

Desbordes

## **DESBORDES**

Revista de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - UNAD  
ISSN 2027-5579 / E-ISSN 2539-4150

### **RESPONSABLES DEL VOLUMEN 13 NÚMERO 1 (ENE.-JUN. 2022)**

#### **Editores generales:**

Ricardo Hernández Forero  
Artista plástico y visual. Magíster en Artes visuales  
Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD

Sergio Andrés Salgado Pabón  
Profesional en Estudios Literarios  
Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD

#### **Editor académico invitado:**

Andrés Leonardo Padilla Ramírez  
Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad  
Universidad de Buenos Aires

#### **Ilustración de portada y diagramación:**

Juan Guillermo Sarmiento

#### **Corrección de estilo:**

María Camila Rincón

#### **Transcripción de entrevista:**

Veruzka Tatiana Suárez Muñoz (Semillero Psidecog)

### **DIRECTIVOS:**

#### **Rector**

Jaime Alberto Leal Afanador, EdD.

#### **Vicerrectora Académica y de Investigaciones**

Constanza Abadía García, Mág.

#### **Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH)**

Martha Viviana Vargas

### **CANJE Y SUSCRIPCIONES:**

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades  
Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)  
Calle 14 Sur No. 14-23, piso cuarto, Bogotá D.C. - Colombia  
PBX.: 344 37700, extensión: 1532  
E-mail: revista.desbordes@unad.edu.co

Atribución-No comercial-Sin derivadas



# Desbordes

ARTE, FILOSOFÍA Y ANIMALIDAD

A propósito de otros atravesamientos in-disciplinares posibles

Andrés Leonardo Padilla Ramírez  
Editor académico

## **COMITÉ EDITORIAL**

### **Héctor Rolando Chaparro**

Comunicador Social- Periodista, Especialista en Filosofía de la Ciencia, Máster en Sociedad de la Información y el Conocimiento, Candidato a Doctor en Estudios Sociales de América Latina, Comunicación, Cultura. Docente de la Universidad de los Llanos.

### **Miguel Ezequiel Badillo Mendoza**

Comunicador Social-Periodista, Magíster en Comunicación Estratégica, Magíster en Comunicación y Educación, Doctor en Comunicación en Entornos Digitales, Docente de Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD.

### **John Jairo Uribe Sarmiento**

Antropólogo, Especialista en Planificación del Desarrollo Regional, Magíster en Ciencia Política, Doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. Docente Universidad de Ibagué.

### **Carlos Alexis Matus Castillo**

Licenciado en Educación, Magíster en Educación Física, Doctor en Actividad Física, Educación Física y Deportes. Docente Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile.

### **Álvaro Vicente Graça Truppel Pereira do Cabo**

Historiador, Maestría en Comunicación Social, Doctor en Historia Comparada. Investigador del Laboratorio de História do Esporte e do Lazer, UFRJ, Brasil.

## **COMITÉ CIENTÍFICO**

### **Alfredo Rojas Otálora**

Psicólogo, Magíster en Administración, Doctor en Psicología, Universidad del Norte. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia –UNAD.

### **Tatiana Martínez Santis**

Psicóloga de la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia; Magíster en Comunicación, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Investigadora del Grupo de Investigación “Desarrollo sociocultural, afecto y cognición”. Líder de Investigación de la ECSAH.

### **Ciria Salazar**

Maestría en Ciencias Sociales, Doctora en Educación Física y Artística. Profesora Universidad de Colima, México.

### **Gloria Isabel Vargas Hurtado**

Contadora Pública de la Universidad de Ibagué, Especialista en Gestión Pública de la Escuela Superior de Administración Pública - ESAP, Magíster en Finanzas y Mercados Internacionales de la Universidad de San Pablo Ceu, Doctorando en Educación en Tecnologías Educativas de la UNAD Florida, EEUU. Directiva e Investigadora de la Universidad Nacional Abierta y A Distancia - UNAD, Investigadora Junior, Colciencias.

# Contenido

- 7 **Editorial**  
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
- 11 **Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista**  
Anahí Gabriela González y Martina Davidson
- 55 **Notas sobre nuestra ambivalencia o sobre el animal que nos habita: intersecciones furtivas entre Foucault, Butler, Telles y Lispector**  
Cassiana L. Stephan
- 73 **Pensar (con) lo animal**  
Jonathan Caudillo Lozano
- 105 **Lamiendo las heridas de una vieja revolución: El problema de la (no) comprensión de la teoría evolutiva de Darwin**  
Micaela Anzoátegui
- 149 **Figuración posthumanimal. Una mirada sobre la obra visual y performática de El Pelele**  
Andrea Torrano
- 171 **Ontología política, democracia y animalidad**  
Ariel Lugo
- 197 **Entrevista a Alejandra Marín Pineda. A propósito de *Ferocidad y masedumbre. Exploraciones poéticas de lo animal en el teatro contemporáneo sobre la violencia en Colombia***  
Andrés Leonardo Padilla Ramírez y Alejandra Marín Pineda

218	<b>Directrices para autores/as</b>
222	<b>Nota aclaratoria</b>
222	<b>Envío de textos</b>
222	<b>Declaración de ética y buenas prácticas editoriales</b>

## Andrés Leonardo Padilla Ramírez

Filósofo y Politólogo de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).  
Doctorando en Filosofía y Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

# Editorial

*El animal palpitaba en mis brazos con rumores de órganos vivos, calor, corazón, respiración, todo musical y silencioso al mismo tiempo.*

Alejandra Pizarnik

Dedicado a la memoria de mi perro *Domingo*

(2009-2023)

El presente número esboza y acomuna multiplicidades irreductibles de voces que, a la par de hablar, quisieran también ulular, aullar, parlotear, bufar, croar, musitar, gruñir, ladrar y maullar. Trazos, apuntes y registros –en una especie de bosquejo de cuaderno de bitácora ornitológico– de las huellas de una singular *polyphōnía*: escrituras múltiples y voces diversas que se entrecruzan, se enredan, se llaman, se convocan, se remiten, se diferencian, se aproximan y también –¿por qué no habría de ser así? – se distancian. Cada voz –al modo de cada animal– arriesga un modo sensible de pensar-conocer-hacerse-con-un-mundo: un mundo entre multiplicidad de maneras de mundos posibles, modos plurales de existencia que son impelidos a *alzar la voz y levantar el vuelo* por la urgencia de reconocer que “es a través de la diferencia y dentro de lo diverso que se exalta la existencia / Lo Diverso decrece / He ahí el gran peligro” (Víctor Segalen citado en Bernabé, J. et al., 2011, p. 9).

Es la *in-quietud* animal aquella que, como incesante pre-texto, compone y entreteje las diversas escrituras acá inscritas. Preguntas por los diversos modos de ser de lo animal, modos no pocas veces avasallados, maltratados y arrasados en nombre de un histórica y políticamente constituido humano demasiado humano; cuestiones a propósito de a qué vidas se les permite ser vividas, lloradas, cuidadas; estremecimientos infringidos a “lo propio” de lo humano (aquella soberbia que impele a considerarse

centro, dueño y señor del resto de lo otro viviente): todas ellas son preguntas que continuamente recaen y se inscriben sobre cuerpos animales y vidas animalizadas; todas ellas son inquietudes que resuenan con las escrituras esbozadas en el presente número.

El número abre con el artículo “Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista”, escrito a cuatro manos por Anahí Gabriela González y Martina Davidson. En él se aborda el modo como la categoría de “animalidad” ha sido repensada por diferentes minorías políticas en tanto *topos* en el que se interseccionan y atraviesan distintos ejes de opresión no-excluyentes y que determinan-clasifican ciertos cuerpos como apropiables-sacrificables. Dicho atravesamiento da cuenta de la urgencia de pensar el especismo en tanto artificio múltiple de ordenamiento de formas-de-vida, entramado constitutivo de violencias en el que se conjugan diversos criterios de jerarquización de cuerpos que exigen, a su vez, que las prácticas de resistencia arriesgadas a crear mundos más vivibles, tanto para minorías políticas como para los demás animales no humanos –*alianzas salvajes*–, sean arriesgadas y configuradas desde un “animalismo decolonial, antirracista, anticapacitista y transfeminista”. Animalismo, pues, como punto de convergencia de luchas transfeministas, antirracistas, anticapacitistas y populares, situadas en tanto potencias críticas de destabilización de ordenamientos violentos y arrasadores de todos aquellos cuerpos que se fugan constantemente de todo imperativo especista de un supuesto sujeto humano normal-universal.

Cassiana Lopes Stephan, en “Notas sobre nuestra ambivalencia o sobre el animal que nos habita: intersecciones furtivas entre Foucault, Butler, Telles y Lispector”, nos ofrece un –tan bello como potente– ejercicio de *pensamiento de la tensión* en el que las hibridaciones y contagios entre filosofía y literatura disparan crítica y creativamente el pensar-imaginar, todo ello en el marco de incesantes preguntas-cuestiones por las relaciones de sí consigo mismo, con los otros y con el mundo. Ejercicios escriturales-vitales arrojados a *con-mover* vida y pensamiento a partir de motivos conceptuales tales como la espiritualidad, las ambivalencias y la melancolía, y detonados por escrituras en atravesamientos tan fértiles como incesantes –Lispector, Foucault, Butler y Telles se entretejen entre sí–; afectos en tensión –amores medúsicos y amores narcisistas–, fuerzas que constituyen procesos de identificación y desidentificación de subjetividades en relación con la humanidad y la animalidad; esfuerzos y apuestas filosóficas-literarias-vitales por, quizás, arriesgar *otros* modos de vivir y actuar con ambivalencia: “Señalar la ambivalencia de los afectos respecto a la animalidad que atraviesa y nos constituye como humanas (...) la ambivalencia nos permite descaracterizar la lógica excluyente de los binarismos que distinguen claramente lo femenino de lo masculino, lo animal de lo humano, el amor de la amistad, el yo del otro (...) Los opuestos, en lugar de anularse, se atraen mediante un juego agonístico que los pone en tensión”.

En su artículo “Pensar (con) lo animal”, Jonathan Caudillo invita al lector a realizar un recorrido por distintos momentos puntuales de la historia de la filosofía, teniendo como motivo guía de travesía la figura de lo animal: presencia inquietante en la historia del pensamiento que, lejos de ser reducida a un mero ejercicio de rastreo teórico

abstracto-conceptual, interpela y perturba las prácticas y relaciones que sostenemos con los vivientes animales. El animal humano ha constituido y establecido históricamente una relación de instrumentalidad para con todo el resto de formas de lo viviente –también para con el animal que es y no deja de ser–. El artículo busca –a través de un ensamblaje polifónico de voces: Platón, Esposito, Derrida, Deleuze, Von Uexküll– dar cuenta de *otra* manera de establecer relaciones con la animalidad en tanto otredad inapropiable, alteridad de inquietud inerradicable que escapa continuamente a todo esfuerzo del animal humano por instrumentalizarla, calcularla y capturarla: lo humano, en tanto construcción histórico-política puntual, no agota ni la multiplicidad vital que somos, ni la multiplicidad diversa de lo viviente-otro: los mundos plurales –y en incesante composición– de lo animal.

Micaela Anzoátegui, en su artículo “Lamiendo las heridas de una vieja revolución: el problema de la (no) comprensión de la teoría evolutiva de Darwin”, convoca la figura del naturalista inglés en un ejercicio por hacer temblar y desestabilizar la arrogante pretensión antropocéntrica de excepcionalidad humana. Realizando, por una parte, un enriquecido recorrido por algunos de los postulados de la teoría evolutiva más reciente y, por otra parte, rastreando cómo se ha recibido –anacrónica y sesgadamente– en ciertos sectores de la opinión pública la “teoría de la evolución”, la filósofa argentina dota de una actualidad interpelante al *corpus* teórico darwiniano a la hora de pensar críticamente el concepto hegemónico y jerárquico de lo humano (y los efectos concretos que de este se derivan en situaciones y prácticas cotidianas). Desde lo planteado por el naturalista inglés –y siguiendo las fecundas líneas de Anzoátegui–, se habilita el necesario reconocimiento de la existencia de *formas-otras* de vida en el planeta, todo ello desde un naturalismo materialista que, confrontando a un antropocentrismo erigido como sombra de Dios y deudor de un naturalismo esencialista-metafísico, descentra y hiere el narcisismo humano-humanista en una incesante revolución político-epistémica.

En “Figuración posthumanoanimal. Una mirada sobre la obra visual y performática de *El Pelele*”, Andrea Torrano compone un fértil entramado conceptual-sensorial en el que se interseccionan y atraviesan, por una parte, el posthumanismo crítico de Rosi Braidotti y, por otra parte, la obra artística, visual y performática –en todo caso, intervenciones y experimentaciones estético-políticas– de *El Pelele*. En su escritura, la filósofa argentina propone la *figuración posthumanoanimal* como un modo de dar cuenta de la subjetividad alternativa contemporánea que, en claro distanciamiento con respecto a un sujeto humano-universal-independiente-determinante de la existencia, se caracteriza tanto por una hibridación y co-constitución humano-animal, como por una “transformación del sujeto sobre sí mismo y con otros”. Si lo humano en tanto medida de todas las cosas se erigió como centro fundante-dominante de todo lo existente –este último devenido mero recurso *a la mano*–, el posthumanismo critica y devela el autopoicionamiento andro-antropo-eurocéntrico de un supuesto sujeto universal, teniendo por interés habilitar transformaciones ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas. En este marco de ideas, las composiciones artísticas de *El Pelele* desarrollarían y posibilitarían otras formas de ser y de sentir, interrumpiendo ciertas

distribuciones de lo sensible con la irrupción de cuerpos que, a la vez que cuestionan ordenamientos de lo sensible, también constituyen aperturas a otras posibilidades y experiencias estético-vitales.

Ariel Lugo, en “Ontología política, democracia y animalidad”, retomando y explicitando algunas nociones de ontología política –principalmente provenientes del *corpus* teórico derridiano–, abre la pregunta por un *mundo por venir* acompañado de los planteamientos de Viveiros de Castro y Danowski; *mundo por venir* a la par que *democracia por venir*: una democracia que tienda siempre a la democratización, donde la llamada del otro no sea reducida, exclusivamente, a la llamada humana (instancia de sojuzgamiento y sacrificio de todo lo *otro viviente* en nombre de un sujeto humano); *topos*, pues, de discusión y diferencia donde la inquietante alteridad de lo animal, del *animote*, no ha de ser arrasada y (se) resiste a todo ejercicio de autoridad.

El número se cierra con la voz de la filósofa colombiana Alejandra Marín Pineda, en un diálogo a propósito de su libro *Ferocidad y mansedumbre. Exploraciones poéticas de lo animal en el teatro contemporáneo sobre la violencia en Colombia* en el que se rastrean motivos que continuamente resuenan en sus exploraciones poé-políticas de la animalidad: incesantes atravesamientos entre arte, teatro, política, violencia y filosofía que toman como piedra angular la irrupción de los cuerpos animales; un recorrido por diversas obras teatrales contemporáneas colombianas (entre ellas *La técnica del hombre blanco* de Víctor Viviescas; *De peinetas que hablan y otras rarezas* y *Gallina y el otro* de Carolina Vivas; *Cada vez que ladran los perros* de Fabio Rubiano) que se presentan en tanto inquietantes bestiarios ontológico-políticos que continuamente se preguntan sobre cómo poetizar algo que resulta im-poetizable, cómo no guardar silencio sobre la violencia sin por ello revictimizar a quienes la han padecido; la irrupción de lo animal-animalizado en tanto cuerpos que hacen palpable cierta vulnerabilidad compartida; desplazamiento del *logos* –aquello considerado como propiamente humano– hacia lo animal; y dispositivos de humanización y animalización. Interrogaciones, pues, atravesadas por lo animal a propósito de descentramientos posibles de lo humano y prácticas de suspensión de una supuesta excepcionalidad humana.

A cada una de las voces acá expuestas un agradecimiento por posibilitar –tanto en mí como en quienes accedan a su atenta escucha– tanta pluralidad de vida como nidos de palabras. Agradezco especialmente a Sergio Salgado y a Ricardo Hernández por toda la disposición y esfuerzos para hacer posible el presente número.

## Referencias

Bernabé, J. et al. (2011). *Elogio de la creolidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

## Anahí Gabriela González

Doctora en Filosofía (UNSAM-PARIS VII), Docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina), Directora de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Licenciada en Filosofía (UNSJ).

## Martina Davidson

Máster y doctorande en Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva por la Universidad Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), docente temporaria del Núcleo de Bioética e Ética Aplicada de la UFRJ.

# Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista<sup>1</sup>

Savage alliances. Towards a decolonial,  
transfeminist and anti-ableism animalism

---

<sup>1</sup> Agradecemos a nuestra querida María Belén Ballardo por la lectura hospitalaria y cuidadosa de este trabajo.

*Jamás entenderé a los humanos. Ustedes matan y odian a las personas que aman a otras personas solo porque estas no siguen la heterosexualidad obligatoria. Sus ancestros robaron tierras, destruyeron culturas, invadieron territorios, diezmaron a pueblos, violaron y a través de las religiones provocaron odio y guerras, esclavizaron, oprimieron. Ustedes asesinan animales para comer y no ven el dolor y sufrimiento que causan. Les agradezco por haberme destituido de mi humanidad.*

Indianara Siqueira <sup>2</sup>

*Hablamos desde el transfeminismo antiespecista, queremos desestabilizar las opresiones, poner sobre las mesas feministas el debate por los privilegios de especie; y sobre las mesas antiespecistas el debate por los privilegios de género. Queremos importunar y ser impertinentes, porque en este mundo apático y ciego, sólo lo que incomoda, es lo que se ve, y si no nos ven, seguiremos muriendo bajo el mando de la opresión sexista y especista; y si no nos ven, ni nos escuchan, posiblemente muchas que coinciden con nosotras se seguirán sintiendo solas, llamamos a esas esteparias que se unan a la jauría, a la horda, a la avalancha, porque no estamos solas y hay que construir redes, coser lazos y devenir rizoma para ser más fuertes y cuidarnos unas a otras.*

*Manifiesto transanimal,*  
Val Trujillo y Analú Laferal (2019)

---

<sup>2</sup> Citado en De Mauro (2022).

## Resumen

---

En los últimos años son cada vez más visibles las perspectivas de minorías políticas comprometidas con un antiespecismo crítico, plural e interseccional. Dichas apuestas invitan a repensar cómo la categoría de “animalidad” ha sido un lugar bajo el cual se han clasificado aquellos cuerpos definidos como apropiables y sacrificables, a saber, subjetividades queers, lesbianas, bisexuales, intersex, indígenas, trans\*, personas negras, enfermas, campesinas, gordas, psicodiversas, animales-no-humanos y otras existencias subalternas. Aun así, algunos movimientos animalistas muestran dificultades para abordar las relaciones entre el movimiento de liberación animal y otras perspectivas antiopresivas o, en caso de hacerlo, parten de comparaciones analógicas abstractas y reduccionistas que reproducen las más variadas formas de opresión. Ante tal panorama, el presente artículo pretende mostrar la

relevancia de pensar un animalismo decolonial, antirracista, anticapacitista y transfeminista que abra espacios para múltiples formas de vida, subjetividades y cuerpos otros. Para tal fin, en el marco de la intersección entre los estudios críticos animales, los transfeminismos, la crítica decolonial y los estudios de la discapacidad, se sostendrá que una comprensión estructural del especismo permite acceder a una perspectiva más exhaustiva sobre las formas en que este se intersecta y enlaza con lógicas no idénticas de generificación, racialización y capacitismo. Por último, a partir de la noción de “alianzas salvajes” se buscará visibilizar la importancia de configurar resistencias comunes entre diferentes luchas políticas, a fin de crear las condiciones para pensar y articular mundos más vivibles para las minorías políticas, lo cual incluye a los demás animales.

**Palabras clave:** Animalidad, decolonialidad, discapacidad, antiespecismo, transfeminismo.

## Abstract

---

In recent years, the perspectives of political minorities committed to a critical, plural and intersectional antispeciesism have been increasingly visible. These perspectives invite us to rethink how the category of “animality” has been a place under which those bodies defined as appropriable and that can be discarded, namely, queer, lesbian, bisexual, intersex, indigenous, trans\*, black, sick, peasant, fat, psychodiverse, non-humans-animals, and other subalternized existences and bodies. Even so, some animalist movements show difficulties in addressing the conexions between the animal liberation movement and other anti-oppressive perspectives, or, in the case of doing so, start from abstract and reductionist analogical comparisons that reproduce the most varied forms of oppression. Given this scenario, this article aims to show the relevance of thinking

about a decolonial, anti-racist, anti-ableist and transfeminist animalism that opens spaces for multiple forms of life, subjectivities and other bodies. To this end, the framework of the intersection between critical animal studies, transfeminisms, decolonial critiques and disability studies will show that a structural understanding of speciesism allows access to a more comprehensive perspective on the ways in which it intersects and links with non-identical logics of gendering, racialization and ableism. Finally, based on the notion of “wild alliances” formed to make visible the importance of configuring common resistance between different political struggles, in order to create the conditions to think and articulate of more livable worlds for political minorities, including other animals.

**Keywords:** Animality, decoloniality, disability, anti-speciesism, transfeminism

## I. Introducción

En los últimos años se han hecho más patentes las alianzas que se han entretreído entre el antiespecismo, los transfeminismos, los antirracismos, las apuestas por la disidencia sexual y los anticapacitismos. La cuestión que acomuna a dichas perspectivas teórico-prácticas es la pregunta sobre el marcador que permite establecer qué vidas merecen ser vividas, potenciadas y afirmadas, en detrimento de las vidas animales-desechables, que son arrojadas sistemáticamente a la exclusión y al abandono. Esto se debe a que la dicotomía “humano-animal” opera como núcleo de múltiples operaciones de subordinación (Derrida, 2006; Wolfe, 2013; Lundblad, 2020; Lugones, 2010). En este punto, uno de los principales aportes de los feminismos antiespecistas ha sido señalar que la dominación sobre los animales no-humanos está conectada con prácticas y discursos sexistas a través de sintagmas como el de carnofalocentrismo (Derrida, 1989, Calarco y Adams, 2016), la política sexual de la carne (Adams, 1999) o la cultura de la carne (Potts, 2016). Ahora bien, en los últimos años también han surgido perspectivas críticas tales como el animalismo queer (Freccero, 2018; Hird, 2008), la teoría crip antiespecista (Taylor, 2017; Taylor y Struthers, 2020; Cazaux, 2019), los veganismos negros (Harper, 2009; Ko, 2017), los veganismos populares (Ponce, 2021; Oliveira, 2022) entre otras, que proponen enfoques más amplios para abordar las tramas complejas que vinculan al especismo con los regímenes normativos que suponen la colonialidad, el racismo, el capacitismo, el cuerdismo, el capitalismo y la cisheteronormatividad.

Aun así, en gran parte de los movimientos animalistas dominantes persiste la idea de que la perspectiva antiespecista no está necesariamente conectada con los feminismos u otros movimientos antiopresión. Por otro lado, cuando algunas posiciones animalistas intentan relacionar la lógica especista con otras formas de desigualdad, parten de comparaciones análogas que reproducen distintos modos de opresión. Estas posiciones no solo son un obstáculo para configurar un abordaje más complejo sobre la dominación animal, sino que impiden la creación de alianzas con otras luchas sociales y silencian las voces de las minorías políticas<sup>3</sup> en el movimiento antiespecista, las cuales además han sido históricamente anima-

---

<sup>3</sup> Aquí, optamos por utilizar la expresión “minoría(s) política(s)” en el sentido desarrollado por Guattari y Rolnik (2006) cuando proponen entender “minoría” en cuanto singularidad y contrapunto a lo que puede ser calificado como “mayoría” en su sentido homogéneo/propio de los modos de existencia de la hegemonía, bajo la micropolítica dominante del régimen capitalista. De esa forma, Deleuze (2010) retoma esa noción cuando dice que “mayoría” no designa cantidad mayor, sino que se refiere a los patrones relacionales constituidos por el sujeto hegemónico. Por lo tanto, con la noción de “minorías políticas” se trataría de nombrar aquellos grupos, existencias, cuerpos y epistemologías que se encuentran, que se contraponen y resisten al modelo hegemónico mayoritario.

lizadas. Sin embargo, cada vez son más visibles las perspectivas de artistas, activistas y escritores, así como de indígenas, lesbianas, personas negras, transgénero, tullidas y neurodiversas, entre otras, que insisten en la necesidad de repensar, desde sus propias experiencias de subalternidad, las relaciones que vinculan el especismo con múltiples ejes de dominación. El objetivo de este artículo es, entonces, acompañar y afirmar dichas experiencias, ofreciendo algunos conceptos y perspectivas para sostener la relevancia de pensar un antiespecismo decolonial, antirracista, anticapacitista, anticapitalista y transfeminista que abra espacios para múltiples formas de vida, subjetividades y cuerpos otros, pues solo a partir de establecer alianzas salvajes entre dichas luchas políticas será posible crear las condiciones para pensar y articular mundos más vivibles y habitables para las minorías políticas, incluidos los demás animales.

En primer lugar, a través de un análisis orientado por un eje decolonial y antirracista, sostenemos la relevancia de pensar un antiespecismo crítico e interseccional. Tomando como punto de partida una crítica a la colonialidad binaria y especista, así como a la formación de agendas políticas antiespecistas no interseccionales, sugerimos repensar no solo el antiespecismo, sino también mostrar las articulaciones comunes entre luchas disidentes, perspectiva que transforma esas luchas en indisociables. Así, a través de un análisis de denuncia al racismo presente en analogías usadas por algunos movimientos animalistas, proponemos la necesidad de pensar las articulaciones entre opresiones, teniendo como eje central la supremacía blanca cisheterosexista y capacitista. En segundo lugar, a partir de los aportes de María Lugones, Carrie Hamilton y Paul Preciado, revisamos algunos presupuestos del feminismo antiespecista más difundido, en lo que se refiere a su concepción binaria del género y su concepción clausurada del sujeto político del feminismo. Frente a dichos presupuestos, sostenemos una perspectiva decolonial de los transfeminismos antiespecistas que redundaría en una alternativa más inclusiva y plural para diferentes cuerpos y existencias. En tercer lugar, reconstruimos algunos aportes que brinda la teoría crip a la cuestión animal, con el propósito de analizar los modos en que las concepciones de las (dis)capacidades no pueden disociarse de la lógica especista. No obstante, vamos más allá de una mera crítica a la ausencia de perspectiva antiopresión en los movimientos animalistas, para apostar por una reivindicación de una noción de animalidad insurrecta como punto de encuentro para pensar las resistencias ético-políticas. En definitiva, defendemos entonces una noción de animalidad compartida como forma de aliar nuestras salvajerías en la lucha por un movimiento antiespecista más heterogéneo, plural y múltiple.

## II. Especismo e interseccionalidad

Es sabido que el concepto de especismo surgió a propósito de conceptos como sexismo, racismo y clasismo, e intentó dar cuenta de una forma de discriminación negativa hacia los demás animales, caracterizada por patrones similares a los sufridos por personas subalternas. En su libro *Animal Liberation*, Peter Singer propuso la definición de especismo entendiéndolo como un “prejuicio o actitud favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (1997, p. 42) al tiempo que sostuvo que la liberación animal era una extensión lógica de otras luchas políticas. No obstante, como indica Matthew Calarco, al concebir la noción de especismo de manera abstracta, es decir, como un “prejuicio” o una “forma de discriminación”, la pretensión de construir alianzas con otros movimientos sociales se ha basado en la idea de que la violencia hacia los animales es el resultado de análogos “prejuicios irracionales” (Calarco, 2021). De ahí que, con el objetivo de defender la relevancia de las luchas antiespecistas, se establecieron analogías entre las violencias sufridas por los demás animales con las violencias experimentada por personas afrodescendientes o con los procesos de exterminio al que fueron sometidas las personas judías en los campos de concentración nazis.

El resultado de dicha operación comparativa es que nos encontramos ante movimientos animalistas que configuran discursos poco comprometidos con un abordaje antiopresión e interseccional. Como indica Carrie Hamilton (2009a, p. 38), si bien estas comparaciones intentan promover los derechos de los demás animales, quienes las utilizan desconocen cómo pueden repercutir en las subjetividades de las personas que conviven con los legados de esos procesos violentos, dolorosos y traumáticos. Aún es común encontrar dichas analogías en el activismo de algunos movimientos animalistas en un intento de sensibilización positiva, sin embargo, esto tiene la potencialidad de generar rechazo en algunas personas dada una postura de descuido y de falta de compromiso interseccional. De hecho, en la práctica, dichas operaciones no han tenido por resultado la creación de alianzas entre los movimientos de liberación animal y los movimientos antirracistas sino que han generado una reacción de rechazo por parte de estos últimos. Como señala A. Breeze Harper, dichas comparaciones, realizadas de modo simplista, terminan por reproducir las opresiones racistas debido a que las “imágenes y referencias textuales desencadenan traumas y un profundo dolor emocional” (2010, p. xiv).

Ahora bien, siguiendo a Calarco (2021, p. 23), el procedimiento de establecer analogías supone que el especismo es independiente y constituye una forma de explotación específica de los animales no humanos y, por tanto, es un fenómeno aislado que debe ser conectado con otras opresiones. Al abordar el especismo de manera independiente, algunos movimientos

animalistas no cuestionan ciertas jerarquías éticas y políticas, lo cual tiene por consecuencia que carezcan de un auténtico compromiso con la superación del recurso animalizador como un todo. Por recurso animalizador entendemos la operación colonial que utiliza a los animales no humanos como referencias para la objetificación, la inferiorización ética/política y la explotación de formas de vida y subjetividades que escapan de las identidades normativas y hegemónicas. La animalización es entonces el resultado de operaciones entrelazadas entre fuerzas políticas, institucionales y tecnologías de poder. En este sentido, la noción de “animalidad” opera como un dispositivo central para la consolidación de prácticas y discursos que relegan a ciertos cuerpos a una situación de explotación, precarización y abandono socioeconómico. Esto se debe a que el humanismo colonial estableció el umbral de lo que cuenta como humano a través de una política de subordinación que designa al “animal” como el reverso negativo de lo considerado plenamente humano y, por tanto, como vida sacrificable y disponible (Derrida, 2006). Si comprendemos entonces que el recurso animalizador se vincula a las exclusiones históricas de diversas poblaciones humanas, quizás se tornaría posible establecer un enfoque interseccional que nos impulse a abordar las consecuencias del especismo no sólo en el cuerpo de los animales no humanos, sino que además nos permita analizar sus efectos en los cuerpos humanos históricamente animalizados.

En este punto, consideramos que el especismo no pueda ser entendido meramente como una forma de discriminación moral o como un prejuicio irracional, sino que debe ser abordado como una estructura de dominación en toda su complejidad (Oliveira, 2021; Ávila, 2016). Esto porque el especismo no se basa en una mera elección individual y deliberada de discriminación mediante la cual los seres humanos ejercen poder sobre la vida de los animales, sino que es un artificio que persiste como ordenador social conjugando saberes, instituciones, espacios, técnicas y gestos que delimitan fronteras y criterios jerárquicos de diferenciación entre cuerpos y subjetividades (González, 2021). Por ende, el dispositivo especista nunca ha privilegiado a la “especie humana” en su conjunto, sino que el resultado de su distribución jerárquica ha sido la ubicación dominante de cierto modelo de lo Humano: el varón cisgénero blanco, adulto, heterosexual, del norte global, capaz y neurotípico. De modo tal que el especismo, a partir de la división entre lo humano y lo no-humano, ha ensamblado cuerpos, espacios y discursos con el privilegio de lo codificado como “plenamente humano”, mientras ha legitimado la explotación, el exterminio y el usufructo sistemático de los demás animales y de los cuerpos humanos históricamente animalizados.

En tanto estructura de dominación, el especismo permite marcar “como animales” a aquellas vidas que, al no responder a la normatividad humana, quedan excluidas de las protecciones legales, culturales y ma-

teriales que gozan quienes sí son reconocidos como sujetos legítimos. Al comprender el especismo desde esta perspectiva, y a través de un abordaje de las operaciones coloniales —y por lo tanto racistas, cisheteronormativas, capacististas, especistas, ecodidas, etc.— somos capaces de articular un animalismo comprometido con un abordaje interseccional. La noción de interseccionalidad es vital en este punto porque nos permite entender que las variadas formas de desigualdad operan juntas y se refuerzan entre sí (Crenshaw, 1989). La interseccionalidad, como propuso Kimberlé Crenshaw, es una lente que permite analizar cómo se entrelazan e imbrican las diferentes opresiones y que, por tanto, nos impide aislar la desigualdad racial de otras estructuras de dominación. Desde este enfoque, se comprende que el especismo no se puede analizar ni combatir de manera aislada, pero tampoco puede abordarse a partir de comparaciones abstractas con otras formas de opresión. Tal como indica Calarco (2021), el antropocentrismo, entendido como un conjunto de hábitos que estructuran la vida cotidiana y como un conjunto de instituciones y prácticas destinadas a asegurar el estatus privilegiado de quienes son considerados plenamente humanos, opera de manera diferencial sobre cuerpos y vidas sin atender a los límites de la especie. La cuestión es precisamente analizar cómo la dicotomía humano/no-humano distribuye cuerpos y poblaciones de modo diferencial, privilegiando ciertas subjetividades, mientras arroja a otras a la precariedad y a la muerte.

Para abordar más profundamente esta cuestión, sugerimos un análisis con base en la colonización, racialización y en un concepto de especismo indisoluble de una mirada comprometida con el enfrentamiento a estructuras sociales de dominación. Porque si la producción de lo “Humano”, en relación con sus diversos otros subalternizados, ha sido un eje del proyecto colonial (Wynter, 2015; Maldonado-Torres, 2014), es necesario analizar los efectos epistémicos-políticos de las resonancias entre los procesos de racialización y la construcción del animal no humano en el discurso occidental.

### **III. El especismo y su relación con la colonialidad**

Cada vez se hace más notoria la importancia de utilizar referentes teóricos más allá del recuadro clásico de las teorías animalistas. No se trata de un abandono de dichas referencias, sino de una transposición de los límites, para rediseñarlos de manera que se escuchen voces históricamente silenciadas. No solo Peter Singer y Tom Regan han abordado la cuestión animal, las epistemologías decoloniales, feministas y disidentes también son fuentes fértiles para discusiones que buscan superar una visión jerárquica y reduccionista de la diferencia (incluida la animalidad). En ese sentido, visibi-

lizar otros aportes teórico-prácticos capaces de conducir a una defensa más compleja y heterogénea del antiespecismo resulta un movimiento imprescindible.

La propuesta decolonial y el llamado a la interseccionalidad –que ya es una crítica, en sí misma, a la linealidad y singularidad del feminismo hegemónico– empleados en la deconstrucción del feminismo europeo como narrativa única, también apuntan hacia un camino crítico para realizar una operación similar en el caso del antiespecismo y el animalismo. Es decir, estas perspectivas críticas a la colonialidad nos pueden orientar para desmontar un antiespecismo racista, heterocissexista y capacitista. Si pretendemos deconstruir y reconstruir un marco antiespecista y antiopresión, será necesario recorrer puntos fundamentales que nos permitan reconstruir la procedencia colonial del antiespecismo, recurriendo a análisis sobre los paradigmas dicotómicos de la modernidad. Estos puntos serán atravesados por los trabajos e ideas de teorías decoloniales e interseccionales como las de María Lugones, Walter Dignolo, Anibal Quijano, entre otros.

Con base en una necesidad de diagnosticar la estructuración del pensamiento colonial moderno, Lugones (2011, p. 106) sugirió que la jerarquía dicotómica humano/no humano se configuró como la dicotomía central de la modernidad colonial y fue impuesta a partir del proceso de colonización de las Américas y el Caribe por parte de los europeos. Por dicha razón, a pesar de que los estudios críticos animales han tendido a eludir la cuestión colonial, consideramos que para entender el modo en que opera el binomio humano/animal es preciso abordar los procesos de colonización/colonialidad en “América”, sin los cuales no podría haberse dado la modernidad. De hecho, las Américas, aunque dadas como conceptualmente incuestionables, son una invención de la propia modernidad<sup>4</sup> debido a que solo se configuran como periferia geopolítica a través del colonialismo (aunque actualmente Estados Unidos y Canadá pueden ser excepciones si tomamos como referencia las parcelas poblacionales de individuos influyentes). Es a través de este proceso que Europa se convirtió en el centro del mundo y el capitalismo adquirió dimensiones globales (Dussel, 1999). Así, a partir de esa relación entre modernidad occidental, colonialismo y capitalismo mundial se definió un patrón global de poder, definido por Anibal Quijano (1995) como “colonialidad del poder”.

El proyecto colonial, a través de la racialización, la generificación y otras lógicas de dominación, creó jerarquías que justificaron la violencia colonial, perdurando y reeditándose de diversas formas a lo largo del tiempo. La colonialidad del ser, propuesta inicialmente por Dignolo (2003), se refiere a la imposición de un nuevo lenguaje a las poblaciones esclavizadas en territorio latinoamericano. Sobre esto, el autor afirma que:

---

<sup>4</sup> Iniciada en el siglo XV, según Quijano (1995).

las lenguas no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que las personas encuentran su ‘identidad’; son también el lugar donde se inscribe el conocimiento. Y como las lenguas no son algo que los seres humanos tienen, sino algo que los seres humanos son, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber engendraron la colonialidad del ser. (2003, p. 603)

Así, según Maldonado-Torres (2017), y como lo propone Mignolo (2003), al negar la posibilidad de que las personas racializadas tuvieran sus propias lenguas, “la colonialidad del saber” las despojó de su propia humanidad. Por eso, una de las principales consecuencias persistentes del proyecto colonial ha sido la animalización de los pueblos colonizados (Lugones, 2010; Quijano, 2000). Dicha animalización fue la que justificó, entre otros factores, la esclavización de los pueblos afrodescendientes e indígenas en las Américas (Curiel, 2018). Estos pueblos fueron concebidos como salvajes y primitivos, ubicados como parte del “pasado”, el cual era subordinado y superado por el desenvolvimiento de la Historia universal y tenía como cúspide al Hombre civilizado. Dichas narrativas racistas fueron reforzadas por las afirmaciones científicas sobre las semejanzas biológicas y fisonómicas entre las personas no blancas y los animales, legitimando con ello que la blancura se convirtiera en el modelo y el patrón de la humanidad (Deckha, 2018).

Asimismo, Lugones señala que este sistema de poder global, vigente hasta nuestros días, no se deparó inicialmente con un mundo vacío:

Más bien, se encontró con seres culturales, políticos, económicos y religiosos complejos: “sí mismos” en relaciones complejas con el cosmos, con otros “sí mismos”, con la generación, con la tierra, con los seres vivos, con el mundo inorgánico, en producción; “sí mismos” cuya expresividad lingüística, estética, erótica, cuyos saberes, sentido del espacio, anhelos, prácticas, instituciones y formas de gobierno no eran para ser simplemente reemplazadas sino encontradas, entendidas y confrontadas en cruces y diálogos y negociaciones tensas, violentas y riesgosas que nunca sucedieron. (2014, p. 941)

En lugar de reconocer la preexistencia de formas y modos de vida singulares, el proceso de colonización localizó, entonces, a todas las minorías políticas, sus existencias, epistemologías y cosmovisiones en la categoría homogénea de “colonizado/e/a” y, a partir de ella, las redujo a cuerpos privados de la moral que sí era atribuida a algunos tipos de seres humanos<sup>5</sup> (Lugones, 2014). Si esta deshumanización fue un recurso colonial de justificación para la esclavización de personas racializadas, entonces nada de esto habría sucedido sin 1) la lógica de la razón, la raza, el conocimiento y el ser únicos y 2) la lógica especista.

---

<sup>5</sup> Es importante reconocer que no todos en la sociedad europea del siglo XVI tenían el mismo estatuto de moralidad o derechos legales y sociales. Había una jerarquía que variaba según la clase social, por el hecho de ser hombre, heterosexual, cisgénero, sin discapacidad, etc.

De ahí que para Lugones “la dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a les colonizados” (2014, p. 937).<sup>6</sup> Es decir, los cuerpos colonizados fueron animalizados para justificar su explotación, opresión y objetificación. De esta manera, el análisis en torno a la creación o imposición de la dicotomía entre lo humano/no humano como forjadora y justificadora de la explotación es de suma importancia para entender la colonialidad y el proyecto colonizador en sí mismo, como contribuyentes a la lógica especista, que se contrapone de plano a las propuestas de muchos antiespecismos. Por ello, si la razón blanca europea justificó la explotación sobre la base de la no humanidad, esa lógica es alta y directamente aplicable al caso de los animales no humanos, que por ser de otra especie son clasificados como inferiores a “los humanos” y, bajo dicha conceptualización, se legitima su subordinación y exterminio. De hecho, el aparato colonial instauró un conjunto de espacialidades de muerte y de disciplinamiento para confinar a los demás animales a diversos espacios de encierro y explotación (zoológicos, bioterios, circos, acuarios, granjas), siendo reducidos a mera mercancía, donde sus gritos y voces permanecen inaudibles.

Si existía la necesidad de introducir la dicotomía humano/no humano o humano/naturaleza, no fue solo para utilizar el recurso colonizador. Según Rodríguez (2013), la sociedad occidental blanca –en términos epistemológicos– parte de la existencia de dicha separación. Ahora bien, ¿será que todas las epistemologías y cosmologías de los pueblos americanos, caribeños y africanos parten de la misma dicotomía? Según Eugenia Fraga (2015), los griegos concebían a la *polis* como su modelo de “cosmos” y Occidente colonizado y colonizador continúa con esa noción, estableciendo a partir de ese modelo la dicotomía entre naturaleza y civilización/cultura. Sin embargo, Mignolo (2011) señala el hecho de que los pueblos de las Américas escapan en su mayoría de ese paradigma dicotómico. En esta medida, el autor nos hace la siguiente pregunta con relación a la sociedad Inca: “¿Por qué el *suyú* –aldea o pueblo– Inca no se configura, de la misma forma, frente a la *Pacha-tierra*, mundo?” (2011, p. 273). Ante esta pregunta, Mignolo nos ofrece una respuesta brillante: el núcleo compuesto por *Pacha-suyú* –llamado *runa*– se define en términos humanos y en términos de lo que el Occidente colonial llamaría naturaleza. La *runa*, entonces, “es un cosmopolitismo interdependiente y en sintonía con la comunidad y su entorno” (Mignolo, 2011, p. 273). Y es a través de la ausencia de la lógica dicotómica que esas sociedades no pueden buscar una imposición sobre la “naturaleza”.

De este modo, fue la propia occidentalidad blanca colonial la que perpetuó la dicotomía entre naturaleza/humanos o humanos/no humanos.

---

<sup>6</sup>El uso del lenguaje inclusivo es una modificación nuestra de la cita.

En otras palabras, podríamos leer que en la “naturaleza” se incluyen los animales no humanos y, con base en una política de las diferencias,<sup>7</sup> como lo anunciaron Walker (1979) y Federici (2017), esto permitió el establecimiento del especismo como una forma de opresión. Así, la blanquitud sería responsable por el especismo y, por lo tanto, su perpetuación sería parte del proyecto capitalista colonizador, tanto por la herramienta de la animalización, como por la cuestión mercantil y la explotación capitalista de los demás animales. Por tanto, la discusión sobre la imposición de la lógica especista no puede ocurrir de una manera disociada de la discusión decolonial, debido a que, como sugiere Aph Ko (2019), es la lógica colonial la que justifica y forja la explotación actual de animales no humanos y de personas humanas subalternizadas y esclavizadas (que en la actualidad sufren violencia racista).

El proyecto colonial estableció, entonces, formas de poder que perduran hasta el presente por medio de la racialización, la generificación, el capacitismo, el establecimiento de la epistemología occidental blanca como única, etc., y que continúan reeditándose. En lo que respecta a la animalización, es importante señalar que este recurso solo es válido como argumento de inferiorización siempre y cuando exista la colonización y el especismo que conlleva e impone. En otras palabras, con ello vemos la necesidad de que los movimientos antiespecistas se comprometan en una discusión decolonial y, por lo tanto, antirracista, ya que la supremacía blanca occidental sigue dominando las narrativas de construcción del antiespecismo. Y ningún debate, militancia o activismo antiespecista proveniente de voces hegemónicas puede tener un compromiso decolonial.

Entonces, ¿hacia dónde nos puede llevar dicha propuesta? La fragmentación epistemológica y política de los cuerpos y de la tierra permite, para Lugones (2014), una construcción basada en la resistencia a la colonialidad. Las categorías creadas a través de la generificación, la racialización y la cisheteronormatividad, instituidas como políticas diferenciadoras y, por lo tanto, de opresión hacia los colonizados (Lugones, 2014) generaron respuestas de resistencia, muchas veces invisibilizadas. Sin embargo, a partir de Lugones (2014) es necesario entender la resistencia como una acción de propagación relacional subjetiva/intersubjetiva de liberación, tanto de forma adaptativa como opositiva. La resistencia sería, entonces, la tensión constante entre la formación del sujeto y la subjetividad activa que resiste y se expresa en una política de contestación de la norma.

---

<sup>7</sup> Es decir, esa diferencia es lo que nos hace propensos a ser oprimidos. Y si somos oprimidos, podemos ser explotados, mercantilizados, cosificados, violentados (Walker, 1979). La diferencia la determinan quienes tienen el poder de decidir a quién o qué explotar (Federici, 2017), es decir, cuanto más diferente es un individuo de un ser humano hombre, cisgénero, heterosexual, blanco, rico, del Norte Global, mayor será su saldo social de pérdida de privilegios.

La contestación de la norma es lo que construye, para María Lugones (2014), la infrapolítica que habla desde los márgenes, demostrando el potencial de las comunidades oprimidas y subordinadas para construir, entre ellas, significados que rechazan la organización y la hegemonía social estructuradas por el poder colonial. Es en la existencia colonizada y subalternizada donde la desviación de lo hegemónico se establece como una victoria infrapolítica: la formación y la supervivencia de formas de vida diferenciales y, por lo tanto, decoloniales. La supervivencia, la perseverancia, la lucha por la existencia de una diferencia desviante del ser colonizador es importante como un punto en común para las minorías políticas.

En este sentido, ¿será que si pensamos lo mismo con respecto a los movimientos antiespecistas y las imposiciones antes mencionadas podemos ver la resistencia antiespecista decolonial alzando vuelo? El respeto por la diferencia animalizada, en el sentido propio de lo no humano, tiene tanto sentido dentro de la lógica no especista como dentro de la lógica de la resistencia decolonial propuesta por Lugones (2014). Esto se debe a que, si la diferencia —y cuanto mayor es, más justificada es la explotación/opresión colonial— se traduce en opresión, y si respetar la diferencia y adquirir derechos básicos es imprescindible para resistir, entonces, ¿no nos cabe a nosotros pensar que la lucha antiespecista ha de ser parte de un proyecto de mundo más justo? Creemos que la respuesta es afirmativa, debido a que la colonialidad y la imposición de categorías dicotómicas de justificación para la opresión y la explotación posibilitaron no solo el racismo, el machismo, la LGBTfobia y el capacitismo, sino, como argumentamos, también el especismo. Se crea una vía de doble sentido: la decolonialidad debería comprometerse con el fin del especismo, fruto de la razón blanca occidental criticada por el giro decolonial, y el antiespecismo también debería comprometerse con la decolonialidad.

Ahora bien, para pensar un análisis antiespecista en clave decolonial es preciso generar críticas referentes a las analogías comparativas que son frecuentes en muchos movimientos animalistas, para así poder defender una mirada interseccional que apueste por un camino de conexión entre luchas, un camino pautado por la contracolonialidad.

#### **IV. Racismo, especismo y el problema de las analogías<sup>8</sup>**

A partir del recorrido anterior, podemos afirmar que el proyecto colonial ha implementado la animalización como recurso y táctica política para

---

<sup>8</sup> En este artículo trabajaremos sobre un análisis enfocado en las existencias racializadas de personas negras en el Sur Global, sin embargo, marcamos que en el caso de personas indígenas y orientales han pasado analogías distintas que deben ser combatidas con el mismo empeño.

trazar fronteras entre las vidas que importan y las vidas inhabitables e invivibles, distribuyéndolas en una escala piramidal. Esta escala establece un parámetro de un cuerpo humano normal el varón cis-heterosexual, blanco, occidental, capacitado, neurotípico y con un cuerpo productivo- mientras quienes se distancian de su ideal y modelo normativo se encuentran sometidos a grados diferenciales de violencia y subordinación. La colonialidad traza cortes entre cuerpos privilegiados y subalternos: hay cuerpos cuya humanidad no es puesta en duda; mientras otros, codificados como animales, se hallan sujetos a situaciones de abandono y explotación. En palabras de De Mauro Rucovsky:

lo animal es el reverso degradado de lo humano, es decir, es una operación constante de jerarquización, atribución y gestión política de la vida. En los bordes de la especie humana, en esa zona de la animalidad se ubican los zoológicos humanos del S. XIX, la feminidad, la negritud y lo indígena. (2022, párrafo 3)

Sin embargo, las articulaciones animalistas por parte de instituciones, organizaciones y grupos predominantemente blancos,<sup>9</sup> en lugar de realizar un análisis histórico que aborde la continuidad entre los dispositivos especistas y las lógicas racistas o coloniales, han utilizado constantemente comparaciones descuidadas entre opresiones. De esta forma, como han puesto de relieve varias autoras afrofeministas, feministas negras/interseccionales o mujeristas veganas, se configura un animalismo que reproduce los discursos colonizadores que han oprimido a las personas racializadas desde la época de la colonización. Según Aph y Syl Ko (2017), el uso de comparaciones entre animales no humanos y personas negras, cuando se establece de manera rápida, irreflexiva o insensible, es sumamente problemático. Esto ocurre ya que estas comparaciones utilizan el mismo principio y discurso utilizado por varios opresores a lo largo de la historia, en los que el estatus moral de la población negra fue equiparado al de los demás animales para justificar múltiples formas de explotación y violencia.

Ante esto, parece claro que las personas negras o las personas comprometidas con los movimientos negros no quieren, de antemano, involucrarse con activistas que reproducen continuamente estas formas de analogías. Al respecto, Aph Ko (2019, p. 44) afirma que los intentos de agendas dirigidas a las personas negras por parte de activistas animalistas (blancos,

---

<sup>9</sup> Como PETA, *Personas por el Trato Ético de los Animales* (en su traducción), un grupo conocido por realizar campañas que usan imágenes descuidadas y violentas para enfrentar el especismo. Un ejemplo bastante conocido es la campaña “Piel es asesinato”, que usa imágenes de mujeres negras con su piel siendo arrancada –como forma de concientizar a la población– asumiendo un carácter racista, gordofóbico y sexista-machista, para alertar los problemas del uso de pieles de animales no humanos.

en su mayoría) se da a través de la lógica y la empatía antiespecistas. Al omitir el tenor político del antirracismo y quedarse en un abordaje simplista emocional o lógico, se reproducen estrategias europeas ineficaces que no abordan de modo directo la colonialidad y el racismo. Como existen muchos otros recursos para hablar del especismo y su conexión estructural con otras opresiones, las hermanas Ko sugieren que este tipo de comparación sea reemplazada por otra estrategia discursiva. De hecho, Aph Ko (2019) afirma que visibilizar el recurso de la “animalización” implementado por la colonialidad puede ser un terreno fértil para discutir la opresión de humanas y animales no humanos. En tal sentido, ella explora la noción de que la supremacía blanca es la responsable de dar lugar al especismo y el racismo y que, por lo tanto, las comparaciones entre esas opresiones deben ser hechas con cuidado, prestando siempre atención a este origen común.

Quizás, sugiere Ko (2019, p. 45), el debate sobre la “animalización” -o la animalidad- pueda repercutir en los movimientos negros o espacios de discusiones raciales, reemplazando así la estrategia utilizada hasta entonces de intentar cooptar a estas personas para los movimientos animalistas dominantes, que llevan en su estructuración una blancura tóxica y un quehacer colonizador. Si esto fuese prioridad para el antiespecismo, los movimientos animalistas se acercarían a la descolonización admitiendo que las luchas antirracistas ya tienen la capacidad de llevar a cabo la discusión de la opresión especista, sin la necesidad de la acción de sus políticas intervencionistas. Las mujeres negras como Aph Ko ya están haciendo un movimiento para demostrar que la supremacía blanca trata a las personas racializadas a través de la animalización y que, por lo tanto, para quienes emprenden una lucha antirracista, es más que posible comprender y agregar la agenda antiespecista en su militancia (2019, p. 46).

Por otro lado, el racismo ambiental -mencionado en relación con los pueblos originarios del Continente Americano- también afecta a la población negra. Al respecto, Robert Bullard (1994), un activista ambiental estadounidense negro, señaló a fines del siglo XX que la población más afectada por los desechos industriales y la ganadería moderna era la población más pobre y negra. Esto sigue siendo una realidad, incluso cuando ha habido intensas luchas por parte de los ambientalistas negros para remediar los efectos negativos de estas injusticias ambientales.

Dado que uno de los discursos más utilizados por los movimientos animalistas es el argumento antipolución frente a la generación y disposición de desechos ganaderos que causan daños irreparables al medio ambiente, como es el caso del documental *Cowspiracy* (2014), hablar de racismo ambiental debería ser ineludible. Si el antiespecismo no reprodujera constantemente el racismo en sus discursos e imágenes, el racismo ambiental, que afecta a la población negra, podría ser incluso un punto común

de lucha. Un movimiento animalista que no habla de racismo ambiental, sin embargo, también es un movimiento racista por omisión.

A partir de lo dicho, podemos afirmar que si reconociéramos al especismo como uno de los *ismos* de dominación que componen las injusticias sociales y, en consecuencia, que requiere una comprensión más amplia de cómo se produce la opresión basada en la especie (Oliveira, 2021), nos encontraríamos con una expresión estructural multidimensional que se hace indisociable de un abordaje interseccional. En tal sentido, Belcourt (2015) sugiere, en sintonía con Aph Ko (2019), que el especismo se trata de una construcción originada en la supremacía blanca. Esta afirmación teórica se da por el entendimiento de que la supremacía blanca es una maquinaria política basada en la expansión y usurpación territorial, en consonancia con la explotación y el exterminio de los cuerpos indígenas y animales. De esta forma, la conexión entre el especismo, en cuanto aspecto estructural, y un posicionamiento antiopresión, se vuelve fundamental, creando así las condiciones para la emergencia de un antiespecismo comprometido también con el combate contra analogías reproductoras de violencias coloniales.

Por su parte, Belcourt (2015) señala que la supremacía blanca se ocupó de homogeneizar –y así higienizar, en el sentido colonial de borrar toda producción de conocimiento o producción política por parte de pueblos racializados (Santos, 2019)– las culturas alimentarias y las formas de cultivo. Todo ello a través de una imposición capitalista colonial, la modernidad y los sujetos hegemónicos relacionados con ella, desplegó un proceso de apropiación de la tierra y se consolidaron normas que promovieron una alimentación con parámetros coloniales. En consecuencia, esa operación aniquiló diferentes visiones del mundo e impuso un cierto patrón de sabor, gustos y deseos. Dicho en otras palabras, el recurso colonial de poder sobre lo inmaterial (como los conocimientos de formas de cultivo) y material (alimentos y semillas) (Warren, 2003) no se puede disociar del proyecto de expansión y usurpación territorial, esto es, de la dominación cultural sobre la producción agrícola (Oliveira, 2021). Cabe añadir que el aparato colonial también impuso una reconfiguración de las vidas y de los cuerpos de los demás animales debido a que las prácticas de explotación animal, como la cría industrial y la experimentación animal, se han desarrollado en las tierras expropiadas mediante la colonización, con impactos violentos sobre los pueblos humanos y los animales no-humanos (Corman, 2020, p. 159).

En ese contexto, cabe señalar que los primordios del complejo animal-industrial, abordados por Noske (1989), fueron formados a partir de un modelo colonial de alimentación basado en la matanza de animales a gran escala. Fue en ese proceso que los cuerpos de los animales y las semillas, ambos símbolos de lo que la colonialidad asumió como 'la naturaleza',<sup>10</sup> fueron

totalmente apropiados. De hecho, la expansión colonial incluyó el traslado y la introducción de los animales denominados “domésticos”, como cerdos y vacas, lo que impuso relaciones inéditas con la vida animal provocando, además, el desplazamiento y la extinción de los animales nativos (Corman, 2020). Al respecto, Chloë Taylor y Kelly Struthers (2020, p. 139) sostienen que la expansión de la ganadería no sólo funcionó como un modo primario de territorialización, sino que también era una de las formas principales en la que los colonos interactuaban con los otros animales. Para los colonos, la domesticación y las relaciones de propiedad aparecían como naturales, incuestionables y eran un signo para medir el progreso, debido a que implicaba convertir a los animales en mercancías disponibles para el desarrollo económico de cada nación (Taylor y Struthers; 2020, p. 139). Al asumirse esa correlación entre el grado de explotación de los animales y el grado de civilización, la resistencia de ciertos pueblos a la domesticación animal funcionó como un indicador de la superioridad europea y, por tanto, como un modo de legitimar la expansión colonial (Cfr. Ávila, 2017).

Por ende, el especismo asociado con el racismo y la apropiación del territorio todavía se expresa como parte de la supremacía blanca en el capitalismo neoliberal. Este panorama establece bases para que abordemos al especismo estructural como el “reconocimiento de la ubicación de la opresión de los animales no humanos dentro de la organización social” (Oliveira, 2021, p. 20). Una ubicación que presenta aspectos racistas, de soberanía territorial, de colonialidad, entre otros. Teniendo en cuenta la complejidad de los cambios relacionales entre el capitalismo, la raza, la colonialidad y la animalidad, podemos entender el especismo estructural como el pleno reconocimiento de una trama codependiente entre los ismos de dominación (Oliveira, 2021). Tanto el colonialismo como el propio capitalismo establecieron una expresión político-social dependiente de la imposición especista.

De ahí la importancia de establecer una mirada no neutral sobre la dicotomía humano/no humano, propuesta por Lugones, como central en la modernidad colonial capitalista, y la consecuente necesidad de que los antiespecismos y feminismos se comprometan con la decolonialidad como compromiso político. En este sentido, Oliveira (2021, p. 192) recupera la necesidad “de incorporar una definición de especismo que recurra al sentido de opresión” para señalar posibles estrategias políticas interseccionales de resistencia, y que incluyan a los animales no humanos y a la naturaleza. Dada la conexión estructural del antiespecismo con otras formas de dominación, un análisis de las opresiones en términos analógicos se hace insuficiente. No sólo porque esas analogías suelen ser violentas y descuidadas, sino porque no recurren a una genealogía común para integrar sus estra-

---

<sup>10</sup> Es decir, se trataba, también, del proceso simbólico de dominación de la naturaleza, contra-parte de la dicotomía civilización (colonizadores) – naturaleza (personas racializadas, animales no humanos, personas enfermas o discapacitadas, etc.) (Gómez, 2010).

teñas, direccionar sus acciones y comprometerse con la interseccionalidad como metodología (Akotirene, 2018). Teniendo en cuenta lo anterior, a continuación sostendremos que la construcción decolonial de transfeminismos antiespecistas puede presentarse como una respuesta articulada e interseccional de resistencia.

## V. El transfeminismo antiespecista como resistencia contracolonial

Para Paul B. Preciado (2014a) “el humanismo inventó un cuerpo distinto al que llamó humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal (...). Libertad, igualdad, fraternidad. El animalismo desvela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo”. En efecto, como hemos argumentado, la figura del Hombre no es sinónimo de “lo humano” sino que ha sido una tecnología colonial que, para desplegar su imperio de “lo universal”, ha tornado sacrificables las vidas de los demás animales y las vidas de quienes, en palabras de Donna Haraway, “nunca hemos sido humanas” (2007, pp. 17-18). Este último punto patentiza la relevancia de pensar cómo la categoría de “animalidad” ha sido un lugar bajo el cual se han clasificado los cuerpos definidos como apropiables y sacrificables. No obstante, la retórica de la animalidad no opera de manera homogénea ni produce los mismos efectos para todos los cuerpos subalternizados. Para abordar dicha cuestión, cobra especial relevancia la afirmación de Lugones según la cual la dicotomía humano/no-humano fue acompañada de otras, incluida la dicotomía hombres/mujeres:

Estaba acompañada por otras distinciones jerárquicas, entre ellas entre hombres y mujeres. Esta distinción se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. (Lugones, 2014, p. 936)

El hombre europeo, burgués, sano y colonizador era, en este escenario, el agente moral apto para tomar decisiones en nombre de la civilización, al reunir características como la cisheterosexualidad, el cristianismo, el cuerpo considerado sano por la modernidad, la racionalidad blanca europea, entre otros (Lugones, 2014). Sin embargo, la mujer europea, aunque burguesa, era vista sólo como un ser capaz de reproducir la raza blanca y, por tanto, esencial porque se reproducía y era capaz de generar un ser humano blanco que, si era hombre, podía mantener patrimonios y conquistar nuevas riquezas. Esto a través de su pureza sexual, su pasividad y su papel

de sumisa al hombre blanco burgués y europeo, lo que la convertía en un complemento accesorio, no en un agente civilizador *per se*. Esa visión, según Lugones (2014), hacía que los colonizadores vieran a las personas colonizadas como sin género, es decir, existía el sexo<sup>11</sup> como una categoría de dominación para esos individuos, pero no el género.<sup>12</sup> Dicho en otras palabras, las mujeres blancas cisgénero fueron condenadas al lugar de reproducción del “hombre blanco”, mientras las mujeres negras fueron categorizadas como “hembras”, hipersexualizadas, violadas sistemáticamente para producir mano de obra esclava y estereotipadas como aptas para el trabajo esclavo.

Por su parte, en la matriz moderno-colonial, los deseos, identidades, expresiones de género y prácticas sexuales disidentes y no-normativos, así como los cuerpos discapacitados, lisiados y tullidos han sido animalizados y, paradójicamente, codificados como “desviados”; siendo estigmatizados por desobedecer a un orden supuestamente natural, a saber, el de la diferencia sexual, la heterosexualidad, o la normalidad corporal-mental-funcional. Así, de un lado, los demás animales se han instrumentalizado para representar las conductas humanas normales, pero, del otro lado, la transgresión a las normas heterocissexuales y capacitistas, en la medida que implica desobedecer al orden de lo humano, ha supuesto que las identidades y cuerpos no-normativos queden del lado de la animalidad, y con ello, del lado de la inferioridad. En este sentido, se han señalado las formas contradictorias en las cuales las normas de género se relacionan con la animalidad (Giffney y Hird, 2008).

En efecto, como indica Calarco (2021, p. 110), una objeción frecuente contra los cuerpos y existencias queer es que sus acciones son “antinaturales”, es decir, que van en contra de las estructuras sexuales biológicas supuestamente universales que se encuentran en el mundo natural y animal. Las estructuras universales que se suponen operativas aquí son la reproducción “heterosexual”, el binomio macho-hembra y los roles tradicionales de parentesco. Estos supuestos, que asocian la noción de naturaleza a la reproducción, han implicado, como señala Alice Gabriel, que los cuerpos con capacidad de gestar sean condenados a la “reproducción” obligatoria, a la par que la ecuación de la sexualidad con la procreación se ha utilizado para afirmar que sexualidades queer se hallan precisamente en “contra de la

---

<sup>11</sup> Es importante destacar que: “Aunque en este tiempo la comprensión del sexo no era bimórfica, los animales se diferenciaban entre machos y hembras, siendo el macho la perfección, la hembra la inversión y deformación del macho. Los hermafroditas, los sodomitas, las viragos y los colonizados todos eran entendidos como aberraciones de la perfección masculina” (Lugones, 2014, p. 937).

<sup>12</sup> La generificación de estas personas sólo fue posible por intermedio de la cristianización. Esto solo se aplicó en el caso de los pueblos originarios de América Latina, no en el caso de los pueblos esclavizados de origen africano, que eran vistos como “pueblos sin salvación”..

naturaleza” (2011, p. 160). Entonces tenemos que, por un lado, las personas gays, lesbianas, bisexuales, les intersex y las identidades no cisgénero han sido capturadas bajo la gramática de un desvío contranatural y, por otro lado, que han sido vistas paradójicamente como más cercanas a la “naturaleza” por -supuestamente- no poder controlar sus instintos animales desbordantes.

Este último punto explica que los deseos, los cuerpos y las sexualidades no-normativas hayan sido ubicadas en el reverso de lo humano. Como señala Gabriel Giorgi, las experimentaciones con la identidad de género y con el sexo anatómico “ponen en cuestión también la pertenencia a la especie: salirse del género normativo es siempre, en alguna medida, salirse de la especie; la reconocibilidad de la especie humana pasa por tener un género legible, identificable” (2013, p. 7). Es decir, las existencias desviadas de la norma cisheterosexual son vistas bajo las lentes de una salvajería asociada a ciertas formas de habitar el cuerpo y el mundo. Su clasificación como “animales salvajes” ha permitido que se justificaran violencias y disciplinamientos hacia tales cuerpos, bajo la creación cultural de un imaginario en torno a su supuesta monstruosidad que solo se puede “curar” a través de la reafirmación de una cisheterosexualidad domesticada. Por dicha razón, si queremos contraponernos a la norma heterosexual operativizada por la modernidad-colonial, no solo tenemos que desafiar a la “naturalización de la heterosexualidad” sino también poner en cuestión la “heterosexualización de la naturaleza” (Gaard, 1997) a partir de la cual los demás animales han sido instrumentalizados para representar el comportamiento social humano “normal”. Como indica Myra Hird:

Independientemente de que el comportamiento homosexual se siga considerando una desviación de la norma heterosexual, existe una lista de otros comportamientos sexuales clasificados como anormales que pocos cuestionan. El sexo entre especies diferentes es uno de ellos. (...) En resumen, los organismos vivos no humanos muestran una gran diversidad de comportamientos sexuales. Pero los organismos vivos no humanos también muestran una gran diversidad de sexos. Los no humanos evitan la suposición de que el sexo implica dos (y sólo dos) entidades distintas (y opuestas) (hembra y macho) y, además, que estos dos sexos se complementan conductualmente. Prácticamente todas las plantas y muchas especies animales son intersexuales. Es decir, los organismos vivos suelen tener ambos sexos simultáneamente, lo que significa que en realidad no hay dos sexos. La mayoría de los hongos tienen miles de sexos: el *Schizophyllum*, por ejemplo, tiene más de 28.000 sexos (...). Los organismos vivos tampoco son genéticamente dimórficos en cuanto al sexo. Los estudios sobre personas con condiciones intersexuales revelan que hay muchas variaciones de sexo en los seres humanos: XXY,

XXXY, XXXXY, XXYY y XXXYY, por nombrar sólo algunas. También existe una gran diversidad en las estructuras cromosómicas de los animales no humanos (...). Algunas especies de reptiles y anfibios no tienen cromosomas sexuales, y el sexo de las crías viene determinado por la temperatura de incubación de los huevos. El ornitorrinco tiene cinco cromosomas X y cinco cromosomas Y. (Hird, 2008, pp. 235-236)

Contra la norma heterosexual es preciso afirmar que la animalidad *es queer*, puesto que la diversidad sexo-genérica en la vida animal socava la noción de diferencia sexual y el presupuesto de que el comportamiento heterosexual es natural. Pero no se trata, siguiendo a Carla Freccero (2018, p. 431), de querer naturalizar la homosexualidad más allá de lo humano, sino de disputar la idea misma de identidad, de deconstruir las taxonomías del humanismo colonial para así poder reconfigurar otros modos de vida e invocar la existencia de una heterogeneidad irreductible de sexos, géneros y sexualidades (Preciado, 2018). En este punto cabe recordar que Judith Butler (2007) sostuvo que la materialización de los cuerpos engenerizados no es esencial, sino que se devela como el resultado de la iteración de gestos corporales y discursivos en coherencia (o no) con las normas de género, por lo cual no es posible identificar una esencia atemporal del “sexo”. En realidad el “género” es el resultado de la repetición de discursos y prácticas que refuerzan la construcción binaria de cuerpos codificados como “varones” o como “mujeres” o “machos” o “hembras”. Es aquí donde los movimientos contrasexuales, queer/cuir y/o intersex se convierten en movimientos y políticas que pueden ser de divergencia, de desviación de la norma, al abrirse a múltiples posibilidades.

Ahora bien, lo recorrido hasta acá nos permite poner en cuestión y revisar varios presupuestos y concepciones que han sido una constante en algunos feminismos antiespecistas más difundidos, debido a que estos se han centrado en abordar las relaciones entre género y especie, sin prestar atención a otras formas de dominación. Si bien no podemos desconocer que los feminismos antiespecistas han sido fundamentales para indicar que la dominación de los animales es indisociable del sexismo, consideramos que también es vital cuestionar los análisis que presuponen una concepción binaria del género. En este punto no podemos dejar de nombrar el trabajo de Carol Adams (1999), quien presentó un enfoque feminista del veganismo, basado en el argumento de que, en Occidente, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, existe una conexión histórica y cultural entre el consumo de carne y el poder masculino. Su aporte principal es que el antropocentrismo se articula con la lógica patriarcal, debido a que esta se basa en la instrumentalización común de los cuerpos de animales no humanos y de las mujeres.

Lo problemático aquí es que, al tratar a “hombres” y “mujeres” como nociones universales, Adams “ignora las relaciones de poder de clase y raza, con lo que socava los planteamientos sobre el análisis interseccional y anti-racista que expone en otras partes de su trabajo” (Hamilton, 2009b, p. 281). En efecto, al sostener un esquema dualista donde los “hombres” aparecen vinculados al consumo de “carne”, mientras las “mujeres” y los animales aparecen como objetos de consumo, se invisibilizan otros modos diferenciales de habitar el sexo/género. El enfoque de Adams no considera a las masculinidades no hegemónicas, es decir, hombres trans, cuerpos no binarios o masculinidades lésbicas, entre otras, que han sido históricamente animalizados (González, 2019). De hecho, la propuesta de Adams, al centrarse en la noción de “mujer” como categoría universal, reproduce los gestos de exclusión del feminismo blanco que fueron denunciados, a fines de los 80, por los feminismos negros y lesbianos, lo cual trae por consecuencia que su feminismo antiespecista excluya a todos aquellos cuerpos, existencias y reivindicaciones que no coinciden con la norma de la mujer cisgénero, blanca, heterosexual y del norte global.

Asimismo, al sostener que existe una continuidad entre el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo de las mujeres con el descuartizamiento y desmembramiento de los animales no humanos, Adams se basa en un enfoque que silencia las voces de las trabajadoras sexuales. Al respecto, Hamilton ha señalado que el argumento de Adams no sólo invisibiliza la agencia de las trabajadoras sexuales, sino que además va en oposición de cierta confluencia, en algunos círculos de activistas, entre la defensa de las trabajadoras sexuales y la defensa de los animales no humanos. Al esencializar de este modo las experiencias de diferentes subjetividades bajo el concepto de “mujer”, Adams instrumentaliza la vida de las trabajadoras sexuales como un medio retórico para sus propios fines teóricos altamente abstractos (Hammer, 2011). Para enfatizar este punto, Hamilton (2009b) se hace eco de las palabras de la activista trans, antiespecista y trabajadora sexual Mirha-Soleil Ross, quien señala:

Si alguien va a empezar a escribir artículos y a desarrollar teorías que vinculen la carne con la pornografía y la prostitución y la llamada objetivación de los cuerpos de las mujeres, entonces insisto en que nosotras -como prostitutas y trabajadoras sexuales- seamos las primeras en ser consultadas sobre estos temas. (Vaughan, 2003)

Más aún, otro de los puntos problemáticos del análisis de Adams es que para ella la opresión del cuerpo animal en la producción industrial de carne es análoga a la opresión de las mujeres en el patriarcado. La opresión sobre dichas corporalidades es análoga, para Adams, desde la categoría de consumo: las mujeres son consumidas visualmente, mientras los demás animales son literalmente consumidos. Su noción de “referente ausente”

sostiene que las mujeres están atrapadas en un ciclo similar de violencia sexual, debido a que las prácticas de representación patriarcal trabajan para animalizar el cuerpo femenino, de manera que lo fragmentan metafóricamente. Dicha tesis sobre las opresiones interconectadas tiene por correlato la defensa de un veganismo que es concebido como una expresión política de una ética que recupera las subjetividades compartidas de las “hembras” de todas las especies.

Incluso, bajo la justificación del referente ausente, la autora realiza analogías entre la violación de mujeres y la inseminación forzada de hembras animales para la reproducción, sin discutir la diferencia entre las categorías de mujer y hembra o el origen diferencial para esos actos, ambos atroces. Lo objetable de tal postura, como bien puntualiza Hamilton (2019), es que la autora hace demasiado hincapié en la capacidad biológica reproductiva como punto de identificación entre las “mujeres” y las hembras de otras especies. Estas afirmaciones, dice Hamilton, refuerzan la idea de que la feminidad se define por la maternidad y que las hembras de todas las especies están unidas en el victimismo. De esa forma, Adams plantea un reduccionismo biológico en el cual el sexo, bajo una mirada binaria y dimórfica, aparece como el origen del género, presentando una mirada determinista, biologicista, endosexual<sup>13</sup> y transexcluyente.

Asimismo, la propuesta de Adams al suponer una primacía del género por sobre otros ejes de dominación, invisibiliza las distintas experiencias de género por parte de personas racializadas, con discapacidades, pobres, campesinas, gordas, etc. Por ejemplo, Santo (2019) apunta que el consumo de cuerpos negros no se da en una operación simbólica como sugiere Adams con el concepto de ‘referente ausente’, debido a que, por ejemplo, en Brasil, un joven negro es asesinado por la policía cada 23 minutos (Atlas da Violência, 2021). Lo mismo sucede con las mujeres encarceladas, y eso queda bastante evidenciado cuando miramos datos sobre el tema, que apuntan que 68% de las mujeres en prisiones brasileñas son negras (Observatorio do 3º Setor, 2019). De esta forma, con base en una mirada interseccional, no existe una posibilidad de priorizar el combate al sexismo cuando esta opresión afecta de forma diferencial a las disidencias sexo-genéricas. Lo mismo podría ser desarrollado con relación a las transexualidades, las cuales ponen en cuestión el binomio macho-hembra, y se presentan como cuerpos altamente violentados por las normas cisgénero (Jesus, 2014).

Además, el presupuesto heterosexual diseminado por diversas corrientes de feminismos no comprometidos con las perspectivas cis-hetero-discordantes termina por afectar también la relación entre la normatividad y la naturalización o naturaleza. Ese cuestionamiento es una tarea impres-

---

<sup>13</sup> Endosexual representa el individuo que no es intersex (Modesto Vieira, 2021).

cindible para los antiespecismos, debido a que las relaciones humano-animales están altamente condicionadas por el régimen heterosexual, y dado que, como hemos indicado, se han utilizado argumentos biologicistas para afirmar la supuesta naturaleza de la normatividad de sexo-género. Creemos entonces que pensar en transfeminismos antiespecistas es de suma importancia si tenemos en cuenta que el dimorfismo sexual y la presuposición de la heterosexualidad han sido altamente funcionales a la normalización y la explotación de los demás animales. Además, es necesario pensar un antiespecismo relacionado al activismo LGBTI+ dado que la deshumanización de cuerpos cisheterodiscordantes es una operación animalizadora presente en la modernidad-colonial. Al respecto, el Colectivo Jauría, en uno de sus fanzines, indica que:

el transfeminismo es un paraguas donde caben todas estas luchas, donde cabemos todas en nuestra amplia diversidad y más allá del individualismo. No queremos liberarnos si no es juntas y en colectiva, no creemos que podamos ser libres si estamos oprimiendo a otras. (2016, p. 9)

De ahí la importancia de establecer apuestas transfeministas antiespecistas que no presupongan la identidad y la universalidad del sujeto “mujeres”. Es preciso articular transfeminismos antiespecistas que establezcan apuestas interseccionales que consideren a la identidad de género, la orientación sexual, la ubicación geopolítica, la raza y la clase, entre otras, como ejes fundamentales para cuestionar la estructuración de la opresión basada en la especie; y, a la vez, visibilicen los modos en que las sociedades occidentales han animalizado a aquellos cuerpos que no responden a las normas de lo cis-hetero-patriarcal. Tal como dice Paul B. Preciado (2016):

Emergen de este cuestionamiento nuevos feminismos de multitudes, feminismos para los monstruos, proyectos de transformación colectiva para el siglo XXI. Estos feminismos disidentes se hacen visibles a partir de los años ochenta cuando, en sucesivas oleadas críticas, los sujetos excluidos por el feminismo biempensante comienzan a criticar los procesos de purificación y la represión de sus proyectos revolucionarios que han conducido hasta un feminismo gris, normativo y puritano que ve en las diferencias culturales, sexuales o políticas amenazas a su ideal heterosexual y eurocéntrico de mujer. Se trata de lo que podríamos llamar con la lúcida expresión de Virginie Despentes el despertar crítico del “proletariado del feminismo”, cuyos malos sujetos son las putas, las lesbianas, las violadas, las marimachos, los y las transexuales, las mujeres que no son blancas, las musulmanas... en definitiva, casi todos nosotros. (p. 263)

Ahora bien, el transfeminismo antiespecista hace parte de una tradición transfeminista que se ocupó de transformar la agencia de las voces en un fenómeno más que humano, borrando límites de especie. En ese proceso de desmitificar la pasividad animal y alejarse de las dicotomías de hombre/mujer, humano/no-humano, naturaleza/cultura, es posible indicar la indisociabilidad entre la contracolonialidad, el antiespecismo y el feminismo. Tal como ha sido trabajado anteriormente, el movimiento de decolonizar los feminismos debe venir acompañado de una crítica al especismo, dado que este también es una opresión arraigada en las dicotomías coloniales de la modernidad (igual que la opresión racial, de género, de capacidad, etc.). Por dicha razón, un antiespecismo transfeminista se presenta como una forma de resistencia a lo colonial que se configura como un conjunto de articulaciones, iniciativas y resistencias que permitan, potencialmente, deconstruir y desplazar métodos y discursos provenientes de la retórica socio-política colonial (Davidson, 1974, p. 62). De este modo, tal tarea implicaría asumir el compromiso de visibilizar la diversidad de los cuerpos y formas de vidas tanto humanas como animales e iluminar las formas en que las relaciones entre humanos y animales podrían crear nuevas posibilidades para la vida, así como las formas en que los cuerpos animalizados han sido históricamente exterminados en nombre del dispositivo colonial.

## **VI. El antiespecismo también puede ser capacitista: hacia un animalismo crip**

Según Andrade (2015), la lógica capacitista se configura como una opresión estructural que codifica a las existencias de personas con discapacidad como insuficientes, monstruosas, incompletas e ineptas simplemente por poseer capacidades-otras que las del humano considerado en la modernidad como sano y racional. Sabemos que esto se debe a que se construyó un ideal de cuerpo, de funcionamientos y de capacidades para la especie humana con base en una humanidad blanca, colonial y hegemónica, mientras aquellas personas que no corresponden a este ideal son consideradas menos humanas y por lo tanto inferiores ético-políticamente. De ahí que sea fundamental pensar el anticapacitismo como una lucha indisociable de un abordaje sobre la animalidad y la colonialidad.

Al respecto, los estudios de la discapacidad y sus críticas al dispositivo capacitista como vector de opresión han incentivado una incipiente reflexión sobre la animalidad y su articulación con la lógica antropocéntrica (Taylor, 2017; Nocella et al., 2019; Taylor et al., 2020; Chen, 2012; Gruen y Probyn-Rapsey, 2018; Lundblad, 2020). Por un lado, dichos estudios se han centrado en la forma en las cuales las personas con discapacidades físicas, sensoriales, intelectuales o psíquicas, se encuentran oprimidas por discurs-

sos, tecnologías de poder y fuerzas institucionales capacitistas; siendo incluso condenadas a la muerte o al abandono. Esto ha implicado que dichas formas de vida hayan sido consideradas a menudo como no plenamente humanas o como una curiosidad patológica (Gabbard, 2015, p. 98). Al privilegiar a los humanos calificados como “normales”, el capacitismo arroja a situaciones de precarización a quienes no cumplen con determinados parámetros de normalidad corporal, lo cual no sólo incluye a las personas con discapacidad, sino que además afecta a les disidentes sexuales, a las personas negras e indígenas, y, en general, a las existencias calificadas como anormales, primitivas y/o salvajes. De hecho, Sunaura Taylor, activista antiespecista y anticapacitista, indica que durante la modernidad la clasificación de varias poblaciones humanas como eslabones perdidos de la evolución se realizó a partir de definiciones sobre la (dis)capacidad, las diferencias físicas y mentales y la dependencia (2017, pp. 30-31).

En efecto, es durante fines del siglo XIX y principios del XX que se despliegan en Europa y Estados Unidos una serie de espacios de encierro, exhibición y espectáculo, tales como zoológicos, museos, “freaks shows”, “exposiciones etnográficas” o circos. Para Taylor, dichas exhibiciones legitimaban el racismo científico, la expansión imperial, la colonización y el miedo a la discapacidad, porque pretendían ser, en palabras de Jo Johnson, “una ‘prueba viviente’ de la inferioridad de las personas de color, los pueblos indígenas, de las personas discapacitadas y de los otros animales” (2020, p. 62). Incluso puede decirse que no hay límites claros que separen claramente estos espacios de exhibición. La animalidad se exhibía en los “freaks shows”, mientras los animales “exóticos” de zoológicos y circos eran contemplados como freaks (p. 62). Además, los cuerpos racializados eran exhibidos junto a los animales “salvajes” con el objetivo de mostrarlos en un supuesto “estado natural”. De modo que el exotismo de los animales salvajes está entrelazado con las experiencias de los “zoológicos humanos” (Mason, 2006) y con la categorización de sujetos racializados como eslabones “perdidos” entre los humanos y los simios.

Por eso, ante la necesidad de un antiespecismo atento a las cuestiones referentes a la colonialidad, se establece una necesidad ético-política de repensar la animalidad y su relación con el capacitismo. En este sentido, Taylor ha argumentado que la defensa de los animales y la defensa de las personas discapacitadas deberían entenderse como inevitablemente entrelazadas. No nos basta con ser antiespecistas y clamar una interseccionalidad si la inclusión de los animales no humanos en la ética se da a través de argumentos capacitistas, como ha sido el caso de Peter Singer. En esta falsa inclusión, nos encontramos ante un antiespecismo que incluye a los demás animales en el campo de la moral, pero que, para ello, necesita instrumentalizar a las existencias afectadas por el capacitismo y el cuerdisimo (Taylor, 2017). Esa forma de antiespecismo no logra, entonces, enfrentar la estruc-

tura opresiva como un todo y termina por ser una herramienta de reedición de jerarquías basadas en una lectura de la diferencia que destituye algunos cuerpos de importancia ético-política.

El antagonismo entre los derechos de los animales y los derechos de las personas con discapacidad data de hace cuatro décadas cuando Singer publicó precisamente *Animal Liberation* (1975). Como teórico utilitarista, Singer elabora argumentos morales sobre la base de la capacidad de cualquier ser en sentir placer o dolor, sean humanos o no. Para él, si no se considera la capacidad de sufrimiento de los animales no humanos se prioriza injustificadamente a la especie humana por encima de otras. Sin embargo, su argumento va más allá del ámbito del sufrimiento físico animal-humano. Al delegar la identidad de persona únicamente a humanos considerados capacitados -los humanos sanos según la jerarquía colonial capacitista- por su posibilidad de imaginar un futuro, Singer establece una nueva jerarquía moral excluyente, donde las personas con discapacidad intelectual, los niños, algunas personas en estado llamado, de forma peyorativa, vegetativo y algunos animales ocupan un lugar de menor consideración ético-política. Con esta afirmación, Singer devalúa la vida de muchas personas discapacitadas y recalca que, debido a que muchas vidas de discapacitados se ven empañadas por el sufrimiento, su menor calidad de vida socava la suposición de que todas las vidas humanas son iguales.

Al respecto, Sunaura Taylor indica que la teoría singeriana ofrece poco más que un riesgo para las personas con discapacidad (2017, p. 68). Taylor lamenta que Singer no haya dejado su argumento en su forma más simple, en el principio de igual consideración basada en la sensibilidad, debido a que su argumentación con base en la capacidad de razonar hacia un futuro (un razonar colonial logocéntrico) ha tenido tremendos efectos políticos y devastadoras consecuencias. Por dicho motivo, los activistas anticapacitistas han sido hostiles no sólo al trabajo de Singer, sino también a los derechos de los animales en general, porque los ven como una amenaza a su propia existencia, que es desviante de la norma capacitista. Durante un debate con Singer, por ejemplo, la activista Harriet McBryde Johnson (2003) deliberadamente colocó una piel de oveja en su silla de ruedas y defendió su “bendita ignorancia” sobre la explotación de animales de granja. Johnson, quien llama a Singer como un “hombre que me quiere muerta”, se niega a ubicar a los animales no humanos bajo la categoría de “persona” sobre la base de una lógica que podría poner en peligro su propio derecho a una vida digna.

En lugar de denunciar los derechos de los animales como una amenaza, Taylor toma un rumbo diferente. Ella rebate a Singer dentro de su propio terreno teórico debido a que sostiene que los argumentos *singerianos* que comparan los demás animales con los seres humanos psico-diversos,

al tomar por medida los sujetos neurotípicos humanos, contribuyen a reproducir el especismo y el capacitismo. Una posición antiespecista reconocería que las mentes animales son propiamente complejas y que el criterio de consideración moral centrada en la sintiencia no debe negar que otras formas de vida también merecen una respuesta ética.

Incluso la capacidad de imaginar el futuro, un rasgo esencial en el marco de Singer, no es una categoría discreta, como se podría suponer. Taylor reflexiona sobre cómo su cuerpo discapacitado la obliga a experimentar el tiempo más lentamente, con diferentes referenciales, y por eso se configura como una experiencia de tiempo posiblemente no tan diferente de algunos animales. Para Taylor, es fácil “saltar de un tiempo-crip a lo que podríamos llamar tiempo-animal en el caso de especies cuya vida útil es de sólo unas pocas horas, días o semanas” (Taylor, 2017, p. 132). Mientras la concepción del tiempo de Singer se arraiga en las nociones occidentales de progreso y objetivos orientados al futuro, el tiempo-crip nos pide que pensemos en un tiempo variable y cambiante porque depende de nuestras formas de habitar un cuerpo, que podrían no estar en sintonía con las normas capacitistas.

En lugar del concepto central de “especismo” de Singer, Taylor emplea el concepto de “capacitismo” como la creencia de que algunos cuerpos son más importantes que otros porque parecen sanos, naturales, y completos. La autora vincula el capacitismo al especismo porque lo usa como hilo conductor para el entendimiento de que la opresión animal está vinculada a la normatividad corporal e intelectual. Esta es una de las contribuciones teóricas más importantes de Taylor, pues esboza una historia que comienza en la antigua Grecia para mostrar cómo la opresión de las personas discapacitadas y la de los animales han estado conectadas. La afirmación de que el lenguaje es lo que separa a los animales de los humanos es bien conocida, e incluso todavía encuentra adherentes, como Noam Chomsky, quien recientemente escribió un libro en este sentido con Robert Berwick (2015). Lo que se nota con menos frecuencia es el corolario de Aristóteles: que escuchar también es necesario para la comunicación y, por lo tanto, para el pensamiento, lo que significa que, para Aristóteles, las personas sordas eran menos que humanas.

En este sentido, Taylor llama la atención sobre cómo el capacitismo condiciona el modo en que se entiende la animalidad en el discurso occidental. Esto se debe a que las afirmaciones sobre lo que hace que la “vida humana” sea ontológicamente distinta y moralmente valiosa no sólo se han desplegado para excluir a los seres humanos con discapacidades, sino que además han implicado que los animales sean concebidos como inferiores, por carecer de determinadas características consideradas propiamente humanas, a saber: razón, lenguaje, autonomía, autoconciencia, etc. (Taylor,

2017; Taylor et al., 2020). Es decir, al desvalorizar a los animales por considerar que no tienen ciertas capacidades que harían de los humanos seres superiores, el especismo parece operar de manera indisoluble con el capacitismo. También Geertrui Cazaux ha llamado la atención sobre este punto:

El especismo es en sí mismo un capacitismo, puesto que se trata de la discriminación de los otros animales porque no poseen ciertas capacidades. A lo largo de la historia, varias capacidades han supuesto la línea que delimita el dar estatus moral a algunos y negarlo a otros: tener la capacidad de hablar, tener la capacidad de razonar, tener ojos que miran hacia adelante, caminar sobre dos piernas... Esto también tuvo implicaciones para los humanos que no poseen esas capacidades; quienes no pueden hablar, quienes no pueden ver, quienes no pueden razonar eran o aún son vistos como menos humanos. Las personas con discapacidad han sido vistas, incluso, como el eslabón perdido entre animales y humanos. (2019)

Más aún, Taylor (2017) subraya que, desde la perspectiva del modelo social de discapacidad, puede afirmarse que todos los demás animales están oprimidos por el capacitismo debido a que ser “capaz”, según los estándares del mundo moderno-colonial, es ser un humano que cumple con los parámetros de la “capacidad obligatoria” (Mcruer, 2020). Todos los animales no-humanos son “crip”, dado que “el cuerpo capacitado que el capacitismo perpetúa y privilegia es no sólo capaz sino siempre humano” (Taylor, 2017, p. 53). Denominar crip a los animales es un modo de identificarlos como cuerpos que han sido oprimidos por el capacitismo y una manera de desafiarlos “a cuestionar nuestras ideas sobre cómo se mueven, piensan y sienten los cuerpos” (p. 53) y, por tanto, una forma de desestabilizar las lógicas que sostienen que un cuerpo sea considerado un cuerpo valioso y habitable, mientras otro es considerado explotable y desechable.

Ahora bien, el capacitismo no oprime de manera homogénea a todos los cuerpos animales. Por un lado, a los otros animales con discapacidades se los considera “antinaturales”, “aberrantes”, “peligrosos”, por no responder a determinadas normas corporales. La consecuencia de dicho prejuicio, según Taylor, es su condena a muerte, sea por su incapacidad para funcionar como “bestias de carga”, por asumir que su vida no es digna de ser vivida o por considerar que son peligrosos. Para ilustrar este punto, Taylor cuenta la historia de un zorro que comparte con ella la condición de artrogriposis. Un granjero dispara a ese zorro porque consideró tenía un andar “anormal” y parecía estar enfermo, sin embargo, el zorro tenía una importante masa muscular, y su estómago contenía una gran cantidad de alimentos, con lo cual se puede concluir que llevaba una vida plena. Al dispararle su intención parece ser asesinar al animal por compasión (una especie de muerte piadosa) o por miedo (tal vez asumiendo que el zorro te-

nía una enfermedad contagiosa). No obstante, este zorro parecía estar muy bien. Al reflexionar sobre dicha historia, Taylor sostiene que los prejuicios que mantenemos sobre los cuerpos de las personas con discapacidad son tan profundos que proyectamos esta capacidad humana sobre los animales no humanos, al punto de considerar que ciertas vidas animales no son dignas de ser vividas por no responder a cierta normatividad corporal. Dicho en sus palabras “cuando las discapacidades ocurren, asumimos que ‘la naturaleza seguirá su curso’, que el proceso natural para un animal discapacitado es morir, haciendo que los animales vivos discapacitados no sólo sean aberrantes sino antinaturales” (2017, p. 35) Frente al prejuicio capacitista de que sólo sobreviven los más aptos, Taylor destaca dichas historias de animales discapacitados que sobreviven y prosperan, así como evidencias de que algunos pueden reconocer cuando otro animal necesita ayuda.

Por otro lado, la autora observa que el capacitismo, conjugado con la lógica del capital, ha supuesto que los animales que circulan como mercancías sean modelados y fabricados para ser discapacitados. No sólo por las condiciones de encierro, hacinamiento, estrés, dolor e insalubridad de las granjas industriales, sino que también son mutilados, modificados genéticamente, y controlados a nivel sexual y reproductivo con la finalidad de volverlos “superproductivos”, al costo de padecer existencias sumamente dolorosas. Si, como dice James Stanescu (2013), el propósito de la agricultura animal es la producción de vida con el fin de producir cadáveres para el consumo humano, la consecuencia de dicho proceso es la inducción de discapacidad a los demás animales para aumentar su productividad, así como el sacrificio de aquellos que son considerados no-productivos por encontrarse heridos y enfermos (Somers y Soldatic, 2020).

Frente al capacitismo colonial y especista, afirmar las diferencias corporales y apostar por la heterogeneidad misma de formas de vida se vuelve un compromiso ineludible para los antiespecismos. Taylor y Kelly Oliver insisten, al respecto, en el valor creativo de la discapacidad, ya que nos confronta con la multiplicidad de las posibilidades de vida. No se trata de idealizar situaciones de discapacidad, sino de desafiar la idea de que los cuerpos tullidos son indeseables, eliminables y que, en suma, no deberían existir. Para Taylor vivir con discapacidad brinda formas alternativas y creativas de interacción con el mundo, al involucrar modos diferentes de movernos por el espacio y de habitar la temporalidad, desafiando los imperativos de eficiencia, progreso, independencia y racionalidad.

La cuestión, a su juicio, no es negar las tremendas dificultades de habitar cuerpos crip, de ir en contra de la posibilidad de cura, o de negar las dinámicas institucionales de precarización de la vida que afrontan las personas con discapacidad, sino de desestabilizar la idea de que la discapacidad es indeseable y de que la búsqueda de un cuerpo normado es la

única respuesta posible. Antes bien, según Taylor, la liberación animal y la liberación crip son una invitación a celebrar la interdependencia, la agencia y las políticas de cuidado, pero no solo entre humanos sino también con los otros no-humanos, precisamente porque los animales crip nos “desafían a considerar lo que es valioso acerca de la vida y lo que es valioso acerca de la variedad de la vida” (Taylor, 2007). Incluso, afirmar dicha interdependencia quizás suponga reconocer, siguiendo a Kelly Oliver, la responsabilidad ética de “compartir el planeta incluso con aquellos con quienes no compartimos un mundo” (2020, p. 121). No porque compartamos capacidades comunes “sino más bien por lo que no podemos compartir, es decir, la singularidad de las formas irreparables en las que todos somos inadaptados compartiendo el mismo planeta” (Oliver, 2020, p. 121).

De este modo, en lugar de ver a las personas discapacitadas y enfermas como deficientes cuando se las compara con una norma ideal, las autoras apuestan por una valoración positiva de los modos singulares y encarnados en los cuales se despliegan las relaciones entre diferentes existencias. Al respecto, Taylor comenta que muchas veces debe utilizar su boca, en lugar de sus manos, para poder mover elementos, lo cual no sólo supone una transgresión de los límites de lo que se considera “sano”, sino también respecto al modo en que se debe habitar un cuerpo humano. Por dicha razón, reconocer su vulnerabilidad animal es una manera de afirmar las múltiples formas en que los cuerpos no normativos experimentan el mundo que los rodea (2017, p. 118). Al articular lo inefable, Taylor utiliza el espectro de los animales para ampliar las posibles coaliciones políticas y profundizar la crítica radical al miedo de la “animalización”. Reivindicarse animal se transforma, bajo el paraguas de Taylor, en un acto anticapacitista y emancipador.

## **VII. Alianzas salvajes y resistencias animales: pensar desde la animalidad**

Bajo la propuesta de reanudar, de forma interseccional, las disidencias políticas, proponemos buscar el lugar común de una animalidad insurrecta. El hecho de que las existencias enfermas, cuerpos crips, personas LGBTI+, personas racializadas, mujeres, entre otros hayan sido localizadas del lado de lo animal, en una operación de inferiorización a partir de la modernidad, permite pensar en la animalidad como un lugar de encuentro. Un lugar de encuentro político, con potencia de dismantelar algunas de las opresiones, incluido el especismo. A partir de una reivindicación de una alianza animal y salvaje, se pone en cuestión la soberanía del hombre cisheterosexual y blanco sin necesariamente hacer uso de analogías u otras estrategias de sensibilización descuidadas que fueron tratadas durante este artículo.

En la novela *La Información* (1995) Martin Amis señala que el ser humano ha sido destronado paulatinamente como centro del universo. Y si esto comienza con Copérnico y su cambio de paradigma con respecto a la posición espacial de la Tierra, continúa con Darwin, y el cambio de paradigma científico y filosófico que implicó sostener que somos productos de las mismas leyes evolutivas que dieron origen a todos los demás animales (y a la vida). Es en este contexto que el pensamiento anclado en la animalidad puede presentarse como una forma de resistir a los límites impuestos por el pensamiento humanista, restringido por la centralidad humana y concretado en un monopolio occidental. Los animales, pues, por su multiplicidad de formas de vida y posiciones en la sociedad, pueden presentar respuestas diferenciales a cuestiones planteadas como centrales por la filosofía de Occidente.

Es a partir de estos puntos que se desarrolla en esta sección la propuesta de un concepto de política animal o filosofía animal. No una política y filosofía que se impone, sino que se crea y recrea colectivamente. Desde el reconocimiento de que la irrupción animal es un desafío a una lógica, una filosofía y un saber humanísticos, avanzamos hacia la construcción colectiva de un pensamiento que termine por destronar al ser humano como centro del universo (como nos dice Amis). A partir de alianzas, afectos, comportamientos, saberes y políticas animales, los límites de nuestras concepciones se ensanchan para trazar caminos nunca antes explorados. Porque el binarismo especista, como todo binarismo, es colonial y aleja a los animales humanos de lo que tenemos de más insurgente: el salvajismo como resistencia, el juego como forma de pertenencia, la interacción como inevitable. Las minorías políticas animales viven junto a nosotros (minorías políticas humanas), con sus propias formas de auto(des)organización. Al fin y al cabo, pensar en la animalidad es pensar en una insurrección del saber, es pensar en un cambio de referencia capaz de responder no sólo a las preguntas de otras especies, sino también a cuestiones sociales, existenciales, afectivas o políticas de la humanidad. Por eso les invitamos: aprendamos de las arañas, de las vacas, de las gallinas, de los peces y de la vida que nos rodea. No solo de manera folclórica, sino de manera práctica, para orientar el pensamiento hacia la superación de los límites de la humanidad.

Es que ya no soportamos más el imperio de la maquinaria colonial, racista, especista y heterocis-capacitista. Esta maquinaria está orientada a domar nuestros pensamientos y limitarlos, haciendo válido y valioso solo lo que se ajusta a la lógica especista y colonial. Esta maquinaria, entonces, nos humaniza para que limitemos nuestras posibilidades de existencia, nuestras interacciones y contactos. Tal vez sea el momento de dejarnos irrumpir por aquellas formas de vida animales que, en su incalculable heterogeneidad, subvierten la dominación antropocéntrica que se vuelca sistemáticamente sobre sus cuerpos. Porque si la maquinaria especista se inscribe con

sangre en la piel de los cuerpos animales –modelándolos a cada paso–, sus actos de resistencia persisten de manera cotidiana en los arañazos, patadas, mordidas y picotazos, en los intentos de fuga de los cerdos cuando se lanzan del camión que los transporta entre ciudades. Esas voces animales que se hallan atrapadas en los agujeros inaudibles de nuestra cotidianidad emergen en sus insurrecciones, haciendo brechas en las vallas y muros antropocéntricos para, con ello, intentar escaparse de la despiadada sentencia de muerte de los mataderos.

En este sentido, comprender los modos en que la colonialidad inscribe y distribuye los cuerpos es clave en cuanto abre un espacio de alianza entre diferentes formas de vida y minorías políticas que han sido capturadas bajo cierta gramática de dominación y, a su vez, han reconfigurado dicha gramática en sus ejercicios de resistencia. De ahí la necesidad de repensar nuestras políticas afectivas marcadas históricamente por el humanismo colonial. De hecho, la política afectiva es algo que determina, en parte, cuáles son las existencias dignas de ser amadas y cuáles son las indignas de amor, también cuáles muertes se lloran y cuáles no. Y entre reflexiones y mucho dolor, especialmente dado el horrible escenario político en Brasil y Argentina –y en el mundo– no podemos evitar pensar en las políticas afectivas que delimita el antiespecismo. ¿Qué lugar tienen los animales en nuestras políticas afectivas?<sup>14</sup> A partir de esto, ¿no sería importante entender las políticas afectivas que ya existen en la animalidad como fuente de inspiración para nuestra propia forma de alianzar algunas animalidades humanas? ¿Qué tan antropocéntrico sería pensar que las políticas de afecto animal solo existen una vez que las reconocemos y nombramos?

Quién sabe, quizás la animalidad puede ser concebida como un punto de encuentro para pensar alianzas entre cuerpos subalternos. Porque si la animalidad fue sometida al control de la máquina humanista, y si, además, múltiples minorías políticas han sido ubicadas del lado de lo ani-

---

<sup>14</sup> Considerando que los afectos son indisociables de la política, elaboramos a partir de Vir Cano (2022) la noción de políticas afectivas –derivada de po/éticas afectivas– que buscan ampliar la imaginación amorosa, erótica y política a partir de repensar e imaginar nuevas formas de vivir con les otros. Se trata de “Aprender una po/ética que no imponga valores universales a les otros, pero que tampoco asuma que todo vale por igual o que nada importa, es quizás uno de los desafíos más grandes para nosotres, transfeministas de la no-cresta-de-la-ola, disidentes mutantes, defensores de modos de vida más amables y menos excluyentes. [De esa forma, se pretende] trazar conexiones, vínculos y redes políticas que tengan la potencia de transformarnos y de inventar, ahora mismo, otros mundos posibles en los que vivir y morir con otros” (Cano, 2022, p. 14). Este trabajo, por lo tanto, apuesta por afirmar la animalidad no-humana para así poder irrumpir los circuitos afectivos humanistas, lo que permitiría tejer nuevos caminos, nuevas miradas más inclusivas y potentes, hacia grupos históricamente subalternizados, como es el caso de los animales no humanos.

mal, entonces quizás uno de los mayores desafíos sea imaginar políticas (múltiples y heterogéneas) que apunten a afirmar las vulnerabilidades animales como instancias alternativas para pensar las articulaciones colectivas y otras formas de habitar el mundo.

Las alianzas que toman como centralidad referencias sociales humanas, muchas veces se restringen al amor como única fuerza motora de la trama relacional. Al respecto, recordemos que Paul B. Preciado (2014b) nos ofrece la lectura del amor como tecnología de gobierno de los cuerpos, como política de gestión del deseo. En este contexto, el amor, y no solo el amor romántico, pierde la magia de los libros de cuentos de hadas. Empieza a percibirse como real, como un brazo articulado con la realidad opresiva que se relaciona con cuerpos disidentes. Además, a través de la propuesta de Vir Cano (2020), llegamos a las valiosas y profundas palabras de Camila Sosa Villada (2021), cuando dice que el amor debe desfamiliarizarse, que el amor y la amistad son formas de expresión insuficientes, ya que siempre pueden estar sesgadas por la formación de grupos que apuntan hacia las diferencias. ¿Pero las alianzas? Las alianzas, en contraste, para Sosa Villada, serían conexiones colectivas inesperadas, vínculos indescriptibles, innombrables y, por lo tanto, potencialmente transformadoras. Ante esto, ¿cómo no pensar en la superación del amor por parte de la animalidad? ¿Cómo no pensar si el acto de lamer no trasciende el acto de amar (dentro de los parámetros humanos)?

Tal vez, a partir de la animalidad podemos aprender más sobre las alianzas, es decir, tenemos más para aprender que para enseñar. Si andamos a tientas en un terreno muy rocoso e irregular, hay murciélagos y pájaros volando sobre nuestras cabezas, regocijándose en la oscuridad. Es importante considerar que no estamos tratando de romantizar la naturaleza, de decir que es perfecta y no cruel. Tampoco estamos marcando la inexistencia del amor más allá de lo humano. Estamos señalando el hecho de que cuando una vaca suelta su cabeza del establo de engorde, tiende a soltar a las que están a su lado. ¿Por qué las animalidades no podrían reaccionar en alianza ante una situación extrema y opresiva? ¿Por qué decir que esto es un rasgo humano cuando todo apunta a lo contrario?

La vaca que no se da vuelta y camina, la vaca que se queda y libera las cabezas de las otras en el establo de engorde no es movida por el amor. Ni por la sobrevivencia, si no, hubiera intentado huir tan pronto cuando tuvo su cabeza libre. Y no aceptamos la lectura según la cual es un instinto de “conservación de especie”. Este vínculo vacuno innombrable es quizás, precisamente, una forma de alianza colectiva. Inexplicable, imposible de sentir, de tocar. Puede ser la contradicción del no amor y el afecto en un solo acto. A partir de esto sostenemos que hay contradicciones capaces de mover estructuras, de ser sentidas por cuerpos y subalternidades subjetivas, con mucho que enseñarnos. Reclamar una animalidad común puede

significar ampliar la posibilidad de alianzas. O no. Pero, ciertamente, todavía tenemos mucho en que pensar, observar y subvertir.

Si las alianzas son vínculos potencialmente transformadores, quizás las “alianzas animales” puedan ser un punto posible de arranque para resistir a los efectos de la precarización en los recuerdos de la piel, un lugar donde nuestra vulnerabilidad puede encontrar formas nuevas de devenir una potencia de encuentro afirmativa. Las políticas afectivas animales son el olor del odio compartido, son los pies que se juntan para correr, los cuellos que se liberan de los establos, las patadas en un baile aculturado. No es necesario conceptualizarlas, ya que su conceptualización puede crear más limitaciones que posibilidades. Las políticas afectivas animales son las que aún pueden salvarnos de nuestra propia humanidad.

De hecho, creemos que las políticas afectivas animales nos pueden enseñar a vomitar el privilegio humano incardinado, para poder afirmar a lo viviente, a aquello que está continuamente horadando las instancias aparentemente nítidas de lo humano. Esas políticas afectivas animales son también las patadas de las vacas y de los cerdos en las granjas y los mataderos, las patadas de las ratonas en los bioterios, son los inquietantes ladridos, aullidos, maullidos, mugidos y cacareos de los animales que resisten a todo intento humano de dominación. Esas insurrecciones a veces se concretan en huidas y fugas que desafían los procesos de sujeción animal. Tal es el caso de aquella vaca que, hace algunos años, luego de escapar de una granja, se fue hacia el bosque sumándose a una manada de bisontes (Saura, 2018). En esa fugitividad la vaca no sólo desafió la lógica antropocéntrica sino que entró en un proceso de comunidad junto a los bisontes, proliferando como vida potente, en una alianza inesperada e innombrable.

Las políticas afectivas animales también son la rabia, el dolor, la desesperación y la tristeza frente a este mundo podrido humano. Reivindicar esa vulnerabilidad animal tal vez sea una oportunidad para ampliar las posibilidades de alianzas y de apuestas colectivas con otros, que nos permitan configurar jaurías, manadas, hordas, así como túneles, madrigueras y cuevas, en los que nos refugiemos juntas, experimentando los roces de la piel, resonando con los miedos y dolores de los demás. Más aún, apostar por alianzas que se tejan desde nuestras salvajerías puede ser un punto de inicio que conduzca a redes de redistribución de la vulnerabilidad común, a la configuración de encuentros horizontales para cuidar y ser cuidados. Es en esas redes que nos posibilitan y nos des/componen que quizás se destruya, de a poco, el imperio del humanismo europeo. Lo que se patentiza es la excedencia de nuestros cuerpos, la precariedad animal que no puede ser controlada ni normalizada del todo. Es desde dicha precariedad insurrecta que apostamos por construir alianzas salvajes que tornen las vidas de todas las minorías políticas más habitables y vivibles, ante un inminente y desolador colapso.

## Referencias

- Adams, C. (1999). *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. Bloomsbury.
- Adams, C. y Calarco, M. (2016). Derrida and The Sexual Politics of Meat. En Potts (Ed.), *Meat Culture* (pp. 31-53). Brill.
- Akotirene, C. (2018). *O que é interseccionalidade. Coordenação Djamila Ribeiro*. Letramento.
- Amis, M. (1995). *A Informação*. Companhia das Letras.
- Andersen, K. y Keegan, K. (2014). *Cowspiracy: The sustainability secret* [documental]. A.U.M. Films.
- Andrade, S. (2015). *Capacitismo: o que é, onde vive, como se reproduz? As gordas*. <https://asgordas.wordpress.com/2015/12/03/capacitismo-o-que-e-onde-vive-como-se-reproduz/>
- Atlas da Violência. (2021). Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) contaram com a parceria do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN). <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes>
- Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja*. Desde Abajo.
- Ávila, I. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa. En I. Ávila (comp.). *La cuestión animal(ista)* (pp. 45-72). Desde Abajo.
- Belcourt, B-R. (2020). An Indigenous Critique of Critical Animal Studies. En *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Belcourt, B-R. (2014). Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought. *Societies*, 5(1), 1–11.
- Breeze Harper, A. (2010). *Sistah Vegan: Black female vegans speak on food, identity, health, and society*. Lantern Books.
- Bullard, R.D. (1994). *Unequal protection: Environmental justice and communities of color*. Sierra Club Books.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.

- Calarco, M. (2020). *Beyond the Anthropological Difference*. Cambridge University Press.
- Calarco, M. (2021). *Animal Studies. The Key Concepts*. Routledge.
- Cano, V. (27 de noviembre de 2020). Políticas afectivas: vivir y morir con otrxs. [https://issuu.com/vircano/docs/fanzine\\_issu](https://issuu.com/vircano/docs/fanzine_issu)
- Cano, V. (2022). *Po/éticas afectivas: Apuntes para una re-educación sentimental*. Galerna.
- Cazaux, G. (29 de agosto de 2019). Las personas que usan sillas de ruedas son discapacitadas porque la sociedad sigue construyendo escaleras. *El Salto Diario*. <https://www.elsaltodiario.com/antiespecismo/Geertrui-Cazaux-capacitismo-especismo-EACAS>
- Chen, M. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Duke University Press.
- Chomsky, N. y Berwick, R. C. (2015). *Why Only Us: Language and Evolution*. Language Books.
- Corman, L. (2020). He(a)rd. Animal cultures and anti-colonial politics. En C. Taylor y K. Struthers (eds.), *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 159-180). Routledge.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), 139-167.
- Curiel, O. (2018, junio). *Decolonizando o feminismo: una perspectiva desde a América Latina e o Caribe* [colóquio]. Primero coloquio latino-americano sobre praxis e pensamiento feminista. Buenos aires, Argentina.
- Davidson, B. (1974). *Angola no centro do furacão*. Delfos
- Davidson, M. (2021). Políticas afectivas animales. MD Produções. [https://drive.google.com/drive/folders/1WTFjyJX\\_djeYhtw5-mJe\\_BKjflLGBZeZ](https://drive.google.com/drive/folders/1WTFjyJX_djeYhtw5-mJe_BKjflLGBZeZ)
- De Mauro Rucovsky, M. (29 de abril de 2022). La huella animal, una mirada salvaje desde el transfeminismo. *Diario con vos*. [www.diario-convos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/](http://www.diario-convos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/)

- Deckha, M. (2018). Postcolonial. En Lori Gruen (ed.), *Critical Terms for Animal Studies* (pp. 160-174). University of Chicago Press.
- Deleuze, G. (2010). *Sobre o teatro: um manifesto de menos*. Editora Zahar.
- Derrida, J. (1989). «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy). *Cahiers Confrontation*, 20, 91-114.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Dussel, E. (1999). Six Theses toward a critique of political reason: The citizen as political agent of justice in the community. *Radical Philosophy Review*, 2(2), 79-95.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. de Coletivo Sycorax. Elefante.
- Fraga, E. (2015). Ser, saber y poder en Walter Mignolo. Comunidades colonizadas y descolonización comunal. *Revista de la Carrera de Sociología*, 5(5), 203-221.
- Freccero, C. (2018). Queer Theory. En Turner, L. et al. (Eds.), *The Edinburgh Companion to Animal Studies* (pp. 432-443). Edinburgh University Press.
- Gaard, G. (2011). Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and re-placing species in a materialist feminist environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), 26-53.
- Gabbard D. C. (2015). Human. En R. Adams, B. Reiss y David Serlin (Eds.), *Keywords for Disability Studies* (pp. 281-292). New York University Press.
- Gabriel, A. (2011). Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação. *Estudos Feministas*, 19(1), 167-174.
- Giffney, N. y Hird, M. (2008). *Queering the Non/Human*. Ashgate.
- Gómez, L. F. (2010). *Fundamentos de ecoética. Académica colombiana de ciencias veterinarias*, 2, 11-31.
- Gómez, S. (2010). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- González, A. G. (2011). Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 26, 123-146.

- González, A. G. (2019). Deshacer la especie: hacia un antiespecismo en clave feminista Queer. *TEL Tempo, Espaço e Linguagem*, 10(2), 45-70.
- González, A. (2021). *Insurrecciones Animales*. [https://drive.google.com/drive/folders/1vtNf\\_CpVKA0L54vxofm6MUM85Z\\_qY0y](https://drive.google.com/drive/folders/1vtNf_CpVKA0L54vxofm6MUM85Z_qY0y)
- Gruen, L y Probyn-Rapsey, F. (2018). *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. Bloomsbury.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Hamilton, C. (2019b). Sexo, trabajo, carne: la política feminista del veganismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2, 274-304.
- Hamilton, C. L. (2019a). *Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Pleasure*. HammerOn Press.
- Hammer, I. (11 de marzo de 2011). The oppression of universal assumptions: Rhetoric vs. Reality. *The Vegan Ideal*.
- Haraway, D. (2007). *When the Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Hird, M. (2008). Animal Trans. En Hird, Myra y Giffney (Eds.), *Queering the Non/Human* (pp. 227-48). Ashgate.
- Jauría, Colectivo (19 de septiembre de 2016). *Fanzine n°2*. <https://jauriazine.wordpress.com/>
- Jesus, J. G. (2014). *Transfeminismo: Teorías e prácticas (Transfeminism: Theory and Practice)*. Metanoia.
- Johnson, J. (2020). Zoos, circuses, and freak shows A cross-movement analysis. En C. Taylor, K. et al. (eds.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 57-74). Routledge.
- Ko, A. y Ko, S. (2017). *Aphro-ism. Essays on Pop Culture, Feminism and Black Veganism from two sisters*. Lantern.
- Ko, A. (2019). *Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out*. Lantern Publishing & Media.
- Laferal A. y Trujillo, V. (2019). Manifiesto Transanimal. *Revista La Sagrada*. <https://lasagradamag.com/columnas/manifiesto-transanimal>

- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935-952.
- Lundblad, M. (2020). Animality/ Posthumanism/ Disability: An Introduction. *New Literary History*, 51(4), v-xxi.
- Maldonado-Torres, N. (2014). AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. *Journal of the American Academy Of Religion*, 82(3), 636-665.
- Maldonado-torres, N. (2017). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 71-114.
- Mason, C. (2006). *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuches en el "Jardín de Aclimatación de París"*. Pehuén Editores.
- McBryde Johnson, H. (16 de febrero de 2003). Unspeakable Conversations. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2003/02/16/magazine/unspeakable-conversations.html>
- Mcruer, R. (2020). Capacidad corporal obligatoria y existencia discapacitada queer. *Papeles del CEIC*, 2, 1-12.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (A. Solange Ribeiro de Oliveira, Trad.). Editora UFMG.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Modesto Vieira, A. (2021). *Intersexualidade, a bioética da infância e a perspectiva dos funcionamentos*. Fazendo Gênero.
- Nocella, A. J., George, A. E. y Lupina, J. (2019). *Animals, Disability, and the End of Capitalism: Voices from the Eco-Ability Movement*. Peter Lang.
- Noske, B. (1989). *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*. Pluto Press.

- Noske, B. (2013). *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Black Rose Books.
- Observatório do 3º Setor (13 de junio de 2019). *68% das mulheres encarceradas no Brasil são negras, aponta estudo*. <https://observatorio3setor.org.br/noticias/68-das-mulheres-encarceradas-no-brasil-sao-negras-aponta-estudo/>
- Oliveira, F. (2021). Especismo Estructural: los animales no humanos como un grupo oprimido. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(2), 180-193.
- Oliver, K. (2020). Service Dogs: Between Animal Studies and Disability Studies. En Jenkins et al. (Eds.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 111-128). Routledge.
- Ponce, J. (2021). ¿Nuevo abolicionismo o veganismo popular? El problema de las políticas de la liberación total y sus vestigios moderno-coloniales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(1).
- Potts, A. (2016). *Meat Culture*. Brill.
- Preciado, P. (26 de septiembre de 2014a). Le féminisme n'est pas un humanisme. *Libération*. [www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme\\_1109309](http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309)
- Preciado, P. (2014b). Happy Valentine. *Parole de Queer*. <https://paroledequeer.blogspot.com/2015/02/happy-valentine-por-paul-b-preciado.html>
- Preciado, P. (16 de junio de 2018). Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel. *Libération*. [www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel\\_1622879](http://www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879)
- Preciado, P. (2016). *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En R. Grosfoguel, S. Castro-Gómez (Eds.), *El giro decolonial* (pp. 93-126). Siglo del Hombre.
- Quijano, A. (1995). Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. En Beverley, J.; Aronna, M.I y Oviedo, J. (Eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham (pp. 201-216.). Duke University Press.
- Mcruer, R. (2020). Capacidad corporal obligatoria y existencia discapacitada queer. *Papeles del CEIC*, 2, 1-12.
- Resende, L. (2020). *O papel da construção de nicho na evolução e ecologia*

da socialidade em aranhas [Tesis de doctorado, Universidad Federal Da Bahia]. [https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/32713/1/Tese\\_Resende\\_LPA\\_x\\_2020.pdf](https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/32713/1/Tese_Resende_LPA_x_2020.pdf).

- Rodríguez, M. (2013). Resignificando la ciudad colonial y extractivista. En grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo (Org.). *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI* (pp. 225-257). Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala/Ediciones América Libre.
- Santos, S. J. S. (2019). *Índia pós-colonial: discursos hegemônicos e apagamento da diversidade [Discurso]*. Universidade Católica do Salvador, Anais da 22ª Semana de Mobilização Científica- SEMOC. Brasil.
- Saura, G. (3 de febrero de 2018). La vaca que se emancipó. *La vanguardia*, [www.lavanguardia.com/natural/20180203/44478537957/vaca-manada-bisontes-polonia.html](http://www.lavanguardia.com/natural/20180203/44478537957/vaca-manada-bisontes-polonia.html)
- Singer, P. (1995). *Animal Liberation*. Pimlico.
- Somers, K. y Soldatic, K. (2020). "Productive bodies: how neoliberalism makes and unmakes disability in human and non-human animals. En C. Taylor, K. et al. (Eds.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 35-56). Routledge.
- Sosa, C. (24 de marzo de 2021). Hay que inventarse nuevas alianzas. *Andenbuch*. <https://andenbuch.de/hay-que-inventarse-nuevas-alianzas/>
- Stanescu, J. (2013). Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life. *Phaenex*, 8(2), 135-160.
- Taylor, C. y Struthers, K. (2020). *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Taylor, C. y Struthers, K. (2020). Beyond Edibility: Towards a Nonspeciesist, Decolonial Food Ontology. En C. Taylor y K. Struthers (Eds.), *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Taylor, C., Struthers, K. y Jenkins, S. (2020). *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. New Press
- Vaughan, C. (2003). Shaking things up: 'Queer rights/animal rights'. *Vegan Voice*.
- Vieira, A. (16 de julio de 2021). Intersexo e instersexofobia: Até quando ser

eu será um problema? *Forum*. <https://revistaforum.com.br/debates/2021/7/16/intersexo-instersexofobia-ate-quando-ser-eu-sera-um-problema-por-amiel-vieira-100517.html>

Walker, A. (1979). *You can't keep a good woman down*. Harvest Book.

Warren, K. (1999). Care-sensitive ethics and situated universalism. En Low, N. (Ed.), *Global Ethics and Environment* (pp. 131-145). Ltd / Books.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. University of Chicago Press.

Wynter S. (2015). *On Being Human as Praxis*. Duke University Press.

Cassiana L. Stephan

Estudiante de Posdoctorado en Filosofía de la Universidad Federal de Paraná (Brasil), en la línea de Ética y Política.

# Notas sobre nuestra ambivalencia o sobre el animal que nos habita: intersecciones furtivas entre Foucault, Butler, Telles y Lispector

Notes on our ambivalence or on the animal that inhabits us: furtive intersections between Foucault, Butler, Telles and Lispector

Traducción de Andrés Leonardo Padilla Ramírez<sup>1</sup> y María Alejandra Vallejo Castro<sup>2</sup>  
Revisión conceptual y de bibliografía disponible en español de Andrés Leonardo Padilla Ramírez

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía y Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Filósofo y Politólogo de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

<sup>2</sup> Antropóloga de la Universidad Externado de Colombia. Magíster en Historia de la Universidad de los Andes (Colombia).

## Resumen

---

En este artículo presento algunas notas sobre mi investigación postdoctoral que parte de la problematización de las relaciones de sí consigo mismo, con los otros y con el mundo, a propósito de la experiencia de lo que he designado, desde mi doctorado, como amores medúsicos y amores narcisistas. A través de la noción foucaultiana de “espiritualidad” y de los conceptos butlerianos de “melancolía” y “ambivalencia”, recorro (de forma fragmentada y aún demasiado especulativa) al cuento Tigrela de Lygia Fagundes Telles, y a la novela *A paixão segundo G.H.* de Clarice Lispector, para indicar la ambivalencia psí-

quica y social del yo en lo que se refiere a la tensión entre los afectos –amor y odio– y a la tensión entre los procesos de identificación y desidentificación de sí en relación con la humanidad y la animalidad. En otras palabras, a partir de Telles y Lispector, busco señalar la ambivalencia de los afectos respecto a la animalidad que atraviesa y nos constituye como humanas. En el presente ensayo introduzco, en primer lugar, los conceptos nodulares de mi investigación para indicar, a continuación, de qué manera pueden operar en el contexto de la interpretación de las mencionadas obras de Telles y Lispector.

**Palabras clave:** melancolía, espiritualidad, ambivalencia, animalidad, feminidad.

## Abstract

---

This article presents some notes about my post-doctoral research, which starts from the problematization of the bounds of the self with itself, with others and with the world in relation to the experience of medusic and narcissistic loves. Through the Foucauldian notion of “spirituality” and the Butlerian concepts of “melancholy” and “ambivalence”, the research turns to the short story “Tigrela” by Lygia Fagundes Telles, and to the novel *A paixão segundo G.H.* by Clarice Lispector. Thereby, I try to indicate psychic and social ambivalence of the self with regard to the tension

between affections – love and hate –, and to the tension between the processes of identification and dis-identification of the self in relation to the criteria for defining humanity and animality. In other words, based on Telles and Lispector, I seek to point out the ambivalence of affections regarding the animality that crosses and constitutes our humanity. In this essay, I first introduce the nodular concepts of my research; then, I try to show how they are operated in the context of the interpretation of the works by Telles and Lispector.

**Keywords:** melancholy, spirituality, ambivalence, animality, femininity.

## 1. Sobre los conceptos que nos mueven: una breve presentación

### 1.1. Espiritualidad

El planteamiento filosófico de la actualidad propuesto por Hadot y Foucault se vincula al horizonte conceptual de lo que este último designó como “espiritualidad”, desviándose de la concepción filosófica moderna mayoritaria, que entendía el pensamiento como una instancia responsable de fundar el método capaz de asegurar la adquisición del conocimiento por parte de un sujeto previamente determinado como sustancia racional. Frente a esa noción de filosofía, la espiritualidad, cuya tradición se remonta a las filosofías de la antigüedad grecorromana, se pregunta por el precio ético y político que el sujeto debe pagar para acceder a la verdad (Foucault, 2009, p. 33). Así, la analítica del presente propuesta por Hadot y Foucault se inscribe en el horizonte de un mismo marco conceptual, distinguiéndose, sin embargo, por la forma en que ambos autores entienden el proceso de transformación de sí en relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. Más concretamente, las distinciones analíticas entre Hadot y Foucault se refieren a la forma en que ambos pensadores entienden la experiencia del acceso del sujeto a la verdad, y al sentido y alcance de la modificación ético-política de sí y de los otros.

De acuerdo con Foucault (2009), en el caso de la espiritualidad “[L]a verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad” (p. 33). La referida transformación del sujeto exigida en el ejercicio de la espiritualidad corresponde a “la forma de un movimiento que arranca al sujeto de su *estatus* y su condición actual” (p. 34). La actualidad perteneciente a la condición de la que el sujeto es arrancado no concierne a la experiencia del tiempo presente, porque ésta se realiza por la experiencia del acto de transformación. De este modo, tal vez podamos afirmar que el sujeto es arrancado, a través de su dedicación al movimiento de modificación de sí, de esa condición actual de inercia que, al aprisionarlo en la fijeza del pasado y la expectativa del futuro, le impide vivir el presente. Según Foucault, históricamente existen dos movimientos que buscan liberar al sí mismo del estancamiento ético-político y que pretenden, por tanto, posibilitar su acceso a la verdad. Se trata del movimiento ascensional y del movimiento ascético, que también pueden llamarse, en referencia a las filosofías greco-romanas, *eros* y *áskesis*:

(...) (movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual, al contrario, la verdad llega a él y lo ilumina). Llamemos a ese movimiento, también en este caso de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del eros (amor). Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para poder tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*). Eros y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. (Foucault, 2009, p. 34)

En efecto, la espiritualidad del amor no sólo está vinculada al movimiento ascensional del eros, pues la *áskesis* se constituye también como un movimiento guiado por el esfuerzo de transformar afectivamente la relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. En ambos casos, a través del amor el sí mismo transforma su propio *êthos* y se vuelve capaz de interferir políticamente en el cosmos. En otras palabras, el propósito de Foucault cuando utiliza el término “eros” para denotar el movimiento ascendente de sí hacia el presente no es desconectar el amor de la *áskesis* para vincularlo exclusivamente a la experiencia del ascenso. Foucault nos muestra que el eros y la *áskesis* corresponden a dos formas distintas de experimentar el amor como un movimiento que entrelaza el sí mismo, los otros y el mundo y, por tanto, a dos formas diferentes de experimentar el presente.

A partir de esto, tal vez podamos afirmar que el movimiento del eros se remonta principalmente a la tradición socrático-platónica de los ejercicios filosóficos, para la cual el amor de sí por sí mismo, por los demás y por el mundo se fundaría en el amor original por lo Divino. La ascensión del sí mismo en relación con la Verdadera Belleza revela la verdad relativa a la esencialidad de la identificación entre la razón humana y la razón divina, de tal manera que fundamenta el flujo erótico que, bajo la lógica narcisista del espejo, reúne al yo, al otro y al mundo. El movimiento del eros parece establecerse y descansar en el narcisismo que articula la reciprocidad del amor a la simetría esencial entre los amantes. Éstos buscan en sí mismos el reflejo de la belleza divina, o mejor dicho, el deseo de amar sería suscitado por la divinidad que puede reflejar el yo a través de la mirada del otro que le sirve de espejo y que, como tal, le revela la perfección, la plenitud y la eternidad de la unión entre el alma humana y la divina. Como explica Jean-Pierre Vernant (2011), cada uno “sirve al otro de espejo donde, en el ojo de quien se enfrenta a él, es el reflejo redoblado de sí mismo el que se percibe y se persigue en el deseo” (p. 160).

A diferencia del *eros* socrático-platónico, el movimiento de la *áskesis* parece referirse principalmente a la cultura de sí, vigente en las filosofías del período helenístico-romano. Según Foucault, la *áskesis* cínica, estoica y epicúrea son formas de amor que rompen con el carácter del movimiento del *eros* establecido por la tradición socrático-platónica, porque el trabajo ascético de sí mismo para consigo no se articula a la práctica del amor estructurado en la triangulación unitiva, que conecta el sí mismo con el otro en virtud del deseo incondicional de lo divino, y porque la ascesis no se delinea como un movimiento trascendental circular. A partir de las interpretaciones que Foucault (2009) dedica al cuidado de sí estoico, entendemos que la *áskesis* es el “movimiento mediante el cual, sin perder jamás de vista este mundo, ni a nosotros mismos que estamos en él, ni lo que somos en su interior, nos [es lícito] captar este mundo en su globalidad” (p. 274). Tal vez podamos afirmar que el amor experimentado ascéticamente incita y es incitado por la verdad relativa a la pluralidad del mundo constituido por cuerpos peculiarmente calificados que, al mismo tiempo, manifiestan y establecen entre sí continuidades y rupturas identitarias (Simplicio citado por Long & Sedley, 2003, p. 173). El acceso a la verdad acerca de la pluralidad del cosmos no depende de la contemplación de lo divino a través de la mirada del amante que lo refleja, sino de la multiplicación de las interacciones sociales mediante el ejercicio de la crítica en relación con los valores imperantes que inciden sobre sí, sobre los otros y sobre el mundo. Como muestra Foucault (2009), se trata de una “crítica, por lo tanto, de esta primera infancia y de las condiciones en que se desenvuelve. Crítica, también, del medio familiar (...). Por último, en tercer lugar, toda la crítica de la formación pedagógica, la de los maestros” (p. 107).

La espiritualidad ascética del amor no corresponde a la lógica narcisista del espejo, ya que el otro con el cual el sí mismo se relaciona críticamente no manifiesta la esencialidad de la identificación entre la razón humana y la divina, sino que representa, a partir de su compleja disposición, una diversidad de cualidades que al mismo tiempo lo distancian y lo acercan a sí. Al enfrentarse, y cuidadosamente entrecruzarse, con las diferencias del otro, el sí mismo dedicado a la ascesis transgrede sus propios límites, de modo que se convierte en lo que hasta entonces no había sido en el mundo (Foucault, 2009, p. 108). En el caso de la *áskesis*, la reciprocidad del amor reposa sobre la mutua posibilidad de la diferencia entre el sí mismo y el otro, en vez de vincularse, como en el ámbito del *eros*, a la mutua posibilidad de la fusión con el Otro. Esto no quiere decir que la peculiaridad del otro con el cual el sí mismo se relaciona excluya la experiencia de la igualdad. En efecto, ella se hace tanto por la vivencia de las cualidades que a veces identifican al sí y a los otros, como por la percepción de que el mundo es común y plural porque está compartido entre y por cuerpos igualmente peculiares (Plutarco citado por Long & Sedley, 2003, p. 179). De ese modo, nos explica Foucault (2008), el movimiento de la *áskesis* se situó en el centro del cui-

dado de sí helenístico-romano que se constituyó como “una práctica social que generó relaciones interindividuales, intercambios y comunicaciones y, a veces, incluso instituciones; ha dado lugar, finalmente, a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber” (p. 51).

La diferencia entre la experiencia del tiempo presente en lo que se refiere a los ejercicios espirituales y la estética de la existencia se articula a la manera en que Hadot y Foucault aproximan y distancian el estoicismo del platonismo. La influencia del platonismo sobre la lectura que Hadot hace acerca del estoicismo desemboca en la caracterización ascensional de la espiritualidad del amor, mientras que la valoración interpretativa, por parte de Foucault, del anti-platonismo ligado a las filosofías del período helenístico-romano (sobre todo al estoicismo) desemboca en el carácter ascético de la espiritualidad del amor (Hadot, 2008). A partir de la espiritualidad ascensional y la espiritualidad ascética, Hadot y Foucault nos muestran que la experiencia del presente depende de la transformación ética del sí mismo y de su intervención política en el mundo. En el caso de Hadot, el movimiento hacia el presente tiene una dimensión utópica, ya que el presente se refiere al efecto que sigue al acto amoroso capaz de conectar al sí mismo y al otro hacia lo divino. En este sentido, el presente emerge como el instante excepcional que ofrece a los amantes la experiencia de la Belleza originaria, que fundamenta y justifica tanto la condición de la realidad que nos rodea como nuestro compromiso para con ella. Por otra parte, según Foucault, el presente corresponde al efecto que resulta del deseo de amar la peculiaridad de sí mismo y del otro en el mundo que, paradójicamente, abarca las continuidades y las rupturas identitarias. Para Foucault, el movimiento hacia el presente tiene un carácter ascético y un aporte ficticio, porque el presente se presenta a los amantes como el instante en el que la belleza que los une, a uno y a otro y a ambos al mundo, se fabrica, así como por ficción.

Hadot y Foucault nos permiten percibir la dimensión individual y social de la experiencia del tiempo presente, ya que esta depende del modo en que el sí mismo se mueve en relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. Esto significa que el presente es vivido en la medida en que el amor es ejercitado: por un lado, Hadot estructura la relación entre el sí mismo y los otros en el narcisismo erótico de la tradición platónica; por otro lado, Foucault propone una configuración ascética del amor, que no parece estar ligada a los reflejos del espejo de Narciso. Foucault (2010) explica que, desde la antigüedad arcaica, el espejo y el cadáver fueron los responsables de enseñarnos “que nuestro cuerpo no es una pura utopía” (p. 17). Ciertamente, el espejo al que se refiere Foucault no es el mismo que utiliza Hadot: en lugar de utilizar el espejo de Narciso, Foucault parece utilizar la máscara de Medusa, que muestra a quien se enfrenta a ella la finitud de la vida del cuerpo, que fugazmente se convierte en cadáver. Como explica Vernant

(2011), “en la máscara de Medusa, como en un espejo de doble fondo, se superponen e interfieren la extraña belleza del rostro femenino, resplandeciente de seducción, y la horrible fascinación de la muerte” (p. 129).

La diferencia entre Hadot y Foucault en cuanto a la configuración de los vínculos amorosos, ya sean utópicamente narcisistas o ficcionalmente medúsicos, nos lleva a cuestionar cómo podemos entender la relación entre la constitución del sí mismo y la confrontación de la muerte en el mundo. Así, podemos decir que el enigma del tiempo presente pone en cuestión la dimensión melancólica de la espiritualidad, cuyo carácter vacila entre el amor de tipo narcisista, que confronta a la muerte a través de la concepción trascendental de la inmortalidad y la eternidad, y el amor de tipo medúsico, que enfrenta a la muerte a través de la afirmación de la precariedad de la vida de sí mismo, del otro y del mundo.

## 1.2. Narciso X Medusa

La muerte es una aporía antigua o, como dice Sarah Kofman (1983), “la aporía más temida” (p. 73). Apaciguar la utopía que idealiza el presente –impidiéndonos vivirlo en su carácter de ficción– es reunir de manera diferente tres elementos que siempre han formado parte de la existencia y sin los cuales no podríamos experimentar la relación con nosotros mismos y con el otro. Movilizar el amor, el espejo y la muerte para reaccionar ante la utopía, cuya tradición nos ata a la idealidad del tiempo presente, que está tangencialmente ligada a la nostalgia de un pasado olvidado y a la esperanza en un futuro *post-mortem*, es constituir o reconstituir la dimensión contra-utópica de la espiritualidad ascética, entendida por Foucault (2009) como un trabajo de elaboración de sí sobre sí mismo (p. 34).

Por lo tanto, parece que para vivir el presente como el instante finito que emana de la finitud misma de la vida –para vivirlo efectivamente, practicándolo desde la transformación de sí y desde la intervención circunstancial en este mundo– necesitamos un amor distinto al tradicionalmente fundado en el Eros masculino y en el espejo de Narciso. Para Vernant, Narciso representa al hombre que se habría tomado el amor platónico al pie de la letra, ya que “fascinado por su propia imagen, enamorado de su fantasma, Narciso deja de existir; se marchita o desaparece, engullido por el simulacro ilusorio que proyectaba de sí mismo sobre la superficie transparente de la fuente en la que se observaba” (Frontsi-Ducroux & Vernant, 1997, p. 254).

Por eso, antes de que seamos engullidos por el deseo de inmortalidad que hace del otro un simple doble o un simple reflejo de sí mismo,

necesitamos recurrir a un espejo que no entre en la historia a través de la tradición ascensional, sino que participe en ella a través de la lente de una cultura contra-utópica de la espiritualidad. Se trata de un espejo cuyo reflejo manifiesta el entrecruzamiento del amor con la muerte y no con la inmortalidad inacabada de Narciso. Como explica Vernant, en la época arcaica este instrumento era utilizado principalmente por las mujeres. En general, la mujer lo utilizaba para aprehender la singularidad de su fisonomía, para observar el modo en que la figura individualizada de su propio rostro era percibida por quienes se acercaban a ella de frente (Vernant, 2011, p. 118).

A diferencia del espejo de Narciso, el espejo de la interfaz femenina figura *lo radicalmente otro*, es decir, figura la mirada que nos acompaña desde el haz infranqueable de la distancia. En este caso, la constitución distintiva del sí mismo se debe a las intersecciones espontáneas de las miradas que, en el intervalo de los intercambios recíprocos, incitan al sí mismo y al otro al contacto físico de sus cuerpos, que se tocan en varias ocasiones: con ocasión del conflicto, de la manifestación, de la insurrección y del amor, de tal manera que “bajo los dedos del otro que te recorren, todas las partes invisibles de tu cuerpo se ponen a existir” (Foucault, 2010, p. 18) y nosotros, nosotros mismos, pasamos a existir de manera diferente. El movimiento espiritual que hace del otro el espejo desde el que el sí mismo experimenta la potencia creativa del amor no es ascensional. Por el contrario, este movimiento es inmanente y depende de un esfuerzo de tipo ascético, porque los vínculos que incita no son estables, es decir, no tienen como objetivo el confort de la estabilidad racional o de la racionalidad que identifica al hombre con lo divino. La aproximación entre el sí mismo y el otro produce simultáneamente sus respectivas transformaciones y, en consecuencia, restablece entre ellos el haz infranqueable de la distancia. De este modo, como afirma Vernant (2011), la historia del espejo de interfaz femenino muestra a los ojos de quien lo observa “el entrecruzamiento de las imágenes del combate a muerte y del cuerpo a cuerpo erótico” (p. 139).

Cuando nos enfrentamos a Medusa, no resolvemos la aporía de la muerte desde el ascenso filosófico que promete la inmortalidad de una otra vida y de un otro mundo. Medusa involucra el trabajo de sí en la finitud y, de esa manera, lo desvía de la fastidiosa reserva de lo mismo, de lo absoluto y de lo necesario. Medusa no excita la utopía –por el contrario, la petrificación de la mirada incita a la acción en este mundo, o más bien, incita a la creación del tiempo presente que toca y retoca lo real, como las manos del amante tocan y retocan el cuerpo del que es amado, desplazándolo en el aquí y ahora. La morbidez de Medusa, que nos expone a la finitud –que nos muestra que más allá de este límite no hay nada a ser vivido– nos invita a un movimiento de intervención que es, al mismo tiempo, un movimiento de creación. El individuo que figura en el espejo de Medusa participa en el mundo de forma caótica. Interrumpe, a partir de la experiencia inmanente de la comu-

nidad, la búsqueda utópica de un orden natural, según la cual la multitud es idealizada como un cuerpo “liso, castrado, redondeado como una burbuja de jabón” (Foucault, 2010, p. 10). La diversidad se instala en la realidad con el fin de romper subterráneamente la burbuja de jabón. Es desde la parte más baja de esta burbuja idealizada que los sujetos medúsicos la deforman con sus manos y con sus cuerpos, aún considerados extremadamente vulgares por los ojos heredados de Narciso. La transformación ético-estética de sí y del mundo pasa por la desfiguración de la Belleza trascendental. A medida que los sujetos medúsicos se apropian de sus propias capacidades de petrificar, radicalizando y afirmando la monstruosidad que caracteriza la creatividad de sus modos de vida, ellos confrontan los poderes y saberes que nos gobiernan desde el interior de la burbuja de jabón. Como dice Paul B. Preciado (2005), las diferencias que constituyen y son constituidas en el curso de la vida de tales sujetos “no son ‘representables’ dado que son ‘monstruosas’ y ponen en cuestión por eso mismo no sólo los regímenes de representación política sino también los sistemas de producción de saber científico de los ‘normales’” (p. 166). La diferencia nos desafía –a nosotros, los mismos– y nos mueve, recordándonos que está aquí y que con ella podemos transformarnos y convertirnos en lo que nunca hemos sido.

### 1.3. Identidad y ambivalencia

Narciso y Medusa se enfrentan para mostrar que hay dos maneras por las cuales el abandono puede ser ejercitado en el contexto de las prácticas amorosas: podemos abandonarnos al Otro, para sacrificar nuestra peculiaridad distintiva en nombre de la experiencia de un amor fusional (identificación); sin embargo, también podemos abandonar a este Otro en virtud de nosotros mismos, es decir, sacrificarlo en nombre de nuestra potencia creativa, que incita a la experiencia del amor como cuidado de sí mismo y cuidado de los otros (des-identificación) (Butler, 2020, pp. 188-190). A partir de esto, el desafío interpretativo que aquí irrumpe ya no se centra en la comparación y distinción entre Narciso y Medusa, sino en la caracterización de la relación entre ambos, ya que, aparentemente, la vivencia de los amores medúsicos no excluye de forma absoluta la de los amores narcisistas. Tal vez podamos afirmar que los amores narcisistas buscan negar la posibilidad de los amores medúsicos. Sin embargo, esto no significa que Narciso sea independiente de Medusa, porque es precisamente la negación de la posibilidad de los amores medúsicos lo que incita a la experiencia del sacrificio de sí en nombre de la práctica de un amor utópicamente fusional. Además, aunque esta negación pretenda ser absoluta, ya que estaría fundamentada en la autoridad capital de un símbolo preontológico (de un Dios, un Logos y un Fallo, por ejemplo), la decepción en relación con la estructura social y política que determina la subjetividad acaba manifestando la fragilidad de este

mecanismo de censura. En otras palabras, al desilusionarnos con la utopía sacrificial promulgada por tal estructura de significación psíquica y social, despertamos otras formas de desear, amar y vivir en este mundo.

Entonces, nuestra faceta narcisista parece ocultar nuestra potencia medúsica, mientras que nuestro doble medúsico no parece excluir nuestro narcisismo de forma definitiva. En este sentido, la máscara de Medusa nos revela que nunca dejaremos de ser Narciso, porque (1) heredamos las características de la tradición, (2) nuestra constitución no es enteramente ética y (3) somos sujetos de interés, sujetos cuyos intereses corroen los circuitos éticos del llegar a ser. Medusa está entre esto que somos y aquello que podemos ser: cuando nos miramos a través de su espejo, extrañamos nuestra propia constitución, extrañamos los rasgos que definen nuestra ancestralidad substancial, desenmascaramos en nosotros el aspecto patriarcal y demasiado humano de los intereses que refleja Narciso. Horrorizándonos con esto que somos –se trata aquí de un horror engendrado por la reflexividad crítica y no por la reflexividad culposa– intentamos convertirnos en lo que nunca fuimos.<sup>3</sup> De este modo, Medusa demarca la voluntad de arrebatarlos a nosotros mismos, es decir, demarca la disputa melancólica que tenemos con nuestro propio yo en medio de los incesantes movimientos de apropiación de sí. En nuestro yo el humor melancólico varía: ahora es prominentemente oblativo, ahora prominentemente creativo. Esta vacilación provoca y es provocada por los diferentes aspectos que nos atraviesan y que nos constituyen en la ambivalencia relativa al masculino y al femenino, al humano y al animal, a Narciso y a Medusa. Siendo así, como nos dice Butler (2020):

Pareciera que la tarea debe ser encontrar un modo de vivir y actuar con ambivalencia, un modo en el que la ambivalencia no se entienda como un obstáculo, sino como una división interna que pide una orientación y una práctica éticas. Pues solo una práctica ética que conozca su propio potencial destructivo tendrá la posibilidad de resistírsele. (p. 200)

Tales inflexiones de ambivalencia amorosa, que rozan melancólicamente al yo, nos permiten desentrañar los pormenores del ejercicio de la crítica que constituye la tarea ético-política del cuidado de sí. Este ejercicio

---

<sup>3</sup> La reflexividad crítica ligada a la experiencia de la melancolía creativa o manía, que puede asociarse a la espiritualidad ascética, no prescinde de la regulación ética del sentimiento de culpa, sino que lo desarticula de la autoridad capital de Dios, el Logos y el Falo para reconducirlo al mundo como pluralidad. Para construir este argumento, nos basamos en el comentario de Butler (2005) sobre *Problems of Moral Philosophy* de Adorno (2001), los análisis de Gros (2017) sobre la desobediencia y los análisis de Foucault (2019) sobre la diferencia entre la moral centrada en el código y la moral centrada en la ética (N. de la A.).

implica al mismo tiempo familiaridad y extrañeza en relación con los otros que habitan en nosotros – ya sea determinando lo que somos o manifestando lo que podemos llegar a ser. Por lo tanto, es precisamente en este sentido que la ambivalencia nos permite descaracterizar la lógica excluyente de los binarismos que distinguen claramente lo femenino de lo masculino, lo animal de lo humano, el amor de la amistad, el yo del otro, para mostrarnos que “la lucha que nos constituye como criaturas políticas es una que continuamos (...) en las prácticas de la vida y la muerte (...)” (Butler, 2020, p. 212). No somos puramente puros, ni puramente impuros: nuestro aspecto narcisista desmiente nuestro carácter medúsico y este último desmiente a aquel; así, constantemente envolvemos uno en el otro. Los opuestos, en lugar de anularse, se atraen mediante un juego agonístico que los pone en tensión. La dimensión ético-política de esta tensión parece estar configurada por la interdependencia entre lo social y lo personal. Más precisamente, la polémica entre el *statu quo* y su resistencia parece abarcar tanto la esfera pública que expone al sí mismo a la vida en el mundo, como la esfera privada que acomoda y a veces delimita la topografía interna de los sujetos. A partir de esto, suponemos que la ambivalencia del yo –del amor y del odio que siente por sí mismo y por los demás en este mundo– debe activarse al servicio de la “reflexión crítica”, sin la cual no sería posible la disidencia en relación con la violencia de los amores narcisistas, autoritarios y tiránicos (Butler, 2020, p. 211).

Según Butler (2020), “(...) todas las relaciones amorosas contienen una cierta ambivalencia que empuja en dos direcciones contrarias, entendidas como el impulso de amor y el de odio. De este modo, «amor» nombra uno de los polos en la relación de oposición entre amor y odio. Pero también nombra la propia oposición, vivida como una ambivalencia emocional y sus vacilantes variaciones” (p. 207). Estas variaciones melancólicamente vacilantes son pensadas por nosotros bajo la figuración de Narciso y Medusa, cuyo conflicto se transpone a los procesos de identificación y desidentificación de sí en relación con la masculinidad y la feminidad, pero también en relación con la humanidad y la animalidad. Para ello, nuestro trabajo se centra en el cuento “Tigrela” de Lygia Fagundes Telles y en la novela *A paixão segundo G.H* de Clarice Lispector. En general, a partir de Telles y Lispector, buscamos delinear la ambivalencia de los afectos en relación con la animalidad que nos atraviesa y nos constituye como humanos.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> En adelante, escribo en primera persona del singular o del plural, asumiendo el género femenino en lugar de suprimirlo en nombre de la supuesta neutralidad académico-científica que siempre se inclina hacia el lado masculino. Propongo este dislocamiento porque la problematización de la ambivalencia humanidad-animalidad, anclada en la envoltura entre Narciso y Medusa, aparece en mi trabajo a la luz de las discusiones feministas de Judith Butler, que también contemplan el análisis de los procesos melancólicos de constitución de sí (N. de la A.).

## 2. En busca de nuestra ambivalencia o sobre el animal que nos habita

Creemos que tanto “Tigrela” como *A paixão segundo G.H.* nos permiten mostrar el vínculo entre la crisis de una espiritualidad melancólica que rompe con la sumisión femenina y la liberación de la animalidad que nos constituye. En este sentido, tratamos de explorar la figuración medúsica de la mujer-tigre en Lygia Fagundes Telles y de la mujer-cucaracha en Clarice Lispector<sup>5</sup>. Quizá podamos afirmar que Medusa reaparece en estas obras para reflejar simultáneamente nuestros rasgos profanos, bestiales y narcisistas. Su espejo revela la violencia del carácter sustancial de la tradición narcisista con la que nos identificamos – a través de la introyección de Dios, del Hombre racional y del Falo – y de la que buscamos des-identificarnos, ya sea a través del esfuerzo consciente de la crítica, ya sea a través de la superación espontánea de un miedo que nos consume y nos incita al deseo valiente de matar a aquella que una vez fuimos:

Fue entonces cuando la cucaracha comenzó a emerger del fondo [del armario de la habitación]. (...) Bajé rápidamente la mirada. Al ocultar los ojos, ocultaba a la cucaracha el ardid que se me había ocurrido; el corazón me latía casi como de alegría. Es porque de repente me había dado cuenta de que disponía de recursos, nunca antes había utilizado mis recursos, y ahora toda una potencia latente palpataba en mí por fin, y una grandeza se apoderaba de mí: la de

---

<sup>5</sup> Mi encuentro con las obras de Telles y Lispector fue inusitado, es decir, no planeado, aunque puede haber estado guiado por un deseo inconsciente o irreflexivo de volver a ver a Medusa en espacios que van más allá del juego conceptual de la filosofía. Sin pretensiones, en una tarde de verano, al leer “Tigrela”, me di cuenta que la cuestión entre Medusa y Narciso sobrepasa lo humano y el humanismo, pues también concierne a la animalidad que nos habita y que cohabita con nosotros el espacio de la vida psíquica, de la vida privada, de la vida social y por lo tanto del mundo. En el caso de *A paixão segundo G.H.*, el encuentro se dio por una indicación que surgió después de mi defensa doctoral. Me dijeron que allí podía vislumbrar la materialidad –de tipo literario, y por supuesto, no por ello menos real– del entrelazamiento entre Narciso y Medusa. Al leer a Lispector pude visualizar la ambivalencia que atraviesa sobre todo la experiencia paradójicamente íntima y social de los humanos-animales. Lanzo esta justificación para decir, de forma clara, que el presente trabajo aún camina en dirección de adaptar con más rigor metodológico obras que, por ahora, se movilizan en nuestra bibliografía por puro afecto, por un afecto que nos conduce a la tensión entre Narciso y Medusa. Además, es importante señalar que la literatura aparece en mis trabajos para alimentar la filosofía que, muchas veces, adolece de insuficiencia imaginaria cuando pretende realizar una abstracción de pretensiones científico-analíticas. Entonces, todavía no puedo decir si los caminos que elegí recorrer con Telles y Lispector serán suficientemente fructíferos y qué papel tienen y tendrán efectivamente estas dos obras en mi trabajo. Hasta ahora lo que sé es que no quiero perder de vista la potencia de la creación y de la imagen, o mejor dicho, que no quiero perder de vista la investigación como ensayo (N. de la A.).

la valentía, como si el miedo mismo fuese lo que me había investido de mi valentía. (...) Me embriagaba por vez primera con un odio tan limpio como de una fuente, me embriagaba con el deseo, justificado o no, de matar. Toda una vida de atención – hace quince siglos que yo no luchaba, hace quince siglos que yo no mataba, hace quince siglos que yo no moría (...). (Lispector, 2013, pp. 47-48)

En el caso de Lispector, la desidentificación con los rasgos narcisistas de la propia humanidad de G.H., a través de la identificación medúsica con la animalidad de la cucaracha, incita a una esperanza de transformación. Al mirar a la cucaracha, o más bien al verse a sí misma en la mirada medúsica de la cucaracha, G.H. “sentía con espanto y desagrado que «yo ser» venía de una fuente muy anterior a la humana y, con horror, mucho mayor que la humana” (p. 52). Así, ante el aspecto obsoleto y al mismo tiempo actual de Medusa, que ahora es una cucaracha, G.H dice: “Por vez primera me asustaba el sentir que había basado toda mi esperanza en llegar a ser aquello que no era” (p. 52). En el caso de Telles (2009), Medusa aparece travestida de una tigresa llamada Tigrela, o tal vez este tigre sea ella, la propia Romana, que, tras separarse de su quinto marido, empieza a vivir “con un pequeño tigre en un ático” (2009, p. 33). Tigresa evoca la extrañeza que Romana siente por sí misma al mirarse al espejo y percibirse como una mujer independiente de los juegos institucionales del matrimonio y, en general, del amor. Tigrela, aunque está dentro de Romana, marca su extroversión – la extroversión de un aspecto de sí que había sido melancólicamente ensombrecido por la estructura patriarcal. En otras palabras, Tigrela marca en Romana la extroversión del deseo de sí misma o del deseo de autarquía:

Una noche, mientras me vestía para cenar, ella vino a verme, odia que salga pero esa noche estaba contenta, aprobó mi vestido, prefiere los vestidos más clásicos y éste era uno largo de seda color paja, las mangas largas, la cintura baja. ¿Te gusta, Tigrela? Pregunté, y se acercó, puso sus patas en mi regazo, me lamió ligeramente la barbilla para no estropear el maquillaje y empezó a tirar de mi collar de ámbar con los dientes. ¿Lo quieres para ti? pregunté, y ella gruñó, delicada pero firme. Me quité el collar y se lo colgué del cuello. Se vio a sí misma en el espejo, con la mirada húmeda de placer. Luego me lamió la mano y se fue con el collar colgado al cuello, las cuentas más grandes rozando el suelo. (Telles, 2009, p. 36)

Romana y Tigrela no figuran un binarismo psíquico, sino una ambivalencia subjetiva. El binarismo ligado a la ley patriarcal, retomado metonímicamente por la imagen psicoanalítica del Falo (Butler, 2007, p.115), establece diferenciaciones excluyentes, es decir, la mujer que se ajusta a dicha estructura de matriz heterosexual relega a Tigrela a la oscuridad de la inconsciencia. Por otro lado, a medida que desobedecemos dicha ley, ani-

mamos en nosotras la ambivalencia que envuelve el sí mismas al otro y el otro al sí mismas. Sobre su relación con Tigrela, Romana relata: “Al principio me imitaba tanto, era divertido, comencé también a imitarla y terminamos envolviéndonos de tal manera que ya no sé si fue con ella que aprendí a mirarme en el espejo con ese ojo rasgado” (Telles, 2009, p.34). Mirarnos en el espejo con ese ojo rasgado, con ese ojo de gato que nos remite a la feminidad de tipo bestial o criminal, no es más que liberar en nosotras mismas, en nuestra topografía interna, la autosuficiencia antaño sacrificada en nombre del Fallo y de sus configuraciones divino-rationales. A través de Butler, y de las herramientas conceptuales que toma prestadas del psicoanálisis, quizás podamos comprender la constitución de la subjetividad femenina – de la histórica pasividad femenina – a partir de la forclusión del deseo por autarquía. Sobre la forclusión y la constitución de los sujetos, Butler (2001) dice:

Si el sujeto se produce mediante la forclusión<sup>6</sup>, ello quiere decir que se produce por una condición de la que, por definición, se encuentra separado y diferenciado. El deseo intentará descomponer al sujeto, pero se verá coartado precisamente por el sujeto en cuyo nombre opera. El hecho de que la contrariedad del deseo resulte crucial para el sometimiento implica que, para poder persistir, el sujeto debe frustrar su propio deseo. Y para que el deseo pueda triunfar, el sujeto debe verse amenazado con la disolución. Por consiguiente, y de acuerdo con este modelo, el estar vuelto contra sí mismo (su deseo) parece ser la condición para la persistencia del sujeto. (p. 20)

Quizás podamos afirmar que la negación del deseo de autarquía, esta exclusión histórica e inconsciente que afecta (en menor o mayor grado) a determinados grupos sociales, desencadena la constitución de una

---

<sup>6</sup>En la traducción castellana del texto de Judith Butler, publicado por Ediciones Cátedra (2001), el término *foreclosure* es traducido por ‘repudio’, perdiendo así toda la carga y tradición psicoanalítica del concepto: “If the subject is produced through *foreclosure*, then the subject is produced by a condition from which it is, by definition, separated and differentiated [el subrayado es nuestro]”. Esto sin contar que, también en el texto original de Butler, adicionalmente, encontramos una nota explícita sobre el término y su contexto psicoanalítico: “The notion of *foreclosure* has become Lacanian terminology for Freud’s notion of *Verwerfung*. Distinguished from repression understood as an action by an already-formed subject, *foreclosure* is an act of negation that founds and forms the subject. See the entry ‘Forclusion’ in J. Laplanche and J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), pp. 163-67”. Es por tal motivo que, para la presente traducción, si bien citamos la edición de Cátedra, nos permitimos modificarla y mantener el concepto original *forclusión* como es sostenido y contextualizado psicoanalíticamente por la misma Butler (y como es mantenido y aludido también por la profesora Cassiana Lopes Stephan, autora del presente artículo) (N. del Revisor).

subjetividad que se caracteriza por la sumisión. En nosotras, en nuestro yo, Tigrela había estado adormecida durante siglos y siglos –quizás durante quince siglos, como diría G.H. a propósito del despertar de un coraje transformador, es decir, del coraje de una cucaracha (Lispector, 2013, p. 48). Pues bien, no podemos negar que ya es hora de dejar que Tigrela corra libremente por el apartamento que se encuentra en medio de un jardín, de una selva que Romana ordenó plantar, sólo para acoger la desobediencia medúsica de la pequeña tigresa.

Con base en esto, problematizamos la ambivalencia inherente a los vínculos de solidaridad femenina, para mostrar la manera por la cual el odio y el amor operan en los procesos de des-identificación e identificación que son despertados por el relativo fracaso del régimen patriarcal del Fallo, símbolo que resguarda las figuraciones histórico-filosóficas racionalistas y divinas. En otras palabras, a partir de los caminos abiertos por Butler (2007), buscamos comprender cómo las mujeres subvierten la ley patriarcal que prescribe la no relación entre ellas, considerando que, según la ley del patriarcado, las mujeres se ocupan de los objetos que establecen la relación de reciprocidad entre los hombres, lo cual “es la condición de una relación de no reciprocidad radical entre hombres y mujeres, y otra, por así decirlo, de no relación entre mujeres” (p.111); es decir, nuestro objetivo es entender cómo las mujeres empiezan a ponerse del lado de aquellas que, conforme a la ley, deben ser odiadas. Ante el fracaso en relación con el Fallo, la naturalización patriarcal del odio entre mujeres se desmonta a través de la unión amorosa que alía a las fracasadas bajo el ámbito de la animalidad – y ya no de la Humanidad de Narciso. Así, en presencia de la cucaracha, G.H dice: “la odiaba tanto que me ponía de su lado, solidaria con ella, pues no soportaría quedarme sola con mi agresión” (Lispector, 2013, p. 51). Por último, no podemos negar que esta misma vacilación emocional atraviesa la unión de Tigrela y Romana, que posiblemente se aman en la misma medida que se odian:

A veces nos medimos y no sé el resultado, le he enseñado tanto, he aprendido tanto, dijo Romana, haciendo un gesto que no completó. (...) [Tigrela] no me permite cepillarle los dientes, tiene las encías muy sensibles. Compré un cepillo de dientes de cerdas naturales, el movimiento del cepillo tiene que ser de arriba hacia abajo, muy suavemente, la pasta con sabor a menta. No utiliza el hilo dental porque no come nada fibroso, pero si alguna vez me come ya sabe dónde encontrar el hilo dental. (Telles, 2009, p. 37)

Como explica Butler (2020), a través de Freud, “una alianza de muchos débiles” supera la fuerza empleada en un régimen narcisista, autoritario y tiránico que pretende la destrucción de las singularidades que constituyen el mundo (p. 202). Tal vez podamos afirmar que la solidaridad femenina supera la tiranía y el autoritarismo patriarcal y falocrático en la

medida en que interrumpe la triangulación edípica del amor narcisista de tipo humano, de tipo humanista. Solidarias unas con otras, las mujeres llegan a experimentar una especie de hermandad que no está condicionada a la identificación con un mismo y único Hombre, sino a una desidentificación que las enfrenta a esa misma y única Humanidad. En otras palabras, tal vez sea precisamente en este sentido –en el sentido de solidaridad animal, animalista o animalesca– que la melancolía femenina ha sido patologizada y criminalizada por los mandatos normativos de la civilización.

### 3. Lo que está por venir: la ambivalencia y el sentimiento del mundo

Este ensayo esboza brevemente los principales momentos de una investigación que aún está en marcha. En el futuro, mi intención es ampliar y profundizar las reflexiones filosófico-literarias sobre la ambivalencia de los afectos y los procesos de identificación/des-identificación que nos constituyen como animales-humanas. A partir de esto, intentaré analizar cómo la solidaridad animal, animalesca o animalista o de tipo femenina o feminista es capaz de despertar en nosotras el sentimiento del mundo, un sentimiento del que emerge la voluntad de resistir a un complejo juego de poder que insiste en desconfigurar la pluralidad cósmica. Mi hipótesis es que el sentimiento profundo del mundo, anclado en la experiencia psíquica y social de la ambivalencia, nos permite contradecir, desde nuestro núcleo humana-animal, la lógica antropocéntrica de que el mundo pertenece a un único y mismo Hombre, a una única y misma Humanidad. En otras palabras, me parece que la experiencia subjetiva de la ambivalencia nos prepara para el desarrollo y recepción epistémico-política de una verdad otra, que no es aquella fundamentada en los límites de la Razón universal de pretensiones sustanciales. En este sentido, tal vez podamos afirmar que la práctica ética de la ambivalencia, en la que animalidad y humanidad se entrelazan, nos conduzca a la comprensión de la verdad que, en la forma oracular de dos frases poco enigmáticas, instiga: “somos nosotras quienes pertenecemos al mundo en su pluralidad; no es el mundo el que nos pertenece en la forma uniforme de la unidad”. Esta hipótesis se basa sobre todo en la experiencia medúsica entre G.H y la cucaracha<sup>7</sup>. Valientemente ligada a la cucaracha

---

<sup>7</sup> Creo que la relación entre Tigrela y Romana también puede conducirnos a la imagen de la coexistencia psíquica y social entre animales-humanos y animales no humanos y, en ese sentido, también puede operar a favor del análisis del sentimiento del mundo. Sin embargo, para esta conclusión aún me falta un sustento hermenéutico que me permita trabajar con la mencionada caracterización a partir de “Tigrela”. Por el momento, mi intención es simplemente la de mostrarles de dónde saqué la idea de un “sentimiento del mundo” o un “sentimiento de lugar” – esta idea, que es a la vez una imagen difusa y un sentimiento profundo – aparece por primera vez para mí con Lispector (N. de la A.).

que habita en/con ella, G.H siente que pertenece, con toda su pequeñez animalésca, a un lugar; a un lugar que, a su vez, pertenece al mundo:

Ya había conocido anteriormente la sensación de lugar. Cuando era pequeña, había tenido inesperadamente la conciencia de estar echada en una cama que se hallaba en la ciudad, que se hallaba en la Tierra, que se hallaba en el Mundo. Al igual que cuando era niña, tuve entonces la sensación muy clara de que estaba totalmente sola en una casa, y que la casa era alta y estaba suelta en el aire, y que esta casa tenía cucarachas invisibles. (Lispector, 2013, p. 44)

Es, por lo tanto, con base en este profundo sentimiento, sentimiento compartido entre G.H y la cucaracha, que termino abruptamente este ensayo con la siguiente pregunta: ¿en qué medida el animal que nos habita permite que habitemos consciente y cuidadosamente el mundo que nos acoge en su plural morada?

## Referencias

- Adorno, T. (2001). *Problems of Moral Philosophy* (R. Livingstone, Trad.). Stanford University Press. (Trabajo original publicado en 1996).
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad.). Paidós Editorial. (Trabajo original publicado en 1990).
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia* (M. Mayer, Trad.). Editorial Planeta.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, Trad.). Ediciones Cátedra. (Trabajo original publicado en 1997).
- Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2001).
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (M. Soler, Trad.). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1984).
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (T. Segovia, Trad.). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1984).

- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico; las heterotopias* (V. Goldstein, Trad.). Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1966).
- Frontsi-Ducroux, F. & Vernant, J-P. (1997). *Dans l'œil du miroir*. Odile Jacob.
- Gros, F. (2017). *Désobéir*. Albin Michel.
- Hadot, P. (2008). *N'oublie pas de vivre : Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Albin Michel.
- Kofman, S. (1983). *Comment s'en sortir ?* Galilée.
- Lispector, C. (2013). *La pasión según G.H.* (A. Villalba, Trad.). Ediciones Siruela. (Trabajo original publicado en 1964).
- Long, A. A. & Sedley, D. N. (2003). *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Preciado, P. B. (2005). *Multitudes queer*. Notas para una política de los 'anormales' (el bollo loco, Trad.). *Nombres* (19), 157-166. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338/1275>
- Telles, L.F. (2009). "Tigrela". *Seminário dos ratos* (pp. 33-40). Companhia das Letras.
- Vernant, J-P. (2011). *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Gallimard.

**Jonathan Caudillo Lozano**

Doctor en Filosofía de la Universidad Iberoamericana UNAM. Becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM Programa Universitario de Bioética, asesorado por el Doctor Ángel Alonso Salas.

# Pensar (con) lo animal

Thinking (with) the Animal

## Resumen

---

El presente artículo realizará un breve recorrido por algunos momentos importantes de la historia de la filosofía en la modernidad occidental, para articular un pensamiento con-lo-animal, entendido como relación con la alteridad de lo viviente. Sin duda, es imposible cubrir todas las referencias a la animalidad presentes en la filosofía de occidente, pero más allá de este intento, única y estrictamente académico, se encuentra de

fondo una perturbación que obliga a repensar la manera de entender la relación con el viviente animal. Lo animal nos permite comprender que estamos adscritos a una totalidad que nos genera asombro, una totalidad viviente que no podemos aprehender y que escapa a la medida de la subjetividad humana. En este sentido, lo animal aparece necesariamente como una alteridad inatrapable que irrumpe y exige ser pensada.

**Palabras clave:** animalidad, alteridad, antropocentrismo, cuerpo, estudios animales.

## Abstract

---

This article will take a brief tour of some important moments in the history of philosophy in Western modernity, which allow articulating a thought with-the-animal, understood as a relationship with the otherness of the living. Undoubtedly, it is impossible to cover all the references to animality throughout Western philosophy, but beyond this attempt, solely and strictly academic, there is a disturbance in the background that for-

ces us to rethink the way of understanding the relationship with the living animal. The animal allows us to understand that we are attached to a totality that amazes us, a living totality that we cannot apprehend and that escapes the measure of human subjectivity. In this sense, the animal necessarily appears as an unattainable alterity that bursts in and demands to be thought.

**Keywords:** animality, otherness, anthropocentrism, body, animal studies.

*Con todos los ojos ve la criatura  
lo Abierto. Sólo nuestros ojos están  
como vueltos del revés y puestos del todo en torno a ella,  
cual trampas en torno a su libre salida.  
Lo que hay fuera lo sabemos por el semblante  
del animal solamente; porque al temprano niño  
ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire  
hacia atrás, a las formas, no a lo Abierto, que  
en el rostro del animal es tan profundo.*

*(Rilke, 1987, p. 105)*

Pensar lo animal y con-lo-animal, nos coloca en una zona desconocida imposible de develar en su totalidad. Pese a que el conocimiento científico ha generado múltiples maneras de entender a los animales, esto no implica que se clausure cierto espacio de indeterminación en lo que se refiere a nuestra relación con ellos. Por ello, este texto pretende aproximarse a lo animal como una zona paradójica que se encuentra entre la cercanía y la lejanía simultánea. Aunque es posible comprender la etología y/o la biología del viviente animal, esto no supone que sea posible agotar lo animal, como una potencia del pensamiento, que nos abre a la alteridad de lo viviente no humano. Esta idea marca también un límite de la ciencia, y la necesidad de explorar en otros campos del conocimiento para considerar lo animal como una temática interdisciplinaria. En este sentido, lo animal aparece necesariamente como una otredad inatrapable, que muestra la vida como exuberancia cruda que excede la medida humana.

El relato de la modernidad tradicional que tiende a sujetar la reflexión ética a lo que puede ser objeto de conocimiento racional, y por lo tanto, identificable, calculable y, en muchos casos, domesticable, suscita infinidad de debates acerca de los deberes que el animal humano debe guardar respecto al animal no humano. El estatuto de humano suele responder a cuestiones más políticas que biológicas en la medida que puede haber vivientes humanos no reconocidos como tales, como en el caso de la esclavitud en la antigüedad y otras formas de esclavitud moderna como el tráfico de personas o diversos casos de abuso y desigualdad social. Es interesante que, en el imaginario legal, despojar a la persona de sus derechos implica animalizarla, reduciendo así lo animal a la lógica de la mera instrumentalidad. Nos encontramos en una época que exige un largo trabajo de puesta en crisis de los conceptos y de construcción de nuevas maneras de entender el mundo que nos permitan romper la relación de instrumentalidad que el animal humano ha construido con el resto de formas de lo viviente. Pascal Quignard en su libro *El odio a la música* recuerda la irrupción animal de la naturaleza:

¿No oyes “lo que ladra la naturaleza”? La naturaleza ladra, no “habla” (dicen), lo real no está provisto del sentido que sólo el imaginario y las instituciones simbólicas o sociales de los hombres parlantes anudan en el acecho aterrorizado del sonido. Lo que enuncia la naturaleza es, más allá de la queja o de la intensidad agresiva, un sonido realmente cínico, un sonido perro: un sonido no semántico nos precede en la garganta misma. *Lotrant, non loquutur*: “Ladran, no hablan”. Antes de todo significado preexiste el sonido zoológico que sobresalta el corazón. El ladrar del ladrido es el bramar. (1998, p. 45)

Lo viviente se aparece como rebasamiento, excedente, lo Abierto, prodigalidad vital ante la cual el animal humano queda asombrado y aterrado al darse cuenta que solo es una parte de una totalidad que es mucho más grande que él; en donde lo animal aparece como un umbral que le deja solo intuir esa desmesura de la que es parte. Lo animal nos permite comprender que estamos adscritos a una totalidad que nos genera asombro, una totalidad viviente que no podemos aprehender y que escapa a la medida de la subjetividad humana.

Lo animal, como la naturaleza, tiende a ocultarse, y este texto intenta rastrear las huellas del animal asumiéndolo como alteridad siempre elusiva. Además, se intentará mostrar que esta alteridad inatrapable opera en una doble superficie, es decir, el animal no humano frente a nosotros, pero también el animal no humano que somos. Dicho de otra manera, si asumimos la humanidad como una construcción histórica y política que ha servido de base para la formación de la subjetividad occidental, entonces hay que decir que estos procesos de subjetivación no agotan la multiplicidad vital que somos. En este sentido, los estudios animales nos permiten, además de rastrear las huellas del animal fuera de nosotros, aproximarnos al animal que somos, posibilitando la comprensión de que la “humanidad”, como noción occidental, no agota a lo viviente. Hay una extranjería que aparece en el animal frente a nosotros, pero también somos esa extranjería para nosotros mismos y seguramente para los otros. Por tal motivo, pensar (con) lo animal es pensar el límite de la subjetividad, como apertura a lo otro. En suma, pensar lo animal no es únicamente una cuestión que compete a la etología y la zooética, sino que es un desplazamiento ontológico que convoca a la ética, las artes, la política, la bioética, la biopolítica y, por supuesto, a la filosofía.

### **El hombre como ser moral y político en el mito de Prometeo de Platón y del hombre lobo**

El mito de Prometeo es relevante porque es una de las bases más importantes para definir el ser del viviente humano en el imaginario de occidente, sin embargo, como cualquier mito, no carece de múltiples aproximaciones; es por eso que la versión platónica adquiere relevancia particular, ya que es ella la que define al hombre por sus capacidades políticas y morales. Pero esta separación y definición del ser de lo humano no solamente se encuentran en la apropiación platónica del mito de Prometeo, también están presentes en la figura del hombre lobo. Aproximarse a la versión platónica de Prometeo implica comprender una de las bases que construye la idea de la socialidad humana como algo que está en franca oposición con la *physis* y, por lo tanto, con lo animal. Asimismo, la emergencia del mito del hombre

lobo implica una transgresión de las leyes humanas que instaló, injustamente, la imagen del lobo como un ser salvaje y asocial. Cabe reiterar que el mito de Prometeo y su hermano Epimeteo, no tiene una interpretación única y mucho menos es sinónimo en sí mismo del encumbramiento del *anthropos*, de hecho, más adelante se hará el intento de desterritorializar esta interpretación en una dirección diferente.

En las diversas versiones del mito, entre las que destacan la de Hesíodo, el trágico Esquilo, y la del filósofo Platón, no es claro si Prometeo es creador de los seres humanos, pero sí puede verse que a este titán se le considera un amigo de la humanidad. Los dos hermanos, Prometeo y Epimeteo, llevan sus características en las raíces de sus nombres ya que Prometeo puede entenderse como aquel que ve antes: el previsor. Mientras que Epi-meteo es el que ve después. Tal vez es por esa razón que Epimeteo siempre pasa por el menos inteligente de ambos.

Son tres las instituciones de la cultura griega que son fundadas por el mito de Prometeo. La primera es el trato con la técnica por el robo del fuego; la segunda es la relación con los animales, ya que se define la práctica del sacrificio animal como una manera de relacionarse con los dioses; y, por último, la relación con la mujer, pues es el momento en el que aparece Pandora en el horizonte. Prometeo es una figura muy interesante en la medida en que es la presencia del pasado titánico que fue vencido por los dioses olímpicos, y los titanes son seres más cercanos a las fuerzas indómitas de la naturaleza que, en su desmesura, no están sujetas al antropomorfismo de los dioses olímpicos. Prometeo suele ser tomado como un *trickster* en el sentido de que poseía un espíritu rebelde y astuto, que parece estar en una especie de competencia de astucias con Zeus. Efectivamente, puede tomarse como su aliado, pero no como su súbdito, Prometeo es una fuerza desestabilizante que no responde a las aspiraciones jerárquicas del Crónida.

Así pues, cuando Zeus encarga a Prometeo establecer la manera en la que los seres humanos podrán comunicarse con los dioses a través del sacrificio animal, el titán organiza una treta que consiste en dar a escoger entre dos lotes, uno en el que había huesos y otro en el que había carne, logrando que los dioses escogieran los huesos, haciendo que el sacrificio consistiera en el humo de los huesos para los dioses, mientras la carne del animal se destinaba a alimentar a los seres humanos. Este episodio tiene muchas posibles interpretaciones ya que también se ha dicho que los huesos representan la eternidad y la carne la finitud, pero también la vitalidad animal. Como quiera que sea, el mito de Prometeo es el momento inaugural del sacrificio como manera en que los seres humanos se comunicarán con los dioses.

En respuesta a esta treta, Zeus decide negar a los humanos el fuego que se daba en los árboles, y el trigo, demostrando así que el problema de Zeus es más con Prometeo que con los seres humanos, ya que conoce el aprecio del titán por estos últimos. Los seres humanos aparecen de hecho como unos seres vulnerables que, sin el fuego, estarían destinados a la extinción. Prometeo finge indiferencia y sube al cielo, roba una semilla de fuego y se la regala a los seres humanos, pero en este punto hay que decir que no es el mismo fuego espontáneo que estaba en los árboles al que los seres humanos podían acceder con facilidad. Esta semilla de fuego robada por Prometeo es un fuego técnico que implica trabajo para poder conseguirlo y mantenerlo. Zeus despojó a los seres humanos del fuego celestial y espontáneo, conservando, gracias a Prometeo, el fuego laborioso, que requiere la técnica para mantenerlo vivo y permite cocinar la carne que el resto de los animales pueden consumir sin necesidad de cocción. El ser humano aparece como un ser tremendamente frágil en un mundo hostil en donde fundamentalmente se encuentra en desventaja respecto al resto de los animales.

Para Jean-Pierre Vernant: “A causa de su carácter extraordinariamente ambiguo, el fuego subraya la especificidad del hombre, sugiere incesantemente tanto su origen divino como su condición bestial, depende de los dos, al igual que el propio hombre” (Vernant, 2007, p. 71). Por un lado, el fuego marca la vulnerabilidad y fragilidad ontológica del animal humano, pero, por otro lado, y es aquí donde estriba la ambigüedad, el acceso al fuego otorga la especificidad del animal humano que lo conecta con lo divino.

En esta fascinante interpretación se puede ver cómo hay un carácter ambiguo en la humanidad al encontrarse en la zona intersticial de lo divino y lo animal. En este sentido, hay que tener siempre presente que, en las culturas primigenias, occidentales y no occidentales, la relación entre lo divino y lo animal se encuentra siempre en estrecha correspondencia. Pese a esto, en la interpretación platónica encontramos algo muy diferente.

Por su parte, la versión de Platón nos muestra cómo la vida humana en principio se encuentra atravesada por la carencia, principalmente en comparación con el resto de los animales, pues el ser humano no tiene garras, ni colmillos, ni pelaje que lo proteja de las inclemencias de la naturaleza, ya que todos estos dones fueron despilfarrados por Epimeteo, a quien Prometeo transfirió la encomienda divina de la repartición de los diversos dones:

A los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba

ba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada. [...] Pero, como no era del todo sabio, Epimeteo no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana y no sabía qué hacer. (Platón, 1985, pp. 524-525)

Prometeo al darse cuenta de los errores de Epimeteo roba el fuego a Hefestos y Atenea para proteger a los seres humanos. Los vestigios en las versiones de Hesíodo y Homero parece que concluyen esta parte del mito aquí, sin embargo, Platón lo reformula al considerar que el fuego no es suficiente para que el ser humano pueda vivir en sociedad. Digamos que, para Platón es importante el fuego, que en la cultura griega se convirtió en símbolo de la cultura en tanto vida humanizada, pero no es suficiente para comprender y ejercer la vida política entre los seres humanos. En la versión platónica del mito, Zeus interviene otorgando los últimos dones necesarios para que los seres humanos logren vivir en sociedad pues les obsequia la moralidad y la justicia:

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. (Platón, 1985, p. 414)

Podría parecer una sutileza, pero la entrada de Zeus en el relato y la entrega de los dones políticos implica que dichos dones son exclusivamente humanos, de tal suerte que se abre una brecha jerárquica importante entre el ser humano y el animal. Este último se vuelve símbolo de la vida salvaje, en donde no es posible ninguna forma de socialidad, ya que ella está destinada al ser humano, no solamente como diferencia específica sino como privilegio de especie. La intervención de Prometeo se encuentra orientada a equilibrar la relación del ser humano con la hostilidad de la *physis*, pero la intervención de Zeus en la versión platónica hace suponer que la posibilidad de vivir en sociedad, en la *polis*, es exclusivamente humana, no animal, lo que permite entender la base de la que emerge la manera en que el ser humano se define a sí mismo a partir de lo que le quita a los animales.

En otras palabras, el platonismo se encuentra en la base de la facción del humanismo que se define en lo que no es animal.

Entonces, es posible constatar esta división entre la socialidad política y su exterior salvaje, al analizar la figura del hombre lobo, el rey Licaón de Arcadia. La lectura política de la licantropía, desde el pensamiento platónico, introduce con poderosa contundencia la imagen del lobo como símbolo de lo salvaje, de la transgresión a la ley, y de lo animal como lo que está fuera de ella (se dice que este rey, fundador de la antigua ciudad griega de Licosura, habría sacado a su pueblo de la vida salvaje y que, llevando al extremo su pasión religiosa, sacrificaba humanos en un altar a Zeus que mandó construir, lo que, de acuerdo con Ovidio, llevó luego a su posterior metamorfosis, pues según este nos cuenta, Licaón llegó a sacrificar a los extranjeros que llegaban a su casa, violando la ley de la bendita hospitalidad). La metamorfosis de Licaón, hijo de Pelasgo, se encuentra muy conectada con el castigo y la transgresión. En la versión de Platón, y siguiendo con los elementos que pueden verse en su manera de entender el mito de Prometeo, puede encontrarse en su libro *La República*, la referencia al licántropo en los siguientes términos:

Quando el que está a la cabeza del pueblo, teniendo consigo a la multitud perfectamente sumisa, no se abstiene de verter la sangre de hombres de su propia raza y, mediante acusaciones injustas, procedimiento caro a los de su especie, los arrastra ante los tribunales y mancha su conciencia haciéndoles quitar la vida y gustando él mismo, con lengua y boca impías, la sangre de sus parientes; cuando destierra y ata, prometiendo la condonación de deudas y un nuevo reparto de las tierras, ¿no es acaso inevitable que ese hombre perezca a manos de sus enemigos o que se haga tirano y se convierta en lobo? (Platón, 1988, p. 414)

La mención que Platón hace de Licaón pone especial atención en la figura del gobernante que se convierte en tirano al dejarse llevar por las pasiones que lo corrompen. Por tal motivo, para Platón no es posible gobernar a los otros sin gobernarse a sí mismo. Vale la pena notar que en esta caracterización del tirano que violenta las leyes de la *polis*, el lobo termina seriamente difamado. En consecuencia, al caracterizar al tirano que se deja llevar por las pasiones como un lobo, aparece la imagen de lo animal como aquello que imposibilita la vida política, una especie de estado de naturaleza que está en la base de los impulsos violentos y crueles del ser humano. La licantropía es la manifestación de una carnalidad indómita, pasional y bestial, contraria a la realidad espiritual que debe cultivar el filósofo platónico. Es así como se instala en occidente la idea del *ántropos*. La humanidad, como condición de la vida en sociedad, que solo puede constituirse a condición de clausurar lo animal. Es precisamente

el dualismo platónico entre el alma y el cuerpo, como dos realidades que se oponen, lo que servirá como base en el imaginario de la modernidad tradicional para asociar la razón, las virtudes morales, y la posibilidad de vivir en sociedad, con la realidad trascendental del alma, mientras que el cuerpo se encuentra sujeto a las pasiones, el deseo y, en último caso, a la animalidad como realidad violenta y cruel.

### **Biopolítica del cuerpo y lo animal**

Siguiendo con las repercusiones del dualismo platónico en las ideas políticas de occidente, el filósofo italiano Roberto Esposito en su libro *Personas, cosas, cuerpos* hace un análisis genealógico de la noción de persona que se encuentra muy cerca de la lógica con la que aborda el problema de la comunidad en libros como *Communitas, Immunitas* y otros más. La noción de persona, ha ido adquiriendo con el paso del tiempo, connotaciones metafísicas, por su relación, tanto con el discurso cristiano, como con el paradigma antropocéntrico. Por otro lado, en el pensamiento occidental la articulación jurídica y social de la persona conlleva elementos éticos que difieren de la manera en la que se construyen las relaciones con las cosas. Sin embargo, las perspectivas bioética y biopolítica, implican necesariamente repensar las relaciones entre personas, animales y cosas de cara a desmontar las relaciones de dominación con lo viviente.

Entre las problemáticas que están en la base del trabajo de Esposito, puede verse el intento de determinar el estatus del cuerpo, ya que, nunca termina de coincidir, ni con la persona, ni con la cosa. En este punto, Esposito está siguiendo la tradición occidental que de alguna forma ya presupone al ser humano como un sujeto escindido, en la oposición del cuerpo y el alma, como es en el caso de la filosofía platónica, y cristiana posteriormente, hasta la *res cogitans* y *res extensa*, en la filosofía cartesiana. Esta misma escisión aparece en el problema de la persona –que, como se sabe, viene del griego *prósopon* que significa “delante de la cara”, máscara—y se encuentra en la base de la relación con el cuerpo y las cosas. Por tal motivo, la concepción del modo de ser humano en occidente implica inherentemente una escisión interna que desactiva cualquier intento de pensarlo como unidad.

Es así como, en el trabajo de Esposito se muestran los elementos histórico-jurídicos del concepto de persona para poder problematizar algunas de sus implicaciones. En dicho texto se toma como punto de arranque el derecho romano con el texto *Instituciones de Gayo*, en el cual se articuló la diferencia entre persona y cosa, partiendo de una, aparentemente simple, afirmación: una persona es una no-cosa. Sin embargo, en esta primera aproximación, la relación que hay entre persona y cosa es de dominación

instrumental, en otras palabras, solo goza del estatus de persona aquel que posee cosas. De tal suerte que, las cosas son consideradas “tácitos esclavos, ciegas y extrañamente sigilosas” como Esposito lo caracteriza usando una frase de Borges.

En una referencia clara a Heidegger, Roberto Esposito muestra que las cosas son las que están a la mano del ser humano y que utiliza para sobrevivir. Dicho de otra manera, la noción de persona nace de una figura jurídica que se consolida en la propiedad de las cosas y en el uso de ellas, la escisión entre el cuerpo y la persona, implica que la persona no puede identificarse con el cuerpo, ya que el cuerpo se mueve en una zona de indiscernibilidad con el viviente animal que, en el mundo antiguo, implicaba la posibilidad de cosificación. Como en la esclavitud que, precisamente, está definida por la imposibilidad de poseer cosas, y al mismo tiempo ser cosificado. La persona es un enmascaramiento que no coincide con el cuerpo, pues la persona es el elemento socio-espiritual, y se define por la posibilidad de poseer cosas y usarlas, incluyendo el cuerpo propio y de otro. Roberto Esposito lo señala de la siguiente manera:

Persona no era el individuo como tal, sino solo su estatus jurídico, que variaba en función de sus relaciones de poder con los demás. Así pues, no es sorprendente que, cuando los romanos se referían a su papel en la vida, usaran la expresión *personam habere* (literalmente “tener una persona”). Persona no era lo que uno es, sino lo que uno tiene, como una facultad que, precisamente por esta razón, también se podía perder. Por eso, en contra de lo que habitualmente se asume, el paradigma de la persona no producía una unión sino una separación. Separación no solo a unos de otros en función de ciertos roles sociales, sino también al individuo de su propia entidad biológica. (2017, p. 43)

La persona está definida por las relaciones de poder que establece con los otros, las cosas y consigo mismo, ya que el propio cuerpo y la persona están separados, de tal manera que la relación entre cuerpo y persona pasa también por las coordenadas de la objetualidad. Es en este sentido que Esposito pensará que el paradigma de la persona es lo que ha permitido que una parte de la humanidad sea súbdita de otra, extendiendo esta forma de sujeción al viviente no humano, pues las relaciones de sometimiento se encuentran a la base de la historicidad legal del concepto de persona. Pero siguiendo con la bifrontalidad de lo animal. La escisión constitutiva de la persona supone también una especie de relación interiorizada de dominación en donde, ser persona, implica someter esa parte animal propia de la

base carnal del viviente humano que, dentro de la modernidad tradicional, debe ser domesticada, para poder conformarse ética y políticamente como persona. En palabras de Esposito:

En la filosofía moderna, hasta Kant y después de él, esta relación de dominación se reprodujo en la descomposición de la identidad subjetiva en dos núcleos asimétricos, uno de los cuales estaba destinado a regir al otro de acuerdo con su propio juicio inflexible. Apenas sorprenderá, en una concepción de este tipo, que el ser humano sea considerado un compuesto de animalidad y racionalidad, clasificable como persona solo en la medida en que sea capaz de dominar al animal que habita en él. El hecho de que el animal interior coincida con la esfera corporal, sujeta de forma natural a los instintos y pasiones, explica su exclusión de la esencia completamente humana. (2017, p. 28)

Es por esta razón que no se puede pensar en la persona como equivalente de ser humano, ya que existe un elemento en el viviente humano, su realidad carnal, que lo pone en una zona común con el viviente animal, y que su reconocimiento como persona solo es posible a menos que ejerza esta relación consigo mismo en términos de autodominio. Cabe destacar que, aquí hay una impronta del dualismo platónico que presupone las pasiones y todo lo referente a lo corpóreo, como una raíz violenta que impide la vida política.

En otras palabras, lo animal aparece como un frente doble de la alteridad viviente, que debe ser sometido para la emergencia de lo propiamente humano, cuya manifestación político-jurídica es la persona. Debido a esto, el estatuto de humano y de persona, responde a condiciones de poder históricas y políticas. Para Esposito, la emergencia del sujeto de derecho pasa por un proceso de des-animalización, en la medida que el ser humano se define por el trabajo, entendido como lucha por el dominio y transformación de la naturaleza, cifrada por la oposición en los siguientes términos:

Tanto es así que a esa oposición –a su sostenimiento y su profundización– está vinculado el destino del progresivo desarrollo de la justicia en sus formas más maduras y resueltas: sólo siendo cada vez más humano –es decir, cada vez menos condicionado por el trasfondo biológico originario– el derecho ampliará sus fronteras para abarcar a un creciente número de individuos. Sólo emancipándose de la coacción animal a la supervivencia restituirá a, la vida su dimensión humana más auténtica. (Esposito, 2009, p. 163)

De esta manera, Esposito muestra cómo es que opera en el territorio de lo jurídico el supuesto de la animalidad como estado de naturaleza

salvaje que debe ser domesticada y dominada, para poder dar paso a una socialidad, que aparece como una propiedad exclusivamente humana.

### **Lo animal como puesta en cuestión de la centralidad humana**

*Y donde nosotros vemos futuro, allí ve él Todo  
y a sí mismo en Todo y a salvo para siempre.  
Y, sin embargo, en el animal vigilante, cálido  
hay peso y la inquietud de una gran melancolía.*

*(Rilke, 1987, pp. 107-108)*

El filósofo francés de origen argelino Jacques Derrida aborda la cuestión de lo animal desde una clave que se abre desde el título de uno de sus textos más trabajados en los estudios animales: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, y que es fundamental para deconstruir el relato antropocéntrico, que define lo humano a partir de todo aquello que el animal “parece” no tener, y que funda la lógica dualista que atraviesa la relación con lo animal. El título de dicho texto juega precisamente con la simultaneidad de ser y seguir, y remite a la doble superficie de lo animal que se mencionó anteriormente, seguir lo animal no significa solamente seguir una otredad que pareciera fuera de nosotros, sino también, la otredad que somos, lo animal como flujo viviente, es una alteridad inatrapable que somos y que nos conecta con el viviente animal no humano. Seguir, en este caso, implica examinar e investigar, pero también abrirse a la experiencia sensible y corpórea de esa otredad que nos circunda y que al mismo tiempo somos nosotros mismos.

La reflexión derridiana se inserta en la deconstrucción de los relatos y metafísica, occidentales que han configurado lo propio del hombre, en detrimento de lo que se le priva al animal. Y es que parte de los mecanismos discursivos que caracterizan al antropocentrismo se encuentran fundados en la definición del modo de ser humano a través de capacidades que se consideran propias, por oposición a las características animales.

Por ejemplo, características como la razón, el alma, el lenguaje o *logos*, la civilización y la técnica son propiedad de lo humano, y se oponen al instinto, la carnalidad, la pasión y el deseo animal. Pero estos mecanismos discursivos no funcionan únicamente como una manera de operar un dualismo jerarquizante que se encuentra a la base de las formas de explotación y sometimiento del viviente animal, sino que se vuelven también cualida-

des políticas que justifican formas de exclusión del viviente humano que políticamente no es reconocido como tal. Muchos de los debates entorno a la discapacidad mental o física, están anclados en criterios que privilegian una concepción racionalista, lógica y calculable del mundo, por encima de capacidades afectivas. El pensamiento feminista, por su parte, ha denunciado la manera en la que estas características de lo humano, en el discurso antropocéntrico, también han funcionado como formas de exclusión de las mujeres o esclavos que históricamente no tuvieron el estatuto de humanos. La bifrontalidad de lo animal, no solo se refiere entonces a la cuestión de los estudios animales en su sentido bio-zoológico, sino en el horizonte biopolítico que pone en cuestión las maneras en las que se juega políticamente el estatuto de lo humano para cualificar la vida, y la distribución de formas de violencia normalizada.

La deconstrucción derridiana permite tomar distancia crítica de la manera en la que estos discursos se dan por verdades cotidianas inamovibles, permitiendo la irrupción del sentido como multiplicidad viviente en las palabras. Esta manera de hacer visible la multiplicidad inicia con la crítica al concepto “el animal”, en principio porque este concepto clausura la multiplicidad del modo de ser del viviente animal no humano, como si el reptil, el felino, el canino, fueran lo mismo y pudiéramos encerrar esta prodigalidad en el concepto “animal”. Los estudios críticos derridianos muestran cómo en el concepto tradicional de animal hay un cierre a la multiplicidad y al devenir. La cercanía y lejanía del ser y seguir, de lo animal, es para Derrida un esfuerzo por pensar lo que nos antecede, el animal está ahí con anterioridad, no cronológica sino ontológica, en palabras del filósofo argelino:

El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí —de mí, que estoy si(gui)endo tras él—. Y así pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero —la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado— él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato. (Derrida, 2008a, p. 26)

La filosofía moderna, en la medida que se sometió a las coordenadas del sujeto y el objeto, expulsó al animal a una objetivación que dependía de la observación de un sujeto el cual, en su voluntad de saber, domesticó al animal sometiendo su alteridad a sus criterios de conocimiento. Esta expulsión de lo animal no solo opera en la relación con el viviente no humano, sino con la animalidad intrínseca en el viviente humano. Pero, Derrida es-

talla esta distribución de lugares, y las relaciones de poder que implican, al pensar en la mirada del animal, que precisamente pone en crisis la relación de sujeto y objeto, e irrumpe como alteridad radical.

Sin duda, este mecanismo discursivo no se limita a la cuestión de los animales o lo animal, (enunciado en neutro, como intento de mantener pulsante esta multiplicidad inabarcable) sino que de hecho pareciera que la razón conceptual tradicional, invariablemente opera clausurando la multiplicidad, el devenir y la diferencia, tal como ya había sido denunciado por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

Todo concepto se genera igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto hoja se ha formado al prescindir arbitrariamente de esas diferencias individuales, al olvidar lo diferenciante y entonces provoca la representación, como si en la naturaleza, además de las hojas, hubiese algo que fuese la “hoja”, una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas. (2011, p. 193)

Pensar en conceptos es un acto de violencia en la medida que se pierde de vista la tendencia del concepto a clausurar la exuberancia de lo viviente. Es a esto a lo que se refiere al hablar de logocentrismo, entendiéndolo como este mecanismo discursivo conceptual que caracterizó a cierta manera de entender a la filosofía en la modernidad tradicional. Debido a esto, pensadores como Nietzsche, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, y el mismo Derrida, tienden a una expresión del pensamiento más ensayística, poética y literaria, pues es un gesto que asume la imposibilidad de las palabras para captar la realidad moviente. A esto se refiere Derrida cuando propone la noción *animote*, como una manera de mantener a la vista la multiplicidad en devenir que es inherente al viviente animal.

Lo viviente en su devenir es siempre rebelde a todo intento de captura mediante el concepto, es en esta clave que Derrida regresa a la escena bíblica como episodio inaugural de la sujeción del animal a la enunciación humana:

Formó, pues Jehová Dios de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y trájolas a Adán, para que viese cómo le había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. 20. Y puso Adán nombres a toda bestia y ave de los cielos y a todo animal del campo. (La Santa Biblia, versión Casiodoro de Reina, Génesis 2: 19-20)

Siguiendo muy de cerca a Maurice Blanchot, Derrida enfatiza en la manera en que el acto de nombrar hace parte de una forma de apropiación de lo otro, en la medida que se clausura su diferencia. La razón conceptual en su sentido logocéntrico, es el eco del esfuerzo humano por someter la radical alteridad de lo viviente a la medida humana. Dicho esfuerzo se encuentra en la base de diversas prácticas de violencia y exclusión; sin embargo, para Derrida, pareciera que no se trata únicamente de que dichas prácticas se encuentran fundamentadas en un conjunto de saberes que las legitiman, en el sentido del pensamiento de Michel Foucault, sino que el lenguaje se encuentra capturado por una metafísica que lo lleva a operar como dispositivo discursivo de sujeción que acciona desde el acto, en apariencia inocente, del nombrar. Además, Derrida señala:

Sobre todo, por otra parte, este dar nombre a gritos sigue siendo a la vez libre y vigilado, bajo vigilancia, bajo la mirada de Yahvé-Elohim que, sin embargo, no interviene. Deja a Adán, deja al hombre, al hombre solo, Ish sin Ishá, la mujer, le deja gritar libremente los nombres. Le deja entregarse solo a las denominaciones. Pero aquél espera al hombre solo a la vuelta de la esquina, lo vigila con una mezcla de curiosidad y autoridad. Dios observa: Adán es observado, está en observación, nombra bajo observación. (2008a, p. 32)

Este fragmento hace referencia a una vivencia con la que Derrida abre su texto en donde justo después de bañarse, su gata lo observa mientras está vistiéndose, lo que lo lleva a darse cuenta de su desnudez y de que está siendo visto por el viviente animal. Esto lo lleva a pensar que la manera en la que la discursividad moderna se para frente al animal es desde la lógica del sujeto que mide, calcula y estudia su objeto, sujeto que conoce y habla de su objeto de conocimiento como lo es el animal, y que, en este lugar seguro de inmunización ante la alteridad animal, jamás es interrogado por la mirada de lo animal. Lo que Derrida muestra es que lo animal, es la irrupción de la radical alteridad de lo viviente, pero que no solo tiene que ver con la manera en la que tratamos con los animales, sino con la forma en la que nos comportamos ante lo otro. En este sentido, reducir la cuestión de lo animal únicamente a los animales, como realidad exterior, representa un peligro para el verdadero desplazamiento ontológico que la cuestión convoca. Ya que la bifrontalidad animal no se trata solo del animal que sigo, sino del animal que soy, de la alteridad que se manifiesta como un extrañamiento constituyente de lo humano, que exige una apertura ética a lo extranjero.

Por su parte, Gilles Deleuze en el texto *Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible* del libro *Mil Mesetas*, aborda la cuestión desde el problema del lenguaje, la desterritorialización de lo humano y su supuesta centralidad metafísica. En el pensamiento deleuziano lo animal no es reductible al discurso científico, sino que irrumpe como alteridad en devenir

para el simbolismo y la poesía. El pensamiento deleuziano no se encuentra anclado en la articulación tradicional del concepto que pretende capturar lo otro, sino que asume toda construcción conceptual más como una creación poética, es decir, desde la imposibilidad del lenguaje para captar el flujo de lo viviente.

Para Deleuze, la cuestión de lo animal aún se encuentra capturada por la estructura metafísica jerarquizada que tiende a presuponer el lugar privilegiado del ser humano. Sin embargo, lo animal no solamente es una alteridad viviente en devenir, sino que además es una fuerza que desestabiliza toda estructura de la subjetividad. A partir de una ontología cercana a la de Henri Bergson, Deleuze toma distancia crítica de la metafísica que atraviesa todos los discursos sobre la vida, y la evolución, rompiendo la manera jerárquica de organización de lo viviente, y asumiendo, no solo su flujo rizomático constituyente sino la imposibilidad de capturarlo en una estructura teórica definitiva. En cierto sentido, el problema del devenir es una discusión con la lectura preponderante en la modernidad tradicional entorno a la *mimesis*, y su reducción a la simple imitación que supone un modelo a imitar. Sin embargo, para Deleuze repensar la *mimesis* desde una ontología de la multiplicidad y el devenir, fisura el monolito de la imitación para centrarse en el devenir como un acontecimiento de ex-centricidad, en el sentido de salida de cualquier centralidad metafísica que sujete la pluralidad de lo viviente a un eje rector de dominación, como lo ha sido el ser humano y sus exigencias. La ontología deleuziana del devenir, desterritorializa lo viviente en tanto multiplicidad de flujos, de allí que, el devenir-animal es, precisamente, la experiencia de una desubjetivación humana que vive el acontecimiento de la irrupción de lo vivo, no humano, que permanentemente lo trastoca.

Entonces, la cuestión del animal en Deleuze, es la puesta en cuestión de las maneras en las que la metafísica de la centralidad humana y la razón instrumental, atraviesan las formas que tenemos de pensar la vida, y las prácticas éticas, estéticas, y políticas que resultan de ello. Tal como lo menciona Deleuze al ponerse la máscara del bergsoniano:

Devenir no es una evolución, o al menos no es una evolución por descendencia y filiación. El devenir no produce nada por filiación, cualquier filiación sería imaginaria. El devenir siempre es de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el basto dominio de las *simbiosis* que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible. Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender. (Deleuze y Guattari, 2008, pp. 244-245)

El devenir-animal, no debe tomarse únicamente como una fabulación que no tiene efectos en las maneras de vivir, muy al contrario, el devenir-animal es real, produce efectos concretos ya que es la irrupción de la alteridad viviente como virtualidad, es decir como multiplicidad de posibles que buscan su actualización. No hay filiación sino alianza, porque para Deleuze la configuración familiarista, que en cierta forma está cifrada por el complejo de Edipo, supone una distribución de lugares jerárquicos que capturan los flujos deseantes y limitan las relaciones a la semejanza dejando fuera la alteridad de la diferencia, de tal manera que las relaciones con lo vivo acaban por fundarse en una estructura vertical de dominación. Sin duda, esta interpretación del complejo de Edipo no deja de ser controversial, y rebasa los objetivos de este trabajo indagar en ella, sin embargo, baste por ahora reconocer que la crítica deleuziana está enfocada en cortocircuitar la estructura de dominación que no solamente opera en el territorio de la política, sino que captura diversos territorios de la experiencia, como los saberes y las ciencias, e incluso en ámbitos más íntimos, como el deseo.

Ahora bien, el intento de la filosofía de Deleuze se enfoca en operar un desplazamiento ontológico que ponga en crisis la supuesta superioridad y centralidad metafísica del ser humano, para situarlo como parte de los procesos de lo viviente en su totalidad. Debido a esto, la subjetividad del viviente humano, sus movimientos, devenires y afectos, ya no se atribuyen a una esencia humana incondicionada, sino que son parte del juego de fuerzas e intensidades de lo vivo. Esta copertenencia del viviente humano con los devenires de la vida toda, abre para Deleuze una perspectiva vitalista de la cultura en la medida que esta no es el resultado de una oposición radical con la *physis*, como se pensó en la modernidad tradicional a partir del dualismo platónico, sino que la vida humana y sus formas de socialidad son una intensidad de los procesos de lo viviente, en donde lo animal aparece como fenómeno de borde, que permite entender la cultura como pluralidad y devenir. No obstante, el hecho de que esta totalidad viviente esté presente en cada singularidad, no implica que esta última pierda su carácter propiamente singular. La simbiosis es la imagen de una singularidad que se articula en el permanente devenir-con-lo-otro. No se trata de una anulación de la parte por el todo. Por el contrario, para Deleuze, su concepción de lo animal se articula en el concepto de *anomal*, ya que actualiza la paradoja de la radical individuación que solo se constituye por su permanente relación con la alteridad del mundo circundante:

En resumen, todo Animal tiene su Anomal. Queremos decir: todo animal considerado en su manada o su multiplicidad tiene su anomal. Se ha podido señalar que la palabra “anomal”, adjetivo caído en desuso, tenía un origen muy diferente de “anormal”: a-normal, adjetivo latino sin sustantivo, califica lo que no tiene regla o que contradice la regla, mientras que, “an-omalía”, sustantivo griego que ha

perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la asperidad, el máximo de desterritorialización”. Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, específicos o genéricos; pero lo anomal es una posición o un conjunto de posiciones con relación a una multiplicidad. (Deleuze y Guattari, 2008, p. 249)

Pensar la anomalía en oposición a la anormalidad es para Deleuze una manera de hacer una crítica a la relación de lo viviente y la norma en cuanto medida humana. En la modernidad tradicional, lo anormal supone una regla general de regularidad que no se cumple, de tal suerte que lo homogéneo, lo estable, o invariante, es relacionado con lo normal, pero la emergencia de toda diferencia que ponga en tela de juicio los criterios de regularidad, es tomada como anormal, e incluso monstruosa. Esta problemática relación entre lo homogéneo y lo heterogéneo atraviesa distintos campos de la experiencia, tanto en la cotidianidad, como en los diversos saberes, tales como las ciencias de la vida, o las humanidades. La emergencia de la otredad en su diferencia es tomada como anormal en la medida que trastoca los criterios de medición y regularidad, los cuales mantienen cierto estado ordenado de cosas. Anne Sauvagnargues en su texto *Deleuze, del animal al arte*, señala la diferencia entre anormalidad y anomalía, en los siguientes términos:

Lo anormal y no anómalo deben ser distinguidos como dos usos de la norma: “anormal” es un término apreciativo, devaluativo, e implica la referencia a un valor que no se cumple, mientras que “anómalo” viene del griego anomalía, y significa “desigualdad, aspereza”, opuesto a lo liso, a lo llano, termino puramente descriptivo que no incluye la idea de desorden o irregularidad, sino únicamente de “lo insólito”, lo desacostumbrado. (2004, p. 54)

Así, lo anormal conlleva una carga valorativa en donde la diferencia adquiere un carácter de negación de la regla que ordena una realidad. En cambio, la anomalía es la afirmación de una variación, que aparece y se afirma en su diferencia. Lo anomal en el pensamiento de Deleuze, es el intento de pensar lo vivo como una totalidad que, al exceder la medida humana, exige una apertura a la multiplicidad y la variación, para intentar aprehender lo vivo como aquello que, en su pluralidad, fisura los esfuerzos de la racionalidad instrumental por sujetarlo a la lógica de la regularidad. En este aspecto, es clara la impronta nietzscheana en el pensamiento deleuziano, ya que este último intentó repensar la posibilidad del concepto desde una ontología de la diferencia que no intenta igualar lo desigual. Lo animal aparece entonces como la manifestación de la variación de las intensidades de lo vivo que exigen pensar lo singular en su diferencia, y no como excepción a una regla que se presupone única e inamovible. Sin duda, la construcción de criterios de orden y normatividad, es inevitable, pero pensados desde la multiplicidad de lo viviente, adquieren una carácter procesual y fluctuante.

En definitiva, el singular anómalo, es uno y múltiple simultáneamente, porque es la zona de múltiples entrecruzamientos de fuerzas que permiten su devenir. El anomal no tiene nada que ver con una individualidad cerrada sobre sí misma, fundada en alguna esencia metafísica que la hace ser lo que es, sino que es la singularidad múltiple en permanente movimiento, pues su ser es relación con lo viviente que la constituye junto con su mundo circundante. Lo animal, es individuación, singularidad que es en relación. Un lobo, en tanto anomal, es la manada, y la manada es un lobo, y la manada no responde a la estructura jerarquizante de las concepciones familiaristas de la estructura humana, sino a las alianzas de la transversalidad heterogénea de lo vivo. Lo uno y lo múltiple simultáneamente. Es por esto que el anomal es un conjunto de posiciones en relación a una multiplicidad en la manada.

## Los mundos de lo animal

*Vueltos siempre a la creación, vemos  
sólo sobre ella el reflejo de lo libre,  
oscurecido por nosotros. O que un animal,  
un animal mudo, levanta la vista, tranquilo atravesándonos.*

*(Rilke, 1987, p. 107)*

El biólogo y filósofo alemán Jakob Johann Von Uexküll se caracterizó por pensar lo animal de una manera que él mismo consideró opuesta a la lectura hegemónica del darwinismo que dominaba en su época. Su relevancia está marcada por la manera en la que su concepción de lo animal no solo se encuentra centrada en el individuo, sino que lo animal se encuentra en coordinación con su mundo circundante. En otras palabras, hablar de lo animal implica una relación entre el modo de ser del viviente animal y el medio, entendido como multiplicidad de marcadores de percepción al que el animal da sentido.

En su libro *Ideas para una concepción biológica del mundo*, considera que el darwinismo se convirtió en una especie de religión para los biólogos y en general para el conocimiento científico. Una de las ideas más criticadas por el biólogo alemán es la idea de la competencia de las especies, y el paradigma beligerante de la lucha por la existencia, ya que la idea de la competencia solamente puede sostenerse si las especies se encuentran persiguiendo el mismo objeto. Por ello, Uexküll considera que las especies

animales se relacionan entre ellas desde la multiplicidad y diferencia de sus mundos circundantes, de tal suerte que no perciben las cosas de la misma manera.

El pensamiento de Uexküll sobre la relación entre el animal y su mundo, es una reelaboración de la manera de entender la naturaleza, que aparece como una crítica a la concepción moderna de ella como un permanente campo de guerra. No es que su pensamiento niegue tajantemente que existan luchas en el mundo biológico, pero no concede que ese sea el motor metafísico que echa andar las relaciones de la naturaleza:

Las condiciones de existencia son tan diversas como los mismos seres vivos. Cada animal, cada planta tiene sus especiales condiciones de existencia, que en parte no pueden serle disputadas en modo alguno. Bien se comprende que por todos lados hay en la Naturaleza relaciones entre vecinos y compañeros, las cuales distan mucho de ser siempre de un carácter amistoso o inofensivo. Pero, a causa de eso, hablar de una lucha de todos contra todos es una grosera exageración. (Uexküll, 1945, p. 18)

Llama la atención que Uexküll intenta poner en cuestión dos ideas más o menos dominantes, la primera es la idea del estado de naturaleza como mundo desordenado y territorio de la lucha de todos contra todos, y la otra, cierta concepción heredada de la física en donde el medio en el que se despliega el viviente animal, es una especie de espacio abstracto y vacío, como si de una estructura descualificada se tratara.

Ahora bien, en este intento de repensar la animalidad no humana, resulta pertinente traer a la discusión el trabajo de Frans de Waal, quien se especializa en psicología, primatología y etología, y que en su estudio *Primates y Filósofos*, desarrolla esta crítica a la concepción violenta de la naturaleza y los animales. El científico neerlandés propone *la teoría de la capa*, como una manera de englobar todas aquellas posturas que siguen esta línea dualista de pensamiento en donde la naturaleza es malvada, y toda consideración moral es una especie de triunfo sobre los procesos de la evolución, en otras palabras, la teoría de la capa es la postura que ve toda relación de cooperación y ayuda mutua como el resultado de una oposición y domesticación de la naturaleza que, en esencia, es violenta.

Contrario a la lectura dominante a la que se enfrentó Uexküll, de Waal extrae del pensamiento de Darwin aspectos que le permiten pensar que algunos elementos básicos para la moralidad se encuentran dentro del proceso evolutivo, lo que echa por tierra la idea de una naturaleza esencialmente violenta. Una de las ideas que más suelen ser recuperadas en el debate sobre la naturaleza animal y humana es la cuestión del egoísmo, en-

tendido como las acciones movidas por la supervivencia propia. Al respecto, de Waal no tiene ningún problema con asumir este elemento siempre y cuando esto no implique la exclusión de tendencias altruistas y de compasión. Según el investigador neerlandés, la continuidad entre humanos y animales, que precisamente intenta superar el dualismo, para Darwin, incluía también el terreno de lo moral, como menciona un conocido trabajo de Piotr Kropotkin, la ayuda mutua también está presente en las relaciones de los animales ante los embates de la naturaleza:

Sin embargo, habría que señalar que en la época de Huxley ya existía una feroz oposición a sus ideas (Desmond, 1994), en parte de los biólogos rusos, como Petr Kropotkin. Dado el duro clima de Siberia, a los científicos rusos les impresionaba mucho más la lucha de los animales contra los elementos que sus luchas internas. El resultado era un énfasis en la cooperación y la solidaridad que contrastaba con la perspectiva competitiva y despiadada de Huxley (Todes, 1989). El apoyo mutuo (1972 [1902]) de Kropotkin fue un ataque contra Huxley, pero escrito con un enorme respeto por Darwin. (De Waal, 2006, p. 32)

Estas críticas están principalmente dirigidas a Thomas Henry Huxley quien fue considerado defensor de las teorías de Darwin pero que, a juicio de De Waal, cayó en algunos malentendidos preocupantes en lo que se refiere a la moralidad y su relación con la evolución. Es interesante remarcar que, en su trabajo directo con los primates, de Waal no pretende idealizar el mundo animal, pero sí intenta mostrar, tal como Uexküll, que la concepción de la naturaleza como un terreno de permanente guerra es, cuando menos, una verdad parcial, ya que también hay ayuda mutua, lealtad e incluso empatía. De Waal muestra que la imagen del lobo como símbolo de las tendencias egoístas y violentas del estado de naturaleza, se aleja mucho de la etología de los lobos que, en realidad, son seres profundamente cooperativos.

Regresando a la teoría de la capa, de Waal señala que en realidad estas teorías expresan una serie de malentendidos respecto a la teoría darwiniana de la evolución, y también deja ver una crítica que puede extenderse a toda la modernidad tradicional que, como se mostró anteriormente con Derrida, ha puesto tanta atención en la racionalidad, que toda posible muestra de moralidad y solidaridad en el mundo animal carece de validez si no está respaldada por un complejo sistema conceptual. Al respecto de Waal señala:

Nuestra naturaleza social es tan evidente que no sería necesario insistir en este aspecto de no ser por su notoria ausencia de explicaciones sobre el origen de nuestra especie en las disciplinas del derecho, la economía y la ciencia política. La tendencia occidental a ver las emociones como signo de debilidad y los vínculos sociales

como algo caótico ha hecho que los teóricos recurran a la cognición como la guía predilecta del comportamiento humano. Celebramos la racionalidad. Y lo hacemos pese a que las investigaciones psicológicas sugieren la primacía del afecto: es decir, que el comportamiento humano deriva ante todo de juicios emocionales rápidos y automatizados, y sólo secundariamente de procesos conscientes más lentos. (2006, p. 24)

El problema de la teoría de la capa, entendida como el recubrimiento de moralidad sobre una naturaleza egoísta y malvada, es que supone todo rasgo de moralidad y de consideración con los otros como el triunfo de la razón, el juicio, el alma, sobre la realidad de la pasión, el cuerpo, y la naturaleza. La crítica que articula de Waal, es en el fondo una crítica al pensamiento dualista, que solo puede entender la realidad moral en términos de oposición entre el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo material. Este pensamiento no deja de ser sugerente, pues permite entrever una conflictividad al interior del proceso evolutivo, en donde al mismo tiempo que se encuentran estas tendencias egoístas, también puede verse la aparición de otras formas de inteligencia afectiva en la base de nuestras consideraciones éticas más complejas.

Es así como, en el imaginario cotidiano está tan instalada la idea de que lo peor del ser humano se encuentra en su lado animal, que se escucha desafiante la posibilidad de que suceda al contrario, a saber, que tal vez, lo mejor del ser humano está en su animalidad.

Por otro lado, para Uexküll lo animal no es una individuación independiente de una íntima relación con la espacialidad en la que el animal no solo reacciona mecánicamente, sino que construye un mundo. Muy al contrario de ciertas concepciones mecanicistas sobre el viviente animal, para el biólogo alemán, lo animal es una compleja composición e interpretación de los elementos sensibles que el animal debe interpretar para elaborar su mundo, de tal manera que no solo reacciona a él mecánicamente con una serie de reflejos:

[...] cada organismo, conforme a su estructura, sólo entra en relación con una parte muy pequeña de mundo exterior. Cada ser vivo mediante estas relaciones, se crea un mundo circundante, único propio para él, en el que se desenvuelve su vida. Si se quiere hablar de la "selección del adaptado", hay que emplear esta palabra en sentido opuesto al de Spencer. La Naturaleza no escoge los organismos adaptados a ella, sino que cada organismo se escoge la naturaleza a él adaptada. (Uexküll, 1945, pp. 18-19)

Este movimiento, en la reflexión de Uexküll es de destacar, ya que, por un lado, implica que el mundo no está dado de una vez, sino que aparece en la medida que el organismo puede percibir elementos para construirlo, y por

otro, la relación entre el viviente animal y su mundo circundante no es unilateral, no es solo la exterioridad del espacio la que determina la adaptación sino también el organismo el que adapta el espacio para sí mismo. Esta relación, que puede entenderse como una relación de *poiesis* mutua entre el animal y su mundo circundante, está en la base de su crítica a la forma mecanicista de entender la vida, ya que el espacio vivo es descualificado y termina por ser una imagen abstracta que no corresponde a la exuberancia vital que le es propia, Uexküll señala:

Con esto queda firmemente establecido que el real mundo físico exterior, que sólo es regido por inmutables leyes de movimiento, únicamente contiene grupos de partículas que se mueven de igual manera, carece de todas las cualidades, como sonidos, colores, etc., y hasta carece de todas las unidades que nosotros podríamos definir como objetos. Pues por objeto siempre comprendemos una unidad compuesta de diversas cualidades, y por eso jamás puede ser reducida a una fórmula matemática. (1945, p. 122)

En el fondo, el pensamiento sobre la vida y la animalidad de Uexküll se ubica en una zona crítica de la modernidad tradicional en donde lo viviente es reducido a ser objeto abstracto para un sujeto, espacio a conquistar y domesticar, en donde, la estrategia principal de este ejercicio de dominación es el despojo de la vitalidad cualificada del mundo y el papel activo del animal en esa creación de mundo. Si bien Uexküll tiene reservas en la posibilidad de indagar en el alma y afectividad animal, cosa que difiere del trabajo de Frans de Waal, no hay que perder de vista que la raíz kantiana de Uexküll le permite considerar lo animal como una subjetividad, que, aunque su mundo afectivo sea imposible de determinar en su totalidad, al menos es posible aproximarse a la subjetividad como una estructura formal que percibe y elabora su mundo. Debido a esto, Uexküll defiende una concepción del mundo natural plagada de cualidades, colores, texturas y temperaturas, con las que lo animal establece relaciones profundas que permiten su modo de existencia vital. Lo viviente, en la relación entre el cuerpo animal y su medio, es uno y múltiple simultáneamente, en el sentido de que hay múltiples mundos, no aislados, sino en permanente relación de unos con otros. Así pues, el organismo animal realiza una selección entre los efectos de fuerzas del mundo exterior, lo que implica que cada aparato de percepción animal solo puede aprehender una parte del mundo, pero no todo, de tal manera que el mundo perceptible está limitado por las posibilidades de la sensibilidad, y en este juego de perspectivas múltiples, está incluido el animal humano. En palabras de Uexküll (1945):

Cada uno de los órganos de los sentidos de cada animal realiza una recolección, característica suya, de los estímulos del mundo exterior, a los que utiliza como nota de percepción, y todos los órganos

de los sentidos del mismo animal, tomados en conjunto dan una determinada sección del mundo exterior. Esta sección del mundo exterior, que para cada animal es una distinta y característica de él, se llama su mundo perceptible. (p. 123)

Lo animal para Uexküll es el viviente animal en relación profunda con su mundo, pero además, dicha relación no es homogénea en todas las especies, ya que la percepción sensorial de cada una de ellas interpreta signos diferentes que permiten su existencia vital. Dicho de otra manera, hay muchos mundos dentro del mundo, pues cada especie percibe diferentes signos, que, aunque coincidan con otras especies, no son percibidos de la misma manera ni detonan la misma conducta ante ellos. Llama la atención que esta concepción no supone múltiples mundos aislados entre sí, por el contrario, esta pluralidad de mundos se encuentra siempre en permanente relación a partir de lo que el biólogo llama: coordinación biológica.

Este último elemento pareciera que se encuentra muy cerca de las consideraciones de Frans de Waal respecto a lo que él llama la *empatía animal*, que se encuentra en la base más elemental de las consideraciones más complejas creadas por la humanidad, entendiendo estas consideraciones no como una oposición a esta empatía sino como un proceso de complejización. Las ideas de Uexküll tuvieron resonancia en investigadores de lo animal como Konrad Lorenz, y el mismo de Waal, sin embargo, una aportación característica de este último es desarrollar la idea de subjetividad animal a un nivel afectivo y no solamente a nivel formal. Con todo, se debe tener muchas reservas al momento de abordar estos conceptos, ya que es fácil redireccionarlos al sentido humano más habitual. Dicho de otra forma, hablar de una subjetividad animal podría hacer pensar en un proceso, meramente cognitivo, en el que el animal es consciente de sí mismo como algo diferente y separado de lo otro, pero, tanto Uexküll como de Waal, desafían esta concepción al mostrar que, aunque es posible analizar los procesos de la individualidad animal, dichos procesos jamás están aislados de su relación íntima con lo otro viviente.

Por su parte, Frans de Waal reconoce la diferencia entre la empatía como proceso que se ha desarrollado de manera particular en el animal humano, sin embargo, para el primatólogo la psicología ignora que las formas más avanzadas de empatía humana están precedidas por formas más elementales que están presentes en lo animal. Lo que diferencia la empatía a la que hace referencia de Waal, es que no es un producto de la metafísica de lo humano, sino un proceso originario y evolutivo en el cual las manifestaciones espirituales del viviente humano son una expresión. O sea:

[...] la cultura y el lenguaje dan forma a las expresiones empáticas. La distinción entre «ser el origen de» y «dar forma a» es esencial, y aquí sostendré que la empatía es la forma original y pre lingüística de vinculación interindividual que sólo de forma secundaria se ha visto sometida a la influencia del lenguaje y la cultura.

Las explicaciones que van de lo más simple a lo más complejo son lo opuesto de las teorías Big Bang. Presuponen una continuidad entre el pasado y el presente, entre niños y adultos, humanos y animales, incluso entre humanos y los mamíferos más primitivos. (De Waal, 2006, p. 46)

Aquí vuelve a aparecer un elemento que se torna fundamental para poder aproximarse a la continuidad de los animales humanos y no humanos: una especie de memoria vital en donde la temporalidad no es lineal. Si las manifestaciones y formas del pasado más remoto de lo viviente dejan huellas en el presente, para de Waal, en los rasgos biológicos, lo viejo siempre está presente en lo nuevo.

Se puede decir que las concepciones de Uexküll y de Waal articulan una especie de perspectivismo biológico, en donde, por un lado, hay múltiples percepciones del mundo, y no hay ontológicamente el privilegio de ninguna sobre otra, pero por otro, y a partir de estas multiplicidades, aparecen manifestaciones de ayuda mutua, que parecen dar cuenta de esta compleja coordinación biológica. Contrario a la concepción mecánica, que se encuentra en la manera en que la modernidad inaugurada por Descartes concebía lo animal, para Uexküll el viviente animal no es una máquina que opera por reflejos, sino que su información genética únicamente marca ciertas tendencias. No obstante, la vida es un flujo en donde los órganos no operan de manera rígidamente prescrita, sino que regulan de manera creativa su relación con los marcadores de percepción de su mundo circundante. Por otro lado, de Waal muestra que algunas de las características que se pensaban como típicamente humanas, tienen una base evolutiva en donde aparece una continuidad entre el animal no humano y el humano, de tal suerte que es posible ver el contagio emocional como base de procesos morales más complejos:

Sin embargo, la posibilidad de que la empatía y la compasión se den en otros animales se ha ignorado durante largo tiempo. Esto se debe en parte a un miedo excesivo al antropomorfismo, que ha sofocado los intentos de investigar las emociones animales [...], y en parte también al retrato parcial que los biólogos han hecho del mundo natural como arena de combate más que de conectividad social. (De Waal, 2006, p. 47)

Ambos autores nos permiten pensar nuestra relación con lo viviente en general, y en particular con lo animal, como una compleja interacción entre semejanza y diferencia. Tanto de Waal como Uexküll reconocen las claras diferencias entre los vivientes animal y humano, pero esto no clausura procesos continuos, en donde la coordinación biológica de Uexküll y la empatía animal de de Waal, muestran una imagen compleja de la naturaleza y lo viviente en su totalidad como un conjunto de movimientos entre lo uno y lo múltiple, en donde lo humano debe pensarse en copertenencia con procesos que le desbordan en el sentido de que su mundo circundante es solo uno de muchos. Aunque en el momento de las investigaciones de Uexküll, los movimientos del alma animal son totalmente desconocidos para el viviente humano, no implica que no existan, lo que no supone que se le pueda excluir de toda consideración ética. Al contrario, pareciera que el pensamiento de Uexküll obliga al viviente humano a abrirse a la posibilidad de que hay un afuera, pulsante y lleno de vida en los límites de su mundo, y que este mundo humano es solamente uno entre otros; más aún, la tierra, el agua, los árboles, las piedras, y en general la naturaleza con todas sus cualidades y su materialidad, son irreductibles al mero recurso al servicio del ser humano, ya que en esta multiplicidad, cada elemento de la naturaleza es un elemento del mundo animal y alterarlo, es alterar toda la coordinación de todos los mundos.

Precisamente por esta íntima relación entre el organismo y el mundo circundante, Uexküll realiza una crítica a la forma en que el viviente humano en la modernidad clausura cada vez más su relación con la naturaleza, ya que las potencias de la corporalidad dependen de la relación con el mundo circundante, pero la forma de vida en las ciudades, lejos de permitir el desarrollo de estas potencias, atontan la percepción y sensibilidad del animal humano:

Cuanto más, como hombres cultos, nos movemos en orbes artificiales, introducidos para nuestra comodidad, tanto más limitado se hace también el uso de los esquemas. Pues cada vez encontramos menos objetos que exijan de nosotros una resolución individual. Todo se arregla por medio de puros reflejos. Por último, el hombre de la más alta cultura sólo está aún rodeado de muy pocos objetos indiferentes, que ni son hermosos ni feos, a los que percibe precisamente cuando cruzan su camino, para volver a olvidarlos inmediatamente. (Uexküll, 1945, p. 139)

En resumen, la creencia del mundo civilizado que supone la cultura como una oposición a la naturaleza, o incluso su domesticación y excesiva explotación, invisibiliza su copertenencia a la totalidad viviente no humana y, al final, pone las condiciones de su propia decadencia.

## Reflexiones finales, el animal larvario

Si pudiéramos regresar al mito de Prometeo y repensar una interpretación, recuperando el gesto de Platón, podríamos decir que el recorrido hecho en este trabajo nos lleva a pensar que el titán es amigo de los seres humanos porque, tal vez, reconoce que ellos son parte de ese carácter originario de lo viviente como multiplicidad de fuerzas desmesuradas y desmesurantes de la *physis*, que estaba expresada en la imagen de Gea. Pero esta condición está muy lejos de privilegiar, con un lugar central al viviente humano, muy al contrario, la animalidad humana esta signada por la indeterminación ya que, por el descuido de Epimeteo, el animal humano es tan vulnerable y frágil como el resto de los animales. Ahora, si bien Platón y sus seguidores de tiempos posteriores intentan por todos los medios suturar esa fragilidad constituyente de la humanidad, para llenarla de privilegios y características “propias” que lo entronquen sobre el resto de los animales, la verdad es que esto ha desembocado en múltiples violencias y horrores al punto que, sería preferible, ver esa fragilidad como espacio de indeterminación y como posibilidad, en lugar de verla como un defecto a resolver.

Así pues, pensar la diferencia de la animalidad humana no tiene por qué suponer un intento por buscar una manera de privilegiarlo metafísicamente. De tal manera que, si hubiera que dar cuenta del animal humano en su singularidad, habría que pensar en él como animal larvario que, dada su condición de fragilidad, se encuentra en perpetua procesualidad y devenir.

Esta es la razón por la cual Deleuze valoriza las formas involutivas y se interesa por el sujeto larvario: la larva, el embrión, no pueden aparecer como soporte del cambio, sino como su actualización real. Al igual que Bergson, Deleuze entiende la diferenciación como verdadera creación. (Sauvagnargues, 2004, p. 52)

El animal humano aparece entonces como territorio de fuerzas en permanente movimiento, las cuales son indiscernibles de la animalidad no humana, y que no están clausuradas, ni suprimidas, por la realidad cultural, sino que pulsán como una virtualidad que irrumpe constantemente como agente del devenir. El problema es que, en el largo monólogo histórico de la modernidad tradicional, el animal humano se narró como protagonista único de una realidad de la que solo es parte. Lo cierto es que la fragilidad que le es constituyente, y el juego de fuerzas que le atraviesan le aterra, llevándolo a una angustia que intenta suturar con la supresión o domesticación de toda alteridad que se la recuerde.

Pensar con-lo-animal siempre debe operar en esas dos superficies en donde lo viviente que, en su flujo, fisura los intentos de capturarlo y que, en su otredad, nos recuerda la extrañeza que somos y, como dice Julia Kris-

teva: "Al reconocer nuestra inquietante extrañeza, no sufriremos de ella ni gozaremos de ella desde fuera. Lo extraño está en mí, por lo tanto, todos somos extranjeros. Si yo soy extranjera, no hay extranjeros." (Kristeva, 1996) Ocurre que ese ejercicio de clausura de la diferencia animal opera tanto de la piel hacia afuera, como de la piel hacia adentro. En esa bifrontalidad de la radical alteridad del animal es que aparece la necesidad de una hospitalidad que no despoje al otro de su diferencia, sino que precisamente se fundamente en ella. En palabras de Derrida:

El extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc. Este le impone la traducción en su propia lengua, y ésta es la primera violencia. La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles y a fin de poder acogerlo entre nosotros? (2008b, pp. 21-23)

La cuestión es que si exigimos someter lo otro a la identidad, entonces no hay hospitalidad, pues esta última solo opera en tanto el extranjero conserva su alteridad. Es esta radical alteridad la que atraviesa el pliegue de la bifrontalidad del viviente animal. La relación con lo animal no se funda en la mismidad y la semejanza, ni en la radical otredad, sino en el juego de ambas, que aparece como oscilación entre la cercanía y lo lejano, entre lo homogéneo y lo heterogéneo, que posibilita la apertura a lo otro en tanto otredad que interpela, cuya única posibilidad ética y política, que no clausure su diferencia, es la hospitalidad.

## Referencias

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto, El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora.
- Bergson, H. (1979). *Introducción a la metafísica*. Siglo veinte.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria, Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus.
- De Waal, F. (2006). *Primates y filósofos, la evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós.

- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales, filosofía y animalidad en el pensar contemporáneos*. Prometeo libros.
- Calarco, M. (2021). Derrida, los animales y el futuro de las humanidades. *Revista Disertaciones*, 10(2), 7-20. [https://www.academia.edu/81652992/Derrida\\_los\\_animales\\_y\\_el\\_futuro\\_de\\_las\\_humanidades](https://www.academia.edu/81652992/Derrida_los_animales_y_el_futuro_de_las_humanidades)
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Derrida, J. (2008a). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2008b). *La Hospitalidad*. Ediciones la flor.
- Esposito R. (2009). *Tercera Persona, Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. Trotta.
- Fondebrider, J. (2017). *Historia de los hombres lobo*. Sexto piso.
- Heredia, J. M. (2021). Deleuze, von Uexküll y “la naturaleza como música”. *Revista de filosofía A Parte Rei*, 75. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3645624>
- Kristeva, J. (1996). Freud: “heimlich/unheimlich”, la inquietante extrañeza. *Revista Debate Feminista*, 13. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1996.13.313>
- La Santa Biblia, versión Casiodoro de Reina (1569). Biblioteca México del Hogar.
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Nietzsche, F. (2011). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Gredos.
- Nietzsche, F. (2014). *La genealogía de la moral*. Alianza editorial.
- Platón (1985). *Diálogos*. Gredos.
- Platón (1988). *La República*. Gredos.
- Quignard, P. (1998). *El odio a la música*. Editorial Andrés Bello.

Rilke, R. (1987). *Elegías de Duino*. Ediciones Cátedra.

Rodríguez, F. (2015). *Cantos Cabríos, Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. Fondo de Cultura Económica.

Sauvagnargues, A. (2004). *Deleuze, del animal al arte*. Amorrortu editores.

Vernant, J. (2007). *El universo, los dioses, los hombres*. Editorial Anagrama.

Von Uexküll, J. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe.



Micaela Anzoátegui

Doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Integra la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* (RLECA). Miembro de la Sociedad Argentina de Biología Evolutiva (SABE). Profesora en la Cátedra “Filosofía de las Ciencias” (UNLP) y Becaria Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina.

# Lamiendo las heridas de una vieja revolución: El problema de la (no) comprensión de la teoría evolutiva de Darwin

Licking the wounds of an old Revolution:  
The problem of the (no) understanding  
of Darwin's Theory of Evolution

*Es siempre recomendable percibir claramente nuestra ignorancia.<sup>1</sup>*

*Grande es el poder de la tergiversación constante.<sup>2</sup>*

Charles Darwin

---

<sup>1</sup> Citado en Pérez Moreno (2018).

<sup>2</sup> Citado en Rose (2004).

## Resumen

---

¿Cómo se moviliza la figura de Charles Darwin y qué se entiende en ámbitos no especializados por “evolución”? Bajo esta pregunta, el artículo se divide en dos secciones. En primer lugar, abordaremos algunos lineamientos mínimos sobre la teoría evolutiva actual, desde la nueva síntesis. En segundo lugar, algunas consideraciones respecto a la apelación a la figura de Darwin y el darwinismo, que dan cuenta de una recepción anacrónica y sesgada solo referida a los posibles impactos sobre la conceptualización de lo humano. Este último punto nos lleva a repensar que el impacto de la teoría es variado, multifacético y mucho más profundo del inicialmente sostenido. Y que la comprensión que arroja del fenómeno humano puede escapar a su asimilación cultural actual en sus aspectos más relevantes, tal como se presentan en la propuesta de la teoría sintética extendida actual. En este sentido, las discusiones relativas

a la revolución que inició el pensamiento darwiniano, según atestiguan las fuentes aquí consultadas, no han perdido vigencia. Especialmente, se produce aún una disputa por el monopolio del sentido de lo que significa humano/animal, en un momento donde el sentido-de-mundo proporcionado por el antropocentrismo se está viendo mermado. El problema se vincula a (i) la (no) comprensión de la teoría evolutiva: mientras estamos en los albores de una nueva expansión de la teoría evolutiva, socialmente aún no se asimila la vieja teoría darwiniana; (ii) lo cual a su vez se vincula con la categoría humano-animal entendidas como esencias estáticas y disjuntas; (iii) a partir de lo cual hay una tensión entre discurso científico frente al discurso e imaginario social; (iv) por último, estas cuestiones recapitulan el contexto contemporáneo de crisis socio-ambiental.

**Palabras clave:** Charles Darwin; revolución epistemológica; evolución; nueva síntesis evolutiva; conexionismo evolutivo; discurso social; caso Sandra.

## Abstract

---

How the figure of Charles Darwin is used in non-specialized fields and what is understood as “evolution”? With this question in mind, the present paper is divided into two sections. First, we will address some minimum guidelines on current evolutionary theory, from the new synthesis. Secondly, some considerations regarding the appeal to the figure of Darwin and Darwinism, which show an anachronistic and biased reception only referring to the possible impacts on the conceptualization of the Human. This last point leads us to rethink that the impact of the theory is varied, multifaceted and much deeper than initially assumed. And that the understanding of the human phenomenon may escape its current cultural assimilation in its most relevant aspects, as presented in the proposal of the current extended synthetic theory. In

this sense, the discussions related to the revolution initiated by Darwinian thought, as attested by the sources consulted, have not lost their validity. In particular, there is still a dispute over the monopoly of the meaning of what human/animal means, at a time when the world-sense provided by anthropocentrism is being undermined. The problem is linked to (i) first of all, the (non) understanding of evolutionary theory: while we are at the dawn of a new expansion of evolutionary theory, the old Darwinian theory is still not assimilated; (ii) which in turn is linked to the human-animal category understood as static and disjoint essences; (iii) from which there is a tension between scientific discourse versus social discourse and imaginary; (iv) finally, these issues recapitulate the contemporary context of socio-environmental crisis.

**Keywords:** Charles Darwin; epistemological revolution; evolution; new evolutionary synthesis; social discourse; Sandra.

## 1. Introducción a la problemática

La teoría de la evolución biológica juega un papel interesante en el imaginario social. No sólo porque pone en discusión algunas ideas tradicionalmente heredadas sobre el lugar de lo humano en el mundo biológico y su comprensión —vinculado al antropocentrismo—, sino también, porque propone que “lo natural” tiene una dinámica constitutiva propia. Este hecho no necesariamente debe ser así, podría ser una teoría significativa para el campo cultural, pero igualmente ignorada, así como en otros casos donde se observa un fenómeno similar. Pero, la insidiosa referencia a Darwin en determinados debates políticos lleva a preguntarnos: ¿Cómo se moviliza la figura de este naturalista y qué se entiende en ámbitos no especializados por “evolución”? Podemos advertir que la apelación a la figura de Darwin y el darwinismo en debates actuales presentes en el discurso social son síntomas de una recepción anacrónica y sesgada sólo referida a los posibles impactos sobre la conceptualización de lo que entendemos por “humano”. Este último punto nos lleva a repensar que el impacto de la teoría resulta mucho más profundo del inicialmente sostenido, implicando una revolución epistemológica que toca el mentado sentido común y conmueve los andamiajes conceptuales de una manera de entender el mundo antropocentrada. A su vez, como iremos desarrollando, la comprensión que arroja del fenómeno humano puede escapar a su asimilación cultural actual en aspectos relevantes, tal como se presentan en la propuesta de la teoría evolutiva sintética extendida más reciente.

Las discusiones relativas a la revolución que inició el pensamiento darwiniano no solo conservan vigencia, sino que aparecen en diversas fuentes (jurídicas, periodísticas, etc.) como síntoma de un malestar ideológico-pragmático. Incluso se reviven reyertas con notas decimonónicas. Como si la sociedad occidental aún estuviera lamiéndose las heridas de aquella vieja revolución epistemológica en la filosofía natural y la cultura que dio origen tanto a la biología como al desantropocentramiento de “la naturaleza”. Así, un nuevo campo disciplinar y una nueva representación del mundo natural emergen con el pensamiento darwiniano principalmente como se sabe a partir de *On the Origin of Species* (1859), luego con *The Descent of Man* (1871), *The Expression of Emotions in Man and Animals* (1872) y otras obras.

Es decir, actualmente se produce una disputa por el monopolio del sentido de lo que significa humano/animal que se hace eco de este episodio de la historia de la ciencia, en un momento donde el sentido-de-mundo proporcionado por el antropocentrismo se está viendo cada vez más merchado. Recordemos que el Giro Animal, estrictamente, se remonta a este enclave indispensable. Por esto mismo, a pesar del tiempo transcurrido es posible afirmar que en gran parte de la cultura se producen dificultades en

la comprensión de la teoría evolutiva: mientras estamos en los albores de una nueva expansión de la teoría evolutiva, aun no se asimila la vieja teoría darwiniana. Ello se debe, en gran parte, a la desestabilización de las categorías humano-animal entendidas como esencias estáticas y disjuntas que produce el darwinismo. La herida narcisista al *anthropos* abierta hace más de un siglo. A manera de analogía, la revolución epistemológica que lleva el nombre de Darwin es tan importante en impacto como otra famosa revolución bajo el nombre de Copérnico, y si bien sería extraordinariamente difícil resolver nuestras vidas e imaginarios bajo el geocentrismo desconociendo la teoría heliocéntrica, no sucede lo mismo con el antropocentrismo y la teoría evolutiva.<sup>3</sup>

Así, la tensión entre discurso científico y discurso e imaginario social puede rastrearse en distintas contribuciones que circularon ampliamente en Argentina y en el exterior, y finalmente se recapitulan en el contexto contemporáneo de crisis socio-ambiental.

## 2. Una teoría del todo: la nueva revolución biológica

Darwin es muy exhaustivo, tanto en los alcances de su teoría como en los propios límites que encuentra. Esto a pesar de que diversas ideas no sólo no han perdido vigencia alguna, sino que se han potenciado incansablemente, como es el caso de la continuidad evolutiva, idea que conserva mayor relevancia filosófica. Ahora bien, ¿qué aproximaciones nuevas permiten las teorías que expanden el núcleo darwinista? <sup>4</sup> La teoría sintética extendida (Laland, et. al. 2015; Jablonka y Lamb, [2005] 2013; Ginsburg y Jablonka, 2019; Dressino, 2010; Pigliucci, 2009) y la teoría conexionista (Watson y Szathmár 2016 a, 2016 b; Kouvaris et al., 2017) permiten revalorizar la propuesta inicial, corregirla, modificarla, ampliarla, y en muchos aspectos, reemplazarla ¿Qué cuestiones dejó sin explicar la propuesta darwiniana, o su explicación es insuficiente? En la introducción de *On the Origin of Species* (1872), de hecho, Darwin afirma que:

---

<sup>3</sup> Agradezco esta idea a la Profesora Luciana Carrera Aizpitarte (FaHCE, UNLP).

<sup>4</sup> Algunas de estas aproximaciones reconocen el antecedente, pero postulan que no se trata de una mera ampliación del darwinismo original, como podría sostenerse en el caso del neodarwinismo de mediados del siglo XX; especialmente porque algunas ideas centrales se ven afectadas, entre ellas la preeminencia de la selección natural como mecanismo principal. Postulan como una nueva revolución en el campo de la biología evolutiva (Jablonka y Lamb, 2013 [2005]).

No debe sentir sorpresa nadie por lo mucho que queda todavía sin explicar respecto al origen de las especies y de las variedades, si se tiene en cuenta *nuestra profunda ignorancia respecto a las relaciones mutuas* de los muchos seres que viven a nuestro alrededor (...) *Estas relaciones son de la mayor importancia, pues determinan la prosperidad presente y, a mi parecer, la futura suerte* y variación de cada uno de los habitantes del mundo. (Darwin, [1872] 2007, p. 63) [El resaltado es nuestro]

A lo largo del libro, Darwin indica distintos fenómenos que no quedan adecuada o completamente explicados desde los alcances de su propio marco teórico, los describe y prácticamente los cataloga para investigaciones futuras. Entre ellos encontramos referencias a temas-problemas que posteriormente serán objeto de nuevos campos, como la genética, la epigenética, los estudios comportamentales y los entrecruzamientos *evo-devo*, *eco-evo-devo*, *ego-eco-evo-devo*.

Aunque Darwin afirma que la selección natural es un mecanismo potente y lo cree, quizás, el único capaz de habilitar la explicación a la mayoría de los fenómenos de modificación (Darwin, [1872] 2007, p. 63), quedan por el propio estado del arte numerosas cuestiones sin una explicación completamente satisfactoria, o con una comprensión parcial. En efecto, cuestiones que el propio naturalista destaca, se convierten en objeto de futuros estudios especializados desde la teoría sintética extendida. Entre ellas, podemos apuntar las siguientes, algunas de las que están explicadas parcialmente en la propuesta de Darwin por la selección natural y su esquema teórico:<sup>5</sup>

- “Algunos naturalistas han sostenido que todas las variaciones están relacionadas con el acto de reproducción sexual; pero esto es sin dudas un error”. (Darwin, [1872] 2007, p. 65)
- “El cambio de costumbres produce un efecto hereditario (...)”. (Darwin, [1872] 2007, p. 69)
- “(...) la naturaleza de las condiciones es de importancia subordinada en comparación con la naturaleza del organismo, para determinar cada forma particular de variedad”. (Darwin, [1872] 2007, p. 69)
- “Toda variación que no es hereditaria carece de importancia para nosotros”. (Darwin, [1872] 2007, p. 71)

---

<sup>5</sup> El siguiente listado no es exhaustivo sino ilustrativo.

“Quizás la manera correcta de ver todo este asunto es considerar la herencia de todo carácter, cualquiera que sea como la regla, y la no herencia, como la anomalía”. (Darwin, [1872] 2007, p. 71)

- “Las leyes que rigen la herencia son en su mayor parte desconocidas”. (Darwin, 2007, p. 71)

“Los naturalistas no han definido a satisfacción de todos qué se entiende por progreso en la organización”. (Darwin, [1872] 2007, p. 180)

- “Cuando una variación ofrece la más pequeña utilidad a un ser cualquiera, no podemos decir cuánto hay que atribuir a la acción acumulativa de la selección natural y cuánto a la acción definida de las condiciones de vida” (Darwin, [1872] 2007, p. 191), “(...) pues parece que el clima tiene una acción directa sobre el pelo de nuestros cuadrúpedos domésticos”. (Darwin, [1872] 2007, p. 192)

- “Consideraciones tales como estas me inclinan a conceder menos peso a la acción directa de las condiciones ambientales que a una tendencia a variar debido a causas que ignoramos”. (Darwin, [1872] 2007, p. 192)

- Dificultades especiales de la teoría de selección natural (Darwin, 2007, pp. 245-257).

“La belleza, como se adquiere”. (Darwin, [1872] 2007, p. 257)

- “Instintos más complejos y maravillosos”. (Darwin, [1872] 2007, p. 314)

Y los siguientes temas:

- - Efectos del uso y desuso de los órganos (Darwin, [1872] 2007, p. 192 y ss.).
- - La convergencia de caracteres (Darwin, [1872] 2007, p. 184).
- - “Aclimatación por costumbre”. (Darwin, [1872] 2007, p. 200)
- - Efectos de la costumbre subordinados a selección natural (Darwin, [1872] 2007, p. 314).

Alcances y comprensión de los comportamientos y relaciones inter-especie que involucran beneficios mutuos: “El instinto de cada especie es bueno para sí misma, pero hasta donde podemos juzgar, jamás se ha producido para el bien exclusivo de las demás especies” (Darwin [1872] 2007, p. 315). Ejemplo de las hormigas y pulgones; explicación actual mucho más compleja que esquema utilitario.

- Especialmente difícil de abordar: “costumbres ocasionales y extrañas de los animales salvajes”. (Darwin, [1872] 2007, p. 317)
- La tensión entre costumbre e instinto en animales domésticos y silvestres, su adquisición y pérdida (Darwin [1872] 2007, p. 320).
- Motivos por los cuales las variedades de animales domésticos no se han vuelto infértiles en lugar de nuevas especies (Darwin [1872] 2007, p. 377).
- Vínculo humano-canino “amor incondicional del perro”. (Darwin, [1872] 2007, varias referencias)
- La comprensión incompleta del principio de la herencia y relación evolución-desarrollo: “Los animales antiguos y extintos se asemejan, hasta cierto punto, a los embriones de los animales más modernos pertenecientes a las mismas clases”. (Darwin, [1872] 2007, p. 453)
- El comportamiento en general (Darwin [1872] 2007, *passim*).
- La domesticación tiene una explicación sencilla (Darwin [1872] 2007, *passim*)<sup>6</sup>

Luego, más allá de la síntesis extendida, la teoría evolutiva conexionista (Watson, 2010) permite explicar fenómenos fundamentales de la actualidad como la extinción en cadena y el impacto ecosistémico, abandonando explicaciones unidireccionales, así como también soluciones extremadamente simplistas propias de los abordajes parciales. Darwin, de hecho, registra la peculiaridad del fenómeno de extinción de fauna silvestre en relación con el avance de la exploración y ocupación europea alrededor del globo, vinculada a las presiones de selección. Esto mismo cobra una nueva dimensión desde la perspectiva de la síntesis extendida y, aún mucho más, desde la propuesta del propio conexionismo evolutivo, avanzando hacia una integración de aspectos y dimensiones que superan la explicación más directa del mecanismo de la selección natural y la competencia.

---

<sup>6</sup>Entre otros a considerar, que por cuestiones de espacio no incluimos en este momento.

Así, respecto al conexionismo, podemos encontrar inquietudes en Darwin que deriven en tal:

Al considerar el origen de las especies, es totalmente comprensible que un naturalista, reflexionando sobre las afinidades mutuas de los seres orgánicos, sobre sus relaciones embriológicas, su distribución geográfica, sucesión geológica y otros hechos semejantes, llegue a la conclusión de que las especies no han sido creadas independientemente, sino que han descendido como variedades de otras especies. No obstante, semejante conclusión (...) no sería satisfactoria hasta que pudiese demostrarse de que las innumerables especies que pueblan este mundo se han modificado hasta adquirir esa perfección de estructura y coadaptación que causa, con justicia, nuestra admiración. (Darwin, [1872] 2007, p. 61)

En primer lugar, tenemos una diferencia fundamental de contexto: Darwin se enfrenta a la hipótesis creacionista en pugna con hipótesis transformistas de la vida, donde demostrar la no-creación es fundamental; ahora, subsanado ese impedimento teórico y expandida la teoría, perspectivas como el conexionismo pueden proporcionar una interpretación novedosa de estas mismas cuestiones, muchas de ellas, en ese entonces, a la espera de mayor andamiaje teórico. Así, exige Darwin que es "(...) de la mayor importancia tener un claro punto de vista acerca de los medios de modificación y de co-adaptación" (Darwin, [1872] 2007, p. 61).

Ahora bien, volviendo al tema inicial, ¿qué ha cambiado respecto del dominio humano de un momento tan reciente como mediados del XIX al presente, si es que algo cambió? ¿Acaso no seguimos entendiendo la especiación bajo la figura del árbol (filogenético) de la vida? ¿Qué podría influir, torcer, impactar, direccionar sobre una rama o truncarla? ¿Qué sucede específicamente con la biodiversidad, con las distintas especies y sus trayectos evolutivos?

Uno de los ejes fundamentales de la obra de Darwin era desarmar, en un doble movimiento, la aparente paradoja del desarrollo (evolutivo) humano. Tal como vimos, Darwin abre la crítica científica al antropocentrismo, contra una tradición que se sustenta en la discontinuidad ontológica, pero aún más, esta tradición entiende el mundo natural de manera sencilla: *seres (generalmente creados) que están en el mundo, cada uno con su lugar, entre los cuales existe un ser un poco mejor en comparación a los restantes.* Para el pensamiento intelectual el hombre indiscutiblemente es un animal, pero simultáneamente, parece romper con la lógica de lo viviente mediante una cualidad específica, inalienable e inexplicable (desde la biología mate-

rialista, al menos hasta el darwinismo) que el naturalista intentará argumentar que procede de los mismos procesos que dan lugar a la evolución orgánica “ordinaria” (digamos, anatómica).

La tecnología, el conocimiento científico, la sensibilidad moral y la cultura —entre muchas otras cuestiones que Darwin menciona— parecen posicionar al hombre como un ser singular y completamente distinto a todos los demás organismos existentes en la Tierra. Puede rastrearse su genealogía desde orígenes más *humildes* hasta el *dominio* indiscutible que ejerce el hombre moderno sobre todo el globo. La presencia generalizada en el planeta, sus más variados medios de vida, adaptado a todas las latitudes y los climas más adversos, dan cuenta de su flexibilidad y capacidad, tal como el propio naturalista entiende.

Pero muchas otras cuestiones quedaban sin una adecuada explicación, y aún más, sin una explicitada conexión e interacción. Esto es evidente si estamos atentos al siguiente pasaje. En parte, siguiendo *On the Origin of Species* el hombre (más bien el naturalista moderno) es todavía un contemplador de la naturaleza, en un mundo basto que parece recién abrirse a la nueva perspectiva científica. Recordemos pasajes fundamentales ya analizados:<sup>7</sup>

Es interesante contemplar un enmarañado ribazo cubierto por numerosas plantas de muchas clases, con pájaros que cantan en los matorrales, con variados insectos revoloteando en torno y con gusanos que se arrastran por entre la tierra húmeda, y reflexionar que estas formas primorosamente construidas, tan diferentes entre sí, y que dependen mutuamente unas de otras de modos tan complejos, han sido producidas por leyes que obran en rededor nuestro. Estas leyes, tomadas en su sentido más amplio, son: la de crecimiento con reproducción; la de herencia, que está casi comprendida en la de reproducción; la de variabilidad, por la acción directa e indirecta de las condiciones de vida, y por el uso y desuso; y una razón de incremento tan elevada que conduce a la lucha por la vida, y, como consecuencia, a la selección natural que determina la divergencia de caracteres y la extinción de las formas menos perfeccionadas. (Darwin, [1872] 2007, p. 592)<sup>8</sup>

Así pues, el objeto más excelso que somos capaces de concebir, es decir, la producción de los animales superiores, resulta directamente de la guerra de la naturaleza del hambre y de la muerte. Hay

---

<sup>7</sup>En este sentido, también se debe al formato científico de las publicaciones fuertemente teóricas, mientras que en *Diario de viaje* aparece una figura alternativa del naturalista. Tema que nos encontramos profundizando para una contribución posterior.

<sup>8</sup>Seguimos en este caso la traducción española actualizada.

grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diferentes facultades, fue originalmente alentada por el Creador en unas cuantas formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando [*have been, and are being, evolved*], a partir de un comienzo tan sencillo, infinidad de formas cada vez más bellas y maravillosas. (Darwin, [1872] 2007, p. 592)<sup>9</sup>

Hermosos pasajes. Ahora, si seguimos a las biólogas evolutivas Jablonka y Lamb, esta famosa escena que parece transmitir la mera contemplación, se transforma radicalmente bajo la mirada de la síntesis evolutiva extendida. Respecto a esa misma sección, afirman que:

Darwin habría tenido plena conciencia de que *el naturalista que observaba el ribazo enmarañado era, en potencia, la influencia evolutiva más poderosa sobre ese medio*. Los hombres habrían podido desviar el río, de modo tal que el ribazo se secase y muchos de los organismos que lo habitaban murieran, también habrían podido introducir nuevas plantas o animales, y afectar así toda la red de interacciones del ribazo. Sin duda, los seres humanos son los principales agentes selectivos de nuestro planeta y han llevado a cabo la reconstrucción más radical (usualmente destructiva) de los ambientes. (Jablonka y Lamb, [2005] 2013, p. 314) [El resaltado es propio]

En la actualidad, además de transformar plantas y animales mediante la selección artificial, *los seres humanos pueden alterar la condición genética, epigenética y conductual de los organismos por medio de la manipulación genética, fisiológica y/o conductual directa. Estamos tan solo en los inicios de la revolución evolutiva llevada a cabo por el hombre, revolución que va a afectar tanto a nuestra propia especie como a las demás*. Nuestra capacidad de manipular la evolución de esta manera deriva de la capacidad humana de pensar y comunicarse por medio de símbolos. A través del sistema simbólico podemos planear y pronosticar. (Jablonka y Lamb, 2013, p. 314) [El resaltado es nuestro]

Entonces, ¿qué diferente aproximación puede aparecer hoy, frente a similar escenario? Siguiendo a Darwin, la selección natural produjo “estas formas de vida complejas e interactuantes” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 314), pero las distintas disciplinas contemporáneas proporcionan detalles impensados para explicar las distintas partes de la escena:

---

<sup>9</sup>Idem.

- Los genetistas pueden investigar las variables genéticas de las poblaciones vegetales y animales en función de establecer cómo afectan la supervivencia y el éxito reproductivo, siguiendo los análisis de la genética de poblaciones.
- Mientras que los fisiólogos y bioquímicos contemporáneos y los biólogos evo-devo podrían centrarse en la capacidad de adaptación de los individuos.
- Por su parte, los investigadores del comportamiento, etólogos y psicólogos, podrían explicar las conductas animales vinculadas a las condiciones ambientales circundantes, simultáneamente a cómo determinan ellas mismas esas condiciones (lo que sería la teoría de construcción de nicho, un ser construye su ambiente y es construido por este).
- Además, los sociólogos e historiadores pueden indicar qué papel cumplieron los seres humanos en el desarrollo de esa porción de ambiente, sus intervenciones, su conservación junto a su historia cultural.
- Por último, los ecólogos investigarían las interacciones que se producen entre todos los componentes bióticos y abióticos, las relaciones dinámicas materiales de mutua influencia de las plantas, los animales y el medio físico en el que se encuentran. (Jablonka y Lamb, 2013, pp. 314-315)

Las biólogas indican que “Es probable que cada especialista estuviera convencido de que sus propios hallazgos e interpretaciones son los decisivos para comprender el cuadro en su conjunto y que el resto de los aportes son de importancia marginal” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 315). Lo cual, en realidad, responde al modo parcial de abordar la investigación en las ciencias entendidas de manera unitaria y escindida:

Este es el resultado habitual cuando se centra el foco en partes dadas de un sistema: pueden obtenerse muchos conocimientos adoptando un enfoque similar, pero finalmente, es necesario componer los fragmentos, reunir las piezas del rompecabezas. ¿Cómo encajan entre sí dimensiones genética, epigenética, conductual y cultural de la evolución y la herencia? ¿Qué influencia ha tenido cada una en las demás? (Jablonka y Lamb, 2013, p. 315)

En resumen, la síntesis extendida intenta “armar el rompecabezas de la información transmisible procurando establecer el modo en que los

diferentes sistemas de herencia interactúan y se influyen entre sí” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 315). Y, siguiendo esta propuesta integradora, “una visión de la evolución que incluya todos los tipos de variación heredable (genética, epigenética, conductual y cultural) tiene incidencia en cuestiones de carácter práctico, filosófico y ético” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 315).

Es decir, también Jablonka y Lamb vuelven a un mismo punto de interés para Darwin, la divulgación científica (su libro, si bien altamente técnico, es una obra de divulgación de la nueva manera de comprender la evolución) y el pensamiento reflexivo, asociado en otros tiempos, a la filosofía natural.

A la vez, Jablonka y Lamb entienden al hombre como una presión de selección en el ambiente, entre otras existentes,<sup>10</sup> a partir de la comprensión del comportamiento animal de la síntesis extendida. Además del sistema de herencia (i) genético y (ii) epigenético, destacan el (iii) comportamental-cultural y (iv) el simbólico, una modalidad de éste. Abordaremos brevemente este tema, para comprender cómo se entiende actualmente desde la teoría evolutiva aquello que Darwin comprendía como las capacidades mentales del hombre, y que en una perspectiva pre-darwiniana se entendió como excepcional e inexplicable.

## **2.1. Sistema de herencia genética**

Tal como indican:

La primera dimensión de la herencia y la evolución es la dimensión genética. Es el sistema fundamental de transferencia de información en el mundo biológico, y es fundamental para la evolución de la vida en la Tierra. Desde hace un siglo, el sistema genético ha sido estudiado intensamente, y estos estudios han producido dividendos. No sólo nos han ayudado a comprender el mundo natural, sino que también han tenido efectos prácticos importantes en la medicina y la agricultura. (Jablonka y Lamb, 2005, p. 5)

El paradigma evolutivo clásico de la síntesis está marcado por la centralidad de los genes como único sistema de herencia, entendiendo los genes de una determinada manera. Las autoras afirman que los nuevos conocimientos sobre genes y genomas desafían los supuestos de la actual teoría de la evolución desde un ángulo novedoso. Así, si afirmamos que el

---

<sup>10</sup> Este tema fue especialmente abordado en el seminario “Elementos de Evolución para animales domésticos” (2020) dictado por el Doctor Héctor Ricardo Ferrari en el Posgrado de la Facultad de Ciencias Veterinarias de la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

genoma es un sistema organizado, y no sólo una colección de genes, entonces los procesos que generan la variación genética pueden ser una propiedad evolucionada del sistema, que está controlado y modulado por el genoma y la célula. Pero, aquí la novedad: esto implicaría que no toda la variación genética es totalmente aleatoria o ciega, tal como tradicionalmente es aceptado en la biología evolutiva. Parte de la variación puede estar regulada y parcialmente dirigida. Entonces, sostienen que podría decirse que operan “mecanismos lamarckianos que permitirían una *herencia blanda*” (Jablonka y Lamb, 2005, p. 7). Es posible, entonces, la herencia de los cambios genómicos inducidos por factores ambientales. “Hasta hace poco, la creencia de que las variaciones adquiridas pueden heredarse se consideraba una grave herejía, que no debería tener cabida en la teoría de la evolución” (Jablonka y Lamb, 2005, p. 7).

No obstante, si bien el sistema de gerencia genética suele ser considerado el único, las investigadoras afirman que hay otros tres sistemas más, también capaces de transmisión que suelen ser ignorados u objetados bajo la clásica perspectiva genocentrista (Jablonka y Lamb, 2005, p. 110 y siguientes).

## **2.2. Sistema de herencia epigenético**

La epigenética se encarga del estudio de los mecanismos que regulan la expresión de los genes sin que se produzca una modificación en la secuencia del ADN, estableciendo la relación entre las influencias genéticas y ambientales que determinan la expresión del ADN. Así, las autoras señalan el caso de células como las del hígado, la piel y el riñón, cada una tiene un aspecto, función y comportamiento diferente, aunque contienen la misma información genética. De manera que, con pocas excepciones, las diferencias entre las células especializadas son en realidad epigenéticas, no genéticas (Jablonka y Lamb, 2005, p. 113). La explicación sería que se trata de “las consecuencias de los acontecimientos que se produjeron durante la historia del desarrollo de cada tipo de célula, que determinaron qué genes se activan y cómo actúan e interactúan sus productos” (Jablonka y Lamb, 2005, p. 113). En efecto, explican que:

Lo notable de muchas células especializadas es que no sólo pueden mantener su fenotipo particular durante largos períodos, sino que también pueden transmitirlo a las células hijas. Cuando las células hepáticas se dividen, sus hijas son células hepáticas, y las hijas de las células renales son células renales. Aunque sus secuencias de ADN permanecen inalteradas durante el desarrollo, las células adquieren información que pueden transmitir a su progenie. Esta in-

formación se transmite a través de lo que se conoce como sistemas de herencia epigenética (o EIS para abreviar). (Jablonka y Lamb, 2005, p. 113)

Estos sistemas implican esta segunda dimensión de la herencia y la evolución, siendo incluso poco reconocidos en épocas tan recientes como mediados de 1970 (Jablonka y Lamb, 2005, p. 113). Recién en 1975 se publican dos artículos sobre el problema: Robin Holliday y John Pugh (biólogos británicos) y Arthur Riggs (norteamericano) sugirieron de forma paralela un mecanismo que permitiría que los estados de actividad e inactividad de los genes pudieran ser mantenidos y transmitidos a las futuras generaciones de células. Paulatinamente se abrió el campo de las investigaciones sobre memoria celular y la herencia epigenética en tanto permitía impulsar la ingeniería genética (Jablonka y Lamb, 2005, p. 113). No obstante, “los biólogos son muy conscientes de la existencia de las EIS y de su importancia en el desarrollo y la medicina. Sin embargo, todavía hay una reticencia a reconocer que también pueden tener un rol importante en la evolución” (Jablonka y Lamb, 2005, p. 113).<sup>11</sup>

Lo que resulta más interesante acerca de este tema es que es posible pensar en el cambio evolutivo basado en variaciones transmitidas por los sistemas de herencia celular no genética (Jablonka y Lamb, 2005, p. 114), cuando, bajo la visión tradicional de la síntesis moderna, sólo era pensable la transmisión genética. Es decir, aunque las autoras no subestiman la importancia de la variación genética en la evolución (Jablonka y Lamb, 2005, p. 114), dan cuenta de que existen otro tipo de variaciones heredables vinculadas que son las epigenéticas.

### **2.3. Sistema de herencia comportamental-cultural**

La aproximación evolutiva más común para abordar el comportamiento es reducirlo y remitirlo a su base genética (Jablonka y Lamb, 2013, p. 209 y ss.). De manera que se sostiene que las estrategias de comportamiento para cuestiones como encontrar pareja, la evasión del peligro, escalar en la jerarquía social, el forrajeo o los cuidados parentales, mayormente estarían determinadas genéticamente y serían evolutivamente independientes.

---

<sup>11</sup>Jablonka y Lamb señalan que esto se debió a lo siguiente: “Los biólogos del desarrollo dedicaron la mayor parte de sus esfuerzos a tratar de averiguar cómo se diferenciaban las células. Les preocupaban las señales que activaban y desactivaban los genes, y la cascada de acontecimientos que hacían que las células de un lugar se especializaran en una función determinada, mientras que las de otro lugar eran inducidas a tener una función diferente. Se hizo hincapié en la forma en que las células adquirían sus funciones especializadas más que en el problema complementario de cómo, una vez que los genes apropiados se habían activado y desactivado, las células recordaban su nuevo estado epigenético y lo transmitían a su proge- nie” (Jablonka y Lamb, 2005, p. 114).

Cada una de estas habilidades comportamentales habría sido moldeada mediante la selección natural de genes, lo cual derivó en la construcción de un “módulo de comportamiento específico” en el cerebro para abordar cada “problema” en particular (Jablonka y Lamb, 2013, p. 210).<sup>12</sup> No obstante, Jablonka y Lamb proponen una explicación totalmente diferente (2013, p. 210).

Para las investigadoras, el comportamiento debe ser explicado mediante diversas formas de transmisión de información propia del aprendizaje social. Este tipo de aprendizaje puede definirse de manera general como un cambio adaptativo en el comportamiento, resultado de la experiencia. Así, el “aprendizaje socialmente mediado” sería un cambio en el comportamiento como resultado de las interacciones con otros individuos, generalmente de la misma especie. Establecen tres formas principales que afectan la transferencia de información, constituyendo tres tipos de sistemas de herencia comportamental: (a) transferencia del comportamiento vinculado a preferencias alimentarias, donde los individuos jóvenes aprenden del comportamiento relativo a la selección de elementos de forrajeo a partir de la selección de alimento que realizan sus conespecíficos; (b) aprendizaje de observación social, donde los individuos observan las condiciones en las que el comportamiento de los individuos experimentados se está desarrollando, así como sus consecuencias; aunque los individuos inexpertos no imitan, utilizan lo observado para reconstruir un comportamiento similar y (c) la imitación (Jablonka y Lamb, 2013, p. 216 y ss.).

También abordan el tema de las tradiciones y la evolución acumulativa (Jablonka y Lamb, 2013, p. 234 y ss.). La evolución cultural se define como un proceso que implica un cambio a través del tiempo, en la naturaleza y la frecuencia de los patrones de transmisión social o productos de la conducta en una población. Los casos anteriores (a, b y c) muestran que los cambios socialmente aprendidos y transmitidos en los patrones de comportamiento, habilidades y preferencias son posibles, pero la mayoría de las innovaciones en el comportamiento resultan pasajeras, pueden efectivamente no consolidarse y mucho menos propagarse en una población (o hacerlo de manera intermitente o extremadamente lenta). Sin embargo, afirman que es posible que en determinadas circunstancias los nuevos patrones de comportamiento se extiendan a través del aprendizaje social, y esto conduce a lo que se denomina “nuevas tradiciones” y “cambios culturales” en animales no-humanos. Jablonka y Lamb cuestionan una representación, generalmente aceptada en la sociedad y en sectores de la comunidad científica, que afirma que la evolución cultural en los demás animales es limitada, y que sólo se forman tradiciones comportamentales extremadamente simples.

---

<sup>12</sup> Se comprende como la teoría modular de la mente.

Las investigadoras afirman que el fenómeno es mucho más complejo de lo que se cree y tiene un interés fundamental desde la evolución actual. Como obstáculo epistemológico principal, observan que en este tema se apela a los aspectos genéticos que serían la base del comportamiento presuntamente cultural en los demás animales, ignorando que en realidad no existe una justificación fáctica para mantener el supuesto que se desliza de que la cultura de los animales es limitada tanto en alcance como complejidad, ya que para sostener científicamente tal juicio, se necesitaría saber qué tan comunes son las tradiciones animales, e indican que desafortunadamente aún no se sabe (Jablonka y Lamb, 2013, pp. 234-235).

Así, definen cultura como el sistema de patrones de comportamiento, preferencias y productos de actividades animales socialmente transmitidos que caracterizan a un grupo de animales sociales. Entonces, la evolución cultural se entiende como “un cambio, a través del tiempo, en la naturaleza y frecuencia de estas preferencias, patrones o productos de comportamiento socialmente transmitidos en una población” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 235). En efecto, los animales no humanos transmiten información a nivel comportamental de distintas formas, en general mediante signos vocales, pero también mediante una compleja combinación tanto de signos vocales, como visuales, táctiles y olfativos. Ahora bien, cuando se comunican a través de generaciones, estos signos animales pueden, efectivamente, conformar una cultura (Jablonka y Lamb, 2013, p. 235). Es necesario considerar que, así como sucede en la cultura humana, el proceso de adquisición de información es activo e implica, especialmente, la reconstrucción y transformación de la información (Jablonka y Lamb, 2005, p. 235 y ss.). Aunque, indican, los demás animales respecto del hombre no tienen una cultura simbólica. La diferencia se encontraría en el hecho de que sus signos de comunicación no forman un sistema autorreferencial (Jablonka y Lamb, 2013, pp. 253-254).<sup>13</sup> En este sentido tan específico es que la cultura humana resultaría reconocible, afirman, dado que los símbolos permean cada aspecto de nuestra cultura. Esto incluye también los comportamientos adquiridos como las preferencias alimentarias y estéticas, mientras que estas mismas cuestiones en otros animales se transmiten por medios no-simbólicos.<sup>14</sup> Prácticamente todos los aspectos de la vida humana estarían vinculados a la comunicación simbólica. Este tópico lo abordaremos específicamente en el siguiente apartado como una variable de la herencia cultural.

---

<sup>13</sup> Aunque diversas investigaciones se encuentran actualmente estudiando esto.

<sup>14</sup> Podríamos afirmar desde la Etología que los esfuerzos científicos por verificar esto son en gran medida limitados. Le damos una explicación en nuestros símbolos, que dice que lo de ellos no es simbólico. Pero no buscamos si existen, es un efecto de la asunción de la excepcionalidad en distintos campos. Los estudios al respecto son escasos y de poco margen.

## 2.4. Sistema de herencia simbólica<sup>15</sup>

Así, como parte del sistema de herencia cultural, encontramos el simbólico. Nos interesa específicamente porque compromete la definición tradicional de lo humano. En línea con los capítulos hasta ahora abordados, Jablonka y Lamb señalan, justamente, que “cuando una bióloga evolutiva mira a su propia especie, el *Homo sapiens sapiens*, ve una contradicción” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 253). Esta famosa contradicción aparente que hemos estado rastreando en la tesis se debe a, por una parte, la gran similitud morfo-fisiológica y comportamental entre animales humanos y no-humanos, pero, por otra parte, la disimilitud respecto al aspecto simbólico, en una tradición donde la diferencia es interpretada como síntoma de jerarquía.

Así, indica que se reconoce que la anatomía, fisiología y comportamiento humanos son muy parecidos a los de otros primates, especialmente a los chimpancés, con quienes estamos más emparentados. Particularmente, en la expresión de las emociones básicas, la sociabilidad tan desarrollada, la capacidad de improvisación y en gran parte de sus formas de aprendizaje (Jablonka y Lamb, 2013, p. 153). Entonces “Es fácil (...) ver por qué Jared Diamond llamó a nuestra especie el *tercer chimpancé*” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 253). Al mismo tiempo, indican que:

Sin embargo, también los humanos son muy diferentes de otros primates: esta especie de chimpancé escribe música y hace matemáticas, envía misiles al espacio, construye catedrales, escribe libros de poesía y de leyes, altera a voluntad la naturaleza genética de su propia especie y de otras, y exhibe un nivel de creatividad y destrucción sin precedentes, reescribiendo el pasado y moldeando el futuro. En estos aspectos, el *Homo sapiens sapiens* es totalmente diferente a cualquier otra especie. ¿Qué es lo que hace a la especie humana tan diferente y tan especial? ¿Qué es lo que la hace humana? Estas preguntas han sido contestadas de muchas maneras, pero en nuestra

---

<sup>15</sup> Jablonka y Lamb posicionan al sistema de herencia simbólico como una “cuarta dimensión de la evolución”; pero desde una mirada etológica crítica al antropocentrismo, esto puede ser cuestionado: ubicando estrictamente esta dimensión completamente dentro de la tercera dimensión, como una modalidad de la misma [tema abordado en un artículo próximo]. Más allá de eso, recuperamos su propuesta de las “cuatro dimensiones evolutivas” porque son de interés dos cuestiones: 1) Cómo estas biólogas recuperan el relato de la “sorpresa” ante nuestra especie, esta tensión y; 2) Nos interesa que aquello que se considera como “lo propiamente humano” es estudiado dentro de la teoría de la evolución e interpretado en este caso como una dimensión evolutiva, profundizando lo ya enunciado por Darwin. Y es esta complejidad la que se pierde, no se reconoce o invisibiliza cuando en la opinión pública se toma la figura de Darwin y las viejas discusiones sobre su impacto en la definición de hombre.

opinión la clave de la singularidad humana (o al menos un aspecto importante de ella) reside en la forma en que podemos organizar, transferir y adquirir información. Es nuestra capacidad de pensar y comunicarnos a través de palabras y otros tipos de símbolos lo que nos hace tan diferentes. (Jablonka y Lamb, 2013, p. 253)

Esto configura una dimensión emergente de la cultura simbólica humana, en vínculo al sistema de herencia cultural, pero añadiendo la posibilidad de acumular y transmitir cantidades inmensas de información de forma sistemática, a pesar de la distancia temporo-espacial de los individuos y, más importante, su desaparición física (Jablonka y Lamb, 2013, p. 265 y ss.). Asimismo, aclaran que este punto de vista no es original: se encuentra en la propia Antropología Filosófica.<sup>16</sup> Siguiendo la propuesta de Cassirer (2013, p. 254) afirman que les interesa considerar el aspecto simbólico en un sentido de un rasgo testigo: “elegimos el uso de símbolos como un rasgo característico de los seres humanos, porque la racionalidad, la habilidad lingüística, la capacidad artística y la religiosidad son todas facetas del pensamiento simbólico y la comunicación” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 254). En efecto, Cassirer propone redefinir al hombre como *animal simbólico*, en lugar de la clásica definición de animal racional, en tanto considera que “fue el sistema simbólico el que abrió el camino a la civilización única de la humanidad” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 254).

Así, describen que los signos (entendidos como las piezas de información transferidas de un emisor a un receptor) se vuelven símbolos en tanto pueden formar parte de un sistema en el que su significado depende tanto de las relaciones que tienen con la forma en que los humanos experimentarían los objetos y las acciones en el mundo, junto con las relaciones que tienen con otros signos dentro del sistema cultural en que se encuentran inmersos (Jablonka y Lamb, 2013, p. 265 y ss.). Es decir, remiten a que un símbolo no puede existir de forma aislada, es parte de una red de referencias significativas; aunque, en la medida en que la interpretación de un símbolo depende de otros símbolos no es la misma en todos los sistemas (Jablonka y Lamb, 2013, pp. 253 y ss.; 265, 374).

Entonces, afirman que los humanos tienen un método único de transmitir y adquirir información (Jablonka y Lamb, 2013, p. 253 y ss.). Por lo cual es necesario analizar la comunicación simbólica a partir de su propia teoría, como un sistema que genera una cuarta dimensión a la herencia y la evolución (Jablonka y Lamb, 2013, p. 19). Claramente, en tanto corresponde

---

<sup>16</sup> “Este punto de vista no es nuevo u original (...). La idea fue explorada hace más de medio siglo por el filósofo alemán Ernst Cassirer, y recientemente ha sido discutida en profundidad por el neurobiólogo Terrence Deacon” (Jablonka y Lamb, 2013, p. 254).

a un sistema de herencia, posee similitudes a los anteriores, pero conserva su especificidad (Jablonka y Lamb, 2013, p. 201). Aunque, según la opinión de estas biólogas evolutivas, el sistema simbólico de transmisión y adquisición de información es diferente en aspectos relevantes, haciendo que la evolución cultural humana se base principalmente en la información transmitida a través de la comunicación simbólica, lo cual tiene características que la harían diferente, según sostienen, a otros tipos de evolución biológica (Jablonka y Lamb, 2013, p. 253 y ss.).<sup>17</sup>

Ahora bien, hasta aquí lo que señalan Jablonka y Lamb. Pero esto no debe llevarnos a restaurar la vieja pretensión antropocéntrica de la excepcionalidad, pues, el fenómeno simbólico se comprende en y desde la teoría evolutiva más reciente, vinculado a la animalidad. Más bien, desde la perspectiva de la continuidad evolutiva, nos debe llevar hacia enfoques alternativos, anti-esencialistas. En una obra reciente *The Evolution of the Sensitive Soul. Learning and the Origins of Consciousness* (2019) Eva Jablonka junto a Simona Ginsburg sostienen que la fuerza que lleva al desarrollo de la cognición es el aprendizaje. Así como antes señalaban que los fundamentos neurales de la forma de comunicación humana son los mismos que en otras especies, mientras que la diferencia reside (fieles a su propuesta teórica) en los mecanismos extragenéticos que permiten, una vez adquiridos, potenciar la adaptación y supervivencia, como es el caso del aprendizaje, la acumulación y transmisión simbólica en *Homo sapiens* (Jablonka y Lamb, 2013, p. 266).

Es más, si seguimos el marco de la teoría sintética extendida y el conexionismo evolutivo, desde una propuesta epistemológica post-especista<sup>18</sup> (no centrada en la especie humana) de la cultura puede entenderse como un sistema abierto, en el cual los organismos se encuentran interconectados, siendo en el presente momento de la historia natural el nodo humano el que se encuentra, mediante la presión de selección, generando una influencia evolutiva que direcciona la selección natural en función de la cognición para adaptarse al ambiente cultural-simbólico humano y los nichos ecológicos que genera la expansión humana, en un contexto de antropización global de la biósfera (Ferrari, 2020a, 2020b; Sih, 2013; Sol et al., 2013).<sup>19</sup>

Ahora bien, lo que nos interesa filosóficamente de todo lo precedente, en este momento, es:

---

<sup>17</sup> En este tipo de enunciados podemos ver una cierta tensión, en el sentido que lo indica P. Segerdahl (2014) por lo que podemos preguntarnos ¿Qué es un símbolo? y si realmente podemos pensarlo de forma extremadamente diferente como para enmarcar el fenómeno en una cuarta dimensión evolutiva, tema que discutiremos oportunamente.

<sup>18</sup> La noción de post-especismo fue acuñada y explicada en Ferrari y Anzoátegui (2019).

<sup>19</sup> El tema fue tratado especialmente en Ferrari (2020a, 2020b) y en Ferrari & Anzoátegui (2023).

(i) La dimensión de la herencia simbólica humana se explica en el marco evolutivo, como un aspecto de este en el contexto del fenómeno biológico general más amplio de la transmisión cultural. Siguiendo con la perspectiva inicialmente formulada por Darwin, se profundiza la explicación biológica de la continuidad evolutiva. Y, a la vez, se relaciona con el dominio humano y la presión ecológica a escala global.

(ii) Las investigaciones de la biología evolutiva se diversificaron y complejizaron en las últimas décadas con la síntesis extendida y el conexionismo evolutivo, pero, como veremos a continuación, no es esta versión de la teoría evolutiva la que circula actualmente, de manera general en la opinión pública. Por el contrario, podemos diagnosticar que se siguen procesando los efectos iniciales del impacto de la teoría de la evolución, gracias al amplio espectro que aún conserva el antropocentrismo; reduciendo los efectos al problema de cómo afecta la definición de lo humano.<sup>20</sup>

### 3. Darwin, superado... ¿y sus malas interpretaciones?

A partir de lo que fuimos delineando, podemos ver que la teoría evolutiva en su versión contemporánea es, evidentemente mucho más compleja que la propuesta inicial de Darwin<sup>21</sup> y se distancia en diversos aspectos de la síntesis moderna. Especialmente porque la teoría de la evolución por selección natural de Darwin es una teoría muy general, requirió ampliaciones y modificaciones posteriores (Jablonka y Lamb, 2013, p. 31 y ss.). Tal como afirman:

Cuando se leen los relatos populares de los nuevos descubrimientos en biología, muchas veces aparecen frases como *según la teoría de la evolución de Darwin...* o *...los biólogos evolucionistas explican esto como...* o *...la explicación evolutiva es...* Así parece que existe una ordenada y bien establecida teoría de la evolución —la teoría de la selección natural de Darwin— que todos los biólogos aceptan y utilizan de la misma manera. La realidad es muy diferente, por supuesto. Desde que apareció el libro de Darwin sobre *El origen de las especies* en 1859, los científicos han estado discutiendo sobre si su teoría de la evolución funciona y cómo lo hace. (Jablonka y Lamb, 2013, pp. 31-32)

<sup>20</sup> Muchas veces, ni siquiera trasciende la versión neodarwinista de la síntesis evolutiva de mediados del siglo pasado, o circula una versión extremadamente pobre.

<sup>21</sup> Más aún, la teoría darwiniana tenía algunos supuestos androcéntricos, racistas y eugenésicos, cuestión que excede la propuesta de este artículo y dejamos en consideración de los expertos.

Claramente en décadas siguientes, a medida que se hacían nuevos descubrimientos y se desarrollaban diversos enfoques teóricos, algunas de las ideas darwinistas fueron constantemente cuestionadas y revisadas. Se produjeron profundos cambios en la forma de entender los conceptos de *evolución* y *herencia* (Jablonka y Lamb, 2013, pp. 36, 65).

A partir de la comparación entre distintos puntos del marco teórico de la teoría evolutiva sintética y la teoría evolutiva expandida, podemos dar cuenta de que en el campo de la biología se está produciendo una disputa por la hegemonización del sentido explicativo bajo la perspectiva de la evolución. ¿Es posible conservar un núcleo firme, presente en la propuesta darwiniana, que se expande y corrige, paulatinamente?<sup>22</sup> ¿Se requiere, más bien, como señalan otros investigadores, una “nueva visión superadora”, revisando en profundidad las contradicciones que generan las nuevas bases empíricas y las nuevas explicaciones? Estas discusiones se encuentran en pleno auge y más allá de la aproximación que tomemos, es indudable que una gran parte de la propuesta darwiniana decimonónica original se encuentra en una profunda revisión, llegando a ser incluso considerada superada por los desarrollos actuales. Desarrollos que, a su vez, hubieran sido prácticamente imposibles sin la existencia de esta propuesta.

Consideremos además, que la evolución es una de las teorías que mayor interés puede despertar, dado que interpela acerca de cuestiones como la biodiversidad, el vínculo entre los organismos y el medio (incluido, por supuesto, el caso humano), la configuración de los cuerpos (incluido, por supuesto, el cuerpo humano) y básicamente da cuenta de la existencia de las formas de vida en el planeta,<sup>23</sup> su comportamiento y manera de habitar el ambiente, la conformación misma de los ecosistemas y mucho más, ahora en una óptica integral e integradora. Y la (percibida como) nueva revolución biológica (Jablonka y Lamb, 2013 [2005]; Laland et al., 2015; Dressino, 2010; Pigliucci, 2009) no deja de proporcionar motivos de reflexión y consecuencias a múltiples niveles.

### **3. 1. La recepción: un viaje en el tiempo**

Ahora bien, ¿qué pasa con el público no experto y los medios de comunicación?, ¿cómo se aproximan a la teoría evolutiva? Teoría que se encuentra

---

<sup>22</sup> S. J. Gould se hizo esta pregunta y respondió afirmativamente. Adherimos a esta interpretación, sin olvidar los avances, correcciones y revisiones que suponen las actuales propuestas de la Síntesis Extendida y el conexionismo evolutivo, que amplían el panorama teórico. Ver Gould (2004).

<sup>23</sup> Y, de hecho, también, tal como se propone aplicaría a seres autopoyéticos extraterrestres.

en un nuevo proceso de revolución, tal como sostienen distintos científicos. Para responder a esta pregunta, ponemos en consideración un caso testigo, que da cuenta de cómo se moviliza la figura de Charles Darwin y la teoría de la evolución en el imaginario social. Dando cuenta de que, si bien la biología evolutiva ya navega en nuevas aguas, socialmente la recepción sigue bastante sesgada en un sentido negativo. Es decir, la recepción de la teoría biológica evolutiva queda aún anclada a unas pocas y pobres nociones perdidas en el tiempo, generalmente mal comprendidas cuando no caricaturizadas.

En este sentido, seguiremos los lineamientos de Angenot (2010) respecto de su propuesta de “el discurso social” vinculada tal como el autor señala a “lo enunciable y lo decible”, y por lo tanto lo pensable, en cada época. Especialmente, considerando las condiciones de enunciación y circulación de los discursos hegemónicos, donde la aceptabilidad generalizada en las producciones discursivas de cualquier sociedad supone la existencia de un orden hegemónico como regulador básico de los discursos que se reproducen, aunque ese orden no sea exclusivamente discursivo, ya que depende de “los sistemas de dominación política y explotación económica que caracterizan una formación social” (Angenot, 2010, p. 29). Lo que Angenot denomina “el efecto de hegemonía” aparece como resultado de variados conflictos que darán como resultado una estructura de posiciones desiguales. Teniendo en cuenta que el hecho hegemónico-discursivo puede ser abordado desde diferentes perspectivas, Angenot sugiere que el investigador debe centrarse fundamentalmente en la concepción de lengua legítima, la tópica y la gnoseología reinantes, los fetiches y tabúes, el ego-etnocentrismo y las visiones de mundo. Todos estos rasgos focalizan aspectos diferentes del *discurso social* que siempre construye un orden específico, porque la hegemonía socio-discursiva implica una homogeneización de la realidad que al mismo tiempo muestra y oculta porciones del mundo: “lo real no podría ser un caleidoscopio. La unidad relativa de la visión del mundo que se desprende del discurso social resulta de esta cooperación fatal en el ordenamiento de imágenes y datos” (Angenot, 2010, p. 64). La hegemonía funciona de forma más óptima cuando logra estar internalizada o naturalizada por quien enuncia (convirtiéndose en productora de identidades). Así, uno de los objetivos del análisis del discurso para Angenot es poder identificar en el enunciado las marcas del espacio social e ideológico desde el que fue enunciado, a fin de poder vincular su pertenencia a una tradición discursiva y evaluar su relación con el discurso dominante. Esto deriva en dar cuenta de los presupuestos y compromisos que asume y no están explicitados en el discurso muchas veces.<sup>24</sup> El hecho de que algo pueda ser pensable en un momento dado, para una sociedad dada (Angenot, 2010) ya

---

<sup>24</sup> Es decir, se trata de un discurso social adjetivado. En el caso que nos ocupa, confluyen diversas discursividades: abogados, científicos, activistas, cuidadores, periodistas.

da cuenta de cambios ideológicos en la matriz conceptual animal-humano (Anzoátegui, 2015; Ferrari y Anzoátegui, 2017).<sup>25</sup>

Lo primero que diremos aquí, es que al menos en lo que se refiere a la propuesta darwiniana, no siempre (casi nunca) aceptación es conocimiento. Tal parece que la teoría de la evolución ha llegado a un grado de poder o capital simbólico que, enfrentarla o apoyarla es sólo tratar de abducir autoridad de ella. Para nuestro objetivo, abordaremos un subconjunto de los discursos actuales en el ámbito local en torno a la teoría de la evolución y el lugar de lo humano y lo animal, escogidos en función de cómo muestran la disputa de sentido en un mismo episodio. Tomamos por eje:

- a. Parte de los documentos jurídicos enmarcados en el caso del *habeas corpus* interpuesto para la orangutana Sandra;
- b. La nota periodística de opinión titulada “Darwin ha muerto”, cuyo autor fue el entonces Procurador General de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina), Julio Conte Grand, quien se mostró alarmado ante la adjudicación/reconocimiento de la categoría sujeto de derecho no-humano;
- c. La réplica de Shawn Thompson reproducida por el periódico *Página/12*, titulada “El procurador que lamenta la muerte de Darwin”;
- d. La inmediata solicitada de Luis Lucífora, Santiago Barbini y Diego Giberto, científicos de CONICET, titulada “Darwin sigue vivo y también las malas interpretaciones de la Teoría Evolutiva”, también publicada por el periódico *Página/12*;
- e. La respuesta de Pedro Pozas Terrados, director internacional del Proyecto Gran Simio (España), a Conte Grand, publicada en la sección Carta de Lectores del periódico *La Nación*.

### 3. 2. Darwin: el fantasma

Es particularmente revelador considerar la nota periodística de opinión titulada “Darwin ha muerto” publicada por *La Nación* el 25 de agosto de 2015, cuyo autor era el entonces Procurador General de la Ciudad Autónoma de

---

<sup>25</sup> Rescataremos aquí que las sociedades no piensan. Este “pensar social” es una metáfora que debe leerse: los individuos (estos individuos) que forman una sociedad (esta sociedad) expresan determinados pensamientos; lo cual ni siquiera significa que todos los piensen, sólo que mayoritariamente cada uno puede expresarlo o representarlo en un momento dado, epocalmente constreñido.

Buenos Aires, Julio Conte Grand. En esta nota Conte Grand se muestra crítico ante la aplicación de la categoría sujeto de derecho no-humano o persona, realizada en el fallo por el pedido de *habeas corpus* presentado para la orangutana Sandra, alojada en el zoo porteño. El procurador vincula este tema principalmente a una mala interpretación del darwinismo que derivaría en la muerte del propio Darwin. En realidad, su tesis es que Darwin ha muerto y nosotros lo matamos. Veamos cómo sucedió.

La paradoja aquí es que esta suposición de una mala interpretación del darwinismo en un litigio legal, en realidad termina revelando la propia interpretación errónea del procurador. Y, además, si bien muchos aspectos del darwinismo original son obsoletos bajo avances actuales, o se han superado, declarar esta metafórica muerte de la teoría es un poco más que exagerado.

Siguiendo esta interpretación anacrónica de la teoría de la evolución reproducida por *La Nación*, podemos dar cuenta de que es una de las teorías más emblemáticas por los temas que toca, siendo discutida y aceptada, a la vez que ignorada a lo largo de la historia de las ideas de nuestra cultura desde su formulación. A menos de 200 años de su nacimiento, pocos dudarían de la importancia dentro de las ciencias biológicas y la relevancia explicativa de diferentes fenómenos. No obstante, es posible sostener que aún no se han desprendido completamente las consecuencias ni se han asumido los alcances de su impacto. De hecho, todavía se están asimilando muy lentamente los avances significativos que presentó esta teoría en el siglo XIX, respecto a la comprensión del ser humano, las dinámicas naturales y el origen de las especies. Esto queda patente en la interpretación de Conte Grand. No se trata de una intervención fortuita, más o menos desafortunada que peca por su desactualización, e incluso, puede resultar risueña. Antes bien, si ahondamos un poco más e intentamos comprender el sentido de la publicación de Conte Grand, podemos entrever su lógica. Por el contrario, socialmente aún no se han asimilado los primeros impactos de la teoría de la evolución darwiniana original, como si las discusiones en torno a la misma en el siglo XX no hubieran trascendido socialmente, y menos aún las discusiones más recientes que enumeramos con anterioridad. Entonces, la comprensión que hay de la evolución a nivel social y la que los medios de difusión no especializados retoman es, justamente, la que recae sobre los aspectos más groseros y de mayor impresión, es decir, aquellos que remiten a la desestabilización del antropocentrismo como constructor de sentido.<sup>26</sup> Estos aspectos son los que destaca Conte Grand en su nota.

---

<sup>26</sup> Un ejemplo reciente de esto se aprecia en el pequeño intercambio entre los panelistas Alejandro Fantino y Oscar Ruggeri sobre Darwin y el origen del hombre. Ver: Infobae, “El desopilante debate entre Fantino y Ruggeri por la Teoría de la Evolución”, 22 de diciembre de 2020. Agradezco a Belén Ballardo por hacerme llegar esta sorprendente noticia.

En este sentido, Conte Grand primero reconoce la importancia y vigencia teórica: Charles Darwin se encuentra enterrado en la Abadía de Westminster, en Londres. Sin embargo, por los aportes que realizó a la ciencia, podría decirse que hasta hoy no ha muerto. Su principal elaboración intelectual, la teoría de la evolución de las especies, se ha mantenido viva desde su presentación —no del todo original— en 1859 en la obra *El origen de las especies* y ha generado desde entonces, como es sabido, fuertes polémicas, debates, apoyos y cuestionamientos. (Conte Grand, 2015, s.p.)

E inmediatamente realiza una descripción esquemática de qué comprende él mismo por evolución:

En su descripción más popular, una versión algo burda de la tesis, se sostiene que “el hombre desciende del mono”. Una afirmación genealógica que en realidad intenta manifestar que las especies vivas mutan durante el tiempo y que, conforme esa teoría, por ejemplo, se evoluciona progresivamente desde una especie de primate (inferior) a otra (superior). (Conte Grand, 2015, s.p.)

A partir de lo aquí expresado, podemos aproximarnos a cómo se comprendería popularmente la teoría de la evolución de las especies, en principio, marcando que no se trata solo de la opinión particular, desgajada de la sociedad. Antes bien, es posible entender que se trata de la enunciación de qué se comprende desde ámbitos políticos y sociales, en tanto es publicada en un medio de importancia nacional y su autor era una figura institucional relevante en ese momento. No obstante, a continuación, sostiene que esta teoría corre un grave peligro desde fuentes jurídico-culturales:

“Ha surgido, un siglo y medio después, una línea de pensamiento (...) que representa una sentencia de muerte para la teoría de Darwin (...)” Dado que este peligro reside en “Desde esta nueva corriente se afirma que correspondería otorgar la categoría de persona “no humana”, se aclara a los animales, con la finalidad de reconocerles, (...) derechos (...)”. Motivo por el cual finalmente señala “El reclamo excede el mero objetivo de tutela y el fundamento para otorgar los derechos exigidos luce ciertamente exuberante. (...)” (2015, p. 2)

Con la última afirmación, el procurador se ubica en la clásica perspectiva kantiana del animal como receptor/depositario de consideraciones morales vinculadas al (propio) respeto de la dignidad humana y al valor (no intrínseco) de los animales, en tanto el daño innecesario atenta contra el sentimiento de piedad propio de los hombres entendidos como seres racionales y éticos: “Como expresión de un valor propio del ser humano, tradicionalmente se entendió que era bueno evitar la crueldad con los animales. En

el mismo sentido se veía en el darles protección: una manifestación, precisamente, de humanidad” (Conte Grand, 2015, s.p.). Es una visión más bien clásica acerca del trato hacia los animales que no repercute en el estatuto de lo humano y, más bien, lo enaltece, el hombre puede *ser bueno con* los animales, y esta es una manifestación de su bondad, no porque haya algo a considerar independientemente en otros seres, sino como desprendimiento de su propia naturaleza superior.

Continúa ahondando sobre el darwinismo:

La idea de otorgar personalidad jurídica a los animales, amén de configurar una ruptura con la visión clásica y un abierto rechazo a pautas distintivas básicas de naturaleza metafísica y antropológica, *representa la literal y fatal descalificación de la teoría darwiniana*, ya que, parte importante de esa misma corriente de pensamiento, al tiempo que reclama el reconocimiento de la personalidad de los animales no humanos, se la niega a los embriones humanos. *Una suerte de darwinismo, pero en sentido contrario. Porque si el embrión humano no es persona y el orangután sí lo es, es evidente que éste debe entenderse como una etapa evolucionada de aquél. Se postula, en consecuencia, que el ser humano, en alguna de las etapas de su vida, constituye una instancia evolutiva inferior a la de los monos. ¿Entonces el mono desciende del hombre?* (Conte Grand, 2015, s.p.) [El resaltado es nuestro]

De lo expresado en la nota se desprende que:

**(i)** Su autor y (en consecuencia) el editor, entienden a la teoría evolutiva como un proceso de escala zoológica direccionada y ascendente, desde lo inferior a lo superior, que implicó que el hombre (ser superior) surgiera del “mono” (ser inferior). Y (i bis) se trasluce el supuesto de que el hombre no es un mono (es decir, no es una especie de primate, es otra cosa, es “un hombre”, como algo distinto de su mentado origen).

**(ii)** Previamente, el autor propone que la teoría de la evolución tiene por eje el origen del hombre (y no la aplicación de los principios evolutivos al caso del origen del hombre, como subproducto general de la aceptación del origen evolutivo por selección natural general, tal como efectivamente sucedió).

**(iii)** En base a lo anterior, se sigue que el autor despliega una noción vaga, antropocéntrica (clásica) y anacrónica de la teoría, pero que aún circula en diversos discursos sociales. Es decir, la interpretación que restaura el sentido en conflicto que Darwin pone en tela

de juicio desde la continuidad evolutiva, una forma de desinvertir la carga revolucionaria de la teoría.

(iv) Se sostiene que existe una superioridad y dominio del ser humano sobre otros animales y esta situación posee una justificación biológica que la fundamenta.

(v) Se destaca el lugar de enunciación hegemónico de su autor en medio de una pugna por sostener inmaculado el orden socio-anropológico vinculada al orden metafísico, donde la naturaleza es una manifestación de tal (vinculado a la clásica idea de que la creación habla [debe dar manifestación] de su creador).

(vi) Se produce un quiebre en el orden natural y sobrenatural si se les conceden derechos a animales inferiores mientras en las primeras etapas de desarrollo del humano (embrión, etc.) no se le reconocen, en tanto (i), (ii), (iii), (iv) y (v).

(vii) Ya hay una respuesta para el trato de los animales: el sentimiento humanitario impide la crueldad innecesaria que mancilla la propia dignidad del hombre (la respuesta kantiana). Esto respeta (i) (iv) pero sin caer en excesos, como sería el que se produce en (vi).

(viii) Del supuesto explicitado en (vi) principalmente Conte Grand deriva que se pone en crisis la teoría de la evolución y entonces *Darwin ha muerto* [sic]. (¿?)

El rechazo de Conte Grand respecto de nuevas perspectivas jurídicas se encuentra en relación con la hegemonía discursiva que posee, en tanto Procurador General de la Nación como encarnación de un enunciadador legítimo, con la capacidad de hablar sobre una alteridad determinada (en este caso los animales) en confrontación con él mismo, en tanto sujeto dominante, encarnación de una tradición de pensamiento determinada.

Esto puede verse especialmente en que:

a. Su opinión, pese a falta de conocimiento sobre la teoría de la evolución y rigurosidad, se publicó en uno de los periódicos más importantes del país, y que posee una marcada perspectiva editorial.

b. No admitió una réplica de igual nivel, dado que la respuesta directa que Pedro Pozas Terrados (Director de *Proyecto Gran Simio-España*) envía a *La Nación* —la cual merecía por su importancia ser publicada en la misma sección—, solamente pudo leerse en una sección menor. Por lo que, deducimos, el editor comparte la opinión del procurador. En efecto, esta ré-

plica fue publicada en *Carta de los Lectores* en quinto lugar, junto a temas variados del día de la fecha, como la crisis migratoria, la violencia en el fútbol, la poda de árboles, los pizzeros, etc. Es decir, en un lugar de visibilidad reducida (tema que trataremos en detalle más adelante). Así, con este gesto, queda marcado el lugar de subalternidad de Pozas Terrados como enunciador, junto con la temática respecto de los portavoces de la visión dominante, más o menos extendida en una porción importante de la población, aunque errada de la evolución y las diferencias-similitudes entre humanos y los demás animales.

Avanzando un poco más en los dichos del procurador, particularmente, en el anteúltimo párrafo invoca los poderes y el lugar legitimante de la ciencia en tanto sostiene “En tal estado de cosas urge rescatar el valor del orden natural, que se arraiga en el orden sobrenatural, como un principio elemental de la ciencia y de los saberes en general, que trasciende los tiempos” (Conte Grand, 2015, s.p.).

De lo que se sigue:

**(ix)** La ciencia (y los saberes generales adecuados) valida el orden sobrenatural al explicar el orden natural.

Nada más alejado de Darwin, pero que corresponde a una perspectiva decimonónica predarwiniana —e incluso, más bien, escolástica— donde los saberes producto de la razón deben acompañar a los saberes teológicos, explicitando ambos el mundo de la tierra y de los cielos que se encuentran integrados.<sup>27</sup> La danza de la física y la metafísica o el sueño de la perpetua unión entre razón y fe que responde a marcos anacrónicos.

De manera que, resumidamente, el procurador intentó utilizar la teoría de la evolución para justificar su visión de que los demás animales no deben tener un status legal de “persona no humana” o sujeto de derechos. En su razonamiento, podemos observar que utiliza argumentos que, quienes actualmente trabajan con la teoría de la evolución, considerarían formas falaces, vagas y extremadamente pobres de entender la teoría. Claramente, una discusión respecto del tema propuesto puede realizarse, pero en realidad, debería serlo con un conocimiento adecuado (y actualizado), sin mezclar definiciones y postulados científicos con definiciones legales, en tanto se tratan de campos disímiles. Así, es posible rechazar el argumento de la progresión (en el sentido explicitado por Conte Grand, animal-hom-

---

<sup>27</sup> Tema desarrollado en la disertación “Así en la tierra como en el cielo: metafísica vs. naturalismo en la arena jurídica”, II Congreso Virtual Internacional de Derecho Animal, UBA, Argentina (2021).

bre como discontinuos) que atribuye erróneamente al darwinismo; la mezcla de una teoría científica con definiciones jurídicas, que derivan a su vez en la conclusión de que Darwin está muerto o, en realidad, que la teoría de la evolución por selección natural puede ser descalificada de ese modo, llevándola al absurdo.

Si bien, la selección natural enfrenta problemas teóricos al interior de su propio marco teórico, tal como comentamos en la primera sección, esto no se debe a cuestiones jurídico-políticas. Para el procurador, el razonamiento es: si un orangután es declarado legalmente persona, mientras que el embrión humano no lo es, entonces el orangután sería superior al ser humano, y en tanto “el mono desciende del hombre”, hay una contradicción aberrante. Como, para el, esta última aseveración (la superioridad de este mono por sobre un embrión de nuestra especie) es ridícula, se cae en un absurdo, y decreta entonces la muerte de la teoría de la evolución, que parece habernos conducido a esto. Por último, en este solapamiento de los ámbitos jurídico-políticos y científicos, Conte Grand supone que es posible que las teorías científicas puedan ser refutadas por la aplicación de definiciones legales.

Es evidente que si un orangután (u otra especie) es declarado (o no) persona jurídica, esta es una definición que interesa solamente a la cultura y a la jurisprudencia de las sociedades humanas. De manera que las nociones científicas de evolución biológica no resultan afectadas por modificaciones del ámbito jurídico. Pero, también, que la teoría evolutiva siguió desarrollándose y, por supuesto, sigue viva.

La respuesta de los biólogos evolutivos no se hizo esperar, entre ellas “Darwin sigue vivo... y también las malas interpretaciones de la Teoría Evolutiva” de Luis Lucifora, Santiago Barbini y Diego Giberto (CONICET).<sup>28</sup> Esto muestra el consenso científico del campo, a diferencia de la opinión de Conte Grand o de Pozas Terrados, que son individuales. Manifiestan así una alerta epistemológica ante la interpretación de Conte Grand, basada en las siguientes nociones, citamos los argumentos textuales en toda su extensión:

#### **- Progreso lineal:**

En primer lugar, el Sr. Procurador postula que el cambio evolutivo implica una progresión lineal desde seres inferiores a superiores. Desde la publicación de *El Origen de las Especies por medio de la Selección Natural* en 1859, sabemos que la formación de especies

---

<sup>28</sup> Tal como indica *Página/12*: “El texto recibió los aportes y la adhesión de 253 profesionales de las Ciencias Naturales, que por razones de espacio no pudieron ser incluidos aquí.” Pueden verse en <https://www.pagina12.com.ar/especiales/archivo/especiales/20150904firmas.pdf>.

ocurre abrumadoramente por cladogénesis. Esto significa que una especie cambia para formar dos o más especies, lo que resulta en una ramificación (cladogénesis), en lugar de un cambio lineal (anagénesis). (Lucífora et al., 2015, s/p)

#### **- El problema del hombre mono:**

Siguiendo lo anteriormente dicho “el ser humano no desciende del mono”, sino que humanos y chimpancés descienden de un ancestro común. Al descubrir la importancia de la selección natural como generadora de adaptación biológica, la teoría evolutiva darwiniana también elimina la noción de progreso: ¿cómo puede una especie adaptada al ambiente terrestre, como por ejemplo un ser humano, una hormiga o una margarita, ser superior a un pez, una medusa o un alga en el ambiente acuático? (Lucífora, et al., 2015, s.p.)

#### **- Antropocentrismo y metafísica:**

Esto eliminó la, hasta entonces, arraigada idea de escala zoológica, con esponjas en la base y humanos en la cúspide, que tiene su origen en la tradición aristotélica. Esta refutada escala zoológica es la base de un “orden natural” inexistente que el Sr. Procurador propone rescatar y supeditar a un “orden sobrenatural”. El propuesto rescate del “orden natural” no es solamente un anacronismo científico, sino que al proponer su inclusión en una escala mayor con un “orden sobrenatural”, se vuelve a mezclar a las ciencias, una expresión humana fundamentada en la razón, la objetividad y la evaluación de evidencia, con otras manifestaciones culturales del ser humano basadas en el dogma, la fe y la subjetividad, como la religión y el misticismo. (Lucífora, et al., 2015, s.p.)

#### **- Confusión entre lógica jurídica y científica:**

El refutado argumento de progresión, falsamente atribuido al darwinismo por el Sr. Procurador, conjuntamente con la mezcla de una teoría científica con definiciones propias del Derecho, son usados en el artículo mencionado para arribar a la conclusión de que Darwin está muerto o, en realidad, que la Teoría de la Evolución por Selección Natural originalmente propuesta por Charles Darwin (...) está muerta. (Lucífora, et al., 2015, s.p.)

Según el razonamiento del Sr. Procurador, si un orangután es declarado legalmente persona, y el embrión humano no lo es, entonces el orangután es superior al ser humano, y “el mono desciende del hombre”. Como esta última aseveración es falsa, decreta la muerte

de la Teoría de la Evolución. (Lucífora, et al., 2015, s.p.)

(...) Una teoría científica sólo puede ser refutada por evidencia que la falsee, no por la aplicación de definiciones legales. Que un orangután sea o no persona es una definición que interesa exclusivamente al mundo cultural y al marco legal de los humanos; nuestra comprensión de la evolución biológica no se verá afectada en nada porque algún sistema legal de alguna sociedad humana declare o no declare como persona no humana a los orangutanes, o a cualquier otra especie. (Lucífora, et al., 2015, s.p.)

Por último, Lucífora et al. finalizan concluyendo que “desde la Teoría Sintética, la Biología se ha visto enriquecida por la aplicación de la Teoría Evolutiva en todas sus ramas, muchas con consecuencias inmediatas para el resto de las actividades humanas (...)” por lo que “Contrariamente a la opinión del Sr. Procurador, la Teoría de la Evolución está viva y goza de muy buena salud” (Lucífora, et al., 2015, s.p.).

Así, vemos reflejadas las cuestiones que las cuestiones que nos preocupan: antropocentrismo, continuidad evolutiva, excepcionalidad humana y, muy claramente, la lucha entre perspectivas metafísica y naturalistas en la definición de lo humano. Donde, dominar el contenido de las categorías humano/animal implica controlar las consecuencias prácticas derivadas de tales, en el espacio ético, político y jurídico.

Ahora nos vamos a detener en dos cuestiones precisas: la disputa se enmarca en el contexto de la emergencia ecológica y la desestabilización de las categorías humano/animal.

### **3. 3. Un diálogo de ultratumba: Darwin, Newton y la crisis ecológica**

Además, la discusión sobre la ampliación de la cualidad de persona jurídica y sujeto no humano de derecho debe ser puesta en contexto. Conte Grand finaliza su nota con un fantasmagórico encuentro entre Darwin y Newton, donde, como padres fundadores de la perspectiva moderna de la naturaleza biológica y física se preguntan ¿en qué nos equivocamos? frente a una humanidad descarriada del orden:

En la Abadía de Westminster, ahí donde descansa Darwin, a unos metros de su tumba, yace sepultado también Isaac Newton, a quien debemos la apreciación de las características intrínsecas de la ley de la gravitación universal, como rotunda manifestación de la naturaleza. Al tomar conocimiento de estas nuevas ideas, Darwin y Newton, en un diálogo hipotético, aprovecharán los silencios de la impactante Abadía londinense para preguntarse mutuamente *qué es lo que hi-*

*cieron mal.* (Conte Grand, 2015, s.p.) [El resaltado es nuestro]

Para aportar una respuesta a este imposible diálogo de ultratumba, Pozas Terrados en su réplica (publicada en Carta de Lectores correspondiente al 5 de septiembre de 2015), responde:

El hipotético diálogo entre Darwin y Newton, contemplando el silencio de las selvas destruidas, los mares contaminados, el aumento del cambio climático y cómo nos tratamos mutuamente y a los otros seres vivos, incluiría esta reflexión: *“Qué es lo que hemos hecho mal para que las generaciones que nos han sucedido no hayan descubierto la razón de la vida y la dignidad humana”.* (Pozas Terrados, 2015, s.p.) [El resaltado es nuestro]

Esto contextualiza el debate en que se da la manifestación cultural de los derechos animales: un pequeño chispazo de un marco socio-cultural-ambiental más grande.<sup>29</sup>

Por último, en igual sentido, Pozas Terrados cuestiona:

*No está claro por qué el procurador general está arrastrando a Newton a la discusión, aunque Newton tenía intereses fascinantes en el estudio de lo oculto, de la alquimia y del Apocalipsis, prediciendo que el mundo no terminaría por lo menos hasta el año 2060, que puede ser la previsión sobre los efectos de nuestro cambio climático infligidas a sí mismo.* (Pozas Terrados, 2015) [El resaltado es nuestro]

Desde los años 70 diversas corrientes, pensadores y científicos introducen con preocupación el problema del impacto antrópico global en el debate público y académico.

En el mismo sentido, el periodista Shawn Thompson en la nota “El procurador que lamenta la muerte de Darwin” publicada en *Página/12*, replica:

---

<sup>29</sup>Tanto más grande, que no hace referencia a las problemáticas locales que generan/son generadas por los discursos sociales; en nuestro caso, las selvas son destruidas por la agroindustria, actualmente considerada (único) motor de la economía en Argentina y diferentes regiones de América Latina. Quizás podamos preguntarnos ¿Negar estatus jurídico a Sandra es una forma de proteger las exportaciones de carne? Tal como nos advierte Thompson (2015) al respecto. ¿Incluso evitar el avance de este tipo de innovaciones jurídicas sean una manera de evitar conflictos futuros, tanto en el caso de la destrucción de los ecosistemas de las especies silvestres? Pensemos el caso reciente del rechazo del acuerdo bilateral entre China y Argentina para la instalación de complejos hiper intensivos de cría porcina, que se vio antecedido por innumerables incendios en las zonas de bosque nativo del territorio nacional donde se planean instalar.

El argumento esbozado tiene serios errores por diferentes motivos. En un nivel muy básico, la evolución no hace la distinción entre formas de vidas “inferiores” y “superiores” de la manera en que lo hacen los seres humanos. Los elementos que valoramos y distinguimos como “superiores” e “inferiores” son conceptos desarrollados por los seres humanos, no por la naturaleza. Nosotros también podríamos cuestionar que un ser “superior” libre guerras devastadoras, cree pobreza masiva y dé rienda suelta a la destructividad del cambio climático global. (Thompson, 2015, s.p.)

Además, bajo la pregunta “¿Cuál es la verdadera razón para oponerse a un tratamiento un poco más ético de Sandra?” (Thompson, 2015, s.p.). Para el periodista, “representa un aparente sentimiento generalizado en la Argentina acerca de que el caso de Sandra es peligroso en algún sentido. El artículo sería visto como una forma de ejercer cierta presión pública (...)” (Thompson, 2015, s.p.). Particularmente, se presenta un *aire de familia* con otros argumentos en contra de derechos de las denominadas minorías:

Esto parece el viejo argumento de que si usted libera a las mujeres y a los esclavos, luego todo aquel que no sea una mujer o esclavo perderá. Alguna vez, ese fue un argumento *crudo y popular* que tuvo mucho peso, pero creo que ya no lo es. (Thompson, 2015, s.p.)

Este detalle vuelve a marcar lugares de enunciación hegemónicos, siguiendo a Angenot, donde los discursos de dominación guardan un parecido respecto a los sujetos subordinados, en tanto buscan idénticos efectos de dominación, imposibles sin un entramado simbólico marcado por ideologemas que se replican constantemente. El periodista se pregunta “¿Cómo debemos interpretar la extraña ansiedad de Conte Grand sobre los orangutanes, desde que no hay realmente una importante población de orangutanes en Argentina por la cual preocuparse?” (Thompson, 2015, s.p.). Aquí de nuevo podemos remitirnos al antropocentrismo y la sensación de desestabilización de las categorías humano/animal que requieren toda una operación de dominación:

(...) Yo diría que es siempre interesante ver cómo el Homo sapiens se siente amenazado por la idea de que un compañero inteligente de una especie de primate podría merecer algunos pocos derechos legales, como el derecho a la vida y a la libertad, y a liberarse del daño de los seres humanos. (Thompson, 2015, s.p.)

Concluye, de forma irónica este periodista, volviendo a la arena ecológica tal como Pozas Terrados: “(...) el sistema jurídico, es más fuerte

en sus extremos, que el egoísmo humano. Por esta razón hemos creado el sistema jurídico, para protegernos de nosotros mismos. Lástima que no podemos hacer eso con el cambio climático global” (Thompson, 2015, s.p.).<sup>30</sup>

### 3.4. El problema de la categoría humano/animal

Basándonos en la opinión del procurador general, podemos dar cuenta de que el caso de Sandra parece haber tocado un punto importante acerca de cómo se sigue recepcionando la teoría de la evolución y cómo es vista como una amenaza a la vez que resulta incomprendida tanto en su versión darwiniana como en la completa ignorancia de la versión actual. Pero también queda en evidencia que revisar la categoría “animal” repercute, pone en crisis, la categoría “humano”, desnaturalizando en sentido filosófico el contenido asignado a ambas que es, justamente, el que vehiculiza diversos tipos de prácticas ahora puestas en consideración. Thompson afirma: “El caso de Sandra en Buenos Aires parece haber tocado un nervio, basado en esta respuesta del procurador general” (2015, s.p.). Y así es. En las sucesivas interpelaciones, tras dos rechazos, la Cámara Federal de Casación Penal, del 18 de diciembre del 2014 se expidió en el sentido de que:

(...) a partir de una interpretación jurídica dinámica y no estática, menester es reconocer al animal el carácter de sujeto de derechos, pues los sujetos no humanos (animales) son titulares de derechos, por lo que se impone su protección en el ámbito competencial correspondiente (Zaffaroni, E. Raul et al., “Derecho penal, parte general”; también Zaffaroni, “La Pachamama y el humano”) (...) en merito a las razones expuestas(...) remiten a la Justicia Penal, Contravenacional y de Faltas”.

Es esta justicia que, de la pluma de la jueza Elena Liberatori, propone el 21 de octubre de 2015:

La categorización de Sandra como “persona no humana” y en consecuencia como *sujeto de derechos* no debe llevar a la afirmación apresurada y descontextualizada de que Sandra entonces es titular de los *derechos de las personas humanas* (...) se trata *reconocerle a Sandra sus propios derechos* como parte de la obligación de respeto a la vida y de su dignidad de “ser sintiente”, novedosa categorización que ha introducido la reforma de enero de 2015 del Código Civil en Francia (...).

---

<sup>30</sup> Refiere al tópico de calentamiento global y extinción humana, ver especialmente Hamilton (2011).

RESUELVO: Reconocer a la orangutana Sandra como un sujeto de derecho, conforme a lo dispuesto por la ley 14.346 y el Código Civil y Comercial de la Nación Argentina en cuanto al ejercicio no abusivo de los derechos por parte de sus responsables —el concesionario del Zoológico porteño y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires—. [El resaltado es nuestro]

Por su parte, CABA contraargumenta a este fallo en su apelación donde, entre otras cosas, afirma:

El animal no tiene derecho a nada, ni siquiera a la vida, puesto que si así lo fuera, el Estado debería garantizar una intervención efectiva en la inexorable ley de la naturaleza, conforme a la cual se dirime la subsistencia de los animales, y que en todos casos vivifica una cadena biológica, que resume el imperativo vital de las especies en la muerte de algunas para la subsistencia de otras.

Los animales es claro que tienen sensibilidad, pueden poseer habilidades sociales y, por ende, cabe garantizar a su respecto, por la sociedad humana, un trato digno, pero esto es el emergente de la dignidad humana y no animal, en función de la cual es humanamente degradante maltratar a un ser vivo o someterlo a condiciones inapropiadas. Pero, para esto, no es necesario conceder la naturaleza de persona al animal. [El resaltado es nuestro]

A partir de estos argumentos, podemos detectar una serie de problemas a nivel lógico-argumentativo, en principio: falacia *pars pro toto*, falacia de ambigüedad y falacia naturalista. Así, el uso que se hace en este caso de la falacia *pars pro toto*, implicaría buscar delimitar la acción del derecho sobre un animal en particular en circunstancia de dominio humano específica, como es el caso de Sandra, aunque claramente sería un absurdo buscar legislar sobre la vida y muerte de todo el conjunto de lo vivo. Además, Sandra es considerada bajo la categoría de animal clásica, neutra y estable. En este sentido, el “derecho a la vida” que puede invocarse en el caso de los animales no humanos bajo dominio humano o que se encuentran dentro de las sociedades humanas, no refiere al derecho de la cebra a no ser presa del león o a detener todos los procesos de generación y corrupción de los seres, propios de las condiciones de posibilidad de la vida, sino que implica algún tipo de reconocimiento político de los animales no humanos que por diversas circunstancias se encuentran en el seno de nuestras comunidades políticas (humanas) o bajo una creciente influencia antrópica.

Por otro lado, se produce una falacia de ambigüedad: los abogados en representación de la CABA utilizan “ley” en dos sentidos no intercambiables. “Ley” en tanto corpus jurídico y “la inexorable ley de la naturaleza”, que

es una figura retórica, una metáfora. Aún más, identifican esta ley natural con “el imperativo vital de las especies en la muerte de algunas para la subsistencia de otras”. Esto, por otra parte, es una sobresimplificación de la teoría de la evolución a la que indirectamente hace referencia. Nadie pone en duda la realidad de las cadenas tróficas, pero no es el caso de Sandra, donde no se aplica en modo alguno este mentado “imperativo vital” que además supone especies que mueren para que otras subsistan, lo cual, desde un punto de vista textual, así explicado, no se corresponde con la comprensión biológica del fenómeno; y más parece actuar como una justificación naturalista de la dominación humana excusándose “en la necesidad que tienen los humanos de vivir”. También, cae en la falacia naturalista: adhiriendo a una idea vaga de naturaleza, se busca justificar que, como no es aplicable entre los animales el derecho a la vida porque unos subsisten por la predación de otros, entonces los humanos no deben legislar sus intercambios con los demás seres (que están bajo su dominio o influencia).

Y abunda, con una falacia de apelación a la autoridad que deja en evidencia, por sobre todo, la necesidad de que se divulguen teorías filosóficas actualizadas:

Pero por último cabe remitirse a *Heidegger* para *deshacer el entuerto que convoca la definición de la sentencia de la persona no humana —que se ha visto no tiene costribo normativo ni tampoco lógico. La imputación de derechos está relacionada con la existencia: Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber, y así se lee er existiert nicht...* y esta existencia del ser humano —persona— deviene de la conciencia de que se representa como un ser. (Heidegger, M. “Was ist Metaphysik?”, 1981, p. 16; “Sein und Zeit”, Tübingen, 1993).<sup>31</sup>

Heidegger, tal como sabemos, supone que la racionalidad del hombre (al no comprenderla bajo una visión propia de la historia natural de la especie) es una característica excepcional que lo separa del resto de los seres. Él será “El Ser”, el único existente, mientras los demás seres, relegados a la categoría de entes, son posicionados como útiles a la mano. En la cita (trunca) en alemán, puede leerse: “El hombre existe. La piedra es pero no existe. El árbol es pero no existe...”. Esta concepción se ampara en la tesis de la excepción humana (Scaheffer, 2009) y, por lo tanto, carece del adecuado respaldo científico y filosófico actualmente. Entonces, no resulta en abso-

---

<sup>31</sup>Esta cita de Heidegger corresponde a la apelación al fallo jurídico realizado por la contraparte defensora de CABA ante la declaración favorable de la Cámara Federal de Casación Penal del 18 de diciembre del 2014 (supra), es decir, pertenece a los documentos enmarcados en el juicio.

luto un buen argumento, por el contrario, deja en evidencia el sesgo epistemológico del mismo, dependiente a su vez de una filosofía metafísica.

Desarrollamos el comentario de esta apelación por ser, en el conjunto de documentos que examinamos, la que sostiene el statu quo, y se presenta como oponiéndose a la novedad que el proceso produce: la consideración de animales como sujetos de derecho.

Finalmente, sólo para dejar constancia del tono de la disputa, consignaremos aquí parte de la respuesta de AFADA a CABA:

La expresión de agravios del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires es *formalista, decimonónica, antropocentrista, especista, egoísta, perversa, y bajo el montaje ficcional del discurso jurídico, encubre la imposición de una postura teísta* que colisiona frontalmente con el pluralismo moral sobre el que se sostiene el Estado constitucional y convencional de derecho argentino. [El resaltado es nuestro]

Ahora, bien, consideremos la referencia al “teísmo”: tal como señaló el propio Conte Grand nos “(...) urge rescatar el valor del orden natural, que se arraiga en el orden sobrenatural, como un principio elemental de la ciencia y de los saberes en general, que trasciende los tiempos”. Entonces, ¿qué es esto que Darwin ha roto y que Conte Grand preferiría no haber dejado en evidencia? Sigamos, nuevamente, las palabras de Thompson:

En cuanto a Darwin, su Teoría de la Evolución puede significar una deuda para los orangutanes. Después de que Darwin regresó a Inglaterra de su viaje alrededor del mundo y estuvo varios años pensando en su teoría, encontró su primer simio, una orangután llamada Jenny, en el Zoo de Londres en marzo de 1838. Darwin escribió en su cuaderno de notas de aquel entonces sobre cómo el comportamiento de Jenny lo hizo pensar en una “persona”. Jenny estaba vestida con ropa de humano en los planos de la época. Darwin tocó una armónica frente a Jenny<sup>32</sup> y le dio un caramelo de menta para ver si ella reaccionaba como un ser humano. Observó cómo reaccionó al verse a sí misma en un espejo. Darwin quedó intrigado por las similitudes de pensamiento y emoción existentes entre su orangután y los seres humanos, y luego escribió su libro *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*. (Thompson, 2015, s.p.)

---

<sup>32</sup>Jenny falleció tiempo después.

Nos encontramos nuevamente con la lucha metafísica vs. naturalismo, en el marco de una disputa jurídica, que es más que eso. La causa de Sandra es un pleito darwinista, donde podemos encontrar enclaves fundamentales: la pérdida de legitimación del antropocentrismo, pero a la vez, la defensa de su agónica paradoja, donde expone todos sus supuestos.

#### 4. Discusión

A lo largo de este artículo revisamos, en primer lugar, algunas pautas sobre cómo se puede comprender actualmente la teoría evolutiva, en aspectos que afectan al fenómeno humano. En segundo lugar, analizamos algunas consideraciones sobre la apelación a la figura de Darwin y el darwinismo, que dan cuenta de una recepción anacrónica y sesgada. Esta recepción está sólo interesada en el clásico debate decimonónico sobre qué pone en juego la evolución respecto de la definición de lo humano, junto a las nociones de selección natural y el aún más clásico cliché de que “el hombre viene del mono”. Estos elementos más o menos dispersos y burdos suelen ser los que la opinión pública y la comunidad no especializada considera como “teoría de la evolución”.

Este último punto nos lleva a repensar que el impacto de la teoría es más profundo del inicialmente sostenido. Y que la comprensión que arroja de la especie humana puede escapar a su asimilación cultural presente en sus aspectos más relevantes, tal como se presentan en la propuesta de la teoría sintética extendida y el conexionismo evolutivo. A su vez, desconstruye aspectos importantes de la teoría sintética moderna y sigue proporcionando una manera de entender distintos fenómenos que involucran cuestiones particulares vinculados a lo humano y otros temas que nos interpelan actualmente, de forma mucho más dinámica que sus predecesores.

Por otro lado, basándonos en la nota del procurador general, podemos evidenciar que el caso de Sandra parece haber tocado un punto sensible acerca de la forma como se recepciona la teoría de la evolución y sigue siendo interpretada como una amenaza a la vez que es incomprendida, tanto en su versión original como en el prácticamente completo desconocimiento de la última versión en una gran parte del público no especializado. Subsisten así, nociones anacrónicas vinculadas al antropocentrismo que se resisten con inútil furia a perder vigencia.

## Agradecimientos

El presente artículo se encuentra enmarcado en la Beca Doctoral otorgada por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), radicada en el Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS-UNLP). Es parte de la investigación interdisciplinaria desarrollada por la autora conjuntamente en la Cátedra “Etología” (Facultad de Ciencias Naturales y Museo) bajo la dirección del Doctor Héctor Ricardo Ferrari y la cátedra de “Filosofía de las Ciencias” (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación) bajo la dirección de la Doctora María Aurelia Di Berardino, ambas correspondientes a dicha casa de estudios superiores.

Los resultados parciales de la investigación aquí expuesta fueron presentados conjuntamente con el Doctor Ricardo Ferrari en el *II Coloquio sobre Pensamiento Animal* (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, 2018), coordinado por la Doctora Laura Danón. A su vez, resultaron de gran ayuda los seminarios “Análisis crítico de las teorías evolutivas en biología: ejemplares de investigación y supuestos antropocéntricos” (2017), dictado por la Doctora Gisela Lamas en el Doctorado de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, y “Elementos de Evolución para animales domésticos” (2020), dictado por el Doctor Héctor Ricardo Ferrari en el Posgrado de la Facultad de Ciencias Veterinarias de la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

Agradezco inmensamente la entusiasta orientación de mi profesor y director Ricardo en este tema, junto con la revisión del presente escrito para su publicación. Por último, valoro las atentas observaciones de todos los aquí mencionados, las cuales fueron incluidas a lo largo del trabajo.

## Referencias

- Angenot, M. (2010). *El discurso social, los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI.
- Caponi, G. (2006). El viviente y su medio: antes y después de Darwin. *Scientiae Studia*, 4(1), 9-43.
- Caponi, G. (2019). Cómo y por qué de lo viviente. *Ludus Vitalis*, 8(14), 67-102.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Murray.

- Darwin, C. (1860). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. (2d ed.). John Murray.
- Darwin, C. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. (1st ed., Vol. 1-2). John Murray.
- Darwin, C. (1872). *The expression of the emotions in man and animals*. John Murray. 1st ed.
- Darwin, C. (1989). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (Trad. A. Julián Aguirre). Edaf. (Trabajo original publicado en 1871).
- Darwin, C. (2007). *El origen de las especies*. (Trad. 6th ed.). Edaf.
- Dressino, V. (2010). La encrucijada de la teoría sintética: Expansionismo o nueva síntesis teórica. *Revista argentina de antropología biológica*, 12(1), 15-25.
- Dressino, V. y Lamas, S. G. (2006). Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética. *Episteme* (11), 403-418.
- Ferrari, H. R. (2020a). Elementos de etología para una antrozoología crítica. *Calidad de vida & salud* (13), 62-72.
- Ferrari, H. R. (2020b). Silvestres/domésticos: la frontera evanescente [conferencia]. *II ISAE Congreso Latinoamericano de Comportamiento y Bienestar Animal*, Medellín, Colombia.
- Ferrari H. R. & Anzoátegui M. (2023). Guidelines for a post-speciesist epistemology in the age of Anthropocene, en L. Weir (Ed.), *Philosophy as Practice in the Ecological Emergency* (pp. 1-7). Palgrave.
- Ferrari, H. R. y Anzoátegui, M. (2019). Apuntes para un post-especismo: más allá (ya no) hay monstruos. *Ludus Vitales: revista de filosofía de las ciencias de la vida*, 27(51), 83-98.
- Ferrari, H. R., Lázaro, L. y Tarzia, C. (2018). *Las cuatro preguntas de Tinbergen*. Facultad de Ciencias Naturales y Museo EDULP.
- Freud, S. (1975). *Una dificultad del psicoanálisis*. *Obras Completas*. (Vol. 17). Amorrortu.
- Ginsburg, S. & Jablonka, E. (2019). *The evolution of the sensitive soul: Learning and the origins of consciousness*. MIT Press

- Gould, S. J. (2004). *La estructura de la teoría de la evolución: El gran debate de las ciencias de la vida, la obra definitiva de un pensador crucial*. Tusquets.
- Hamilton, C. (2011). *Requiem para una especie*. Capital Intelectual.
- Hodge, J. & Radick, G. (Eds.). (2003). *The Cambridge Companion to DARWIN*. Cambridge University Press.
- Hull, D. L. & Ruse, M. (Eds.). (2007). *The Cambridge companion to the philosophy of biology*. Cambridge University Press.
- Jablonka, E. & Lamb, J. (2005). *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Bradford Book, The MIT Press.
- Jablonka, E. & Lamb, J. (2008). Soft inheritance: Challenging the Modern Synthesis. *Genetics and Molecular Biology*, 31(2), 389-395.
- Jablonka, E. y Lamb, J. (2013). *Evolución en cuatro dimensiones*, Buenos Aires, Cactus.
- Kouvaris, K., Clune, J., Kounios, L., Brede, M. & Watson, R. A. (2017). How evolution learns to generalise: Using the principles of learning theory to understand the evolution of developmental organisation. *PLoS computational biology*, 13(4), e1005358. <https://doi.org/10.1371/journal.pcbi.1005358>
- Laland, K. & Janik, V. (2006). The animal cultures debate. *TRENDS in Ecology and Evolution*, 21(10).
- Laland, K., Uller, T., Feldman, M., Sterelny, K., Moczek, A., Jablonka, E., Odling-Smee, J., Wray, G., Hoesktra, H., Futuyma, D., Lenski, R., Mackay, T., Schluter, D. & Strassmann, J. (2014). Does evolutionary theory need a rethink? *Nature News*, 514(7521), 161-164.
- Laland, K., Uller, T., Feldman, M., Müller, G., Sterelny, K., Moczek, A., Jablonka, E. & Odling-Smee, J. (2015). The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions. *Proceedings Of The Royal Society B*, 282(1813), 2015-1019.
- Lázaro, L. y Ferrari, R. (2020). Antrozoología de la cognición: igualando las diferencias. *Revista Calidad de Vida y Salud*.

- Lucífora, L., Barbini, S. y Gilberto, D. (4 de septiembre de 2015). *Darwin sigue vivo y también sus malas interpretaciones*. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-280895-2015-09-04.html>
- Oyama, S. (2000). *Evolution's Eye. A System view of the Biology-Culture Divide*. Duke University Press.
- Pérez Moreno, I. (2018). *El contrabando de especies como una parte de la telaraña criminal internacional del siglo XXI. El crimen organizado que ignoramos*. Universidad de Sevilla.
- Pigliucci, M. (2009). An extended synthesis for evolutionary biology. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1168(1), 218-228.
- Pozas Terrados, P. (5 de septiembre de 2015). *Darwin, Carta de Lectores de La Nación*. La Nación. <https://www.lanacion.com.ar/opinion/carta-de-lectores/cartas-de-los-lectores-nid1825305>
- Purser, R., Park, C. & Montuori, A. (1995). Limits to anthropocentrism: Toward an ecocentric organization paradigm? *Academy of Management Review*, 20(4), 1053-1089. <https://www.jstor.org/stable/258965?origin=crossref>
- Rose, S. (2004). Exaptaciones que prueban una regla, *Revista de Libros*, 86.
- Schaeffer, J. (2009). *El fin de la excepción humana*. FCE.
- Seddon, P. J., Griffiths, C., Soorae, P. y Armstrong, D. (2014). Reversing defaunation: Restoring species in a changing world. *Science*, 345(6195), 406-412. doi: 10.1126/science.1251818
- Segerdahl, P. (2014). Being Humans When We Are Animals. *Nordic Wittgenstein Review*, 3(2), 125-149.
- Sih, A. (2013). Understanding variation in behavioral responses to human-induced rapid environmental change: a conceptual overview. *Animal Behaviour*, 85(5), 1077-1088.
- Singer, P. y Cavalieri, P. (1998). *El proyecto Gran Simio, la igualdad más allá de la humanidad*. Trotta.
- Sol, D., Lapiedra, O. & González-Lagos, C. (2013). Behavioural adjustments for a life in the city. *Animal behaviour*, 85(5), 1101-1112.

- Thompson, S. (29 de septiembre de 2015). *El procurador que lamenta la muerte de Darwin*. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-282672-2015-09-29.html>
- Varela, F. J. (1992). Autopoiesis and a Biology of intentionality. In B. McMullin & N. Murphy (Eds.), *Autopoiesis & Perception* (pp. 1–14). Proceedings of a workshop held in Dublin City University.
- Watson, M. J. & Watson, D. M. (2020). Post-Anthropocene Conservation. *Trends in Ecology & Evolution*, 35(1), 1-3.
- Watson, R. A. & Szathmáry, E. (2016). How can evolution learn? *Trends in ecology & evolution*, 31(2), 147-157.
- Watson, R., Mills, R., Buckley, C., Kouvaris, K., Jackson, A., Powers, S., Cox, C., Davies, A., Kounios, L. & Power, D. (2016). Evolutionary connectionism: algorithmic principles underlying the evolution of biological organization in evo-devo, evo-eco and evolutionary transitions. *Evolutionary biology*, 43(4), 553-581.

Andrea Torrano

Doctora en Filosofía. Investigadora adjunta del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET) y profesora adjunta de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), en la cual es Coordinadora de investigación del Instituto de Política, Sociedad e Intervención social (IPSIS).

# Figuración posthumanimal. Una mirada sobre la obra visual y performática de El Pelele

Posthumanimal figuration.  
A look into the visual and performatic  
work of El Pelele

*¿Qué soy? ¿Importa? (...) "Soy arte", digo, mientras revoleo las  
caderas y me pierdo/entre la gente y su humo cigarro  
y su brillo sin estrellas y su/hambre de ser./Travesti  
outlet/bizarría del ángel/o el cometa que viene  
a despabilarte el rato que estemos,  
el rato que nos toque en suerte transitar...*

Susy shock, *Poemario Trans Pirado* (2011, p. 8)

## Resumen

---

El posthumanismo crítico, referenciado por Rosi Braidotti, cuestiona la categoría de “lo humano” sobre la que se construyó un sistema de clasificación y jerarquización entre los vivientes. El arte se ha plegado a este cuestionamiento, explorando los modos en que las subjetividades posthumanas ponen en jaque las distinciones tradicionales humano/animal. En este artículo proponemos la *figuración posthumanimal* para conceptualizar la subjetividad alternativa contemporánea,

que permite caracterizar la hibridación posthumanimal, como una co-constitución humano-animal y el devenir posthumanimal, en términos de una transformación del sujeto sobre sí mismo y con otros. La obra visual y performática del artista El Pelele da cuenta de esta figuración posthumanimal como experimentación e imaginación artístico-política.

**Palabras clave:** Arte, Braidotti, figuración posthumanimal, El Pelele, posthumanismo.

## Abstract

---

Critical Posthumanism, referenced by Rosi Braidotti, questions the category of “the human” on which was established a system of classification and hierarchy among the living. Art has joined to this, exploring the ways in which posthuman subjectivities challenge traditional human/animal distinctions. This article proposes the *posthumanimal figuration* to conceptualize contemporary alter-

native subjectivity, which allows characterizing posthumanimal hybridization, as a human-animal co-constitution, and posthumanimal becoming, in terms of a transformation of the subject on itself and with others. The visual and performative work of the artist El Pelele accounts for this posthumanimal animal figuration as experimentation and artistic-political imagination.

**Keywords:** Art, Braidotti, Posthumanimal figuration, El Pelele, Posthumanism.

## I. Introducción

En los últimos años, desde la academia y los activismos se cuestiona lo que entendemos por humano. Esto, por supuesto, sin desconocer que se trata de un concepto que ha mutado a lo largo de la historia. Es a mediados de los '60 cuando comienza a ponerse en duda dicha categoría –con el denominado antihumanismo<sup>1</sup> y, en las últimas tres décadas, ha llegado a ser un tema de discusión central desde posicionamientos críticos. Las distinciones tradicionales entre orgánico y tecnológico, humano y animal, naturaleza y cultura, mente y cuerpo, sujeto y objeto, varón y mujer, masculino y femenino, heterosexual y homosexual, blanco y negro, vida y muerte se vuelven cada vez más porosas y, en este contexto, la pregunta sobre lo humano se vuelve ineludible.

Desde fines de los años '80 y principios de los '90 el posthumanismo crítico se ha ocupado de cuestionar la categoría de “lo humano”<sup>2</sup>. El posthumanismo rechaza de plano la afirmación humanista de que “el hombre es la medida de todas las cosas” y su concepción de sujeto: autónomo, racional, independiente y determinante de la existencia (Braidotti, 2015). Esto tuvo como consecuencia que el resto de las formas de vida fueran supeditadas a una clasificación y distribución ontológico-política bajo la idea de una *razón humana* (González, 2018), colocando al sujeto humano como dominante sobre todo lo existente.

El posthumanismo cuestiona la figura del “humano” a partir de la cual se construyeron las humanidades, proponiendo unas humanidades posthumanas o posthumanidades (Braidotti, 2018a).<sup>3</sup> El posthumanismo

---

<sup>1</sup> Sus orígenes se encuentran en lo que suele llamarse el “antihumanismo”: postestructuralismo, feminismo y postcolonialismo.

<sup>2</sup> El término *posthumanismo* es asociado a Ihab Hassan en 1977, en el ensayo *Prometheus as Performer: Towards a Posthumanistic Culture*, donde denomina posthumanismo a la comprensión del modo en que la forma humana –incluyendo los deseos humanos y las representaciones externas– han cambiado radicalmente. El posthumanismo debe diferenciarse del transhumanismo, ya que tiene distintas raíces filosóficas, objetivos y consideración sobre lo posthumano y sobre la ciencia y la tecnología. En términos generales, el transhumanismo es un movimiento que busca promover el mejoramiento humano (*human enhancement*) con el uso de la tecnociencia o, al menos, transformar la condición humana con los avances tecnocientíficos.

<sup>3</sup> Desterrado el “Hombre” como sujeto de las humanidades, estas entran en una profunda crisis, la cual se agudiza con el reconocimiento de los estrechos vínculos entre humanos y no-humanos (animales y tecnologías). Las humanidades posthumanas dan cuenta de relaciones co-constitutivas de los humanos con la naturaleza y el ambiente, con la ciencia y la tecnología. El prefijo “post” no indica ningún tipo de fin, sino más bien la inclusión o enriquecimiento de las humanidades en un movimiento contra-intuitivo lejos de las convencionales zonas de confort de la crítica cultural y la investigación en general (Åsberg y Braidotti, 2018, p. 11).

crítica el posicionamiento andro, antropo y eurocéntrico de la ciencia y la tecnología; y reconoce al género, la raza, la sexualidad y la tecnología como parte de la urdimbre de nuestros cuerpos y trama esencial de nuestra vida.

En términos generales, podemos decir que el posthumanismo es una reflexión que cuestiona los cimientos del pensamiento occidental “fallogocéntrico”, proponiendo una subjetividad posthumana en relación y en devenir. Además, tiene un interés por la transformación ontológica, epistemológica, ética y política en relación con lo humano, y se centra en la encarnación (*embodiment*), que deja atrás el dualismo moderno mente/cuerpo. La corporización del sujeto es un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico (Braidotti, 2000, pp. 29-30). De esta manera, el posthumanismo no propone lo posbiológico, porque insiste en las corporalidades, pero lo hace desde lo postnatural (Asberg y Braidotti, 2018, p. 13). Parte de un *continuum* entre naturaleza y cultura, y concibe la condición posthumana como una estructura viva que es vital y capaz de autoorganizarse (Braidotti, 2015, p. 12).

En el posthumanismo el prefijo post adquiere mayor relevancia, ya que no refiere tanto a un humanismo que se hubiera superado, sino más bien a una crítica radical de los supuestos y fundamentos del humanismo. En este sentido, el posthumanismo se distingue por su postantropocentrismo y postdualismo (Ferrando, 2019), a lo que se podría agregar un postandrocentrismo –de allí su cercanía con el feminismo– y un postespecismo.

El cuestionamiento a lo “humano” trae aparejado una crítica al lugar otorgado a “lo animal”, que puede caracterizarse en términos generales como “la cuestión animal”. Dicha perspectiva tiene como objetivos deconstruir las dicotomías humano/animal, desnaturalizar el sacrificio animal y apostar por una comunidad multiespecie (González, 2019, p. 143). En este sentido:

la pregunta por el animal no es una pregunta de pura taxonomía o especulación conceptual clasificatoria, es una pregunta política que cuestiona el modo de ser-con-otros vivientes y con ello, el sometimiento sistemático humanista a formas de vida no hegemónicas. (Balcarce, 2020, p. 43)

La cuestión animal supone, entonces, una crítica a la economía política de lo viviente que establece umbrales diferenciales entre las vidas que importan y las que son abandonables (Agamben, 2003; Butler, 2010). Esta distinción no solo separa y jerarquiza la vida humana de la vida animal, sino también opera al interior de la vida humana. Como expresa Braidotti (citado en Shafaieh, 2019), mujeres, comunidad LGBTQ+, personas colonizadas y descendientes de esclavos nunca fueron considerados completamente humanos.

El antropocentrismo sobre el que se erige el humanismo ha tenido como consecuencia la diferenciación entre sujeto y objeto, y el objeto –sea la naturaleza o los demás animales– se convirtió en recurso pasible de transformación y experimentación. Esto no solo supuso una radical diferenciación entre el humano y el animal, sino también el rechazo de la animalidad constitutiva de lo humano –uno de los rasgos centrales del humanismo–, siendo esto extirpar y negar todo resabio animal en lo humano. Para Wolfe (2012), la distinción “humano/animal” es más que una designación zoológica, es un dispositivo que se corresponde a la historia de la esclavitud, del colonialismo y del imperialismo.

Desde el posthumanismo crítico, Rosi Braidotti, quien entrecruza las teorías postestructuralistas y la teoría feminista –de la diferencia sexual–, indaga en la subjetividad contemporánea.<sup>4</sup> Esto la lleva a preguntarse por las diferencias y contradicciones dentro de cada sujeto y entre los sujetos. Frente a un sujeto racional, auto-constituyente y monolítico de la modernidad, Braidotti propone un *sujeto nómada*, como proceso (Femenías y Ruíz, 2004). Se trata de una subjetividad que presenta una heterogeneidad constitutiva y una condición nómada, es decir, híbrida, abierta y en devenir.

Si bien Braidotti no se ha centrado en la cuestión animal, consideramos que sus reflexiones son fundamentales para esta perspectiva, en tanto que propone una crítica radical al excepcionalismo humano y al antropocentrismo, que han sido pilares en el discurso especista, deudor del pensamiento humanista. En sus últimas intervenciones, Braidotti propone la noción *posthumanimal* (2018), una palabra híbrida que une al animal y al humano, y recoge, al mismo tiempo, los cuestionamientos que se hacen desde el posthumanismo. Esta noción puede ser pensada junto con la de figuración, que hace “referencia a un estilo de pensamiento que evoca o expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica del sujeto” (Braidotti, 2000, p. 26). En este sentido, la subjetividad contemporánea alternativa busca dejar atrás la distinción humano/animal y acercarse a una postanimalidad.

---

<sup>4</sup>Braidotti es fundamentalmente deudora del pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y de Luce Irigaray. De los primeros retoma nociones claves como la de devenir, nomadismo, territorialización, mientras que de Irigaray retoma la diferencia sexual como el principio de inteligibilidad de la cultura occidental, a la que denomina falocéntrica. También el pensamiento de Spinoza es central para el vitalismo materialista que propone la autora.

Las artes visuales se han hecho eco de esta crítica a la tradición humanista conformando un arte posthumanista (Mejía, 2005; Restrepo, 2015; Martín, 2021).<sup>5</sup> Desde esta posición, el arte se concibe como un espacio de experimentación y de imaginación creativa sobre los cuerpos que permite desbordar las fronteras tradicionales del pensamiento occidental. Lo que conlleva a cuestionar el ordenamiento de los cuerpos en un mundo regido por el patriarcado, el capitalismo, el colonialismo y el especismo. De esta manera, como expresan Marcelo Expósito, Ana Vidal y Jaime Vindel (2011, p. 195) el arte, o mejor el activismo artístico, no solo tematiza la política, sino que contribuye a “producir” política. Se trata de disputar la forma visual y el contenido semántico como elementos activadores de la potencia micropolítica de los cuerpos.

En este contexto, la obra visual y performática de El Pelele<sup>6</sup> invita a transitar sobre el umbral de lo real y lo ficticio, donde se transgreden los límites convencionales de “lo humano”. En la video instalación *Semilla*, compuesta por la video-performance “El Ángel de la Guarda”,<sup>7</sup> con la colaboración de Silvio Lang, acerca lo humano a lo animal pero también a lo divino. La obra apela al movimiento de los cuerpos, en una búsqueda del devenir y del mutar que rompe también los binarismos de género.

*Semilla* fue exhibida en el Museo de las Mujeres de la Provincia de Córdoba, Argentina, del 5 de marzo al 20 de mayo de 2022, en alusión al paro internacional de mujeres. La obra forma parte de la muestra colectiva *Movimientos del deseo. Feminismos simultáneos*, integrada por diversas artistas que, desde las artes visuales, tematizan el cuerpo y las subjetividades con una perspectiva feminista, y cuya curaduría estuvo a cargo de Cecilia Salomón y Laura del Barco.

Así pues, en este artículo nos interesa explorar en el arte esa condición posthumana que descentra lo humano, cuestiona su excepcionalidad y jerarquía de especie, poniendo en escena la potencia de vida. Proponemos,

---

<sup>5</sup>El arte posthumanista fue posible a partir de la incorporación de la tecnología y la experimentación genética, que permitió una nueva relación entre arte y cuerpo, la cual se puede observar en el Bioart, el Body Art (tatuajes, injertos, piercings), la Performance, las artes electrónicas, el diseño y las artes gráficas trabajadas en computador. La primera exposición de arte posthumana fue Post Human organizada en Lausana (Suiza) en 1992. En la muestra, curada por Jeffrey Deitch, participaron diferentes artistas a quienes se los invitó a explorar los límites del cuerpo a través de diferentes expresiones artísticas (Restrepo, 2015).

<sup>6</sup>Lucas Gabriel Cardo (1993) es un artista cordobés, que transita diversas identidades, entre las que se encuentra la de El Pelele. Para ver su perfil: <https://www.facebook.com/elpelele>, <https://www.instagram.com/elpelele.elpelele/>

<sup>7</sup>El Pelele: El Ángel de la Guarda (2021), ver: <https://www.youtube.com/watch?v=SC2sMUSUgII>

siguiendo a Braidotti, la noción de *figuración posthumanal*, como una subjetividad que surge del reconocimiento de la hibridación entre humanas y no humanas y del devenir-con otras. Si las figuraciones son imágenes afirmativas que le han permitido a Braidotti retratar la interacción de diferentes dimensiones de la subjetividad (biológica, tecnológica, racial, etaria, sexual, entre otras) (Ávila Gaitán, 2014, p. 175), la *figuración posthumanal* nos permite no sólo reconocer estas múltiples dimensiones sino también destacar la conexión humano-animal. En ese sentido, posibilita conceptualizar la fuerza vital (*zoé*) y potencia creativa de ser en relación e imaginar diversas formas de vida en común.

En la primera parte nos centraremos en la *hibridación posthumanal*, para lo cual señalaremos las críticas a la categoría de lo humano. La hibridez que remite a la propia noción de humanal borra la distinción y jerarquía entre lo humano y lo animal. Asimismo, permite reconocer a la *zoé* como potencia de vida que está más allá de lo humano. Estos rasgos están presentes en la obra de El Pelele, en la cual el uso de elementos como máscaras, alas y tacones dan cuenta de un proceso de desantropomorfización. En la segunda parte, nos detendremos en lo que denominamos *devenir posthumanal*, como una forma de devenir y ser en relación. En la performance de El Pelele, el movimiento de los cuerpos y su mutación permite dar cuenta de las intensidades y proyectar mundos transespecies posibles.

## II. Hibridación posthumanal

La producción de “lo humano” realizada por el humanismo generó jerarquizaciones entre los vivientes. Dicha diferenciación no sólo se estableció entre lo humano y lo animal, con base en una diferencia ontológica, sino también entre la propia vida humana. Es a partir de una anatomía política normativa, modelada sobre los ideales de blancura, masculinidad, heterosexualidad, juventud y salud, que se ordenaron y distribuyeron los cuerpos. Para Braidotti (2009b, p. 526. la traducción es nuestra): “Esta normatividad morfológica era inherentemente antropocéntrica, de género y racializada. Confirmaba al sujeto dominante tanto en lo que incluía como sus características centrales como en lo que excluía como otro”.

El ideal de humano remite a una dialéctica de la alteridad que distribuye las diferencias a escala jerárquica para gobernarlas. El pensamiento occidental apela a una lógica binaria de oposiciones que trata a la diferencia de un modo peyorativo, como “diferencia devaluada” (Braidotti, 2016, p. 381), lo cual es el fundamento del discurso de lo normativo. De acuerdo con Braidotti (2015, p. 39), “lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación”.

Desde esta perspectiva, podemos decir que el animal, dentro de la cultura humanista occidental, es el signo de la diferencia por antonomasia. El animal no humano fue siempre una figura de la otredad, que incluyó también a mujeres y a los monstruos. El animal aparece como la imagen más familiar, pero, al mismo tiempo, la más opuesta al humano. El animal fue producido como una figura de la diferencia radical y devaluada, la cual se sustenta con base en una ontología divisoria entre lo humano y lo zoomorfo, o mejor, entre el *anthropos* y el resto de los vivientes.

Siguiendo a Braidotti (2009b, pp. 526-529), la interrelación humano-animal puede ser caracterizada en tres sentidos: 1) Como *metáfora*: el animal ha sido utilizado para marcar los límites fundamentales entre categorías de ser y distinciones entre especies. Los animales representan una gramática de lo social de la virtudes y categorías morales de los humanos (como parte de un bestiario moral y cognitivo), sobre los cuales se proyectan o repudian las conductas humanas. Pero también los animales aparecen como seres humanizados, y se los infantiliza y domestica (Haraway, 2017). 2) Como *recurso*: los animales desde la antigüedad hasta nuestros días han sido ligados a la economía de mercado, constituyéndolos en una clase de zooproletarios. La explotación no fue solo por la jerarquía entre especies sino porque fueron constituidos como producto material (fuerza de trabajo, recurso industrial y objeto de tráfico). 3) Como *cuerpo desechable*: el animal como materia viva para experimentos científicos, biotecnología, industrias farmacéuticas y cosméticos.<sup>8</sup>

Esta relación entre humanos y animales se basa en una dialéctica de la diferencia negativa “determinada por la racionalidad occidental y su trato hacia ‘lo otro’ que siempre está determinado por el control, dominio y consumo de eso ‘otro’” (Hernández Domínguez, 2017, p. 30). Dicha racionalidad toma como “lo otro” radical al animal y se extiende al conjunto de los vivientes, incluyendo a *otros antropomorfos*: no blancos, no varones, no normales, no jóvenes, no saludables, no europeos, no heterosexuales. Para Braidotti (2015, p. 85) “este proceso es completamente antropocéntrico, según las líneas de sexo y raza, en cuanto sostiene ideales estéticos y morales basados en la civilización europea, blanca, machista y heterosexual”. En consecuencia, podría decirse que este ordenamiento social tiene sus orígenes en el especismo (ordenamiento de lo viviente); del que se han derivado,

---

<sup>8</sup> Braidotti distingue dos interrelaciones humano-animal, la metafórica y la económica (en esta última se articulan las que aquí denominamos recurso económico y cuerpo desechable). En *Lo Posthumano* (2015, pp. 86-87), distingue tres interrelaciones que denomina: edípica (tú y yo sentados en el mismo sofá), instrumental (tú que eventualmente serás consumido) y fantasmal (objetos exóticos y extintos de entretenimiento).

sostenido y justificado las jerarquías y exclusiones raciales, de clase, sexuales, de género, culturales, geopolíticas, etc.

De allí que Braidotti propone una desantropomorfización en clave posthumana.<sup>9</sup> El “éxodo antropológico” (Braidotti, 2015, p. 82) supone el abandono del modelo de Hombre y su consecuente supremacía de especie frente al resto de los seres vivos (y no vivos). Pero, y esta es una cuestión central, el postantropocentrismo no sólo viene a poner fin a la jerarquía entre especies, sino que refiere a una “colosal hibridación de la especie” (2015, p. 83). Con la noción de hibridación, hace referencia a un sujeto que es impuro, está contaminado y en mutación.<sup>10</sup> Y, fundamentalmente, remite a lo relacional, es decir, una concepción en la cual prima ontológicamente la relación, el ser-con los demás existentes (humanos y no humanos).

La *hibridación posthumanimal* supone una ruptura con la identidad fija y unitaria del sujeto. Por un lado, refiere a la co-constitución entre lo humano y lo animal. La hibridez no remite a un segundo momento en que dos elementos preexistentes se combinan, sino a una relación co-constitutiva originaria. Por otro, a la estrecha relación entre lo humano y lo animal. Todos los vivientes (animales humanos y no humanos, insectos, plantas, ambiente y cosmos) son en relación.<sup>11</sup> En este sentido, la capacidad relacional del sujeto posthumano no está confinada al interior de nuestra especie, sino que concierne a elementos no antropomorfos (Braidotti, 2015, p. 76).

Esta hibridación posthumanimal puede observarse en la obra visual y performática de El Pelele. En el video “El ángel de la guarda”, es posible encontrar un éxodo antropológico en el que se desdibuja la morfología humana. El uso de máscaras elimina los rasgos humanos, especialmente el rostro, que fue un elemento central de reflexión del humanismo. Si el

---

<sup>9</sup> Es importante señalar que en el capitalismo avanzado Braidotti observa una descentralización del antropocentrismo, lo cual no significa que sea posthumanista. Dicha descentralización se manifiesta en la circulación de datos y bytes de información como nueva forma de acumulación y en la estructura tecnocientífica que conlleva la mercantilización de todo lo vivo (nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas).

<sup>10</sup> A pesar de las diferencias que pueden establecerse en el pensamiento de Braidotti y Donna Haraway, la idea del devenir y de la hibridez está presente en ambas. Si bien esta última se resiste a inscribir su pensamiento en lo que se denomina posthumanismo –y prefiere denominarse una compostista–, podemos afirmar que ha realizado importantes aportes dentro de esta perspectiva, especialmente en relación con el devenir e hibridaciones posthumanas, que están presentes en la figuración del cyborg, de las especies en compañía y de los parentescos multiespecies (Torrano, 2021).

<sup>11</sup> También aquí habría que mencionar a la tecnología. Pero no nos centraremos en esto en el presente artículo.

humanismo consideraba que la humanidad se concentraba en el rostro, la máscara viene a poner esto en entredicho. Asimismo, el borramiento de lo humano problematiza los procesos de otrificación que jerarquiza a los vivientes, que hace de los animales metáfora, recurso, cuerpo desechable. No sólo aparece un cuestionamiento en torno a los umbrales diferenciales, entre la vida humana y la no humana, sino también en la propia vida humana, al rechazarse lo que hace a un “completamente humano”: masculinidad, blancura, occidentalidad, heterosexualidad, etc. La máscara, entonces, pone en cuestión la anatomía política normativa y su ordenamiento de los cuerpos.

### Figura 1

*Escena de “El Ángel de la Guarda”*



*Nota. Video-performance.*

Esta desantropomorfización no solo borra la frontera entre lo humano/animal, sino también entre lo divino. Las alas dan cuenta de este umbral entre lo humano y lo divino. El abandono del ideal de Hombre como medida de todas las cosas acerca al sujeto a las divinidades terrenales. Aquí no se trata de una pretensión de trascendencia de una divinidad sino de una inmanencia de lo viviente. Esto también lo po-

demos observar en la posición del cuerpo, que no es erguida, lo cual rompe con la figura del *anthropos* dominante, agresivo y explotador de todas las especies, sino más bien agazapada, lo que muestra esta cercanía con la tierra.

## Figura 2

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

Braidotti propone un vitalismo materialista, entendido como “definir la materia como vital y capaz de autoorganización” (2015, p. 72). Lo cual le permite conectar, poner en relación con los vivientes. La vida, para Braidotti, es definida en términos de *zoé*, como potencia generadora inmanente. La *zoé* es un poder generativo que fluye a través de todas las especies (Braidotti, 2009b, p. 529). Así, la vida no es una propiedad exclusiva de la especie humana, del *anthropos*, sino un proceso interactivo y en devenir.

Dicha concepción de la *zoé* rompe los umbrales biopolíticos sobre el *continuum* de lo viviente, que permitieron establecer una distinción entre vidas vivibles y vidas abandonables. Tal como advirtió Agamben (2003, p. 9), la antigüedad clásica hacía referencia a la vida a través de estos dos términos: *zoé* expresa el hecho de vivir y *bíos* indica la forma de vivir propia de un

individuo o grupo. Es decir, *zoé* se refiere a la simple vida natural, común a todos los seres vivos; mientras que *bíos* a la vida cualificada, atribuida a los humanos, aunque no a todos.

Para Braidotti (2009b, p. 530) esta antigua jerarquía que privilegia el *bíos* por sobre la *zoé* debe ser reconsiderada. Desde el posthumanismo, la clásica distinción entre *bíos* y *zoé* nos instala en el antropocentrismo y en el androcentrismo, ya que el *bíos* apuntaba a la vida de un sujeto blanco, varón, capitalista, heterosexual y occidental. Por el contrario, en su propuesta, el acento ya no debe ser puesto en el *bíos*, sino en la *zoé*, entendiendo a esta última como vitalidad generativa, “una fuerza transversal esencial que atraviesa y reconecta dominios antes segregados” (Braidotti, 2009a, p. 143). La *zoé* como fuerza immanente se enfrenta al excepcionalismo humano trascendental y a las categorías de individuación (género, sexualidad, raza, clase).

La *zoé* como poder afirmativo de la vida, permite dar cuenta de la interconexión e interdependencia entre las distintas formas de vida. Esto lleva a Braidotti a proponer un *zoe-igualitarismo* (Braidotti, 2009a, p. 156) que reemplaza los antiguos dualismos y jerarquías entre lo viviente y promueve formas alternativas de la relación humano-animal, alejadas del dominio, la domesticación y la explotación. Este reconocimiento de la *zoé* también permite cuestionar la jerarquización que produce la dicotomía de género. En ese sentido, Braidotti (2009a, p. 157) expresa: “quiero destacar la fuerza de la *zoé* a través de la diferencia sexual o la ‘materia’ que se produce en lo femenino/materno como camino virtual de devenir, que conduce hacia fuera, más allá de lo humano”. Esto no significa identificar a las mujeres con los animales, sino reconocer la fuerza transformadora de estas diferencias devaluadas.

La obra de El Pelele invita a pensar la *zoé* como una fuerza vital que desterritorializa las jerarquías de género. El uso de tacones y cierta representación andrógina supone un borramiento de las diferencias establecidas y nos transporta a un mundo postbinario y postgenérico. Se pone en escena un cuerpo que se aparta de la norma sexo-genérica, dando cuenta de una exterioridad de la norma de lo humano.

### Figura 3

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

La *figuración posthumana* que supone el éxodo antropológico, no sólo permite poner fin a las jerarquías entre especies sino también a las desigualdades entre quienes fueron históricamente tratados como no completamente humanos. El cuestionamiento al orden de lo viviente —especismo— pone ineludiblemente en cuestión el orden de lo social: patriarcado, colonialismo y capitalismo.

### III. Devenir posthumana

Para pensar una nueva figuración de la subjetividad posthumana, Braidotti propone la noción de sujetos nómades: “lo que define el estado nómade es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar” (Braidotti, 2000, p. 31). El sujeto nómade expresa su potencial creativo, su constante devenir y sus relaciones con otros (humanes y no humanos). Para Braidotti: “Los sujetos nómades son capaces de liberar la actividad del pensamiento del yugo del dogmatismo falocéntrico y de devolverle su libertad, su vivacidad, su belleza” (Braidotti, 2000, p. 36). Con el término nómade alude a un sujeto situado, es decir, a la presencia múltiple de distintos ejes de

diferenciación como la clase, la raza, la etnia, el género y la edad que se interceptan para constituir la subjetividad. La corporalidad del sujeto nómada es central, ya que le permite abandonar la idea de un sujeto universal propia del humanismo, pero también reconocer el deseo que constituye a la subjetividad.

El sujeto nómada debe concebirse siempre en devenir. El devenir es una suerte de metamorfosis o transposición que refiere al deseo productivo, la intensificación de la afectividad, la afirmación de la diferencia, la potencia del cuerpo. Es, como dice Braidotti, “una forma de vivir más intensamente y de aumentar el propio potencial y con él, la propia libertad y la comprensión de las complejidades, pero también una ética que apunta a enmarcar, sostener y soportar esas mismas complejidades” (Braidotti 2002, p. 148). Pero el nomadismo no sólo remite al devenir del propio sujeto en relación consigo mismo, sino a que este devenir siempre es en relación. Ser un sujeto nómada es ser-con, los sujetos se constituyen unos con otros. El acento, entonces, está puesto en el devenir en relación, este devenir es siempre con otros vivientes (no todos humanos). Siguiendo a Haraway, para Braidotti, este otro radical es un otro significativo (Braidotti, 2009a, p. 147).

Braidotti recupera la noción “devenir animal”, propuesta por Deleuze y Guattari, para desterritorializar la dicotomía humano/animal.<sup>12</sup> Apelar al animal es clave para la nomadización de las jerarquías entre el humano y el animal. El “devenir animal implica desplazar el antropocentrismo y reconocer la solidaridad entre las diversas especies sobre la base que todos compartimos un mismo ambiente, es decir, estamos integrados, incorporados y en simbiosis” (Braidotti, 2009a, p. 143).

Devenir animal es tanto un rechazo a las relaciones jerárquicas que se establecen entre los vivientes, como un abandono de la concepción normativa del cuerpo. Es una “línea de fuga de deshumanización y desidentificación se establece a partir de múltiples puntos de conectividad donde se interseca lo humano” (Piedrahita, 2017, p. 57) con lo no humano (viviente, tecnológico, ambiente). Se trata de promover conexiones e interrelaciones que generen nuevas intensidades entre diferentes existencias. Desde este punto de vista, “el sujeto se refunde en el modo nómada de asamblea colectiva. El objetivo de desterritorializar la norma también sustenta el proceso de devenir animal, mujer, (...) formando alianzas anómalas e inorgánicas” (Braidotti, 2009b, p. 527).

---

<sup>12</sup> Braidotti también habla del “devenir máquina”, que tiende a borrar la distinción entre humanos y circuitos tecnológicos, como fundamentales para la constitución del sujeto posthumano y “devenir tierra”, que retoma las cuestiones en relación con el medio ambiente y la crisis climática.

Devenir animal no significa humanizar la naturaleza –al modo de los derechos de los animales–, ya que esto reproduce, por un lado, la distinción humano/animal y, por otro, no reconoce las diferencias con los demás animales. Por el contrario, “lo que importa es entender la interrelación humano/animal como constitutiva de la identidad de cada uno. Se trata pues de una relación, una relación transformadora o simbiótica que hibridiza, cambia y altera la ‘naturaleza’ de *cada uno*” (Braidotti, 2009a, p. 154; la cursiva es de la autora). Devenir es un nomadismo que se hace con otros: “Devenir-mujer/animal/insecto es un afecto que fluye, como en la escritura; es una composición, una localización que necesita ser construida junto, es decir, en el encuentro, con los otros” (Braidotti, 2005, pp. 148-149).

En este sentido, el *devenir posthumano* conceptualiza la relación y transformación permanente de las subjetividades. Se trata, entonces, de una nomadización de la norma de lo humano y un abandono de la antropomorfización. Pero esto no supone la renuncia al cuerpo, para Braidotti “el sujeto no es una entidad abstracta sino material incardinada o corporizada” (Braidotti, 2004, p. 16). Esto significa que el cuerpo es central para comprender el devenir, pero no el cuerpo al modo de un organismo, que Braidotti denomina “órganos sin cuerpos”, sino en relación con la construcción discursiva y normativa del sujeto en la modernidad (Braidotti, 2000, p. 94). Por el contrario, se refiere a un cuerpo que tiene temporalidad, sexualidad (deseo) y está situado. “El cuerpo se convierte en territorio de interconexión entre varios sujetos relacionados de manera intersubjetiva en un espacio que comparten a partir de su multiplicidad” (Palaisi, 2018, p. 65). Así, el cuerpo desdibuja las identidades y recrea intensidades y afectos.

Entonces, la propuesta artística de El Pelele puede ser leída en esta clave. El cuerpo en devenir y atravesado por la vida –recordemos que para Braidotti la vida, *zoé*, no se limita al organismo físico– posibilita mutaciones y promueve el encuentro entre los cuerpos. Devenir posthumano supone una transformación constante sobre el cuerpo –ya que la vida se experimenta como potencia de alteración– que rompe las dicotomías humano/animal y las identidades, pero también advierte que el devenir es siempre con otros.

## Figura 4

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

La danza que puede observarse en la performance expresa la fuerza vital y el deseo que se da en el encuentro entre los cuerpos. Los movimientos, por momentos erráticos y desenfrenados, exhiben la liberación de los cuerpos entregados al juego y al placer. El movimiento de los cuerpos actualiza el devenir posthumano, pero también deja entrever que el mover es con otros, un mover-con y también un con-mover. El cuerpo ineludiblemente es afectado en este devenir. La danza dionisiaca pone en escena un ritmo-caos, como fuerza de alteración, y una composición de cuerpos, como líneas de intensidades, en la cual se entreteje un “rompecabezas”, una “pieza por pieza”, tal como se escucha en el video.

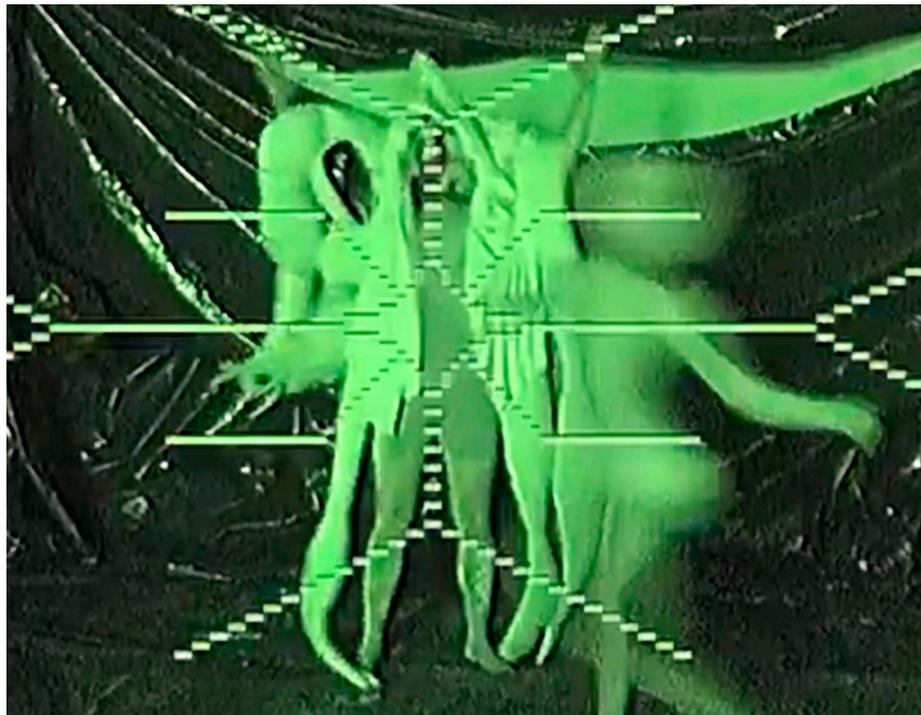
Este *devenir posthumano* no puede reducirse a una crítica reactiva del pensamiento falocéntrico, sino que debe implicar creatividad: invención afirmativa de una forma de vivir en común. Esta trama del devenir que se entrelaza con otros pone en escena el cuidado como acción fundamental para el sostenimiento de la vida en común. Para Braidotti “el cuida-

do es una práctica situada y responsable” (Braidotti, 2009a, pp. 169-170). El reconocimiento del cuidado desde una mirada ética posthumana sustrae el cuidado del ámbito de lo privado y lo instala en lo público. No debemos desconocer que históricamente las tareas de cuidado y de reproducción de la vida han sido realizadas por los sujetos feminizados, eximiendo a los hombres de dicha tarea. Por el contrario, “el sujeto nómada sin importar su sexo, debe devenir-mujer, hacerse cargo de la vida-en-común y experimentar con prudencia, de modo sustentable” (Ávila Gaitán, 2014, p. 179).

La política afirmativa de Braidotti propone una vida en devenir con otros que solo es posible alcanzar a partir de la superación del antropocentrismo y del especismo. Es un proyecto posthumano que desestabiliza las identidades establecidas sobre las que se clasifican y jerarquizan a los sujetos y a los vivientes. Se trata de desarrollar vínculos entre sujetos posthumanos que generen nuevas posibilidades de vida en común transespecie, un zoé-igualitarismo. Una ética que fomente la interrelación humano-animal, que cree formas alternativas de interconexión entre los sujetos y de cuidado sobre la vida.

### Figura 5

*Escena de “El Ángel de la Guarda”*



*Nota. Video-performance.*

En la video-performance de El Pelele se advierte esta interrelación y cuidado. Los cuerpos devienen en relación, generando formas de vida en común. Es una política afirmativa de los cuerpos: “sí, sí, sí, sí”, que se escucha en el video. La coreografía que representan los cuerpos pone el acento en la relación, en el entrelazamiento vital. Es una oda a la eroticidad, a la transformación y al devenir. El ángel de la guarda aquí no vela por el sueño, sino por el deseo, la sensualidad y el placer. Se observa una suerte de coreografía posthumana que se va entramando a partir del reconocimiento de la *zoé* como potencia de vida, como fuerza vital que habita en cada uno, pero que también atraviesa e interconecta los cuerpos.

## Conclusión

El posthumanismo crítico cuestiona la noción de “lo humano” que se estableció con el humanismo en occidente. Esto trajo aparejado un rechazo al Hombre como *homo universalis*, al antropocentrismo y el excepcionalismo humano. El humanismo instauró una clasificación y distribución ontológico-política sobre los vivientes. Una diferenciación entre la vida humana y animal, caracterizada como *bíos* y *zoé*, respectivamente, pero también entre la propia vida humana, ya que el *bíos* apuntaba a la vida de un sujeto blanco, varón, capitalista, heterosexual y occidental.

Aunque Braidotti no se ocupa específicamente de la denominada “cuestión animal”, su perspectiva posthumanista permite advertir importantes contribuciones para este campo de estudios. Como vimos, el posthumanismo es postdualista, postantropocentrista, postandrocentrista y postespecista. Para pensar las subjetividades contemporáneas por fuera de estos posicionamientos deudores del humanismo, Braidotti propone el sujeto nómada, híbrido y en devenir, que enfrenta al sujeto unitario e individual.

Desde el arte también se ha cuestionado la tradición humanista y sus consecuencias jerarquizadoras sobre lo viviente. El arte posthumanista ha franqueado los límites de lo humano y puesto en tensión la anatomía política del cuerpo. La experimentación e imaginación artística permite descentralizar lo humano y generar interrelaciones más allá de la norma de lo humano.

En este trabajo propusimos la noción de *figuración posthumana*, entendiéndola como una subjetividad contemporánea alternativa. Esta noción nos permitió señalar dos rasgos que consideramos centrales de la crítica a la clasificación y jerarquización humano/animal. Por un lado, pensar en una *hibridación posthumana* que daba cuenta de una co-constitución

y, por otro, en un *devenir posthumano* que refería a un devenir entendido como transformación del sujeto sobre sí mismo y con otros.

Analizamos “El ángel de la guarda”, obra visual y performática de El Pelele, a través de esta figuración posthumano. La obra nos permitió explorar la desantropomorfización que observamos en la utilización de elementos como máscaras, alas y tacones. Así emergió una subjetividad que difuminó la frontera humano/animal y afirmó la potencia de la vida, que trasciende los límites físicos del cuerpo. También nos permitió indagar sobre el devenir, entendido como un movimiento del cuerpo que generaba conexiones y poderosas alianzas con otros. La danza de los cuerpos recreaba la transmutación del cuerpo y de la transformación en el encuentro con otros.

La *figuración posthumano* se propone como una estrecha relación entre sujeto-cuerpo-ética-política. En este sentido, nos plantea interrogantes ético-políticos que debemos asumir desde un posicionamiento posthumanista que busque la desterritorialización de lo humano y la relación transespecie. En el contexto de una crisis planetaria, situados en un mundo que atraviesa desastres ambientales sin precedentes, es urgente que podamos cuestionar las consecuencias del humanismo y promovamos una interrelación no jerárquica y cuidadosa entre los vivientes (animales humanos y no humanos, plantas, ambiente, cosmos etc.).

## Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. Poder soberano y vida desnuda*. Pre-Textos.
- Åsberg, C. y Braidotti, R. (2018). Feminist Posthumanities: An Introduction. En Åsberg, A. y Braidotti, B. (Eds.), *A Feminist Companion to the Posthumanities* (pp. 1-22). Springer.
- Ávila Gaitán, I. D. (2014). El nomadismo filosófico de Rosi Braidotti: una alternativa materialista a la metafísica de la presencia. *Tabula Rasa*, 21, 167-184.
- Balcarce, G. (2020). Animales, Humanos o no: Hacia un pensamiento posthumano deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), 36-47.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.

- Braidotti, R. (2005). Met(r)amorfofosis: devenir mujer/animal/insecto. En *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (pp. 147-210). Ediciones Akal.
- Braidotti, R. (2009a). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2009b). *Animals, Anomalies, and Inorganic Others*. PMLA, 24(2), 526-532. <https://doi.org/10.1632/pmla.2009.124.2.526>
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2016). The critical Posthumanities; or, is medianatures to natuculturesas Zoe is to Bios? *Cultural Politics*, 12(3), 380-390.
- Braidotti, R. (2018a). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Cultures & Society*, Special Issue: Transversal Posthumanities, 36(6), 31-61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>
- Braidotti, R. [HKW 100 Years of Now]. (24 de mayo de 2018b). Dictionary of Now #12, Rosi Braidotti: Post-humanimals [Video]. Youtube. <https://tinyurl.com/ujczkj8b>
- Braidotti, R. y Hlavajova, M. (Eds.) (2018). *Posthuman Glossary*. Bloomsbury Academic.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Expósito, M, Vidal, A. y Vindel, J. (2011). Activismo en diez mandamientos. *Revista CIA*, 1(1), 184-201.
- Femenías, L. y Ruíz, M. A. (2004). Rosi Braidotti: de la diferencia sexual a la condición nómada. *Revista Escuela de Historia*, 3(1), 1-18. <https://www.redalyc.org/pdf/638/63810305.pdf>
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury.
- González, A. G. (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisionarios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e Irrupción*, 8(15), 33-55.
- González, A. G. (2019). Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, 31, 139-159.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, gentes y otredad significativa*. Bocavulvaria.

- Hernández Domínguez, M. (2017). *Aproximaciones ecofeministas al concepto de naturaleza. Donna Haraway y Rosi Braidotti* [Tesis de grado, Universidad de La Laguna]. <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/5140/APROXIMACIONES+ECOFEMINISTAS+AL+CONCEPTO+DE+NATURALEZA.+DONNA+HARAWAY+Y+ROSI+BRAIDOTTI.pdf?sequence=1>
- Martin, N. (2022). Encuerpamientos. Una propuesta de abordaje posthumano de las relaciones entre cuerpo e imagen en los cruces entre arte, ciencia y tecnología. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 17(31), 160-177.
- Mejía, I. (2005). *El cuerpo post-humano en el arte y la cultura contemporánea*. UNAM.
- Palaisi, M. A. (2018). Saberes nómades. El sujeto nómade como contraespacio epistemológico. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 60, 57-73.
- Piedrahita, C. (2017). Subjetivaciones poshumanas: una perspectiva ética y política. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 82(38), 49-73.
- Restrepo, J. (2015). *Cuerpo y arte en el posthumanismo de Hayles y Braidotti* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/38185>
- Shafaieh, C. (8 de marzo de 2019). *We were never considered fully human, so why should we care about this crisis? Rosi Braidotti on collective positivity in the face of human extinction*. Harvard University, Graduate School of Desing. <https://www.gsd.harvard.edu/2019/03/we-were-never-considered-fully-human-so-why-should-we-care-about-this-crisis-rosi-braidotti-on-collective-positivity-in-the-face-of-human-extinction/>
- Shock, Susy (2011). *Poemario Trans Pirado*. Nuevos Tiempos.
- Torrano, A. (2021). Ontología posthumana: máquinas, humanos, perros y bacterias deviniendo con. *Instantes y Azares. Escrituras nietzs-cheanas*, 21(26). 43-59.
- Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. The University of Chicago Press.

## Ariel Lugo

Magister en Ciencias Sociales y Humanidades con orientación en Filosofía Social y Política (Universidad Nacional de Quilmes), Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste), Profesor en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste) y Doctorando en Filosofía (Universidad Nacional del Nordeste). Profesor en la Universidad Nacional del Nordeste, Universidad Católica de Salta y la Universidad Católica de las Misiones. Argentina.

# Ontología política, democracia y animalidad

Political ontology, Democracy and Animality

## Resumen

---

En la primera parte del artículo se analizan algunas nociones de ontología política para centrarnos en la que nos permita pensar y tomar en consideración una *hantologie* que nos otorgue la posibilidad de tener en consideración ese asedio constante de los otros. En la segunda parte, con Danowski y Viveiros nos preguntamos por la necesidad de un mundo por venir y para quiénes ese mundo sería posible. Por último, en la tercera parte intentamos articular la noción de *hantologie*,

mundo venidero, democracia y animalidad, para esto último recurrimos a la deconstrucción derridiana. Desde el recorrido propuesto, partimos de una ontología política de la *différance*, que posibilitaría una democracia que tienda siempre a la democratización y que sea siempre el lugar de una discusión que busque la apertura a lo completamente otro, al *animote*.

**Palabras clave:** fantología, hantologie, animote, por venir.

## Abstract

---

In the first part of the article, some notions of political ontology are analyzed to focus on the one that allows us to think and to take into consideration a *hauntology* that gives us the possibility of taking into account that constant siege by others. In the second part, with Danowski and Viveiros we wonder about the need for a world to come and for whom that world would be possible. Finally, in the third part we try to articulate the no-

tion of *hauntology*, world to come, democracy and animality, for this we resort to Derridian deconstruction. From the proposed itinerary, we start from a political ontology of *différance*, which would make possible a democracy that always tends towards democratization and that is always the place for a discussion that seeks to open up to the completely other, to the *animot*.

**Keywords:** Art, Braidotti, El Pelele, Posthumanism, Posthumanimal figuration.

*“Lo que el motivo de la différance tiene de universalizable frente a las diferencias es que permite pensar el proceso de diferenciación más allá de toda especie de límites: ya se trate de límites culturales, nacionales, lingüísticos o incluso humanos.”*

*(Derrida, 2009a, p. 30)*

La cuestión de la ontología política, la animalidad y la democracia, pensamos, no puede tomarse de forma separada, al menos no desde el punto de vista que proponemos en este trabajo, donde nos interesa ir delineando algunas propuestas contemporáneas de ontología política para adoptar la que consideramos que mejor nos permite pensar la política. Esto, en un mismo movimiento, poniendo sobre la mesa la cuestión sobre la posibilidad de un mundo venidero y para quién ese mundo podría ser. Para después, en un movimiento que no se aleja de los precedentes, plantear la posibilidad de la democracia por venir como la que posibilitaría una entrada-otra o la posibilidad de entender de otra manera ese mundo donde la animalidad pueda convertirse en otro que nos exija una respuesta.

## I. Ontología política

Para arrancar con la propuesta en el trabajo es “fundamental” ir perfilando una idea de ontología política desde la que nos acercamos a nuestra problemática, para ir posicionándonos y dejar en claro, al menos eso pensamos, desde dónde partimos y hacia dónde queremos arribar. Por lo que recurrimos a Marion (2011) para abrir el camino: “Nunca pensamos fuera o antes de la diferencia ontológica, dado que, aun cuando la ignoremos, pensamos aún en su ocultamiento, a cubierto de su recubrimiento” (p. 154). Que no estaría alejado de lo que sostiene Derrida (1986), aunque salvando las distancias,<sup>1</sup> sobre “(...) ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, derivados respecto de la *différance* (...)” (p. 14), y continúa con el desarrollo, en ese texto del ‘67, con lo que después le permitirá hablar de *hantologie* (1986):

[s]i se reconoce la *différance* como el origen obliterado de la ausencia y de la presencia, formas mayores del desaparecer y del aparecer del ente, quedaría por saber si el ser, antes de su determinación en ausencia o en presencia ya está implicado dentro del pensamiento de la *différance*. Y si la *différance* como proyecto de dominio del ente debe ser comprendida a partir del sentido del ser, ¿no se puede pensar la inversa? (pp. 183-184)

---

<sup>1</sup> Es conocido el debate entre Derrida y Marion que se lo puede rastrear en: Derrida, J. y Marion, J.-L. (2009b). Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. *Anuario colombiano de fenomenología*, 3, 243-274. Derrida, J. (1997a). Cómo no hablar y otros textos. Proyecto A ediciones. Marion, J.-L. (1999) El ídolo y la distancia. Sígueme Cf. Caputo, J. (2003). Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion, *Philosophie*, 78, 33-51. Cf. Barreto González, D. (2006). El debate entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida. Una introducción. *Revista Laguna*, 18, 35-47. Cf. Alvis, J. (2016) Marion and Derrida on the Gift and Desire: Debating the Generosity of Things. Springer Press.

Pensar el ser a partir de la diferencia (*différance*)<sup>2</sup> es lo que abre a la posibilidad de tener un pensamiento que desbarata, o lo intenta, toda construcción que se sustente en la preeminencia del ser. En ese sentido:

se trata de enunciar algo a propósito *de la estructura misma de lo posible*, y no a propósito de tal o cual realidad posible. Se trata de decir que lo posible como tal, y no tal o cual ente posible, debe *necesariamente* ser intotalizable. (Meillassoux, 2015, p. 203)<sup>3</sup>

A partir de la *différance* como “ontología” se construye otra política, que Viveiros y compañía dirán: “(...) la política de sostener indefinidamente lo posible, el ‘podría ser’” (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014, p. 4). Y afirmarán sobre las diferencias que: “(...) diferencias de poder (política) y los poderes de la diferencia (ontología)” (Holbraad et al., 2014, p. 1). De esto, no dejarán de sostener una forma de concebir la política y la ontología.

La política de la ontología como la autodeterminación del otro es la ontología de la política como la descolonización de *todo pensamiento de cara a otro pensamiento* –pensar en el propio pensamiento como “siempre listo” en relación con el pensamiento de los otros. (Holbraad et al., 2014, p. 3)

Lo otro como otro, pero como absolutamente otro, sin una búsqueda por otorgar un sentido, desde el nuestro, a lo que hacen, dicen o piensan. Una política que pueda no solo soportar, sino ser hospitalaria con el otro en tanto otro (como, podrían ser, los animales; pero no solo ellos).

No explicar demasiado, no intentar actualizar las posibilidades inmanentes del pensamiento de los otros, sino esforzarse por mantenerlos indefinidamente como posibles (esto es lo que significa “permanente” en la frase “la descolonización permanente del pensamiento”) (...). (Holbraad et al., 2014, p. 3)

Por lo dicho, y retomando la *différance* derridiana y cruzándola con la política, con Viveiros podríamos sostener que “*diferir es en sí mismo un acto político*” (Holbraad et al., 2014, p. 4), lo que permitiría al llamado giro ontológico es:

---

<sup>2</sup> No desconocemos las múltiples diferencias y similitudes entre las teorías de Derrida y Meillassoux, sólo en estos puntos señalamos algunos puntos de cercanía. Remitimos al artículo, sobre algunos puntos de encuentro y alejamiento entre ambos autores, de Hägglund, M. (2011). *Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux*. En Bryant, L.; Srnicek, N. y Harman, G. *The Speculative Turn* (pp. 114-129). Re-press.

<sup>3</sup> Podríamos señalar la apertura que posibilita considerar el pensamiento sobre la diferencia que otorga una “multiplicidad de formas de existencia, accionada en prácticas concretas, donde la política se convierte en la provocación no-escéptica de esa variedad de potenciales acerca de cómo las cosas podrían ser (...)” (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014, p. 1).

la ambición, e idealmente la habilidad, de *pasar a través* de lo que estudiamos, así como cuando un artista provoca nuevos modos a partir de las potencialidades [*affordances*] que su material le permite desatar, liberando formas y fuerzas que dan acceso a lo que puede llamarse el lado oscuro de las cosas. (Holbraad et al., 2014, p. 2)

Ese lado oscuro de las cosas nos permitiría “ver” “el ser-como-otro como inmanente al ser-como-sí” (Holbraad et al., 2014, p. 2), para comprender al otro. En este sentido, nos interesa la lectura de Mol (1999) sobre la combinación de ontología y política, que la inscribe en las prácticas que la van moldeando.

If the term “ontology” is combined with that of “politics” then this suggests that the conditions of possibility are not given. That reality does not precede the mundane practices in which we interact with it, but is rather shaped within these practices. So the term *politics* works to underline this active mode, this process of shaping, and the fact that its character is both open and contested. (p. 75)<sup>4</sup>

Por lo que Mol (1999) considera que la ontología política “suggests a link between the real, the conditions of possibility we live with, and the political” (p. 86).<sup>5</sup> Perspectiva atrayente por su practicidad y por no perder de vista las acciones concretas, lo que nos interesa hasta cierto punto. Pero sigamos viendo la cuestión desde lo que propone Marchart (2009) en su libro *Pensamiento político posfundacional* para poder allanar el campo para lo que estamos queriendo construir.

Marchart (2009) sostiene que “[l]o que está en juego entonces en el posfundacionalismo político no es la imposibilidad de *cualquier* fundamento, sino la imposibilidad de un fundamento *último*” (p. 204). Lo que nos dispensa de las discusiones sobre el anti-fundacionalismo que en muchas ocasiones se le quiere atribuir a las perspectivas teóricas trabajadas a lo largo del presente trabajo. Por lo que:

deberíamos reconocer que nunca seremos capaces de obtener un fundamento ontológico que funde o determine una política óptica en particular (sea o no emancipatoria), pues ello sería, en sí mismo, claramente contradictorio. (Marchart, 2009, p. 207)

---

<sup>4</sup> “Si el término “ontología” se combina con el de “política”, esto sugiere que las condiciones de posibilidad no están dadas. Esa realidad no precede a las prácticas mundanas en las que interactuamos con ella, sino que se forma dentro de estas prácticas. Entonces, el término política funciona para subrayar este modo activo, este proceso de configuración y el hecho de que su carácter es tanto abierto como cuestionado” (Mol, 1999, p. 75).

<sup>5</sup> “...sugiere un vínculo entre lo real, las condiciones de posibilidad con las que vivimos, y lo político” (Mol, 1999, p. 86).

Esto influye, según Marchart siguiendo a Lefort, en la idea de democracia, ya que abre a la posibilidad de que todo fundamento sea válido, por el hecho que todo fundamento desde su postulación está condenado a no tener éxito que se extienda en el tiempo o pueda ser rebatido por otro o que coexistan múltiples fundamentos. Dado que la democracia busca “llegar a un acuerdo con el fracaso definitivo de fundar más que limitarse a reprimirlo o forcluirlo” (Marchart, 2009, p. 208). Por lo que “toda democracia digna de este nombre *tendrá que ser deliberadamente posfundacional*” (Marchart, 2009, p. 208).

Habría que ver si la distinción entre lo político y la política que sostiene Marchart no hace que se vuelva al *regionalismo ontológico* del que quiere apartarse. Por otro lado, su intento en fundamentar que la filosofía es ajena a lo político, aunque con un objetivo claro, no deja de presentar dudas. “[L]o político, al constituir el “afuera” de lo filosófico...” (Marchart, 2009, pp. 218-219) Quizá, el entrecomillado en el que encierra la palabra *afuera* sea más necesario para Marchart que para los que lo leemos, ya que pareciera buscar un autoconvencimiento sobre eso que sostiene, que no halla en su fundamentación.

Nuestra decisión de conceder al pensamiento *político*...el rol de una *prima philosophia* no es, por cierto, una decisión “filosófica” basada, por ejemplo, en los llamados fundamentos racionales, sino una *decisión* intrínsecamente *política*: una intervención desde el aspecto óntico de la política en el campo despolitizado de la filosofía. (Marchart, 2009, p. 226)

Nos resulta un tanto complejo seguir a Marchart en estos rodeos que realiza para no caer en filosofismos (p. 225), y al mismo tiempo alejarse de una ontología regional recurriendo para ello a una decisión intervencionista del “aspecto óntico de la política” para introducir al despolitizado campo de la filosofía. No sabemos qué es más complejo, si la primera parte de oración y el mantenimiento de una ontología pura de lo político o, el sostenimiento que la filosofía no está atravesada por la y lo político.

Marchart al intentar salirse del campo despolitizado de la filosofía, sigue recurriendo a un concepto de filosofía “tradicional”, cuando todo su intento por “refundar” un postfundacionalismo o filosofía primera lejos de la tradición, aleja su propuesta del afrontamiento de las debilidades —como en karate— para hacerse más fuerte. La búsqueda de construcción de una teoría política sin filosofemas lo llevan a sostener que la filosofía es despolitizada y que el ámbito de la política se ve alejado de la filosofía, afirmación —por lo menos— compleja.

Aquí podríamos recurrir a la postura de Derrida sobre la copertenencia de la filosofía y la política, que Biset (2012a) señala basándose en una cita de *Los fines del hombre* (Derrida, 1989, p. 131)

filosofía y política no son dos esferas separadas, sino que tienen un vínculo que afecta su misma definición. Con ello se cuestiona la posibilidad de lo filosófico como un a priori independiente de lo político y de lo político como algo exterior a lo filosófico. (p. 30)

Chun (2021) siguiendo a Biset, sostiene la vinculación entre filosofismos y la institucionalización de la política: “si la filosofía se manifiesta en formas institucionales y si toda política se funda en filosofemas ambas instancias se encuentran relacionadas de manera íntima...” (p. 38)

Podríamos recurrir a la distinción que realiza Connolly (1995) para sostener que, en cierta medida, Marchart se mantiene (aún) en una búsqueda epistemológica más que ontológica que dice realizar, queriendo eludir los filosofemas. Así,

Darle primacía a la epistemología es pensar que tiene acceso a criterios de conocimiento que dejan atrás la dimensión de la ontología o que su epistemología proporciona procedimientos neutrales a través de los cuales se puede plantear y resolver cada cuestión ontológica particular. (p. 33)

Por lo que la propuesta de una “interpretación ontopolítica” Connolly (1995) atenderá a lo siguiente:

*Onto*, porque toda interpretación política invoca un conjunto de fundamentos sobre las necesidades y las posibilidades del ser humano; sobre las formas en las que el ser humano puede estar conformado y las posibles relaciones que puede establecer con la naturaleza. (p. 29)

Es sobre lo que plantea acerca de la interpretación política y las relaciones con la naturaleza hacia donde nos queremos dirigir, no sin antes dar un rodeo más por lo *hantologie* derridiana, que es:

una ley de lo espectral que resiste tanto a una ontología (el fantasma o el (re)aparecido no está presente ni ausente, ni es no es, tampoco se deja dialectizar) como a una filosofía del sujeto, del objeto o de la conciencia (del ente-presente) que está destinada asimismo, igual que la ontología o que la misma filosofía, a “ahuyentar” al espectro. (Derrida, 1994a, pp. 20-21)

Por lo que *hantologie* sería una cierta “ontología”<sup>6</sup> “de todo aquello que excede las oposiciones ontológicas entre la ausencia y la presencia, lo visible y lo invisible, lo vivo y lo muerto” (Derrida, 1994<sup>a</sup>, p. 22).

La *fantología*, como traduce De Peretti *hantologie*, asedia:

[e]sta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser...Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas. Las *comprendería*, pero incompreensiblemente. (Derrida, 1998, p. 24)

Nos parece oportuno intercalar el pensamiento de Marchart sobre la ontología política, ya que se basa en la *hantologie*:

...*lo político* puede intervenir como un suplemento del fundamento ausente. Y ello implica que cualquier ontología (posfundacional) -cualquier *hauntologie*- será necesariamente una ontología *política*, la cual ya no puede ser subordinada al estatus de una región de la indagación filosófica. (Marchart, 2009, p. 216)

Derrida sostiene que este asedio debe estar presente en todas las construcciones de nuestros conceptos, todo concepto debe estar asediado, puesto en duda, no por lo que es, sino por lo que no es.

Asediar no quiere decir estar presente, y es preciso introducir el asedio en la construcción misma de un concepto...Eso es lo que, aquí, llamaríamos una fantología. La ontología no se opone a ella más que con un movimiento de exorcismo. La ontología es una conjuración. (Derrida, 1998, p. 180)

¿Por qué una *hantologie*? ¿Qué nos proveería que no nos otorgue la ontología o por qué es necesario tener en cuenta a los espectros? Una *hantologie*, que *différentielle*, nos otorga la posibilidad de tener en consideración ese asedio constante de los otros, de los que ya no están, de los que vendrán, pero también de los otros que no son vistos como otros, como lo veíamos con Viveiros. En esos otros nos interesa plantear esos otros animales. ¿Qué ocurre con ellos? Lo plantearemos en el último apartado de este trabajo. Por ahora nos adentraremos en si es que hay posibilidad de un mundo por venir y si es así, cómo podemos pensarlo y para quiénes.

---

<sup>6</sup> “Sólo en el sentido *hantologie*, esto es, como una ontología a la que le falta su propio objeto (el ser-como-fundamento), puede aún emplearse el término ‘ontología’” (Marchart, 2009, p. 215).

## II. ¿Otro mundo? ¿Para quién y para qué?

Sobre la pregunta que lanzan Danowski y Viveiros (2019) si hay mundo por venir, se podría introducir para quiénes sería ese mundo venidero, si es que lo hay; pero al mismo tiempo, podríamos preguntarnos para qué un mundo por venir, para continuar como hasta el momento donde la pandemia no cesa de prolongarse y se muestra arrogante contra aquellos que quieren ponerle una fecha de finalización, o para continuar con el sufrimiento de los otros-animales. ¿Es decir, ese mundo posible, por venir, es necesario? Debemos prolongar indefinidamente esta forma de mundo y pensar que habrá uno venidero, pero si extendemos lo que hasta el momento venimos haciendo y no el mundo que vendrá, quizá no sea un mundo que sea necesario que venga.

Nuestro presente es el Antropoceno; este es nuestro tiempo. Pero este tiempo presente se va revelando como un presente sin porvenir, un presente pasivo, portador de un karma geofísico cuya anulación está enteramente fuera de nuestro alcance... (Danowski y Viveiros, 2019, p. 29)

*Un porvenir sin por venir*, que reta todas las prácticas y formas de vidas hasta ahora adoptadas, por lo menos, por gran parte de los habitantes del planeta. Pero ante este panorama desolador, Viveiros sostiene que se puede hacer algo para poder revertir lo hecho hasta el presente.

Reconozcamos que, de cualquier forma, los humanos (en el sentido de Latour) ya perdieron la guerra; *su mundo ya acabó*. Los terrícolas, en cambio, no pueden perder la guerra; en los dos sentidos, imperativo y constativo, de este “no poder”. Resta ver cuántos humanos (en el sentido de Linneo) quedarán en el campo terrícola, en las décadas por venir. (Danowski y Viveiros, 2019, p. 213)

Por lo que habría que pensar, pero no solo eso, como terrícolas, como habitantes del planeta tierra y no como “humanos” que se arrogan un lugar privilegiado y someten todo a su alrededor. Habría que realizar un cambio hacia formas de vida que no estén regidas por el progreso moderno, pero a la vez, habría que quebrar la idea tan arraigada en todos nosotros sobre lo irrisorio, por ridículo, de una vuelta a formas de vida que no se rijan por los parámetros que se sostienen en las sociedades contemporáneas.

Así se da, pues, que solo es posible (y deseable) para un individuo o comunidad *dejar de ser indio*; es imposible (y repulsivo) *volver a ser indio*: ¿cómo alguien puede desear el *atraso* como *futuro*? Bien, tal vez el escándalo tenga su razón de ser; quizás sea imposible volver históricamente a ser indio, pero es perfectamente posible y, más

que eso, está efectivamente dándose, un *devenir* indio, tanto local como global, particular como general, un incesante *redevenir indio* que va tomando por asalto a importantes sectores de la “población” brasileña de un modo completamente inesperado. Este es uno de los *acontecimientos* políticos más importantes del que se tenga noticia en Brasil hoy, y que va contaminando lentamente a muchos otros pueblos brasileños más allá de los pueblos indígenas. (Danowski y Viveiros, 2019, p. 217)

Este *incesante redevenir indio* es un posicionamiento político que rompe con las cuantificaciones a las que estamos sometidos en nuestras sociedades, son construcciones que van por otras vías, para retornar a otra manera de comprender el mundo, que no esté basada en la explotación del planeta con todo lo que hay en él. Y quizá, como sostiene Meillassoux (2015) habría que partir del “presente correlacional” para realizar “...una *retroyección del pasado a partir del presente*...no es la ancestralidad la que precede a la donación, es lo dado presente que retroyecta un pasado *que parece ancestral*” (p. 45).

Por lo que el futuro estaría en el pasado, es en este que debemos buscar otra manera de construir un mundo con los otros. Una resistencia terrícola que es la que figurará el futuro y no en tanto una sobrevivencia del pasado, sino en cuanto un *por venir* del porvenir. Es así como Viveiros plantea que el mundo que debemos reconstruir con los restos de mundo que nos quedan es a partir de un “nuevo pueblo”, es en ese retorno que este se podrá ir configurando.

Hablar del *fin* del mundo es hablar de la necesidad de imaginar, antes que un *nuevo mundo* en el lugar de este mundo presente nuestro, un *nuevo pueblo*; el pueblo que falta. Un pueblo que crea en el mundo que deberá crear con lo que le dejamos de mundo. (Danowski y Viveiros, 2019, p. 219)

Dar un paso hacia atrás para construir el futuro o como Stengers (2014) lo plantea —apoyándose en Deleuze, que a su vez lo toma de Dostoievski—: “...el idiota... es el que siempre ralentiza a los demás, el que se resiste a la manera en que se presenta la situación...” (p. 19) “...se trata de aminorar la marcha de la construcción de este mundo común, de crear un espacio de vacilación respecto de lo que hacemos cuando decimos ‘buen’” (p. 21).

Quizá Derrida no se halle tan lejos de esa ralentización de Stengers cuando en una entrevista realiza un largo rodeo para tomarse su tiempo y buscar alejarse de la urgencia, sin estar en la obligación de responder directa e inmediatamente. “La respuesta, una respuesta responsable a la urgencia de la actualidad...Exige el desacuerdo, lo desacordado o lo discordante

de esa intempestividad, el justo desajuste de esa anacronía. Es preciso a la vez diferir, alejarse, rezagarse y precipitar” (Derrida, 1994a, p. 14). Una pausa, un tiempo otro, como el idiota. “Hay que atreverse a decir que el murmullo del idiota cósmico es indiferente al argumento de la urgencia, tanto como a cualquier otro argumento” (Stengers, 2014, p. 41).

Desde esa temporalidad diferente, desde ese retorno al pasado, desde un presente correlacional, desde esa ralentización debemos situarnos para poder pensar en el porvenir.

Aquí se abren ciertas inseguridades, aunque llegados a este punto sabemos qué camino no seguir, no sabemos ciertamente si el retorno al pasado qué resultados nos otorgará, nos dará resultados diferentes a los obtenidos hasta ahora, pero de hecho serán diferentes a los que consideramos que podrían dar. Es decir, se tendrán otros problemas, pero no serán de la inminencia del fin del mundo con la que ahora convivimos. Stengers (2014) señala esas reservas:

El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final (...) un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades. (pp. 21-22)

Esas incertidumbres que venimos señalando, Latour (2010) las trata de disipar en su manifiesto donde sostiene la importancia del *composicionismo* por sobre la crítica, ya que otorgaría el pensar en este mundo,<sup>7</sup> “...para el composicionismo, no hay un mundo del más allá. Todo se trata de *inmanencia*” (Latour, 2010, p. 4). Y nuevamente, el señalamiento de una temporalidad-otra, ya que el composicionismo lleva la exigencia que debe ser compuesto lentamente y no puede darse por sentado (Latour, 2010, p. 17).

Quizá se pueda ver una trama en la que se anudan Latour, Stengers y Marchart en la consideración de que nada está fuera de discusión, pero de que se llegan a fundamentos o conclusiones; y de que luego esa trama se desanuda y cada uno sigue entramados diferentes. Por lo que Latour (2010) va a sostener que “[p]ara un composicionista, nada está fuera de discusión. Y, sin embargo, tiene que alcanzarse una conclusión. Pero sólo puede alcanzarse por el lento proceso de composición y compromiso, no por la revelación del mundo del más allá” (p. 8).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Stengers sostiene similar alerta que Latour (2010, p. 4) con respecto a la utopía, pero decide mantener el término refiriéndose a que “[l]a utopía, por tanto, no autoriza a denunciar este mundo en nombre de un ideal, sino que propone una lectura que indica por dónde podría pasar una transformación que no dejase indemne a nadie...” (2014, p. 28).

<sup>8</sup> “La continuidad de todos los agentes en el espacio y en el tiempo para ellos no está dada como lo estaba para los naturalistas: ellos tienen que componerla, lenta y progresivamente. Y, además, componerla a partir de piezas discontinuas” (Latour, 2010, p. 14).

Por lo que habrá que pensar y (de)construir con los compositivistas, el indio, los correlacionistas, el idiota, los espectros y una muy larga lista, para poder ver hacia dónde vamos, o podemos ir. Pero pensarnos con el otro, con esos otros, que justamente por ser completamente otros, no son considerados como un otro al que se debería *tener en cuenta*. Es con base en lo trabajado hasta aquí que nos proponemos abordar, en el siguiente apartado, la cuestión de la animalidad y su relación con la democracia, para indagar si el camino podría dar algunas señales de que no se derrumbará si tomamos esa vía.

### III. Animalidad y democracia

El recorrido que hemos propuesto hasta acá fue delineando, eso esperamos, la postura ontológica y la vinculación con algunos problemas que es indispensable enfrentar, pero quisiéramos adentrarnos un poco más en la cuestión de esas problemáticas, en particular sobre la animalidad y la posibilidad de poder basarnos en la propuesta política de la *Democracia por venir* de Derrida. Pensamos que esta nos posibilitaría abrirnos hacia un pensamiento-otro que otorgue una “presencia” a la animalidad quebrando las fronteras rígidas, sin eliminarlas, entre lo humano y no-humano.

Ese completamente otro que *debería* permanecer en su otredad, sin búsqueda de comprenderlo en nosotros, de convertirlo o que se adapte, ese otro que permanezca siempre otro. “Es la experiencia del otro como otro, el hecho de que yo deje al otro ser otro, lo cual supone un don sin restitución, sin reapropiación y sin jurisdicción” (Derrida, 1994<sup>a</sup>, p. 20). Es que cuando entablamos una relación con el otro, la hacemos, muchas veces, con vista a que deje de lado su otredad, al menos hasta cierto punto, para que se torne un poco más cerca de lo que nosotros somos. Hay una economicidad en esas relaciones que demanda del otro un deponer su completa otredad para no ser tan otro, lo mismo que se nos demanda de él a nosotros. Y eso es lo que debemos constantemente someter al ejercicio de la deconstrucción. Pero con los animales, ¿cómo realizar ese “intercambio” a-económico?, ¿cómo se producen esas relaciones con los animales?, ¿con esos completamente otros?

Considerar a otro-animal como otro-otro nos posicionaría en el lugar de tener que abrirnos a ese totalmente otro, a ese otro al que le otorgamos el nombre de animal. La democracia en el sentido que se arroga el poder de cuestionarlo todo, incluso la idea de democracia misma, debe poder abrirse al cuestionamiento del trato de ese otro que en muchos casos no se problematiza, no se cuestiona por qué se devora al otro animal, por qué eso debe ser así. ¿En ese *demos* se considera al otro-animal? ¿Qué voz tienen o las rige el silencio? ¿Y ese silencio otorgaría al otro a tratarlo a *piacere*?

Pero ¿cómo hablar *por* los animales?, ¿cómo sostener que lo que decimos o sentimos es lo que ellos sienten (salvando la enorme cuestión en la que no entraremos, que supuestamente podríamos saber lo que otro “humano” siente o piensa)? ¿Cómo pensar una democracia para aquellos que no la piden?, ¿cómo crear una democracia para aquellos que no pueden solicitarla y cómo crear una democracia-otra que pueda incluir aquellos que no tienen voces en ella y que no la tendrán, sin deformar sus “voces”?

El secreto se refiere también al nombrar, al permanecer en secreto para aquel que nombra, autoritariamente, al otro, le asigna un nombre: animal, extranjero, refugiado, migrante, etc., donde una condición, transitoria o no, se torna lo que lo designa. Allí, aquel otro que es nominado, permanece en el carácter secreto ante aquel que dice lo que el otro es. El que nombra no sabe del otro, este es un secreto. Esa búsqueda por nominar, clasificar y generalizar se sustenta en las estructuras de poder para designar a todos los que no son “nosotros”, como se hace con “los animales”, pero al mismo tiempo se animaliza a los que se los quiere denigrar, con expresiones como: “sos un burro”, “sos una gallina”, etc. Allí se puede observar cómo el lenguaje funciona como el lugar de la manifestación del dar nombre a aquellos que no se lo puedan dar “a sí mismos”.

En esa imposición del “nombre” se violenta a quien se nombra, y doblemente en tanto que ese nombramiento es dado desde alguna característica estereotipada de un país, región, comunidad, etc. Pero esa violencia transgrede, si se puede decir, otros campos al intentar vincular alguna característica de algún animal con lo humano, por ejemplo, cuando se emplea como un insulto alguno de estos nombres: gato, perro, caballo, loro, gallina, burro y una muy larga lista que se empecina en una “cualidad” impuesta por otros, para decir que eso es lo central en ese animal y que el hombre sería *medio* animal por poseer en exceso algunas de esas cualidades.

Así, pues, hay violencia en a) la nominación unilateral del otro, b) la designación del otro como un animal y c) la asignación de una característica prevaleciente que lo haría ser a uno animal o al animal acercarse al hombre.

Derrida (2008) marca esa violencia hacia los animales en esa imposición de un “nombre” en la *singular generalidad*: ¡los animales!, a los que se los recluye a vivientes tan diversos unos de otros, tan diferentes, tan distantes en todo o en casi todo. Es por eso que propone el grafologismo *l’animot* que pronunciado en francés deja oír *animaux* en plural, pero al mismo tiempo desde la escritura es una combinación entre animal (*animal*) y palabra (*mot*) para visualizar la violencia de la denominación, que es meramente la imposición de una palabra. En ese sentido, De Peretti y Rodríguez Marciel (2008) optan por traducirlo al español como *animote* (animal-mote). Obvia-

mente ese trastocamiento en el lenguaje no resuelve las situaciones en las que los animales son sometidos, pero deja en evidencia y visibiliza esa violencia contenida que en muchos casos no se la cuestiona. “*Ecce animote*. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales...” (2008, p. 58).

Lo que sostiene Derrida sobre el *animote* puede, sin demasiados esfuerzos, ser trasladado al tratamiento que se realiza de las personas en tanto que se las reduce a una “categoría” como la de ser extranjero, inmigrante, etc., como si eso las definiera. Aunque no están en la misma situación que un animal en tanto que podría hacer uso de la palabra como potencialidad, pero es la sustracción de la posibilidad de la palabra que lleva a un sitio de nominación ajeno a ellos. De allí que el trabajo de reapropiación de la palabra sea fundamental para eludir la situación de dominación a la que son confinados y al mismo tiempo, el cuestionamiento de las estructuras que sustentan las delimitaciones, categorías y cercanías entre el hombre y el *animote*, entre los nacidos en un lugar y los que no, entre los que tienen papeles y los que no, entre los que tiene el poder de la palabra y los que no.

El otro siempre es un secreto bien guardado: por un lado, no se sabe del otro porque no se le da la palabra o no la tiene; por otro lado, la palabra concedida, de poder hacerlo, es siempre limitada y para que diga lo que debe decir, es decir, lo que se le permite.

Pero aún en esas violencias, hay siempre resistencias que tornan imposible la eliminación del secreto porque “[e]l otro es secreto porque es otro” (Derrida, 2003, p. 346), allí se produce una violencia con respecto al secreto que exige que se revele o se lo “revela” de forma que se impone al otro lo que aparentemente mantiene en secreto, en ese punto el secreto se vuelve la única escapatoria y al mismo tiempo la posibilidad de aquellos otros que buscan someter a los otros: “hay quizás un deber ético y político en respetar el secreto, un cierto derecho a un cierto secreto. La vocación totalitaria se manifiesta desde que este respeto se pierde” (p. 346). En esa búsqueda por eliminar los secretos de los otros se hace patente el totalitarismo, pero no sólo eso, sino que también al no poder eliminarlo por completo se recurre a las nominaciones cargadas de violencias para poder someterlos por medio de la palabra. Es el último recurso de los que quieren que no exista secreto alguno. Pero aquí una cuestión señalada por Derrida (2003, p. 347), que no se debe abusar de los secretos, en especial los del Estado o de las fuerzas del orden. Por ello, el secreto se debate en esa tensión entre mantenerse en secreto y a la vez que sea expresado, pero siempre una “política del secreto” exige una responsabilidad que siempre es única y singular en cada caso.

Sin embargo, ¿cómo plantear la cuestión de ese carácter secreto en relación con los animales? Quizá, el *poshumanismo* nos permite plantear la

cuestión, abriendo el panorama para poder ir más allá de una mirada sesgada sobre lo que se consideraría humano y lo que no, pero al mismo tiempo el *poshumanismo* no es pensado por todos, no es siquiera considerado, por lo que en los parques humanos<sup>9</sup> sigue estando presente la demarcación clara, no siempre tan clara, de quienes serían los que pueden habitarlo, humanos y animales. Sólo algunos animales humanos, sólo algunos animales no humanos.

Haraway, siguiendo a Hearne, sostiene la importancia de la diferencia ontológica y la delimitación con los animales, en este caso los perros y los humanos. “La emergencia situada de más mundos habitables depende de esa sensibilidad diferencial” (p. 52). Haraway hace referencia a ello por el tratamiento y la humanización de los perros al ser considerados como destinatarios de amor de las personas y al considerarlos como “hijos”, ya que allí se rompe la diferencia ontológica que debe siempre permanecer, debe marcar la distancia y no se puede considerar los derechos de las personas humanas como los mismos de las personas no humanas. No se le puede dar una voz que no es la suya, no se puede romper su secreto a partir de lo que se considera que guarda bajo él, posicionándose ante las, hoy en día muy difundidas, defensas de los derechos de los animales y alejándose de la consideración del emparejamiento en ese sentido, y en otros, porque se produciría un desdibujamiento de la otredad significativa (p. 51).<sup>10</sup> Pero la cuestión está lejos de ser sencilla ya que, como lo marca Haraway, la procedencia de todas las formas animales, humanas o no, provienen originariamente de las bacterias de los océanos. Y en ese *origen contaminado* es en el que toda diferencia específica se borra, pero no por ello, toda diferencia. Es decir, qué es lo propio de lo humano y lo no humano, sin considerar que todo es lo mismo y sin pensar que las fronteras podrían borrarse de un plumazo, donde las diferencias “tan marcadas” que tozudamente se buscan imponer pierden todo sustento. Haraway coloca a las “especies compañeras” para salirse y

---

<sup>9</sup> Sloterdijk en su famosa conferencia de 1999, *Reglas para el parque humano*, señalaba que “[e]l tema latente del humanismo es entonces el rescate del ser humano del salvajismo, y su tesis latente dice: La lectura correcta domestica” (p. 5). “La etiqueta Humanismo recuerda – con falsa inocencia– la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras” (p. 6). Con Sloterdijk, y no sólo con él, es necesario repensar lo humano, señalar un más allá que no se reduce a categorizaciones dominantes que tienden a excluir todo lo que no quieren adecuarse a las categorías. Hay que pensar lo otro teniendo en cuenta el poshumanismo para poder comprender y considerar al otro como otro. Para deconstruir las formas de consideración del otro, como aquello que se debe excluir y marcar todo tipo de distancia.

<sup>10</sup> Para Haraway la otredad significativa debe centrarse en la capacidad de reunir “las agencias inarmónicas y las formas de vivir que son responsables tanto de sus disparatadas historias heredadas, como de su casi imposible pero absolutamente necesario futuro en común” (Haraway, 2003, p. 7).

moverse en ese lugar flexible de indeterminación donde no estén puesto de antemano quiénes deben pertenecer y quiénes no por características que se adjudican arguyendo una supuesta naturalidad.

En esa búsqueda por quebrar el humanismo, que se alzaba con soberbia sobre lo que debería ser lo humano y lo que lo distanciaba inalcanzablemente de toda otra forma de vida, es donde el *poshumanismo* se ubica, no como un lugar a llegar, sino como una salida crítica a esa visión reduccionista de lo que debería ser lo humano y lo no humano.

El *ciborg*, que postula Haraway, rompe con las delimitaciones y fronteras rígidas entre lo humano y animal, es más, los *confina* en un mismo espacio, apretado, donde “[l]os movimientos de defensa de los derechos de los animales no son negaciones irracionales de la unicidad humana, sino un reconocimiento claro de la conexión a través de la desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura” (1984, p. 4). De esta manera, al poner en cuestión esas fronteras realiza un cuestionamiento a otros límites implicados en esas delimitaciones anticuadas, por llamarlas así, como la identificación con una “naturaleza” propia (p. 3) y lo público y lo privado, revolucionando las relaciones sociales, la “célula familiar” (p. 4), marcando la importancia del otro y el descentramiento del sujeto moderno, “[s]er Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y, por lo tanto, verse envuelto en una dialéctica de apocalipsis con el otro. Más aun, ser otro es ser múltiple, sin límites claros, deshilachado, insubstancial” (p. 34). Los otros posibilitan que se piense en uno, con minúsculas, siendo con los otros, animales no humanos, etc.

El *poshumanismo* al realizar esa apertura a lo otro y romper con las *ataduras* a las que era circunscripto por la modernidad con características que lo elevaban por encima de todo otro ser vivo, pero no sólo de los seres vivos en general, sino que también de personas que entraban en las características solicitadas para ser un humano. Ese humanismo se vio superado en la necesidad de considerar a los otros que no se reducían a lo solicitado, allí se encontraban los de diferente raza, credo, religión y también los animales. El *poshumanismo* corre el centro, o mejor, lo elimina para colocar allí a todo otro sin preeminencia de ninguno. Se movería en la *différance* que

(...) no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevara a señalar también todo lo que no es, es decir, todo; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. (Derrida, 1994b, p. 42)

Y un poco más adelante, en la misma conferencia, “[l]a *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias” (p. 47).

A partir de esa postura se puede entender el posicionamiento en relación con el poshumanismo y cómo es necesario profundizarlo para poder pensar otras realidades, diferidas, obliteradas, que han sido mantenidas al margen. Pero no se trata de borrar los márgenes, sino de situarnos en ellos, pero no como algo fijo e impredecible en sus límites y en absoluto naturales. “Una lógica del comenzar y del privilegio de los primeros. Y la tradición habría sido necia, finalmente, por montar todos estos umbrales fuertísimos, para delimitar identidades fuertes, excluyentes, míticas” (Balcarce, 2019, p. 102).

Posicionarse de esa manera posibilita eludir la erección de otros humanismos en pos de las críticas.

(...) *los animales importan*: tanto por la relevancia intrínseca que posee la deconstrucción del antropocentrismo, así como por el lugar transversal de la “animalidad” para concebir políticas de resistencia frente a los dispositivos humanistas que clasifican-jerarquizan las formas de vida dentro de ciertas taxonomías. (González, 2018, p. 36)

La borradura de la frontera que delimitaba férreamente el humanismo, es decir, lo que es humano y todo lo que cae por fuera: los bárbaros y los animales (también las máquinas, pero no nos ocuparemos de ellas aquí), se pone en cuestión con el *poshumanismo*. Es allí donde toda la seguridad que algunos hallaban en poder identificarse con las categorías solicitadas a un ser humano va cediendo a los cuestionamientos que se le realizan y que no pueden responder sin recurrir a construcciones esencialistas y justificaciones sobre bases que ya no hallan ninguna justificación.

Se trata, así, de ese espacio apartado de los animales y los otros que proveía un convencimiento sobre lo que era dejado afuera de su consideración como algo o alguien que pudiera poner en cuestión que el esencialismo en el que se basaban era sola y exclusivamente un constructo político tejido durante años, muchos, sobre quiénes debían sojuzgar al otro: “[C]on la crítica al humanismo se muestra que toda postulación de un sentido primigenio, sea bajo la autoridad de la naturaleza, la cultura, la razón, comporta una dimensión inherente de dominación” (Biset, 2012b).

Por lo que Braidotti (2016) sostiene que el humanismo como naturalización de ciertas características es nada más que una “convención normativa” y por lo tanto es usado como “instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación” (p. 114).

No se trata de una mera ampliación, condescendiente y violenta, para incluir a los que no entran en los cánones exigidos, para que sientan lo que es pertenecer. Ni tampoco de invertir los órdenes para que los que per-

tenecen se vuelvan excluidos y viceversa, sino que se trata de cuestionar, para intentar refundar, la ontología política en la que se apoya “lo humano” y a partir de allí, sin pretender que todo sea lo mismo, desplegar nuevas formas de comprender lo que somos y las formas de relacionarse con el otro en tanto que otro que no necesita que se lo mire desde principios *a priori* sino desde “lo propio” de su otredad.

Para Derrida (2009a) no se puede, sencillamente, establecer una frontera infranqueable entre lo que sería el Animal y el Humano, sino que existen múltiples y se complejizan a cada paso (p. 77). Por esto, una separación entre el Animal y el Humano se debería poner en cuestión, pero al mismo tiempo se debe permanecer en guardia con respecto a la búsqueda de antropologización del Animal, ya que en esas trasposiciones, sin escalas, de las características, derechos, sentimientos, respuestas, etc., de unos a otros se juega toda la diferenciación que sencillamente desaparece en esos procesos violentos, aunque estén sustentados en buenas razones.

Derrida (2009a, pp. 275-276) se mostraba optimista, si no es exagerar, sobre la violencia que se ejerce sobre los animales y que según él se tornará, tarde o temprano, menos tolerable, y que tendrá entonces que disminuirse porque tiene necesariamente una injerencia en el hombre. Por un lado, estaríamos deseosos de darle la razón y pensar que la violencia disminuyó y disminuirá aún más pero, por otro lado, estamos tentados a decir que se equivocó, al menos hasta el momento, en esa confianza casi ciega y en lo insoportable en lo que aquello se convertiría.

Sin embargo, al mismo tiempo se han perfeccionado las estrategias, táctica y técnicas de explotación animal, donde “ciertas victorias” se producen, como por ejemplo: cerrar los zoológicos, exigir a los circos que no utilicen animales en sus espectáculos, cerrar lugares de corridas de toros, carreras de galgos (mencionadas arriba), etc.; pero, paralelamente multiplican avances que nos dejan en un estado de incertidumbre que nos impide abrazar decididamente la visión derridiana, aunque la deseemos.

Cuando Derrida es consultado por Roudinesco sobre la propuesta de Peter Singer y Paola Cavalieri (1998) se pone en guardia, aunque comparte la iniciativa de reducir el maltrato animal, cuestiona sobre si se podría hablar de derecho de los animales como se establece con los humanos y al mismo tiempo pone en duda que se pueda quebrar, simplemente, esa delimitación entre animalidad y humanidad. En el intento de trasladar la “esfera” humana a la animal, ¿cómo se configura, allí, ese traspaso?, ¿es posible realizarlo y qué se debe modificar para lograr los derechos de los animales sin que sean de los hombres? “Con demasiada frecuencia, y es una falta o una debilidad, creo, se trata de reproducir y extender a los animales un concepto de juricidad que era el de los derechos del hombre, lo cual desemboca en ingenuidades simpáticas pero insostenibles” (2009<sup>a</sup>, p. 76).

Crueldad contra los animales al querer trasladar unos derechos a otros “ámbitos” y no pensar en “derechos” propios, a la medida de ellos, teniendo en cuenta sus necesidades, pero sabiendo que no se le pueden exigir deberes. Centrarse en un derecho construido por y para el hombre, acá nunca mejor remarcado el artículo singular, ya que, en las declaraciones de derechos, en muchos casos, se menciona al hombre en singular y en abstracto.

Querer conceder absolutamente, no a los animales, sino a tal categoría de animales, derechos equivalentes a los derechos del hombre, sería una contradicción ruinosa. Reproduciría la máquina filosófica y jurídica gracias a la cual se ejerció (tiránicamente, es decir, por abuso de poder) la explotación del animal en el alimento, el trabajo, la experimentación, etcétera. (Derrida, 2009a, pp. 76-77)

Derrida plantea la pregunta por el sentido de la construcción, por medios violentos, y a la vez la exclusión de cierta violencia considerándola como ilegal que no deja de encerrar una tautología: “¿no es la tautología la estructura fenomenológica de una cierta violencia del derecho que se establece a sí mismo decretando qué es violento, esta vez en el sentido de fuera-de-la-ley, todo aquello que no lo reconoce?” (1997, pp. 86-87). A esa pregunta que realiza Derrida podríamos agregar: “¿Y los animales?”, no en el sentido de un olvido de Derrida, sino por el lugar que ocupan, cómo se los puede *ubicar* dentro de un *sistema* basado en la potestad de lo que sería la violencia, de lo debería ser juzgado como violento cuando en los animales no existiría esa divisoria. ¿Cómo hacer “ingresar” a los animales a un sistema que se sustenta en leyes que no son las suyas? ¿Cómo otorgar derechos, aunque con las mejores intenciones como lo proponen Singer y Cavalieri (1998), a los no humanos en una construcción completamente humana? ¿Cómo interpretar, si es que de eso se trata, su secreto, su silencio, su lenguaje-otro?

Tal vez haya que multiplicar esos esfuerzos para ir socavando las bases del derecho, pero también haya que realizar un replanteamiento de lo que se deja en pie para no usar esos basamentos que restituyan todo el andamiaje al que se busca sustraer. Esto demanda una deconstrucción lenta y atenta de todos y cada uno de los puntos que se deban abordar a la hora de tratar sobre la animalidad y sus derechos, sus fronteras, sus “violencias”.

Y para ello, consideramos que la democracia por venir nos otorgaría una llave de acceso. Pero por qué nos acercaría a la cuestión del *animote*, por qué pensarlo desde esa apertura derridiana, sin desconocer los peligros que conlleva, porque el *por venir*, como un *salto al vacío*, que no se puede anticipar, saber, controlar; una apertura a la apertura misma, sin posibilidad de algo que la anteceda, donde todo cálculo es estéril, donde toda decisión es siempre una y única, donde no se puede tener parámetros por los cuales regirse. Pero todo por venir está marcado por la iteración, sin esta

no habría por venir. Es por eso que no sería lo nuevo por lo nuevo mismo, sino que la deconstrucción implica una vigilancia constante y denodada para que *lo nuevo*, no sea sólo el producto de otras formas de condicionamientos y se pretenda imponer algo viejo y ya manido con ropajes distintos (Rocha, 2011, p. 111). El por venir es el abrirse a lo desconocido, pero para romper con lo que está bajo control. El por venir es quebrantamiento con lo que ya no es viable del pasado y también con lo del futuro, porque desajusta el tiempo, se abre a un *tiempo-otro*. Un tiempo rasgado por la tensión entre el acontecimiento, que no se puede anticipar, y por la iterabilidad, que lleva dentro. Allí, es imprescindible colocar en primera plana a la cuestión de la animalidad, como algunos vienen haciéndolo (Chun, 2021, pp. 295-310), con insistencia y estando siempre alerta a lo que vendrá. De allí, el recaudo y la completa apertura que sostendrá Derrida con respecto a la *hantologie*.

Sí, un fantasma puede retornar como lo peor, pero sin dicha reaparición, y si se rechaza su irreductible originalidad, uno se priva también de memoria, de herencia, de justicia, de todo aquello que va más allá de la vida y con lo que se mide la dignidad de la vida. (Derrida, 1994<sup>a</sup>, p. 21)

Puesto que,

[n]inguna justicia...parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya... (Derrida, 1998, p. 13)

#### IV. Algo así como una conclusión

Lo *por venir* al ser una apertura a lo absolutamente otro, a lo completamente desconocido, es central para pensar la democracia en términos derridianos, porque es aquello que “hará funcionar” a esta. La democracia sin por venir se reduciría a la concretización de algo que llamarían: “democracia”, como muchas veces se hizo, pero que no sería una democratización de la misma. La democracia no se puede encerrar ni en un sistema de gobierno ni en una idea abstracta, porque la democracia aspira a la apertura de lo que se entiende, se realiza y se piensa bajo el “concepto” de democracia. Por eso, la democracia se forja pero no está dada de por sí, nunca lo estará, y ahí reside su fuerza, potencialidad y maleabilidad.

El *por venir* posibilita a la democracia romper con lo arqueo-teleológico, ya que no está regida ni por un origen puro, ni por un fundamento último. Es imposible anticipar al *por venir* pero, paradójicamente, no adviene del futuro sino que, en cierta medida, proviene de la repetición del origen, pero

marcado por la *différance*. Esta otorga una *mirada* plural a la democracia, ya que no hay un origen único, sino que desde siempre está diferido por la *différance*. Este diferir del origen lleva a la pluralidad y a la ausencia de fundamento último, produciéndose “*movimientos democráticos*”. Pero la ausencia de origen no garantiza, por sí sola, la democracia. Por ello, debe producirse sin distanciarse de una cierta historicidad, aunque alejándose de toda otra historicidad.

La democracia por venir se mueve en lo imposible para pensar lo posible, realizando una crítica radical a la *ipseidad* desde la iterabilidad. Este “plano” de lo imposible conduce a pensar la venida del(lo) otro, lo acontecimental, lo incondicional, lo por venir, el *animote*; y cuestiona a la autonomía, lo condicional, el derecho, lo establecido, lo humano, etc. Lo otro — *animote*— se instala en el centro de la democracia por venir, es la apertura a la llegada intempestiva de lo absolutamente otro, a la ley que viene del otro. Pero no es sólo un concepto cuasi-trascendental de un otro en general, sino que se articula en la relación con cada una de las singularidades históricas.

La apertura al otro debe permanecer entre la condicionalidad e incondicionalidad, pero es siempre esta última que debe expandir los límites de aquella. Una apertura que no se reduce a la vida, sino que se debe abrir a los espectros y la herencia que dejaron, por lo que es imprescindible ser herederos fieles y responder por el otro. Es por ello que en la democracia por venir se dirime lo político por medio de la imposibilidad de poder representar al otro — *animote*— y la responsabilidad infinita por él. Se lleva infinitamente la herencia del otro y la deuda con él. Así, la heteronomía radical es la que rige las relaciones con los otros.

La *hantologie* nos obliga a no echar en el olvido a los otros, a los *animote*, un asedio permanente que mantendría en alerta para seguir aspirando a otra democracia, siempre *por venir*. Esa inestabilidad y permanencia que otorgarían los espectros posibilitaría una ontología política que no se contente con un estado de cosas, sino que se politice continuamente.

Partir de una ontología política de la *différance*, en la que se daría lugar a una democracia que tienda siempre a la democratización y construir esa Democracia por venir, que sea siempre el lugar de un problema, de una discusión y de un debate que siempre se piense en común, que siempre busque la apertura a lo completamente otro, al *animote*.

## Referencias

- Alvis, J. (2016). *Marion and Derrida on the Gift and Desire: Debating the Generosity of Things*. Springer Press.
- Balcarce, G. (2019). Limitrofía. En E. Biset y A. Penchaszadeh (Comps.), *Soberanías en deconstrucción* (pp. 91-105). Editorial de la UNC.
- Barreto González, D. (2006). El debate entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida. Una introducción. *Revista Laguna*, 18, 35-47.
- Biset, E. (2012a) *Violencia, justicia y política*. Eduvim.
- Biset, E. (2012b). Humanismo y política. *Espacio Murena*. <http://www.espacio-murena.com/1794/>
- Braidotti, R. (2016). Lo posthumano no es enemigo de lo humano. *Revista de Occidente*, 426, 107-118.
- Caputo, J. (2003). Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion. *Philosophie*, 78, 33-51.
- Connolly, W. (1995), Nothing is fundamental..., *The ethos of pluralization*. University of Minnesota Press.
- Chun, S. (2021). *Democracia por venir*. Prometeo Libros.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir?* Caja Negra.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Derrida, J. (1994a). Deconstruir la actualidad. *El ojo mocho. Revista de crítica cultural*, (4)5.
- Derrida, J. (1994b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1997a). *Cómo no hablar y otros textos*. Proyecto A ediciones.
- Derrida, J. (1998) *Espectros de Marx*. Trotta.
- Derrida, J. y Ferraris, M. (2009) *El gusto del secreto*. Amorrortu.

- Derrida, J. y Roudinesco, É. (2009a) *Y mañana qué...* F.C.E.
- Derrida, J. y Marion, J-L. (2009b). Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. *Anuario colombiano de fenomenología*, 3, 243-274.
- González, A. (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisionarios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e Irrupción*, (8)15, 33-55.
- Hägglund, M. (2011). Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux. En Bryant, L.; Srnicek, N. y Harman, G. (Eds.), *The Speculative Turn* (pp. 114-129). Re-press.
- Haraway, D. (1984). Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado. [https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf)
- Haraway, D. (1999). La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, 30, 121-163.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Holbraad, M., Pedersen, M. y Viveiros de Castro, E. (13 de enero de 2014). *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Latour, B. (2010). Ensayo de un "Manifiesto compositorista". *New Literary History*, 41, 471-490.
- Marchart, O. (2009). *Pensamiento político posfundacional*. F.C.E.
- Marion, J-L. (1999). *El ídolo y la distancia*. Sígueme.
- Marion, J-L. (2011). *Reducción y donación*. Prometeo.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Caja Negra.
- Mol, A. (1999). Ontological politics. *The Editorial Board of The Sociological Review*, 74-89.
- Rocha, D. (2011). *Dinastías en deconstrucción*. Dykinson.
- Singer, P. y Cavalieri, P. (1998). *El proyecto gran simio*. Trotta.

Sloterdijk, P. (1999). Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" *Revista Observaciones Filosóficas*, 2-21.  
[https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/00\\_peter\\_sloterdijk\\_reglas\\_para\\_el\\_parque\\_humano\\_revista\\_observaciones\\_filosoficas1.pdf](https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/00_peter_sloterdijk_reglas_para_el_parque_humano_revista_observaciones_filosoficas1.pdf)

Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.



### Andrés Leonardo Padilla Ramírez

Filósofo y Politólogo de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Doctorando en Filosofía y Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

### Alejandra Marín Pineda

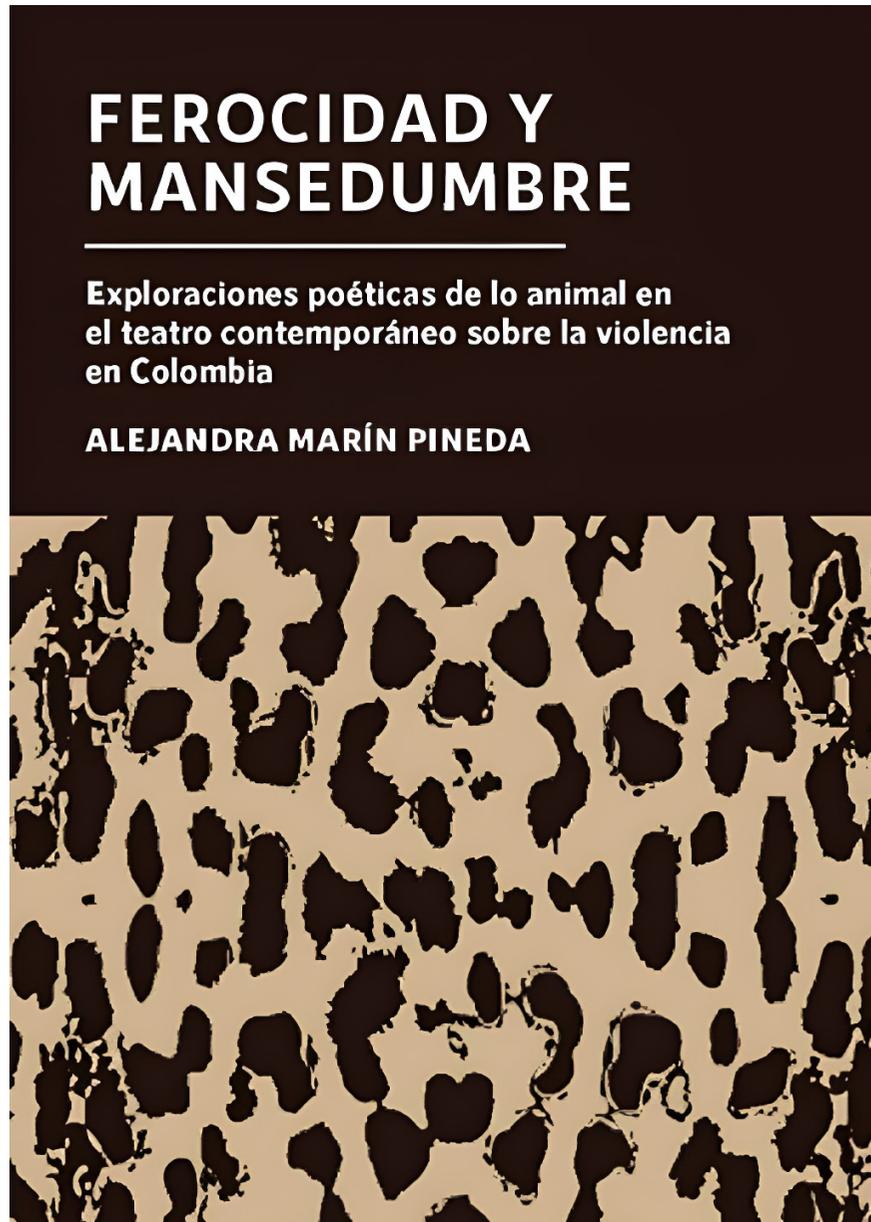
Filósofa y Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Candidata a Ph.D. en Estudios Literarios y Culturales Hispánicos de la Universidad de Illinois (Estados Unidos).

# Entrevista a Alejandra Marín Pineda. A propósito de *Ferocidad y mansedumbre. Exploraciones poéticas de lo animal en el teatro contemporáneo sobre la violencia en Colombia*

Interview with Alejandra Marín Pineda. Regarding *Ferocity and meekness. Poetic explorations of the animal in the contemporary theater about violence in Colombia*

## Imagen 1

Portada de “Ferocidad y mansedumbre. Exploraciones poéticas de lo animal en el teatro contemporáneo sobre la violencia en Colombia”



Nota. Bogotá: Idartes, 2019. Libro de descarga gratuita en el siguiente enlace: <https://idartesencasa.gov.co/teatro/libros/ferocidad-y-mansedumbre-exploraciones-poeticas-de-lo-animal-en-el-teatro>

**Andrés Padilla Ramírez (editor académico):** Estamos hoy junto a Alejandra Marín Pineda. Es una profunda alegría para nosotros poder compartir este espacio de conversación contigo y te agradecemos que hayas deseado participar en el presente número de la revista *Desbordes*: “Arte, filosofía y animalidad. Hacia otros atravesamientos in-disciplinares posibles”. ¿Nos contarías un poco sobre tu trayectoria investigativa y profesional?

**Alejandra Marín Pineda (autora):** Gracias a ti, Andrés. Estoy muy contenta de que podamos conversar. Bueno, yo soy filósofa de formación, estudié en la Pontificia Universidad Javeriana, acá en Bogotá, y ahí mismo hice la maestría en filosofía. Entonces, mis indagaciones comienzan en el campo de la filosofía, donde, en términos generales, estuve desde el inicio interesada en problemas de filosofía política y de estética, y, en especial, porque tenía una relación paralela vital con la danza, empecé a preocuparme por las aproximaciones que podemos tener desde el pensamiento a la experiencia del cuerpo. Una forma inicial que tomó esa inquietud fue la pregunta por cómo aproximarse filosóficamente al gesto desde los problemas que aparecían a finales del siglo XIX, en el pensamiento de François Delsarte, conocido como un antecesor de la danza moderna. Pero después de eso voy a hacer un doctorado en Estudios literarios y culturales hispánicos en la Universidad de Illinois en Chicago. Y eso supone un desplazamiento de la mirada, digamos, disciplinar. En la investigación sobre Delsarte yo ya me había desplazado un poco hacia otros campos del saber que exigía mi problema de investigación, que era el del gesto y la expresión en las técnicas corporales, sobre todo de las artes escénicas, como la llamada fisionomía, la teología, la biología, porque ahí aparecía una relación importante entre algunas preguntas que se hacía el arte y los saberes de su tiempo. Pero el desplazamiento a los estudios culturales y literarios me abre otro mundo. Primero, ese desplazamiento implicó redirigir mi mirada hacia los problemas y la tradición literaria y cultural latinoamericana. Y ahí me reencuentro con el teatro colombiano, buscando una conciliación entre la necesidad de un objeto de investigación que pudiera tener un soporte textual, que sostuviera una aproximación desde el análisis literario, y el interés que yo traía por las artes escénicas. Allí encuentro entonces otro campo de acción, y en esa trayectoria se me presenta más claramente el camino de investigación sobre el teatro y luego las artes vivas, cuando me vinculo como profesora a la Maestría Interdisciplinar en Teatro y Artes Vivas en la Universidad Nacional de Colombia. Más o menos ese es el recorrido.

**Editor académico:** Dentro de este recorrido y esta trayectoria vital que mencionas –en continuos atravesamientos entre cuerpo, estética y filosofía– quisiera preguntarte un poco sobre cómo llegas a esta interseccionalidad entre arte, teatro, filosofía y animalidad, ¿cómo se da esta irrupción de la animalidad en tu interés vital e investigativo?

**Autora:** Esos orígenes siempre son difíciles de rastrear, me parece que van apareciendo como por intuición, y uno podría siempre contar una historia distinta; pero yo creo que la piedra angular de esa transición es el cuerpo. Algunas preguntas que yo me estaba haciendo sobre el cuerpo desde una perspectiva de la técnica o, más bien, de las ontologías que presuponían ciertas técnicas en las artes escénicas para los actores, para los cantantes o incluso, también, para la pintura y la escultura, se anidaban en el problema de qué es el cuerpo, como entendemos el cuerpo —y su relación con el alma— y cómo pensar las relaciones que estas técnicas y estas ontologías establecen con el cuerpo. Y tal vez la primera semillita que puedo encontrar ahí del problema de la animalidad aparece cuando, preguntándome por el gesto, empiezo a estudiar *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, de Darwin.

Ahí ya hay para mí una indicación muy importante sobre la continuidad de la vida, o de las formas de la vida, en relación con las expresiones, o con el problema de la expresión, pero no en términos deleuzianos, sino de la expresión gestual de las emociones. Darwin da, por ejemplo, una pista importante sobre los gestos residuales que conservamos, por decirlo así, de unas vidas anteriores, vistas desde una perspectiva evolutiva. Entonces esa idea de la continuidad de la vida en la memoria de las especies con la que se podrían explicar parcialmente ciertos gestos permitía hacer el vínculo entre una mirada científica y estética. Pero ese problema se quedó ahí, yo no llegué a desarrollarlo más allá de lo que era necesario para dar cuenta de una ontología del gesto en Delsarte. Sólo lo capté (o lo veo ahora en retrospectiva) como un problema interesante, sin profundizar en él. La animalidad sí aparece más claramente cuando empiezo a formular el proyecto de investigación doctoral, haciendo una revisión somera de lo que estaba pasando en el teatro colombiano. Ahí empecé a notar que muchas obras, solamente pasando la vista por la superficie, tenían en sus títulos distintos animales: ballenas, gallinas, perros, liebres, burros... (Por ejemplo, *El vientre de la ballena*, o *Cada vez que ladran los perros*, de Fabio Rubiano, o *Donde se descomponen las colas de los burros* y *Gallina y el otro*, de Carolina Vivas). Entonces empiezo a ver una especie de bestiario que me inquietó bastante. Y digo ahora bestiario pensando en la investigación de Sandra Ortega sobre un tema similar.<sup>1</sup>

Entonces, en ese paneo muy general de las obras del teatro colombiano de los últimos 20 años, o un poco más —aproximadamente desde finales de los 90—, empecé a ver todos esos animales de muchos campos de la imaginación, aunque sobre todo del imaginario rural. Estos aparecían en diferentes formas y entonces me dije: aquí hay algo, hay una constante que

---

<sup>1</sup> Ortega Garzón, Sandra María (2020). *De hombres y de bestias. Figuras animales de lo político en el teatro colombiano contemporáneo*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

amerita atención. Y, en efecto, empecé a revisar esas obras con mayor detenimiento y encontré que, si bien en algunas de ellas el animal aparecía solamente en el título, sin que hubiera un tratamiento real, en otras sí hacían aparición unas figuras animales muy potentes con unas operaciones que indicaban ya unas formas de posicionamiento y de reflexión dentro del campo del teatro, que estaban muchas veces ligadas al tratamiento de la violencia, de las violencias en general: algunas que hablaban sobre violencia doméstica u otros tipos de violencia. Yo terminé enfocándome en la violencia sociopolítica en el marco del conflicto armado colombiano. Al explorar esas apariciones o figuraciones de los distintos tipos de animales, pensé que se trataba de un problema a la vez ontológico y político. Ya traía alguna idea sobre la relación humano-animal, o más bien sobre la separación entre lo humano y lo animal, porque la había estudiado con Agamben, sobre todo, y con algunas pistas que había encontrado en Rancière. Pero estas figuras me indicaron que en el teatro colombiano —y también en otras artes— hay un pensamiento que, desde la práctica, desde las formas de hacer, y desde los temas, está interrogando, a través de lo animal, unos supuestos ontológicos y políticos. Así fue, en parte, como ese problema se articuló.

**Editor académico:** Estaba pensando que también ahí se percibe una cierta resonancia, una cierta articulación entre este interés vital que tenías en un momento determinado por Darwin —por la continuidad de la vida— con, a su vez, esta herida narcisista propiciada por Darwin a la soberbia antropocéntrica y la respectiva consecuencia de un descentramiento de lo humano... y cómo después en tu indagación, en tu exploración sobre las artes precisamente teatrales, se opera también ese descentramiento de lo humano a nivel estético. Entonces como que también estos dos intereses vitales, que en principio parecerían como tan ajenos (si uno pensara las disciplinas como absolutamente compartimientos independientes: por un lado la biología y por el otro lado la teatralidad), incluso ahí hay ciertas resonancias y atravesamientos de un gesto que también atenta y que inquieta este antropocentrismo tan reinante, ya sea en las Ciencias Naturales, o ya sea en la expresión artística.

**Autora:** Claro. Y lo curioso, precisamente, en el caso de Darwin o, mejor, de la manera en que yo me acerqué a Darwin, es que ese descentramiento pasaba por una interrogación acerca de lo que supuestamente era propiamente humano, que es un tema sobre el que ahora estoy volviendo. Cuando estaba estudiando a Darwin estaba preocupada por Delsarte y por lo que se conoció como el “método Delsarte”, que realmente no era un método sino una forma de aproximarse a las técnicas del arte, de lo que hoy llamaríamos las artes performativas —la oratoria, el canto, la actuación—, y que luego contribuyó a la configuración de la danza moderna americana. Esa aproximación de Delsarte estaba enmarcada en unas formas de pensamiento —estamos hablando de finales del siglo XIX—, que de todas maneras soste-

nían la excepcionalidad humana (con sus jerarquías respecto de lo animal), con un matiz que es muy interesante, que es el rasgo teológico-esotérico de este pensador. En ese marco, se ponía al ser humano en una relación de excepcionalidad con respecto a lo animal, aunque conteniéndolo, pero también en una relación de excepcionalidad con respecto a lo divino (algo que también Agamben aborda en *Lo abierto*). Entonces, es justamente esa preocupación, una preocupación por la técnica, la que me lleva a la pregunta por el cuerpo, y esa pregunta por el cuerpo empieza a abrir el problema de la continuidad de la vida, que es el que luego aparece otra vez tratado, pero ahora desde una mirada biopolítica o necropolítica, cuando pasamos a autores del siglo XX, como Giorgio Agamben. Y esa mirada detecta un espacio, un “umbral de indeterminación” en el que las jerarquías entre lo animal, lo humano y lo divino pueden ser movidas, corridas; en donde, ya sea desde una perspectiva epistemológica, ontológica o política, o desde lo que yo llamaría una perspectiva crítico-estética —es decir, que reconfigura la sensibilidad—, los límites y jerarquías de esos tres ámbitos que aparecían separados pueden ser interrogados.

**Editor académico:** Alejandra cuéntanos un poco sobre tu libro: *Ferocidad y mansedumbre. Exploraciones poéticas de lo animal en el teatro contemporáneo sobre la violencia en Colombia*. Un poco sobre todo de dónde surge la idea y cómo llega a concretarse en esta colección ‘Teatro en estudio’, publicada por la Alcaldía de Bogotá.

**Autora:** Esta idea es una parte de mi proyecto de investigación doctoral en el que venía trabajando las figuras de lo inhumano en el teatro colombiano contemporáneo. Mientras estaba trabajando sobre la animalidad me presenté a una beca de investigación del Instituto Distrital de las Artes (Idartes) y seleccionaron este proyecto de investigación para financiarlo. La beca contemplaba el proceso de documentación, de recuperación de los materiales, unos momentos muy importantes de entrevistas con la y los dramaturgos y, una vez terminada la investigación, unos espacios de socialización. La parte final del proceso de esas becas de investigación con Idartes es que son publicadas por el propio instituto. El libro se lanzó en plena pandemia, en el Salón del Libro Teatral, un evento que organiza cada año *Kiosco Teatral*, que es una plataforma muy valiosa, dedicada a la divulgación y crítica de la cartelera teatral y en general de las artes escénicas de Bogotá. Entonces, digamos que el proceso de investigación ya venía avanzando, pero la beca me permitió, por una parte, concretarlo y materializarlo en estos diálogos que fueron muy ricos, con Carolina Vivas, con Fabio Rubiano y con Víctor Viviescas, y por otra, publicar el libro, que está disponible en físico y en digital.

**Editor académico:** Eso te quería preguntar: la disponibilidad y la posibilidad de que las personas accedan a él. Es, entonces, de acceso gratuito en la red.

**Autora:** Es de acceso gratuito. El libro se puede descargar en una de las secciones de publicaciones de Idartes, que se llama “Idartes en casa”.<sup>2</sup>

**Editor académico:** Alejandra, y dentro de estas exploraciones poé-políticas de lo animal, en tu texto creo que resulta rastreable, quizás incluso a modo de de centro de gravedad narrativa, la irrupción de la animalidad como un punto nuclear de indagación y reflexión a la hora de abordar el fenómeno de la violencia desde el teatro contemporáneo colombiano. ¿De qué manera crees tú que dicha irrupción de lo animal puede ofrecer una perspectiva-otra de aproximación, de comprensión, de sentir y vivenciar afectivamente el fenómeno de las violencias en Colombia? ¿De hacer, pues, una experiencia de las diversas formas de violencia que se interseccionalizan en el contexto colombiano y que se graban –no pocas veces– a sangre y fuego en los cuerpos violentados?

**Autora:** Primero, me encanta esa idea que propones de exploraciones “poe-políticas”. En el libro aparece como exploraciones poéticas, pero sí, ciertamente, creo que todas estas intervenciones que he detectado en el teatro colombiano en relación con la violencia son a la vez poéticas y políticas, en la medida en que están atravesadas por el problema de cómo poetizar algo que es impoetizable. Siguiendo a Adorno, la pregunta sería: ¿cómo vamos a hacer arte después de esto, de esta catástrofe? Y yo creo que esa es una pregunta que los artistas se han hecho en relación, primero, con una exigencia ética y política de hablar de esto, de no guardar silencio sobre esa violencia, de elaborarla para la experiencia común, y de transformarla en la experiencia poética; y, por otro lado, atendiendo a unas dificultades que son inherentes a esa exigencia: ¿cómo no instrumentalizar, cómo no revictimizar, cómo no repetir o reproducir los papeles o los repartos de la violencia en el arte? De cara a esas preguntas, me parece que, en el tratamiento de la violencia, la aparición del animal o la irrupción de lo animal, como tú dices, es una respuesta de un arte que necesita desplazarse de una serie de discursos dominantes o, también, de unos discursos que de tanto decirse ya no dicen nada. Muchas veces, en las conversaciones que tuve con dramaturgas y dramaturgos me encontraba con que una de sus grandes inquietudes era cómo abordar la violencia en términos que hagan justicia a la magnitud, a la profundidad y a la irreparabilidad de la violencia de unas maneras que no estén codificadas, como lo están, por ejemplo, las formas de la prensa o las formas del discurso gubernamental, que suelen hablar en términos de cifras, de resultados; pero además de lo que ellos me contaban, yo empiezo a detectar también una toma de distancia con respecto a las formas del discurso humanitario. Entonces lo animal señala un camino para acercarnos a la violencia poéticamente, de una manera que el teatro se nos presente como una experiencia capaz de mover y de trastocar una sensibilidad sedimentada por los discursos periodísticos, gubernamentales y humanitarios.

---

<sup>2</sup> El enlace puede encontrarse en la descripción de la imagen que abre la presente entrevista.

**Editor académico:** Como si el cuerpo –y en esa medida el cuerpo animal– desestabilizara un poco la estadística.

**Autora:** ¡Claro! Y esa irrupción es la irrupción de un cuerpo reconocido en su vulnerabilidad. Yo creo que precisamente la aparición del animal lo que hace es señalar una vulnerabilidad que no suele reconocerse o que cuando se la reconoce aparece encubierta por un sentimentalismo acrítico y muy peligroso –la víctima, pobrecita–. En contraposición, las figuras animales son puestas en continuidad con los cuerpos humanos violentados y esa continuidad hace que aparezca una mirada crítica, porque hace imposible funcionar con esos discursos estabilizados y, en ese sentido, es capaz de movilizar una experiencia que aparece de otra manera.

**Editor académico:** Claro. Y un poco como que la irrupción de lo animal no se reduce a mera metaforización.

**Autora:** Exacto, exacto.

**Editor académico:** El animal no es una metáfora, el animal irrumpe –también irrumpe el cuerpo animal que también somos–. Sí, y desde ahí singularizar un poco los procesos y las inscripciones de la violencia.

**Autora:** Exacto. Por eso cuando hablo de las figuras animales prefiero no hablar de metáforas; no son fábulas lo que estamos contando, no se sostiene la idea de que el animal –con sus cualidades específicas– puede ser entendido como representación de cualidades y conflictos humanos. Más bien, me parece que en la continuidad reconocida entre lo animal y lo humano empiezan a aparecer unas operaciones. Entonces la pregunta no sería qué problema humano representa el animal, sino qué es lo que hace el animal cuando aparece, o qué es lo que hace el arte cuando hace aparecer al animal.

**Editor académico:** Alejandra, podemos decir que la máquina antropológica, mencionada por Agamben, y que tu retomas en tu libro como el dispositivo conceptual y político que establece incesantemente una decisión actualizada de qué es lo verdaderamente humano, tiene como reverso necesario de la producción de lo humano, también la producción y el establecimiento de lo inhumano, de lo salvaje, de lo animal, de lo animalizado y de lo no civilizado, clasificación esta que coimplica, necesariamente, una jerarquización en la que lo humano se erige como autoridad mayestática indubitable. Hasta qué punto crees que en las obras analizadas en tu libro (y pienso, sobre todo, en *La técnica del hombre blanco* de Víctor Viviescas, *De peinetas que hablan y otras rarezas* de Carolina Vivas): ¿cómo en estas obras se hace patente, y se pone en escena, aquel recurso civilizatorio-animalizador, que pretende legitimar violencias –e incluso exterminios– sobre aquellos

cuerpos que inquietan, escapan o traspasan amenazantes, el umbral de lo definido como humano-humanizado? Recurso este que asumiría como legítimo el impartir violencias denominadas correctivas sobre cuerpos definidos como indeseados, inapropiados, animalizados, salvajes, en nombre de una fantaseada mal llamada limpieza social, urbana y civilizatoria?

**Autora:** Sí. Lo que está en juego en el concepto de máquina antropológica de Agamben es una afirmación que voy a tratar de repetir: es que la separación entre lo humano y lo animal —o incluso entre lo humano y lo no humano— es una decisión política y no ontológica. Como decías ahora, esa no es una separación esencial, no está establecida por ninguna constitución de la realidad que sea anterior a la producción misma de los cuerpos, sino que precisamente se decide cada vez, se decide en cada instancia en que se hace el corte; primero en el nivel, digamos, externo, en el que se separa lo humano de lo animal, pero de manera más importante, y esto es en lo que insiste Agamben, cuando se escinde lo animal dentro de lo humano. Esa es la doble cesura que él menciona. No es solamente que hagamos una raya para poder diferenciar lo humano de lo animal, para servirnos de ello de una forma instrumental, sino que, además, adentro mismo de la especie humana se produce esa misma decisión, que es una escisión interna.

**Editor académico:** ¿Un poco como si no se naciera humano, sino que se llega a hacerlo?

**Autora:** Se llega a serlo, pero también, precisamente como se decide todo el tiempo, se puede *no* llegar a serlo, o se deviene animal de otra manera o, más bien, se es convertido en animal, se es animalizado. Pero cuidado, porque decir esto supone ya unas coordenadas en las que lo animal se define por privación de lo humano, es como una serpiente que se muerde la cola. En ese sentido, volviendo al tratamiento poético que hacen las obras que estudio a propósito de ese problema, percibo que en ellas hay un intento por hacer explícita una continuidad en lugar de una escisión, que algunas veces se expresa como la continuidad entre el personaje humano y el personaje animal, por decirlo así. Es una forma de poner juntas y entremezcladas estas dos formas de vida, o para ponerlo en otros términos, de poner juntas al *bíos* y a la *zoé*, para que las veamos en el mismo nivel y veamos que no son tan diferentes, según en donde hayamos trazado el límite. Por ejemplo, en *De peinetas que hablan y otras rarezas*, que es una obra de Carolina Vivas sobre la llamada “limpieza social” en Bogotá, es muy interesante cómo esta continuidad aparece con un personaje animal, un perro, que es interpretado por un actor humano que asume en su cuerpo la gestualidad del animal, pero que a la vez canta, recita poesía, es capaz de observar la grandeza del mundo, digamos, lo sublime. Es como un perro kantiano... Puede observar el cielo estrellado por encima de su cabeza y la ley moral en su corazón...

**Editor académico:** Qué nos es posible esperar como perros...

**Autora:** Eso... justamente. Pero él está puesto al lado, como compañero fiel, de una mujer de edad avanzada que trabaja como recicladora, y que ha tenido que recorrer los barrios de la ciudad por años, siendo siempre expulsada, maltratada de todas las formas, por las distintas formas de control y autoridad que regulan la circulación y lo que es visible o no en una ciudad. Entonces la decisión de ponerlos a ellos dos juntos es interesante, porque podemos ver a la mujer echada, expulsada como lo sería cualquier perro de la calle. Esa es una primera operación. Pero al mismo tiempo podemos ver al perro haciendo elaboraciones poéticas y metafísicas que, en cambio, ni la mujer ni el vigilante privado que los expulsa pueden hacer. Eso es lo que yo llamo un desplazamiento del *logos*, visible en algunas de estas obras, que consiste en desplazar el *logos* hacia el animal. El *logos*, como aquello considerado propiamente humano, exclusivamente humano, es desplazado y puesto en la voz del animal, que reflexiona, que juzga sobre lo justo y lo injusto. Precisamente, aquí la distinción entre *bíos* y *zoé* se traduce en otra distinción, entre *logos* y *phoné*, que hacía Aristóteles, y que Agamben y Rancière retoman. El lugar del animal es el lugar de la *phoné*, del ruido, o sea, de lo que es ininteligible y, especialmente, el lugar de lo que se limita a expresar el placer y el displacer; mientras que el *logos* sería no solamente el espacio del pensamiento y la reflexión, sino también el de lo que hace que el hombre sea propiamente político, es decir, en esta ontología, es la capacidad de juzgar y de discernir entre lo justo y lo injusto. Entonces, cuando vemos a un perro haciendo estas elaboraciones sobre lo justo y lo injusto, sobre la razón incluso, esta contigüidad se completa, no solamente se señala lo que está de más en el hombre, es decir, lo que suma algo adicional a su animalidad para hacerlo propiamente humano, sino también lo que, según esta idea de lo propiamente humano, está de menos en los que efectivamente son considerados hombres, por ejemplo, los regentes del orden social...

Puedo decir algo sobre por qué es interesante el contraste en la otra obra que mencionas que es la de *La técnica del hombre blanco*, de Víctor Vivescas. Pasa algo muy interesante y es que allí también la animalización sucede de dos lados distintos o, digamos, la continuidad aparece, por un lado, porque Corvan, el hombre blanco, ha cazado a un hombre negro y lo tiene encerrado en el sótano de su casa. Y ese hombre está allí, privado de todo lo que es supuesto para la humanidad, para lo propiamente humano, especialmente, de su lenguaje. “No hablamos la misma lengua”, dice el blanco. Allí, Nirvana, el hombre negro, pasa por esa privación del *logos*, y también por una exotización y una erotización que le viene sobre todo de Agnes, la mujer del hombre blanco. Pero al mismo tiempo este hombre blanco está aliado o, vamos a decirlo así, tiene entre sus congéneres a una jauría de perros que son los que le ayudan a cazar a los hombres negros, en lo que la obra insinúa es una práctica de la que Corvan participa con fre-

cuencia. En esa práctica y en esa congeneridad con la jauría de perros el hombre blanco reconoce una superioridad también, o sea que la animalización no solamente se da en la experiencia de quien es violentado, despojado de su humanidad, que es la manera más evidente y en la que aparece de forma más patente en otras obras; aquí el que violenta pone a su servicio una animalidad, que de alguna forma está domesticada por quienes intentamos no ser violentos o por quienes no tenemos la violencia como una forma de operar en la vida. Entonces lo que sucede es que la animalidad aparece en los dos lados, o más bien, es un umbral que no es de una sola vía, sino que también el humano “más humano”, digamos, el hombre blanco, el poseedor de la técnica, también se animaliza en el ejercicio de la violencia. De manera que el animal es como una figura que rodea la humanidad, que rodea un límite, un campo más restringido de lo propiamente humano, como una amenaza, la animalidad acecha lo humano. Eso me parece muy interesante de esa obra y también de *Cada vez que ladran los perros*, que es una obra de los años 90, de Fabio Rubiano, en la que aparecen también seres humanos victimarios, convertidos en animales, asociados con los animales, devenidos animales en el propio ejercicio de violentar.

**Editor académico:** Este cuerpo animalizado de Nirvana, que es finalmente el hombre negro al que le ha dado caza el hombre blanco, reducido al sótano que termina siendo finalmente el lugar más inquietante de aquello que denominamos casa..., es aquel que continuamente está inquietando y está continuamente acechando los dominios, los atributos y las propiedades del hombre blanco.

**Autora:** Claro, sí.

**Editor académico:** Los atributos mismos del hombre blanco –su soberbia hegemonía– están precisamente atravesados por esta presencia inquietante y acechante del hombre negro cazado.

**Autora:** Exacto, está ahí...

**Editor académico:** Precisamente en este ejercicio de caza de parte de un hombre blanco que cree que todo cuerpo animalizado finalmente es un cuerpo puesto a su disposición, a su servicio.

**Autora:** Exacto, pero para hacer eso, para que eso pueda pasar, para que el hombre negro pueda ser reducido a ese espacio, que es el espacio de invisibilidad por excelencia, y el espacio de dominio por excelencia, el hombre blanco debe reconocer una fuerza que tiene que dominar, hay un peligro, algo que verdaderamente necesita ser reducido, porque de no serlo excedería las potencias de la técnica del hombre blanco. Incluso en términos espaciales, él está abajo, en lo oscuro. Hay una espacialidad muy clara en

esa obra, que yo señalo también: hay este *abajo*, en el sótano, pero también hay un *afuera* que es el de la jauría, el del animal asociado con los victimarios. O sea que el sótano es ese lugar de contención que exige un ejercicio de violencia, al que viene a asociarse luego la otra animalidad, la de afuera. Por eso es interesante. Ahora voy a complejizar un poco la imagen de la que te hablaba ahora. La cesura entre lo humano y lo animal no es una vía de solo ida, no es una secuencia: antes animal, luego humano... Sino que es un campo acechado, un campo en el que la humanidad está acechada en sus bordes por lo animal en estas obras. Y al mismo tiempo en la que lo animal acecha desde dentro. Siempre desde fuera y desde dentro. Esto es lo que señala Agamben. Por eso siempre hay que decidir, siempre hay que hacer efectiva la decisión, y en esa medida uno puede pensar la violencia, ahora que lo pienso, a la vez como el efecto de la operación de la máquina antropológica, y como su soporte. Sin esa violencia, la máquina antropológica no funciona. La única manera de producir esa decisión, esa separación tanto dentro de lo humano como en relación con las otras especies, es a través de esa violencia. En este sentido, la violencia no es efecto de una distinción, sino la performatividad de esa decisión.

**Editor académico:** Claro y la violencia inscribe...

**Autora:** La violencia inscribe la distinción.

**Editor académico:** Pienso mucho en el cuento de Kafka de 'La colonia penitenciaria'.

**Autora:** ¡Exacto!

**Editor académico:** Una forma de colonia penitenciaria donde finalmente se escribe-inscribe la norma, se escribe-inscribe también cierta definición en el cuerpo y se escribe-inscribe con sangre, y desde ahí se determina qué cuerpo ocupa qué espacio.

**Autora:** Sí, la ley es inscrita, y esa escritura es productiva, no es una escritura de la representación, sino una escritura que produce unos cuerpos.

**Editor académico:** Alejandra, este dispositivo de humanización-bestialización instauraría, pues, una frontera, una frontera que es necropolítica. Por una parte, cuerpos y vidas que merecen o son dignas de ser vividas, cuidadas, lloradas, narradas; y por otra parte, aquellas vidas y cuerpos arrojados al dejar morir y al hacer morir, vidas violentadas, violadas, asesinadas o incluso masacradas por aquel o por aquello que funge y se erige como patrón, norma, amo, ordenamiento. Y que se autodenomina, en contraposición a lo bestializado, en tanto humano, plenamente humano, asumiéndose en dicha definición como jerárquica y ontológicamente superior y con pleno

poder sobre todo aquello otro que estaría entonces a su disposición. Pero esto haciendo eco de que, como sostiene Rosi Braidotti, “no todos podemos sostener que hemos sido siempre humanos”, es decir, vidas animalizadas que trascienden los límites de la especie. ¿Podrías considerar que en estas obras teatrales los cuerpos animales –y, de la mano con ello, los cuerpos animalizados– exponen y a la vez interpelan este *continuum* de violencias inscritas en la carne de aquellas vidas que son silenciadas?

**Autora:** Sí, en efecto, yo creo que una de las operaciones más importantes que realizan estas apariciones animales en las obras que estudio tiene que ver con hacer muy explícita, de tal manera que sea imposible decir que no la vimos, la continuidad entre el cuerpo animal y el cuerpo humano. Esto pasa en todas las obras de una manera muy clara. Puedo darte el ejemplo de lo que pasa en *Gallina y el otro*, de Carolina Vivas, en donde se da una relación de afecto y de compañía que la obra construye dramáticamente entre la niña, que va a ser víctima de una masacre y una violación, y una gallina que ella cuida. En las conversaciones con Carolina Vivas precisamente hablábamos de cómo entre estos dos personajes hay una relación de cercanía, de cuidado; es una relación que primero se plantea afectivamente, como la relación de un ser humano con su animal doméstico, pero a medida que avanza la acción dramática estos cuerpos empiezan a confundirse, de tal manera que la violación de la que va a ser víctima la niña es anticipada por la extracción de un huevo del cuerpo de la gallina. Luego esa escena se repite, y entonces ahí entendemos que tanto la gallina como la niña han sido violentadas y que la niña ha sido vejada como lo es una gallina y la gallina ha sido violada como lo es una niña. Ahí aparece una contigüidad imposible de negar. No hay manera de ver esta puesta en escena o leer este texto dramático y no entender que el cuerpo de la gallina y el cuerpo de la niña son el mismo cuerpo. Esta es una operación que yo defino como una transposición de los cuerpos, en la que el cuerpo animal ocupa el lugar del cuerpo humano, y el cuerpo humano, el del cuerpo animal. Así, veo que en estas obras se empieza a producir una interpelación importante a las formas asentadas de comprender la relación humano-animal. No creo yo que lleguen hasta el punto de proponer una interpelación poshumanista, en el sentido en que pudiéramos pensar, por ejemplo, en un borramiento de los límites entre lo humano y lo animal, que creo que lo han hecho otras formas del arte, incluso otras obras; pero específicamente en este *corpus* que yo he abordado, lo que se produce, más bien, es una suerte de desenmascaramiento, que llama la atención sobre las operaciones ideológicas de los discursos que sostienen la diferencia entre lo humano y lo animal, como formas moralizadoras sobre la violencia. Es decir, volviendo sobre lo primero que había dicho sobre de dónde provenía esta emergencia del animal como una respuesta a cómo poetizar la violencia en el marco del conflicto armado colombiano, aparece el animal como una respuesta que muestra cómo el arte puede hacernos atravesar esta experiencia desde un lugar que no

sea el discurso periodístico, el discurso amarillista o el discurso gubernamental, o el discurso institucional del derecho internacional humanitario. Y en ese sentido, lo que hace esa transposición de los cuerpos es hacer visible que no hay tal, no hay esa distinción que estos discursos trazan y que da por sentada la separación entre lo humano y lo animal, para poner lo animal del lado de lo pasivo, de lo inerte o de lo utilizable, o justamente, del lado de lo que carece de la dignidad suficiente del ser humano. Esa distinción sobre la que estos discursos parecen reposar acríticamente en la realidad no existe. Por eso digo que en estas obras específicamente no hay un tratamiento del animal que conduzca hacia una perspectiva poshumanista (aunque este problema sería interesante explorarlo en otro grupo de trabajos). Creo yo que, en este caso, se sostiene más bien sobre una crítica humanista de la máquina antropológica, una crítica que de todos modos vuelve sobre los principios del humanismo, porque dice: ¿Ah sí? ¿El hombre es de entre los seres del planeta el que ostenta la razón? Pues mira, aquí hay una muestra de que no, y no en esta obra o aquella, sino en esta realidad. Y no lo señala solamente con respecto a la víctima, al ser animalizada, sino que muestra la falta de racionalidad en relación justamente con el orden, con el patrón, con la autoridad... En este *corpus* específico, que atiende a las obras que se producen entre finales de los 90 y el 2015 en Colombia, es visible que algunas de ellas coinciden con los procesos de paz más recientes, en los que se establece un diálogo muy importante con el discurso humanitario, de la transición hacia la paz, y en ese contexto, ellas no ofrecen ese desplazamiento hacia lo poshumano, sino más bien apuntan en la dirección de ver la cara oculta del humanismo devenido en humanitarismo, por decirlo así.

Entonces estamos ante una interpelación política a una serie de discursos, y ese es uno de sus niveles. Pero creo que hay otro nivel y es que, al señalar esa continuidad, también se pone bajo la luz de la escena o, dicho de otro modo, se saca de la obscenidad, del campo de lo que no puede ser visto, el asunto de la vulnerabilidad de los cuerpos. Y al hacer esto, me parece, se pasa del ámbito político a un ámbito ético, que tiene que ver con cómo, al observar esta continuidad, nos hacemos cargo de la vulnerabilidad, cómo nos hacemos cargo de la vulnerabilidad humana, lo que lleva, a mi modo de ver, al problema de la comunidad. Es decir que el modo en que entendemos la comunidad, como concepto político por excelencia, exige pasar por un replanteamiento ético en relación con la vulnerabilidad.

**Editor académico:** ¿Crees que en las obras sobre las que trabajas resulta posible rastrear también indagaciones por lo que pueden los cuerpos animales y los cuerpos animalizados? ¿Quizás prácticas de emancipación de aquellos cuerpos otros que escapan y ponen continuamente en entredicho y en desafío los dispositivos de poder y de dominación que se inscriben – no pocas veces– con sangre en dichos cuerpos? Prácticas que desplazan dichos cuerpos del lugar que les ha sido asignado: lugares de sacrificio, de borramiento de su diferencia, lugares de exterminio.

**Autora:** Como te decía antes, creo que este grupo específico de obras que estudio no apunta en la dirección del borramiento de las fronteras entre lo animal y lo humano. Y en ese sentido todavía no veo un interés en reconocer agencias animales que podrían ser reconocidas como nodos de acción y, menos aún de acción política. Tengo la impresión de que el tratamiento de lo animal en estas obras se detiene en la crítica de la máquina antropológica desde una perspectiva que todavía sostiene los ideales del humanismo. Por eso yo creo que no se presta suficiente atención a las posibilidades de pensar los cuerpos animales o los cuerpos animalizados como capaces de responder al orden de cosas que los domina, los violenta o los somete en términos animales (y tendríamos que entrar a ver todavía cuáles son esos términos). Me parece, por ejemplo, que en esta operación que ya he señalado del desplazamiento del *logos* al animal se le restituye, se le agrega la cualidad de la que el humano violentado ha sido despojado, casi como en una ecuación de sumas y restas. Le quito el lenguaje al hombre negro o a la mujer empobrecida pero se lo devuelvo al animal para que el animal diga lo que ellos no pueden decir... creo que ahí se ve una especie de apuesta por emparejar, de equilibrar la balanza, que no hace más que señalar la falta del cumplimiento de un proyecto humanista. Y entonces, cuando escuchamos hablar al animal, o sea, cuando escuchamos pensar al animal en términos políticos, en términos de lo justo y lo injusto, nos damos cuenta de que tenía que ser otra cosa de lo humano lo que haga valer lo que la humanidad no pudo hacer valer como consecuencia de sus maneras de funcionar, llamémoslo neoliberalismo, capitalismo tardío, extractivismo, en fin, todas las maneras en que podemos nombrar un orden económico, social, político que nos tiene al borde de la extinción como especie. Entonces, ya que el hombre no puede hacerse cargo de eso, pues que lo haga el que “por naturaleza”, entre comillas, no podría. Esa es una figura de esa operación.

Entonces la agencia que se le reconoce a esos cuerpos animales es, me parece a mí, una agencia pensada en términos humanistas. Creo yo que habría que pensar en una nueva investigación que se refiera a la producción no solo teatral, sino también literaria, plástica, performativa, que nos pudiera devolver sobre la pregunta de cómo pensamos la agencia no en términos humanos sino en términos animales. Al respecto, puedo hablar de otro ejemplo que me parece a mí muy interesante, que no abordo en la investigación sobre lo animal, sino en lo que sigue de mi proyecto, que tiene que ver con la aparición de los cadáveres. Es una obra de Felipe Vergara que se llama *Coragyps Sapiens*. *Coragyps* es la primera parte del nombre científico de un ave carroñera, y *Sapiens* la segunda parte del nombre científico del *Homo Sapiens*. Esta combinación se desarrolla de una manera muy interesante, porque lo que pasa en la obra es que hay un pescador que recupera los cuerpos del río, haciendo referencia a un fenómeno característico de la historia de la violencia en Colombia, de cuerpos que son desaparecidos lanzándolos al río, y hay personas, incluso poblaciones que

se ocupan de recogerlos, enterrarlos, rezarles... El caso es que este pescador empieza a establecer una relación muy estrecha con las aves carroñeras que frecuentan el río, porque son ellas las que vienen precisamente a hacerse cargo de este montón de cuerpos, y ahí aparece una relación que es distinta de las otras que yo había detectado, porque no es una relación de transposición o de intercambio de facultades, sino más bien digestiva. Aquí el animal, el buitre, viene a hacerse cargo de lo que el orden necropolítico de la acumulación masiva de cadáveres, el orden de la muerte industrializada, no puede hacerse cargo. Este animal viene con una necesidad que no es la de reparar, por decirlo en términos del discurso más repetido, la dignidad de las personas que tenían historias, una identidad, sueños y proyectos, y que han perdido su vida a causa de la violencia, que es lo que sostiene el discurso de la restitución de la agencia humana. Este buitre no viene a hacerse cargo de eso, sino de los cuerpos, y lo hace a través de un proceso de digestión, de comérselos, para permitir que esa acumulación insensata e impensable de cadáveres sea tramitada. Es muy interesante porque ahí ya no hay una pregunta sobre la reparación —del nombre, de la identidad, de la dignidad—, sino que hay una pregunta por la digestión. ¿Qué hacemos con esto que nos ha pasado? ¿Cómo lo asimilamos? Por una parte, es cierto que esos cadáveres son también el residuo del cuerpo animalizado, y la imposibilidad de los rituales mortuorios devela también esa continuidad: quienes son asesinados, masacrados y luego lanzados a los ríos o a fosas comunes no pueden atravesar los ritos de duelo y memorialización, que son ritos de reconocimiento y reapropiación de la singularidad de su existencia por parte de la comunidad. En ese sentido, podemos decir que los tiraron al río “como a un perro”, o como a burros, como sugiere el título de otra obra de Carolina Vivas, *Donde se descomponen las colas de los burros*, sobre un caso de lo que se conoció en Colombia como los “falsos potivos”, en la que el personaje nos habla desde su estado de descomposición y desde el lugar donde se descomponen muchos otros cuerpos, como si fueran restos de animales. Allí aparece ese cadáver en una continuidad similar a la que notábamos hace un momento con el cuerpo animalizado, el cuerpo de la persona que es arrojada al río para que se descomponga y sea irreconocible, irreapropiable. Pero luego está el otro animal que viene a hacerse cargo de eso. Solo que no lo hace desde la memoria “civil”, que buscaría la restitución de la agencia propiamente humana, la del ciudadano, el individuo, la persona, sino que necesita hacerse cargo del cuerpo irreconocible. Me parece muy importante esa relación entre el ave carroñera y la vida humana, porque allí se plantea una pregunta profundamente política: ¿cómo hacemos para hacernos cargo de esto sin engaños? ¿Cómo hacemos para tramitarlo sin dar por sentado que poner una placa conmemorativa con 120 nombres de víctimas de distintas masacres es restituirles la dignidad? ¿Cómo hacemos para incorporar el hecho de que tenemos montañas de cadáveres en fosas comunes y en ríos? Y entonces, ¿qué es lo que hace el buitre? Parar y digerir. No restituir, no reparar; parar y digerir. Ese cuerpo y esa acción animal me

parece iluminadora en relación con unas tareas políticas y con el reconocimiento de una de las posibilidades de la agencia pensada en términos animales. Y aquí uno puede preguntar, ¿tenemos nosotros que parar y digerir como hace el buitre hasta poder hacernos cargo de todos estos restos? Esto es interesante también, porque esta analogía se continúa con una acción que aparece al final de la obra de Vergara. Esta obra no ha sido montada, así que esta acción está escrita como acción, y no sé cómo la irán a montar si alguna vez llevan la obra a la escena, es un reto... Resulta que el pescador tiene una compañera, una mujer-buitre con la que se encuentran en ese paraje del río, y entre ellos hay un conflicto, porque él quiere acumular los cuerpos, y ella le dice que lo mejor es dejarlos ir, seguir su camino río abajo; es el conflicto de la memoria y el olvido también. Pero al final, la manera en que esta obra resuelve el problema es diciendo ni lo uno ni lo otro, ni acumular los cuerpos, ni dejar que se vayan, sino entregarlos a los espectadores. Son como unos troncos (nótese la ambigüedad de la palabra “troncos”) que van bajando atados desde la tramoya, entonces estos dos personajes los desatan, y van entregándolos: “tome, usted necesita uno, llévese uno, al menos uno, y usted, llévese otro, o llévese dos, porque hay bastantes”, como diciendo: de esto nos tenemos que hacer cargo entre todos, porque casi que ni los buitres dan abasto, precisamente. Esa acción me parece muy sugerente, porque implica una determinación sobre un pensamiento de la agencia que no es resolutivo, y sobre todo, que no se decide en el orden de la representación, sino en el de la incorporación. No se trata de restituir la dignidad de las víctimas en el orden del nombre propio, sino de digerir esa materialidad residual de los cuerpos dejados por la violencia, y ahí el animal y el cadáver se unen en otra relación, y en otra forma de pensar la agencia, que es, por decirlo así, mucho más receptiva de lo que estamos acostumbrados a entender cuando hablamos de la acción o de la capacidad de actuar.

**Editor académico:** Alejandra, ¿consideras que resultan posibles emergencias de otras formas de comunidades, alianzas de cuerpo salvajes que viven el dolor pero que no por ello son reducibles –parafraseando a Veena Das– meramente a ser sujetos de dolor sino también reconociéndoles como agentes de dignidad?

**Autora:** Sí, pero... Bueno, voy a hablar primero del *corpus* de estas obras, y luego de una manera más general. La relación de continuidad entre lo animal y lo humano que aparece en estas obras, como decía, apunta, en uno de sus niveles, al reconocimiento de la vulnerabilidad. Esta suele ser asociada, precisamente, a una de las grandes escisiones que produce la máquina antropológica, que es la decisión entre acción y pasividad, entre el que actúa y el que padece o el que recibe, siendo la figura del animal el receptáculo de la pasividad, sobre todo en relación con el ser humano racional, sobre todo si es hombre, o sea del sexo masculino, el de la actividad, el que siempre va hacia adelante. Mientras que el cuerpo animal y muchas veces el de la mu-

jer, que pasa por también ese tamiz de la animalidad, es el de lo receptivo, el de lo pasivo, y claro, el de la vulnerabilidad. Esa escisión que constituye parcialmente la máquina antropológica se ablanda, por decirlo así, cuando ponemos en una situación de contigüidad el cuerpo del ser humano violentado y el cuerpo del animal, y entonces ahí aparece una apuesta, y creo que esta es una de las apuestas más fuertes que yo detecto en relación con ese *corpus*, y es que estas obras apuntan a la vulnerabilidad como un espacio de exploración ético-política. La vulnerabilidad no es únicamente el espacio de la victimización, del despojamiento de toda potencia, sino que es un lugar en el que es posible repensar la comunidad, no como una comunidad de seres humanos racionales deliberantes, activos, sobre la que están sustentadas todas las formas políticas de la representación y la democracia. Este es un problema que parece muy puntual, pero que tiene unas consecuencias muy importantes y de muchos órdenes. Entonces, cuando se hace patente ese espacio de exploración de la vulnerabilidad, al percibir la continuidad entre el cuerpo animal y el cuerpo humano, creo yo que aparece también otra forma de escucha, que es otra forma de escucha del cuerpo, otra forma de escucha de la agencia. Y como te decía ahora, yo no creo que en estas obras eso esté del todo presente, o sea, sería forzar las obras pretender que ellas ponen en marcha esa forma de escuchar, pero creo que la manera en que plantean los problemas sí permite abrirse a una interrogación de los cuerpos y de las relaciones entre ellos, en la que, no es que resulte obsoleta la distinción entre lo humano y lo animal o entre lo humano y los otros seres, sino que muestra que es necesaria la invención de otro vocabulario, que justamente permita pensar esas relaciones en un orden distinto del orden jerárquico, de la separación entre lo supelementalmente menos cualificado y lo más cualificado, y que, de esa manera, permita percibir unas formas de circulación de las cualidades que tenemos por humanos y de las cualidades, potencias o capacidades que tenemos por animales o por seres vivientes. De cara al estado actual del mundo, sería una escucha que nos permitiría y casi que nos exige rearticular esa relación completamente. Entonces aquí yo diría que no es solamente cuestión, como pasa en estas obras, de ponerle un palo en la rueda a la máquina antropológica, sino que se trata verdaderamente de desmontarla. No de pararla, no de obstaculizar su movimiento para evidenciar su inconsistencia, sino de desvalijar la máquina antropológica para imaginar posibilidades de articulación que se desvíen de las que quizá ya no pueden seguir sosteniéndose, porque ya no es suficiente pensar en términos de lo humano contrapuesto a lo animal o a lo “no-humano” o “más que humano”. Se necesitan otras formas más fluidas, un vocabulario más fluido que el de la distinción cualitativa, o cualificada, para poner a operar unos espacios de liminalidad, de tránsitos, de umbrales entre unas formas de vida y las otras. Y así dejar inoperante el umbral unidireccional que lleva de ser animal a cualificarse como humano. Una anécdota que ilustra este umbral es que en la educación francesa a los niños les dicen los “pequeños salvajes”, lo que supone que con ellos hay que

hacer un ejercicio civilizatorio para sacar al pequeño salvaje de ese estado, para que llegue a ser plenamente o propiamente humano.

**Editor académico:** Un ejercicio de corrección.

**Autora:** Sí, una corrección.

**Editor académico:** Un ejercicio ortopédico, estaba pensando en eso.

**Autora:** Una ortopedia moral y política.

**Editor académico:** Es muy interesante, precisamente, la etimología de *ortopedia* en tanto *orto-paideia*: la educación correcta, que no solamente es una educación correcta, sino que clarísimamente corrige cuerpos.

**Autora:** Exacto. Es de lo que hablábamos ahora: la escritura de la ley en el cuerpo. Y claro, hay que entender eso como un proceso ontogenético de humanización en un individuo, que repite y reproduce el proceso de humanización o de civilización. En fin, si trato de sintetizar el punto, creo que el acceso a la experiencia de la violencia a través de la relación singular entre lo humano y lo animal permite una entrada por la vulnerabilidad que, si bien no es desarrollada en las obras que hemos mencionado, queda sugerida como un campo abierto de rearticulación de esa relación que solemos pensar binariamente y jerárquicamente. Y creo yo que eso no solamente está por hacerse, sino que está haciéndose. Podría mencionar, por ejemplo, el trabajo de una colega y amiga, Sofía Mejía, de la Universidad Nacional, que propone un trabajo de experimentación corporal y del movimiento que se llama “Prácticas de lo agreste”. No podría decir aquí todo lo que hay que decir sobre esas prácticas, porque es muy amplio y de consecuencias profundas, pero para dar al menos una idea superficial, en este espacio en el que he participado, ella parte de algunos supuestos y procedimientos de la danza contacto, pero los explora a través de la experiencia de la relación con su gatita, Yara, su gatita doméstica, y de paso de nuestras relaciones con todos nuestros gatos (y a veces otros animales).

**Editor académico:** Es muy interesante.

**Autora:** Sí, lindo y tremendo... Y entonces el ejercicio consiste en observar cómo se relaciona la gatita o, más bien, cómo, calcando el movimiento de la gatita, pueden relacionarse nuestros cuerpos desde una disposición en la que, para poner solo un ejemplo, el pulgar oponible, ese rasgo característico de nuestra especie, no se pone en acción. Cómo se traen, cómo se empujan las cosas, los otros cuerpos, cómo entran en contacto o se sostienen los unos a los otros cuando ponemos en suspenso algunas formas de interrelación humanizadas o civilizadas. ¿Qué pasa ahí? Lo agreste funciona como

un espacio liminal, no es lo salvaje, no es lo humano, sino un lugar intermedio en el que la exploración desde las técnicas de la danza empieza a decodificar la ley escrita en los cuerpos, haciéndose preguntas como la que menciono: ¿qué pasa si estos cuerpos suspenden el pulgar?, y muchas otras que puedo resumir de una forma un poco más abstracta, pero que tienen correspondencias en la exploración concreta del movimiento y el contacto: ¿qué pasa si en el movimiento suspendemos la relación jerárquica entre los cuerpos?, ¿qué pasa si en el contacto buscamos disolver la distinción tajante entre activo y pasivo?, ¿qué pasa si este cuerpo suspende la relación instrumental, de medios a fines, con los otros cuerpos? Podría seguir... Pero lo que quiero decir es que ese es un trabajo súper interesante e inquietante para pensar en otra rearticulación de esa relación con lo animal. Y es uno que yo conozco, pero hay más...

**Editor académico:** Es bellissimo.

**Autora:** ¡Muy lindo y potente!

**Editor académico:** Alejandra, muchas gracias de verdad por compartir con nosotros tus recorridos e inquietudes investigativas, conceptuales y vitales. Y bueno, esperamos seguir en contacto contigo con tu escritura, con tus indagaciones, con tus exploraciones, así que en verdad te agradecemos infinitamente el espacio y el tiempo, hasta una próxima oportunidad.

**Autora:** Gracias a ti, Andrés, por esta invitación a seguir pensando juntos.



## **DIRECTRICES PARA AUTORES/AS**

### **Normas generales para publicar en la revista Desbordes**

La revista Desbordes, recibe artículos originales producto de investigación, de reflexión académica o de revisión, que correspondan a la convocatoria temática que esté en curso; los cuales son sometidos a un proceso de arbitraje constituido por tres momentos de evaluación: un primer momento, realizado por el grupo editorial, que busca determinar el grado de cumplimiento de los elementos estructurales y técnicos del artículo (cumplimiento de la norma técnica de la Asociación Americana de Psicología –APA); el segundo momento y el tercer momento a cargo de pares académicos internos y externos, respectivamente, con el propósito de determinar el valor del contenido del artículo para el campo disciplinar propio. En estos tres momentos, se evalúa la calidad científica del artículo, en términos de su coherencia y rigor metodológico.

Como resultado de este proceso de arbitraje, los pares académicos pueden emitir uno de los siguientes conceptos: rechazado, aceptado con recomendaciones o aceptado sin recomendaciones. El concepto emitido por el par académico, será notificado de al autor, quien contará con un tiempo determinado para realizar los ajustes recomendados y entregar la versión final de sus artículos, de manera que se garantice la publicación en el volumen programado.

La revista Desbordes, se reserva el derecho de impresión, reproducción total o parcial del material, así como de su aceptación o rechazo, de conformidad con el concepto final emitido por los pares académicos evaluadores y avalado por los comités Editorial y Científico. Así mismo, la revista se reserva el derecho de hacer las modificaciones editoriales que estime convenientes. De otra parte, los artículos que se presenten a la convocatoria de la revista, no deben haberse publicado en otra revista, ni debe estar presentado a otra convocatoria. Así mismo, si el artículo es aceptado, no debe publicarse en otra revista.

El autor que desee presentar artículos a esta convocatoria, deberá tener en cuenta los siguientes lineamientos:

## **Información general**

Los textos deben ser presentados en archivo formato Word (2003 a 2007), con las siguientes normas de estilo:

Papel tamaño Carta.

## **Información general**

Los textos deben contar con título y subtítulo, que haga referencia directa y explícita a la temática de la convocatoria a la cual presenta el artículo.

## **Resumen**

Debe tener un máximo de 250 palabras. Deberá ofrecer una idea clara del contenido del artículo. El resumen para los artículos científicos, debe describir brevemente los objetivos de la investigación, el método, los principales resultados, los puntos de discusión de éstos y las conclusiones. Para otro tipo de artículos, prevalece la síntesis del contenido. Se debe evitar el uso de abreviaciones. El resumen no debe contener referencias, a no ser que sean estrictamente necesarias, caso tal debe incluir la cita completa. Este resumen se debe presentar tanto en el idioma original, como en el segundo idioma seleccionado por el autor.

## **Palabras clave**

Indique las palabras clave en el idioma original que sirvan como guía para la clasificación del artículo y faciliten la elaboración del índice de materias. Se sugiere consultar un Tesauro reconocido y emplear un máximo de cinco (5) palabras y presentarlas en orden alfabético. Evite el uso de palabras en plural y frases. No repita palabras que ya hayan sido usadas en el título. Al igual que el título y el resumen, se debe presentar tanto en el idioma original, como en el segundo idioma.

## **Cuerpo del artículo**

Para los artículos científicos, se la introducción debe contener una síntesis

de los marcos de referencia teórica y empírica, así como del problema, de los objetivos o propósitos y del enfoque metodológico asumido en la investigación.

Las tablas y gráficas se deben enviar en un archivo en Word diferente al del artículo, numeradas e identificadas con su respectivo título según la sexta versión de la norma APA. En el texto del artículo, se debe indicar claramente el lugar de cada tabla o gráfica.

## **TIPO DE ARTÍCULO**

Los artículos científicos pueden ser, según las categorías establecidas por Publindex (2010), artículos de investigación científica y tecnológica, artículos de reflexión, artículos de revisión, artículo corto, reporte de caso, traducción, reseña bibliográfica, carta al editor. Se recibirán otro tipo de artículos, siempre y cuando cumplan con los requisitos de producción del discurso académico-científico y de la norma técnica APA.

### **Artículo de investigación científica y tecnológica**

Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

Extensión entre 15 y 30 páginas.

### **Artículo de revisión**

Documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.

Extensión entre 15 y 30 páginas.

### **Artículo de reflexión**

Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

Extensión entre 10 y 20 páginas.

### **Traducción**

Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista (Publindex, 2010).

Extensión entre 5 y 20 páginas.

### **Reseña bibliográfica**

Una reseña consiste en una exposición escrita clara y ordenada, no muy de libros relacionados con el estudio y la investigación de las culturas contemporáneas. El objetivo principal de una reseña consiste en situar a los textos en su contexto actual, proporcionar información sobre el trabajo del autor y con otros hechos relevantes, además de incluir una valoración personal justificada con base en argumentos sólidos.

Extensión entre 5 a 8 páginas.

### **Entrevistas de académicos**

Documento escrito por el entrevistador, sobre un personaje reconocido por su trayectoria académica o investigativa, en el ámbito nacional o internacional. La entrevista debe incluir una breve presentación del entrevistado, así como el desarrollo de la misma. En una hoja aparte se debe incluir la información del entrevistador, formación y una síntesis de su trayectoria investigativa o académica, filiación institucional y datos de contacto.

Extensión entre 5 a 10 páginas.

## **NOTA ACLARATORIA**

Los autores asumen la responsabilidad de devolver a la revista las correcciones de su artículo, en el tiempo estipulado para ello. Así mismo, los autores deben enviar adjunto al artículo, un resumen de su Currículum Vitae, en el formato que se adjunta a esta convocatoria, así como la carta de remisión del artículo dirigida a la editora o al Comité Editorial de la revista Desbordes, en dónde el autor deja constancia de su autoría y originalidad. Una vez que se le comunique oficialmente la aceptación del artículo, deberá enviar diligenciada la Carta de autorización de publicación, en el formato que se le adjuntará al informe de evaluación y aceptación del artículo.

El editor de la Revista Desbordes comunicará al autor, la decisión final del Comité Editorial, con base en los informes presentados por los pares académicos evaluadores, de publicar o rechazar el artículo.

## **ENVÍO DE TEXTOS**

Los textos que se deseen publicar en la revista y que cumplan con el formato exigido por esta, deben enviarse por medio del OJS de la revista: <https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/desbordes/login>

Para dudas e información, escribir a [revista.desbordes@unad.edu.co](mailto:revista.desbordes@unad.edu.co).

## **DECLARACIÓN DE ÉTICA Y BUENAS PRÁCTICAS EDITORIALES**

DESBORDES sigue los estándares éticos presentados en la [COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#) y los [International Standards for editors and authors](#) publicados por el [Committee on Publication Ethics](#).

