

ZOOANTROPOLOGÍAS: LA CUESTIÓN ANIMAL

Zoo Anthropologies. The Animal Question

Zooantropologias: a questão do animal

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.01>

JUAN CAMILO CAJIGAS-ROTUNDO¹
Universidad de California, Davis, USA
jcajigas@ucdavis.edu

LEONARDO MONTENEGRO MARTÍNEZ²
Universidad Autónoma de Madrid, España
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia
l.montenegro@revistatabularasa.org

SANTIAGO MARTÍNEZ MEDINA³
Universidad Nacional de Colombia / Universidad de los Andes, Colombia
santiagommo@gmail.com / s.martinez65@uniandes.edu.co

Editores Tabula Rasa N° 31

Cómo citar este escrito: Cajigas-Rotundo, Juan Camilo, Montenegro Martínez, Leonardo & Martínez Medina, Santiago (2019). Zooantropologías: la cuestión animal. *Tabula Rasa*, 31, 11-22.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.01>

Acaso un nuevo contrato social sea necesario. Uno en el que la normatividad del derecho no esté desligada del valor intrínseco de la comunidad de los vivientes; uno en el que la pluralidad del lenguaje permita hacer perceptibles de manera diferencial tanto la voz como el grito; uno, en el que las diferentes duraciones del espacio-tiempo biológico no nieguen su radical coexistencia evolutiva. Acaso este nuevo contrato pueda conjurar el solipsismo somnoliento que tiene al *homo sapiens* –aquel voraz primate– al borde de su propia extinción. Posible extinción producida como resultado de la transformación de los ciclos biogeoquímicos del

¹ Filósofo, Ph.D. en Estudios Culturales, University of California, Davis. Editor asociado de *Tabula Rasa*.

² Antropólogo, estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Autónoma de Madrid. Integrante del grupo de investigación en Estudios Humano-Animal de la Universidad Nacional de Colombia. Editor *Tabula Rasa*.

³ Médico, Doctor en Antropología, Universidad de los Andes. Investigador del Grupo de Estudios Sociales de la Ciencia, la Tecnología y la Medicina de la Universidad Nacional de Colombia. Editor asociado *Tabula Rasa*.



Anaime
Leonardo Montenegro

planeta, lo que a su vez ha venido a inaugurar la era geológica del Antropoceno. Tal vez todo esto sea algo que ni si quiera podamos controlar; un destino fatal como el de cualquier otra especie. Sin embargo, ¡Ecce homo! he aquí nuestra muy humana precariedad, potente precariedad.

La comunidad de los vivientes está constituida por todo aquello que se manifiesta como un centro teleológico de vida. Esto es, aquello que mantiene en el espacio-tiempo una ciclicidad autoprodutiva en tanto respuesta activa a su medio ambiente. Los animales humanos, *humanimales* (Gabardi, 2017), y los animales no humanos comparten esta mínima definición ontogenética. Por lo demás, hemos compartido una larga historia coevolutiva. Tan solo pensar en el caso del lobo gris (*Canis lupus*). La filogenia enseña que este fue el primer animal con el que el homo sapiens desarrolló una relación simbiótica, hace aproximadamente cuarenta mil años. Debido a su prominente sentido del olfato, los homínidos se beneficiaban de esta habilidad para buscar alimentos que no estuvieran en un estado severo de descomposición, como también para alertar la presencia de bandas enemigas. Con el advenimiento de la vida agrícola y pastoral se desarrollaron nuevas técnicas de domesticación de otros animales tales como vacas, cerdos, cabras, gallinas, entre otros. Es así que no es dable negar nuestra convivialidad con los mundos animales, vegetales y la biósfera toda.

Hasta el día de hoy los mundos animales forman parte de nuestra existencia cotidiana. Escenarios tales como la extinción de especies carismáticas como el jaguar y el manatí en la Amazonía, las prácticas de conservación de especies in situ y ex situ, el manejo chamanista del mundo, las controversias entorno a la industria de la carne animal, las prácticas de bienestar animal propias de los zoológicos, el cuidado de animales domésticos, el uso de diferentes tipos de organismos para la investigación científica, el uso de la ganadería como práctica extractiva y ligada al monopolio de la tenencia de la tierra, entre otros, ilustran dicha, a veces olvidada o dada, cohabitación. O deberíamos decir, la forma de vida y de relacionarse con el mundo de las sociedades contemporáneas supone el olvido de nuestro existir en simbiosis, es decir, multidireccionalmente implicados a máquinas, animales, atmósferas, suelos, y más.

A eso apunta el juego de prefijos que titulan el presente número de la revista *Tabula Rasa: zooantropologías*. Con esta elucubración en mente se plantó la siguiente pregunta: ¿Cuál es el lugar del animal en la teoría social contemporánea? La que a su vez invita a subsecuentes preguntas: ¿Cómo las prácticas sociales y culturales emergen de relaciones entre múltiples especies? ¿Qué historias de las redes del capital han llevado a la extinción de formas de vida animal y a la instauración de nuevos escenarios de precariedad? ¿Qué preguntas son pertinentes para llevar a cabo una investigación social que considere relevante la capacidad de repuesta de los animales? Y, por último, ¿qué prácticas de cuidado y formas de obligación (ético-políticas) son pertinentes para un mundo en proceso de extinción?

Desde la década de 1980 una creciente investigación se ha llevado a cabo en las humanidades y las ciencias sociales con el objeto de abordar la cuestión animal. Empleando la caracterización categorial de Calarco (2015), podríamos afirmar que la primera generación de estudios animales (década de 1980) está articulada a partir de la noción de identidad⁴. En este sentido podríamos emplear la expresión paradigma de la identidad para referirnos a este cuerpo de literatura. Fundamentalmente

⁴ Calarco organiza las diferentes filosofías animales a partir de tres categorías: Identidad, Diferencia, e Indistinción. En esta introducción emplearemos las categorías de la identidad y la indistinción para introducir la temática del presente número de la revista *Tabula Rasa*. La categoría de la diferencia se inspira en el trabajo de Jaques Derrida, y busca dilucidar la pertinencia de un antropomorfismo animalcentrista que respeta la singularidad de la vida animal.

esta aproximación a la vida animal busca extender el marco axiomático propio del liberalismo moderno. Así, basándose en la identificación con ciertas características de los animales (en su mayoría mamíferos superiores) es posible extender la consideración moral hacia los sujetos no humanos. Esta aproximación afirma que los

animales son como los seres humanos. Chimpancés, elefantes, bonobos, comparten con los humanos habilidades cognitivas generadas a partir de la actividad del neo-córtex en el cerebro tales como predicción del futuro, sentido de sí mismo, habilidad empática. Esta aproximación teórico-política ha caracterizado algunas tendencias de la cultura popular y los movimientos por los derechos animales (Singer, 1975)

Dentro del paradigma de la identidad podemos situar las reflexiones de las ciencias sociales y la ética ambiental. En esta dirección, la antropología ambiental ha estudiado las construcciones culturales de la fauna. En especial, la manera cómo diferentes culturas crean representaciones simbólicas que les permiten mediar la relación humano-animal (Ulloa, 2002). El simbolismo y la representación cultural son nociones claves que articulan esta reflexión. A su vez, debe anotarse que en la antropología los animales no han sido únicamente tratados a partir de una perspectiva simbólica. Corrientes como la ecología cultural introducen al humano en relaciones ecológicas con otros seres, en las que la cultura hace parte de la respuesta a presiones adaptativas impuestas por el medio. Pese a ello, tanto estas perspectivas simbólicas como aquellas materialistas tienden a considerar la relación entre el humano y el animal en términos de una externalidad ontológica y epistemológica, resultando, en sus versiones más radicales, en determinismos culturales o ambientales que poco aportan a la comprensión del fenómeno. La separación naturaleza-cultura, sobre la que nos referiremos de nuevo más adelante, opera en ambos tipos de postulados a pesar de las diferencias en enfoques y problemas de investigación. No sorprende entonces que una nueva comprensión de la relación entre el animal humano y el resto de entidades con las que cohabitamos el mundo, dependa de dar algún tipo de solución a la tan afincada dicotomía (Descola y Pálsson, 2001; Descola, 2013).

Esta necesidad, de tipo teórico y empírico, abre la antropología a un variopinto escenario de inspiraciones y conexiones con otras disciplinas, enfoques y apuestas metodológicas. Desde la propuesta fenomenológica de Tim Ingold (2000; 2011), hasta la etnografía multiespecie (Kirksey y Helmreich, 2010), pensar la relación entre humanos y animales implica responder, en diferentes instancias, al reto que nos plantea la purificación moderna entre la naturaleza y la cultura (Latour, 2007).

Otro cuerpo de literatura que abordó el tema en los años 1980 y 1990 fue la ética ambiental. (Sosa 1990; Restrepo 2017 *et al*; Curry, 2006). El proyecto teórico de la ética ambiental surge en el contexto de la crisis ecológica. Desde sus inicios propende por la construcción de un aparato argumental que oriente las relaciones sionaturales. La ética ambiental ha empleado la arquitectura del pensamiento moderno liberal para conceptualizar el proyecto ético-político de la «protección de la naturaleza», a partir de la extensión de los derechos liberales. De esta manera, este cuerpo de literatura asume nociones de sujeto, naturaleza, comunidad y valor propias de la filosofía moderna desde Kant, Locke, Hegel. «Proteger la naturaleza», y, por ende, la vida animal de la intervención humana en tanto en cuanto imperativo moral se ha entendido como la extensión de la racionalidad moral liberal. La evaluación moral de las entidades no humanas se basa así en la extensión de los intereses y las características humanas. Desde la perspectiva del antropocentrismo débil⁵ nociones como valor instrumental e intrínseco

⁵ El antropocentrismo débil considera que los animales tienen un valor intrínseco dada la capacidad teleológica de preservar la vida tal como emerge en su organismo. En cambio, el antropocentrismo fuerte solo considera que los animales tienen un valor instrumental en función de los intereses humanos (Issa & Kwiatkowska, 1997).

se convierten en los criterios idóneos para la estructuración de la considerabilidad moral, debido a que solamente la razón humana puede adscribir valores a las entidades no humanas. En suma, la racionalidad moral liberal está basada en la idea de un individuo humano racional que se identifica con la vida

animal, y, en consecuencia, extiende su sensibilidad moral. Sin embargo, el antropocentrismo moral débil ha sido cuestionado por el dualismo implícito en su aparato teórico: ¿son naturaleza y cultura instancias radicalmente diferentes? ¿Es la noción liberal de individuo la descripción más precisa de la relacionalidad humana? A pesar de los avances en ciertos programas de conservación y bienestar animal, la falta de efectividad de la perspectiva liberal de la ética ambiental evidencia los límites de sus fundamentos filosóficos haciendo necesario la exploración de otros abordajes.

En este sentido es claro que la relación de cohabitación que hemos venido reseñando no puede entenderse en un sentido exclusivamente biológico o mediante una ecología que excluya al humano de las relaciones consideradas. Nuevamente en el centro del problema se encuentra la separación tajante que con mucha frecuencia empleamos entre lo social y lo natural. Los animales no

humanos, hacen parte de todo tipo de relaciones «sociales» en mundos que, por ende, sin dejar de ser sociales y humanos, tienen necesariamente que entenderse como *más que humanos* o *no solamente humanos*. Nuestra cohabitación es, además de evolutiva, histórica. Perspectivas contemporáneas de historia ambiental están así reclamando el papel de los animales en la historia humana y de los humanos en las historias ambientales, ecológicas y biológicas de todo tipo de entidades sobre el planeta (Bolívar & Flórez-Malagón, 2005). A su vez, enfoques que se alimentan de la antropología y de los estudios de la ciencia y la tecnología, están reflexionando sobre la intimidad y alcance de la relación de coproducción entre animales y humanos, particularmente en tiempos en los que biotecnologías de distinto tipo han transformado lo que entendemos como vida, haciéndola susceptible de nuevos mecanismos de comercialización, capitalización, intercambio y especulación a escalas cada vez más importantes (Rajan, 2006).

A principios del siglo XXI han surgido otras perspectivas desde los Estudios Críticos Animales⁶. Esta aproximación invierte el motivo del paradigma de la identidad, y se pregunta por la manera en que *los humanos son como animales*. Los resultados de la investigación científica desde la etología cognitiva, la primatología, la geografía y la ecología animal hacen que se diluyan los límites entre las capacidades cognitivas

⁶ Se debe señalar que hay diferencias entre los Estudios Animales (*Animal Studies*) y los Estudios Críticos Animales (*Critical Animal Studies*), en tanto que esos últimos son una respuesta al academicismo preponderante en los *Animal Studies*, en la medida que estos han convertido a los animales en su objeto de estudio, pero sin ninguna intencionalidad o compromiso político (como lo ha señalado Best, citado por Ávila, 2017, p. 342), por el contrario, desde los *Critical Animal Studies*, se entiende que toda producción de conocimiento tiene una posicionalidad política y los estudios animales (*Animal Studies*) que parten de que los animales son seres en sí mismos, no sólo objetos del interés de los seres humanos, deben asumir su compromiso político, al igual que los estudios feministas, los estudios chicanos, los estudios marxistas, los estudios queer, en que se busca la denuncia y la eliminación de cualquier forma de dominación, explotación y opresión (Ávila, 2017, p. 344).

de los animales humanos y animales no humanos, en tanto, ambos comparten diferencialmente características como la reflexividad y la capacidad de respuesta. En este sentido, lo que Calarco denomina como el paradigma de la indistinción hace cada vez más borroso el límite entre lo humano y lo animal. Así las cosas: *zooantropologías*. Acaso la antropología pudiese entenderse desde la etología animal, siempre y cuando dicha etología esté abierta a modificarse dinámicamente con y frente a las respuestas de sus sujetos de investigación. Etología reflexiva, en la que cada pregunta que se hace al animal – humano, no humano, más que humano,

o no sólo humano– implica cuestionarse sobre la pregunta misma. Al mejor estilo de Vinciane Despret (2016), esta zooantropología tendría que estar atenta a abrir la posibilidad de respuesta a lo desconocido, siempre inquiriendo que diría el otro si empezamos a hacer las preguntas correctas.

Esta postura controversial busca responder a la crítica al antropomorfismo, elaborada desde ciertas escuelas de las ciencias sociales para las que lo social es un campo con límites bien definidos. La intencionalidad, capacidad abstractiva,

y comunicación basada en el lenguaje representan los bastiones sobre los que se erige la fortaleza de la noción moderna del Hombre (entendido este como el hombre blanco, cristiano, heterosexual y patriarcal). El antropomorfismo, en este sentido, aparece como la proyección de cualidades humanas sobre los animales; se supone que extendemos o proyectamos cualidades que son propias de los humanos sobre los animales no humanos. Así, la razón, la emoción, la manera de reaccionar son leídas como si fueran expresión de una cierta humanidad. Esto nos recuerda aquel aforismo de Protágoras que reza: «El hombre es la medida de todas las cosas». ¿Y cómo podría ser de otra manera? ¿Quién sino nosotros mismos, somos los que debatimos en voz alta sobre los dilemas que nos aquejan, y aquellos que suponemos incumben a los animales, a las plantas, y demás entidades que también habitan nuestra cotidianidad? ¿Dónde acotar la lista de lo moralmente considerable? Pareciera que el baremo común es nuestra capacidad de pensar sobre todo lo demás. Y desde este lugar se nos ocurre pensar que otros seres-ahí, en este caso, los animales, o al menos algunos, tienen gestos, responden, sienten dolor, quieren decir, esperan algo... esperan a que en algún momento nos demos cuenta de algo⁷. Para el primatólogo Franz de Waal la consecuencia inmediata

⁷ En el fondo el antropomorfismo es una manifestación vulgar del filosofar que considera lo que es en tanto es para un proceso cognitivo humano que da cuenta de eso que está ahí. En otras palabras, lo que es depende para ser de que nosotros los humanos estemos ahí presenciándolo. Lo cual es el argumento básico de lo que ha sido llamado «corelacionismo» (Meilliasoux, 2010).

del antropomorfismo es el antroponegacionismo (anthropodenialism). De Waal lo define como «la ceguera de las características humanas de los animales, o de las características animales de los humanos». (1998, p. 258) A la larga, esto se refleja en el olvido sistemático

de nuestra condición de habitantes del planeta tierra, compartida con otras especies de animales y plantas.

En este contexto, las vertientes neomaterialistas dentro de los estudios culturales, los estudios sociales de la ciencia, la filosofía ambiental, y la antropología multiespecies cuestionan el antropocentrismo intrínseco en el humanismo moderno, estrechamente articulado a múltiples asimetrías de poder racial y de género. Una vez se ha hecho evidente el carácter histórico y situacional de la condición humana (posestructuralismo), es necesario subrayar el co-devenir constitutivo de la especie humana junto con otras especies. Venimos a ser lo que somos, gracias a las materialidades relacionales que nos constituyen, lo cual incluye a las especies animales no humanas, y en general, a los diferentes ecosistemas del planeta. La pregunta que emerge en este momento es: ¿Cómo pensar lo real sin emplear las categorías modernas de «naturaleza» y «cultura», las cuales dan pie a la segmentarización dura de la vida social actual?

Así entonces, emerge una perspectiva que atiende a los ensambles multiespecie donde la relación es la unidad mínima de análisis. Esto es, a contrapelo de la metafísica aristotélica de la sustancia, la relación no es una propiedad que se deriva

de las entidades relacionadas; por el contrario, éstas emergen en conjunción con los patrones relacionales en los que siempre se encuentran parcialmente implicadas. En este tipo de análisis no se ubican dos entidades inter-actuando; más bien, se parte del momento co-constitutivo que al desenvolverse produce la diferenciación por entidad (intra-acción). Las entidades no pre-existen a sus relaciones. Las entidades son el resultado de sus intra-acciones, es decir, del desplegamiento constitutivo de capas semiótico-materiales⁸. Los organismos emergen gracias a la asociación

⁸ La noción de intra-acción fue propuesta por la física teórica Karen Barad desde la perspectiva de los estudios feministas de la ciencia (Barad, 2007).

compleja de múltiples entidades entre ellas bacterias, genes, células. La danza intra-activa de estas entidades hace que un organismo mantenga su individualidad

en el tiempo; pero, esta individualidad es un epifenómeno transitorio ya que diferentes entidades están intra-actuando en su «interior». Ningún organismo, y esto incluye a los seres humanos, es una individualidad aislada –fetichismo del patriarcado–. Somos las relaciones en las que ya estamos implicados. La relación no es una propiedad derivativa de la sustancia. En últimas, la relación es un campo ontogénico materialmente expresivo.

Esta imbricación radical orienta la teorización crítica hacia un ámbito de indistinción en el que somos-con-otras-especies. Las diferencias entre lo humano y lo animal no son esenciales sino graduales, siendo el resultado de procesos de ontogénesis (Ingold, 1994) o de antro-po-zoo-génesis (Despret, 2004). Es a eso a lo que Haraway, pensando con la biología evolutiva, en el presente número se refiere con la noción de *Especies compañeras*. Del latín *Cum Panis*, «Con» «Pan», la expresión hace referencia al hecho de compartir la mesa al comer pan. Según Haraway, las historias de coevolución son una relación mortal. Buscando conjurar el tono sacrificial propio de la retórica de la extinción de especies, la noción de especies compañeras quiere referir a la materialidad del proceso de encontrarse en este mundo, en otras palabras, comer con otros en la mesa nos hace parte de la red mortal de la vida. En este sentido la ética no está basada en valores universales en busca de la paz perpetua –universalismo–, sino en una ecología de las prácticas proveniente de situaciones concretas, y que nos mantiene atentos a las particularidades de lo que aparece como problemático.

Piénsese en el fenómeno biológico de la simbiosis o simpoiesis que nombra la vida en común que emerge entre dos o más organismos. En palabras de la pensadora Donna Haraway quien contribuye a este número: «Simpoiesis es una palabra que refiere a los sistemas complejos, dinámicos, adaptativos, situados, e históricos. Es una palabra para hablar de hacer-mundo con, en compañía» (Haraway, 2016, p. 58). La simpoiesis es, entonces, una danza de procesos ecológicos co-evolutivos. Haraway se distancia de un enfoque que privilegia los organismos individuales, esto es, el enfoque de la auto-poiesis, de la creación en mismidad de una unidad de vida; por el contrario, la simpoiesis atiende a la organización creativa colectiva de varios organismos. En este sentido, Haraway propone las prácticas y eventos

simpoiéticos como una manera de vivir terrestre, mundana en la cual múltiples procesos en devenir continuo se enredan. En este sentido, la simpoiesis en tanto figuración ecológica, esto es, en tanto práctica de *terraforming*, propone posibilidades de recuperación ecológica y social, en el marco de la devastación en curso.

Siguiendo esta orientación, los artículos recopilados en este número proponen un acercamiento relacional a la vida humana-animal desde la literatura, la etnografía, la filosofía, el arte, desde posiciones críticas que se cruzan, entrecruzan o debaten con el posthumanismo, los estudios multiespecie, la ontología y la taxonomía o los debates sobre el antropomorfismo y sus devenires simbólicos y políticos. De esta forma tenemos en este número de *Tabula Rasa* dedicado a las zooantropologías, una serie de artículos desarrollados desde diversos posicionamientos tanto teóricos como disciplinares, pero relacionados con los estudios críticos animales, de los cuales tenemos en primer lugar el escrito de Donna Haraway *Cuando las especies se encuentran*, que es la introducción a su famoso libro, del mismo nombre: *When Species Meet*, que se ha convertido en un texto fundamental de los estudios animales y del entrecruzamiento de estos con el posthumanismo y los estudios feministas. En el escrito, la autora estadounidense, plantea la necesidad de analizar las interacciones entre los humanos y los animales, o mejor, entre los animales humanos y los animales no humanos, y se pregunta por los aspectos culturales, filosóficos y biológicos de estas interacciones, y este análisis la va a llevar a plantear dos conceptos centrales: por una parte el concepto de *devenir-con* y por otra el concepto de especies de compañía (Companion Species), que podemos traducir también como especies compañeras, a partir de lo cual se plantea el cómo estas especies son constitutivas la una de la otra, como ha co-evolucionado y se han constituido mutuamente, sin lo cual no sería ni las unas ni la otra.

En la línea del posthumanismo y el arte crítico que vincula a los animales no como un objeto de representación sino como un medio que permite repensar de forma crítica y poner en duda las estructuras simbólicas y significativas atadas al humanismo y sustentos del mismo, se presenta el artículo de Paula Fleisner *El animal como medio. Notas sobre zoopolíticas artísticas*, en que se abordan expresiones artísticas y discursos estéticos para pensar el materialismo posthumano y la «animalidad».

Por su parte, Alejandro Ponce de León-Calero en su artículo titulado «De muchas luchas»: vacas, vaqueros y el proceso de producción de carne al sur de los Estados Unidos, presenta los resultados de un trabajo etnográfico en que se muestra el proceso de producción de la carne de calidad suprema en el sur de Estados Unidos, en que las vacas, animales, no son seres vivos, entes orgánicos, sino «cosas» que engordan y se convierten en «cortes» finos, aptos para el consumo humano por parte de personas que desean que estos «animales» no hayan sufrido, lo cual asegura además un buen sabor, una buena textura, que se produce en un contexto industrial-artesanal, en que vive aún la figura del cowboy frente a un mundo industrial cada vez más alejado tanto del producto como del consumidor.

A continuación, Sofía Rivera, en su trabajo *Corales guardería: sobre extinción, capacidades y forma*, presenta las discusiones planteadas en los «estudios sociales de la extinción» y los trabajos sobre «la capacidad de responder», para preguntarse acerca de los procesos de extinción, para lo cual se remite a su trabajo de campo con mundos marinos, en especial con los corales.

En el siguiente artículo, Anahí González, nos presenta los resultados de su investigación titulada «Ante lo animal. Entre éticas y políticas posthumanistas en la filosofía contemporánea», en la que se remite a conceptos fuertes: «estructura sacrificial» y «el discurso de la especie» para vislumbrar como la «cuestión de los animales» permite deconstruir las normas de lo humano, con base en las cuales se definen las vidas que pueden ser sacrificadas. Este artículo lleva como nombre *Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano*.

En el trabajo titulado *Taxonomías relacionales o de qué se valen los qom y los animales para clasificarse*, Celeste Medrano, presenta resultados de su investigación etnográfica entre los qom, y de sus análisis de los mitos de estas comunidades, para pensar las relaciones existentes entre animales y humanos en el Chaco argentino.

También desde el mundo argentino, se presenta el trabajo de Valeria Meiller, sobre el ganado y sus representaciones culturales en un país en que estos animales han sido parte integrante de su historia y su cultura. Meiller, en este artículo, titulado *Una nación en carne viva: representaciones del ganado y de la carne argentinas post 2001*, analiza los procesos identitarios de la Argentina en los momentos de inestabilidad social, económica y política.

En el ensayo de Ted Geier, «Criaturas espejo»: política antihumana en Alicia de Tenniel, el autor presenta el realismo indexical de Tenniel como una mirada crítica al antropocentrismo presente en las obras de Lewis Carroll *Alicia en el país de las maravillas* y *A través del espejo* cuestionando la reputación de Carroll como uno de los primeros defensores de los derechos de los animales, y realizando un análisis de la obra de Tenniel, teniendo en cuenta las teorías de la animalidad y el antropocentrismo.

Por último, en este número dedicado a las zooantropologías, tenemos el trabajo del investigador Iván Darío Ávila Gaitán, quien en su escrito *Los animales ante la muerte del hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación*, plantea como objetivo el resituar la cuestión animal frente a la decadencia del humanismo occidental, y se presenta el lugar de los animales domésticos en un contexto de (tecno)biopoder, analizando la producción de animales en granjas industriales o ecológicas y su relación con los saberes veterinarios y zootécnicos, para finalmente teorizar sobre una *performance de desdomesticación* frente al transhumanismo contemporáneo.

Referencias

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham and London: Duke University Press.

Bolívar, I. & Flórez-Malagón, A. G. (2005). Cultura y poder: el consumo de carne Bovina en Colombia. *Nómadas*, 22, 174-185.

de Waal, F. (1999). Anthropomorphism and Anthropodenial: Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals., In: *Philosophical Topics, Zoological Philosophy*, 27(19), 255-280.

Descola, P. (2013). *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Descola, P. & Pálsson, G. (coords.). (2011). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Despret, V. (2016). *What Would Animals Say if We Asked the Right Questions?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Despret, V. (2004). The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, 10(2-3), 111-134.

Calarco, M. (2015). *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford University Press.

Gabardi, W. (2017). *The Next Social Contract. Animals, the Anthropocene, and Biopolitics*. Philadelphia: Temple University Press.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.

Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Ingold, T. (1994). Humanity and animality. In *Companion Encyclopedia of Anthropology*, (pp. 14-32). Londres: Routledge.

Issa, J. & Kwiatkowska, T. (comps.). (1997). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. México: Plaza y Valdés Editores.

Kirksey, E. & Stefan, H. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Meilliasoux, Q. (2010). *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Bloomsbury.

Rajan, K. S. (2006). *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*. Durham y Londres: Duke University Press.

Ramírez, R., Ocampo, G. & Sánchez, J. (2017). La cuestión de los derechos de los animales: el debate acerca de los derechos humanos y los derechos animales. En: *Colombia 2017*. Armenia: Centro de Publicaciones de la Universidad del Quindío.

Singer, P. (1975). *Animal liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: New York Review/Random House.

Sosa, N. M. (1990). *Ética ecológica*. Madrid: Ediciones Libertarias.

Ulloa, A. (2002). Introducción: ¿ser humano? ¿ser animal? En: A. Ulloa (ed.). *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*. (Pp. 9-29). Bogotá: Icanh/Fundación Natura.

CUANDO LAS ESPECIES SE ENCUENTRAN: INTRODUCCIONES

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>

DONNA HARAWAY¹
University of California at Santa Cruz², USA
haraway@ucsc.edu

Traducción de Valeria Meiller³

Cómo citar este artículo: Haraway, Donna (2019). Cuando las especies se encuentran: introducciones. *Tabula Rasa*, 31, 23-75. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>

Recibido: 15 de diciembre de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2019

Resumen:

El libro de Donna Haraway *Cuando las especies se encuentran* ha sido una de las apuestas más innovadoras en el campo de los estudios animales y de los estudios feministas. En la introducción, la autora analiza las interacciones entre los humanos y un vasto número de criaturas, especialmente aquellas designadas como domésticas. Desde las mascotas diseñadas en el laboratorio hasta los animales entrenados como acompañantes terapéuticos, esta pieza se pregunta por los aspectos filosóficos, culturales y biológicos de los encuentros humano-animal. El ensayo propone el concepto de *especies de compañía* como una herramienta para la creación de narrativas que reconocen a los seres de otras especies como presencias significativas junto a las cuales los humanos co-evolucionamos y co-habítamos un espacio común. Esta conceptualización busca posicionarse más allá de las ideas que abogan por el excepcionalismo humano. De esta manera, se pregunta por las posibilidades de una ética inter-especie que permita el florecimiento tanto de humanos como animales y desarrolla el concepto de «devenir-con» como la noción fundamental para referirse a la relacionalidad constituyente de los encuentros humano-animal. Al analizar este vínculo, la autora se detiene en las dificultades constitutivas de estos encuentros, sus complejidades, complicaciones y el modo en que nos enfrentan posiciones asimétricas de poder.

Palabras clave: especies de compañía, estudios animales, feminismo, posthumanismo, «devenir-con».

¹ Distinguished Professor Emerita.

² History of Consciousness Department.

³ Georgetown University, Department Spanish and Portuguese Literature and Cultural Studies (vm398@georgetown.edu).



Rocky, Estrella, Alegría, Bogotá
Leonardo Montenegro

When Species Meet: Introductions

Abstract:

Donna Haraway's book *When Species Meet* is one of the most innovative contributions in the fields of Animals Studies and Feminist Studies. In the introduction, the author analyses the interactions between humans and a vast array of creatures, especially those we define as domestic animals. From pets that have been designed at laboratories to animals trained as therapeutic companions, this essay questions the philosophical, cultural and biological encounters between humans and animals. This piece proposes the concept of *companion species* as a tool for creating narratives that recognize the beings of other species as significant presences together with which we co-evolve and co-habit a common space. This conceptualization aims to position itself beyond the ideas that plead for human exceptionalism and wonders about the possibilities of an interspecies ethic that allows for the flourishing of both humans and animals, referring to the concept of "becoming with" as a fundamental notion to understand the constitutive relationship of human-animal encounters. In analyzing this relationship, the author dwells in the constitutive difficulties of these encounters, their complexities, complications and the way they confront us with uneven positions of power.

Keywords: companion species, animal studies, feminism, post-humanism, "becoming-with."

Quando as espécies se encontram: uma introdução

Resumo:

O livro de Donna Haraway, *When Species Meet*, foi uma das apostas mais inovadoras no campo dos estudos animais e dos estudos feministas. Na introdução, a autora analisa as interações entre os humanos e um vasto número de criaturas, especialmente aquelas designadas como domésticas. Dos animais de estimação concebidos em laboratório para os animais treinados como companheiros terapêuticos, esta peça pergunta-se pelos aspectos filosóficos, culturais e biológicos dos encontros humano-animal. O ensaio propõe o conceito de *espécies de companhia* como uma ferramenta para a criação de narrativas que reconhecem os seres de outras espécies como presenças significativas, junto com as quais os seres humanos co-evoluem e co-habitam um espaço comum. Esta conceituação procura posicionar-se para além das ideias que pregam a excepcionalidade humana. Surge, assim, a pergunta pelas possibilidades de uma ética inter-espécie que permita o florescimento de seres humanos e animais e desenvolva o conceito de "devir-com" como a noção fundamental para se referir à relacionalidade constituinte dos encontros humano-animal. Ao analisar esse elo, a autora se detém diante das dificuldades que constituem esses encontros, suas complexidades, complicações e o modo como nos enfrentam com posições assimétricas de poder.

Palavras-chave: espécies de companhia, estudos animais, feminismo, pós-humanismo, «devir-com».

Dos preguntas guían este libro⁴: (1) ¿A quién y qué toco cuando toco a mi perro? (2) ¿De qué manera «devenir-con» es una práctica de devenir mundano? Reúno estas preguntas en expresiones que aprendí en Barcelona de un amante español de los bulldogs franceses: *alterglobalización* y *altermundialización*⁵. Estos términos fueron inventados por los activistas europeos para subrayar que sus acercamientos a los modelos neoliberales militarizados de construcción de mundo no tienen que ver con la antiglobalización, sino con fomentar una alterglobalización más justa y pacífica. Existe una altermundialización prometedora en aprender a reanudar algunos de los nudos de las múltiples especies ordinarias que viven en la tierra.

⁴ Este artículo es la traducción de la introducción al libro de Donna Haraway titulado *When Species Meet* (publicado por University of Minnesota Press en 2008), que se ha convertido en un aporte fundamental en los *Animal Studies*, así como en las discusiones sobre posthumanismo y feminismo. La traducción y publicación de este escrito se ha realizado con la autorización de Donna Haraway y The University of Minnesota Press (Reference # 19011702), en donde debemos agradecer a Jeff Moen por el apoyo para obtener el permiso, también deseamos agradecer especialmente a Marisol de la Cadena (University of California, Davis) por la ayuda para contactar a Donna Haraway y obtener su permiso para la traducción, y claro, con mucha gratitud a la profesora Haraway quien fue muy receptiva a la idea de la publicación de su escrito en *Tabula Rasa*.

⁵ Paul B. Preciado quien dicta cursos sobre tecnologías del género en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona y sobre teoría *queer*, tecnologías prostéticas y género en París, me introdujo a los matices de los términos *alterglobalización* y *autre-mondialisation* y a la perrita cosmopolita Pepa, que va por las ciudades de Europa en las tradiciones caninas lésbicas francesas, marcando una especie de mundanidad propia. Por supuesto, la *autre-mondialisation* tiene muchas vidas, algunas de las cuales pueden seguirse por internet, pero son las versiones que Preciado me presentó las que animan este libro. En un manuscrito que me envió en agosto de 2006, Preciado escribía: «Producidos a finales del siglo XIX, los bulldogs franceses y las lesbianas coevolucionan de ser monstruos marginados a convertirse en criaturas de los medios y cuerpos de consumo pop y chic. Juntos, inventan una forma de supervivencia y crean una estética de vida humana-animal. Pasando lentamente de zonas rojas a barrios de artistas hasta llegar a la televisión, han ascendido juntos el edificio de la especie. Esta es una historia de reconocimiento mutuo, mutación, viaje y amor *queer*... La historia del bulldog francés y la de la trabajadora *queer* están ligadas a las transformaciones a las que dio origen la revolución industrial y la aparición de las sexualidades modernas. ... Rápidamente, el bulldog francés se convirtió en el compañero adorado de las “*Belles de nuit*”, siendo retratado por artistas como Toulouse Lautrec y Degas en los burdeles y cafés parisinos. El feo rostro [del perro], según los estándares de belleza convencionales, hace eco de la negación lésbica del canon heterosexual de belleza femenina; su cuerpo musculoso y fuerte y su pequeño tamaño hicieron del *molosse* el compañero ideal de la *flâneuse* urbana, la escritora nómada y la prostituta. [Para] finales del siglo XIX, junto con el cigarrillo, el traje o incluso la escritura [en sí], el bulldog se convirtió en un accesorio identificatorio, una marca política y de género, y en un compañero de supervivencia privilegiado para la mujer masculina, la lesbiana, la prostituta y la transgénero [en] las ciudades europeas en crecimiento. ... La oportunidad de supervivencia del bulldog francés realmente comenzó en 1880, cuando un grupo de criadores y amantes de esta raza en París comenzaron a organizar encuentros semanales. Una de las primeras integrantes del club de dueños de bulldog franceses fue *Madame Palmyre*, propietaria del club “*La Souris*”, situado en el área de menor categoría de la zona “*Montmartre*” y “*Moulin Rouge*” en París. Este era el lugar de encuentro de carniceros, cocheros, comerciantes de ropa, dueños de cafés, vendedores callejeros, escritores, pintores, lesbianas y prostitutas. Las escritoras lesbianas Renee Vivien y Natalie Clifford Barney y Colette, al igual que los escritores modernistas, como Catulle Mendes, Coppee, Henry Cantel, Albert Mérat y León Cladel se reunían con los bulldogs en *La Souris*. Toulouse Lautrec inmortalizó a los bulldogs franceses “*bouboule*”, de Palmyre, caminando con prostitutas o comiendo en sus mesas. Como representantes de las “clases peligrosas”, las caras achatadas del bulldog, como las de las lesbianas masculinas, fueron el giro estético de la modernidad. Además, la autora francesa Colette, amiga de Palmyre y cliente de *La Souris*, sería una de las primeras escritoras y actrices políticas en ser retratadas siempre con sus bulldogs franceses, sobre todo con su amado “*Toby-Le-Chien*”. Para comienzos de la década de 1920, el bulldog francés se había convertido en el compañero biocultural de la mujer liberada en la literatura, la pintura y los medios emergentes».

Creo que aprendemos a ser mundanos enfrentando, no generalizando, lo ordinario. Soy una criatura del barro, no del cielo. Soy una bióloga que siempre ha encontrado muy edificante ver las asombrosas habilidades del fango para mantener las cosas en contacto y para lubricar pasajes entre los seres vivos y sus partes. Amo el hecho de que los genomas humanos pueden hallarse en solo un 10 por ciento de todas las células que ocupan el espacio mundano que llamo mi cuerpo; el otro 90 por ciento de las células está lleno de genomas de bacterias, hongos, protistas y organismos similares que actúan en una sinfonía necesaria para que yo esté viva, algunos de los cuales se alimentan de nosotros sin causarnos ningún daño. Mis diminutos acompañantes me superan en gran número; en otras palabras, me convierto en un ser humano adulto en compañía de estos diminutos comensales. Ser uno es siempre *devenir-con* muchos. Parte de esta biota microscópica personal es peligrosa para mí, la que escribe esta frase; por ahora está contenida por las medidas de la sinfonía coordinada de todo lo demás, las células humanas y no humanas que hacen posible a la yo consciente. Me encanta pensar que cuando «yo» muera, todos estos simbioses benignos y peligrosos tomarán y usarán lo que quede de «mi» cuerpo, aunque sea solo por un instante, pues «nosotros» somos necesarios los unos para los otros en tiempo real. Cuando era pequeña, me gustaba habitar mundos en miniatura que rebosaban de entidades reales e imaginarias aún más diminutas. Me encantaba el juego de escalas en el tiempo y el espacio que los juguetes y cuentos infantiles hacían tangibles para mí. No sabía entonces que ese amor me estaba preparando para conocer a mis especies compañeras, aquellas que me constituyen.

Las figuras me ayudan a entrar al interior de los embrollos mortales que constituyen los enlaces formadores de mundo a los que llamo zonas de contacto⁶. El *Oxford English Dictionary* registra el significado de «visión quimérica» como «figuración» en una fuente del siglo XVIII, y ese significado se mantiene implícito en mi significado de la *figura*⁷. Las figuras congregan a las personas mediante su invitación a habitar la historia

⁶ Para una discusión más extensa sobre las zonas de contacto, véase el capítulo 8, «Entrenamiento en la zona de contacto» (“Training in the Contact Zone”) de *When Species Meet*.

⁷ Gracias al estudiante de doctorado en Historia de la conciencia Eben Kirksey por esa referencia y por organizar el «Salón Multiespecies» en noviembre de 2006, en UC Santa Cruz.

corpórea narrada en sus lineamientos. Las figuras no son representaciones ni ilustraciones didácticas, sino nodos o nudos materiales-semióticos en los que diversos cuerpos y significados se dan forma mutuamente. Para mí, las figuras siempre han estado donde lo biológico y

lo literario se unen con toda la fuerza de la realidad vivida. Mi propio cuerpo es solo una de esas figuras, literalmente.

Durante muchos años, he escrito desde las entrañas de poderosas figuras como los cyborgs, los monos y los simios, los oncorratones y, más recientemente, los perros. En todos los casos, las figuras son al mismo tiempo criaturas de posibilidades

imaginadas y criaturas de una realidad feroz y ordinaria; las dimensiones se entrelazan y requieren respuesta. *Cuando las especies se encuentran* trata de ese tipo de duplicidad, pero más aún trata del juego de cordel en el que quienes deben estar en el mundo se constituyen en intra e interacción. Los compañeros no preceden el encuentro; especies de todo tipo, vivas e inertes, son consecutivas a la danza de encuentros que da forma a sujetos y objetos. Ni los pares ni los encuentros en este libro son meras petulancias literarias; en su lugar, son seres ordinarios que se encuentran en la casa, el laboratorio, el zoológico, el parque, la oficina, la prisión, el océano, el estadio, el granero, la fábrica. En su calidad de seres ordinarios anudados, siempre son figuras constructoras de sentido que reúnen a quienes responden a ellos en formas impredecibles del «nosotros». En medio de la miríada de especies anudadas en la tierra, modelándose mutuamente, los encuentros de los seres humanos contemporáneos con otras criaturas y, especialmente, pero no únicamente, con aquellas llamadas «domésticas» son el centro de este libro.

En los siguientes capítulos⁸, los lectores conocerán a perros clonados, tigres de bases de datos, un autor de béisbol en muletas, un activista de la salud y la genética de Fresno, lobos y perros en Siria y en los

⁸ La autora hace alusión a los capítulos del libro de *When Species Meet*.

Alpes franceses, pollitos y patas *bush* en Moldavia, moscas tse-tsé y conejillos de indias en un laboratorio de Zimbabue de una novela para jóvenes, gatos ferales, ballenas que llevan cámaras, delincuentes y perros en adiestramiento en la prisión, y un talentoso perro con una mujer de mediana edad practicando deporte juntos en California. Todas estas son figuras, y todas están mundanamente aquí, en esta tierra, ahora, preguntándose en qué «nosotros» se convertirán cuando las especies se encuentren.



El perro de Jim. Cortesía de James Clifford.

El perro de Jim y el perro de Leonardo

Conozcan al perro de Jim. Mi colega y amigo Jim Clifford tomó esta fotografía durante una caminata en diciembre en uno de los cañones del cinturón verde de Santa Cruz, cerca de su casa. Este perro sólo permaneció sentado y atento durante una sola estación. Al invierno siguiente, la forma y la luz del cañón no le permitieron a este alma canina animar el tronco de secoya quemado cubierto de ramas, musgos, helechos, líquenes –e incluso una plantita de laurel californiano que oficiaba de rabo – que el ojo de un amigo había encontrado para mí el año anterior. Tantas especies, de tantos tipos, se encuentran en el perro de Jim, que sugieren una respuesta a mi pregunta: ¿a quién y qué tocamos cuando tocamos a este perro? ¿Cómo ese contacto nos hace más mundanos, en alianza con todos los seres que trabajan y juegan un rol para una alterglobalización que pueda durar más de una estación?

Tocamos al perro de Jim con ojos digitales gracias a una cámara digital, a las computadoras y a los servidores y programas de correo electrónico mediante los cuales me fue enviado un jpg de alta resolución⁹. Envuelto en la carne metálica, plástica y electrónica del aparato digital está el sistema visual primate que Jim y yo heredamos, con su vívida sensación cromática y su nítido poder focal. Nuestra capacidad para la percepción y el placer sensual nos une a las vidas de nuestros parientes primates. Al tocar este legado, nuestra mundanidad debe responder por esos otros seres primates y dar cuenta de ellos tanto en sus hábitats naturales como en los laboratorios, en los estudios de cine y televisión, y en los zoológicos. Además, el oportunismo biológico colonizante de los organismos, desde los virus y bacterias fulgurantes e invisibles hasta la corona de helechos sobre la cabeza de este cachorro, son palpables al tacto. La diversidad de especies biológicas y todo lo que eso cuestiona en nuestra época vienen junto con el encuentro con este perro.

En el contacto táctil-óptico con este cánido engendrado por la cámara, nos adentramos en las historias de la ingeniería de la tecnología informática (TI), la mano de obra del ensamble de productos electrónicos, la minería y la eliminación de residuos de TI, la investigación y fabricación de plásticos, los mercados transnacionales, los sistemas de comunicación y los hábitos de consumo tecnoculturales. La gente y los objetos están en constante contacto constitutivo e intra-activo¹⁰. Visual y tácticamente, estoy en presencia de los sistemas interseccionales de mano de obra diferenciados por raza, sexo, edad, clase y región que dieron vida al perro de Jim. Responder me parece el requerimiento mínimo en este tipo de mundanidad.

Este perro no podría haber llegado a mí sin las prácticas ociosas de paseo de comienzos del siglo XXI en una ciudad universitaria de la costa central de California. El placer de las caminatas urbanas se intersecta con las prácticas de trabajo de los

⁹ Ojos digitales (*Fingery eyes*) es un término de Eva Hayward para la unión háptica-óptica de la cámara con los animales marinos, en especial los invertebrados en las múltiples interfases de agua, aire, cristal y otros medios mediante los cuales ocurre el contacto visual en el arte y en la ciencia. Véase Hayward, 2007.

¹⁰ *Intra-acción* es un término de Karen Barad. Al tomarlo prestado, también la toco en el perro de Jim (Barad, 2007)

taladores de finales del siglo XIX, quienes, sin motosierras, cortaban el árbol, cuyo tronco quemado seguía una vida postarbórea. ¿Adónde fue la madera de ese árbol? La quema deliberada de los taladores o los incendios causados por relámpagos en la estación seca en California esculpieron al perro de Jim sobre los restos ennegrecidos del árbol. Las historias del ambientalismo y de la clase social, y las políticas del cinturón verde de las ciudades de California que resisten el destino de Silicon Valley garantizaron que el perro de Jim no fuera arrasado por una aplanadora para construir viviendas en el extremo oeste de una Santa Cruz ávida de bienes raíces. La aspereza de los cañones, erosionados por el agua y labrados por los terremotos, también ayudó. Las mismas políticas cívicas e historias planetarias también permiten que los pumas bajen por los bosques del campus en medio de los cañones llenos de maleza que definen esta parte de la ciudad. Caminar con mis perros peludos sin correa por estos cañones me hace pensar en esas posibles presencias felinas. Vuelvo a ajustar las correas. Tocar visualmente al perro de Jim involucra tocar todas las historias y luchas ecológicas y políticas de las ciudades pequeñas que se han preguntado: ¿quién debe comerse a quién y quiénes deben cohabitar? Las ricas zonas de contacto natural-cultural se multiplican con cada mirada táctil. El perro de Jim es una provocación a la curiosidad, a la que considero una de las principales obligaciones y de los placeres más profundos de las especies compañeras en el mundo¹¹.

En primer lugar, que Jim viera al perro criollo¹² fue el acto de amistad de un hombre que nunca en su vida se había interesado en los perros y para quien estos no habían estado especialmente presentes antes de que su colega pareciera pensar en eso y no respondiera a nada más. Los que vinieron a su encuentro no fueron perros peludos, sino que fue otra especie de cánido igual de maravilloso el que se cruzó en su camino. Como dirían mis informantes sobre la cultura canina estadounidense, el de Jim es un perro de verdad, único en su tipo, un bello perro de ascendencia mezclada imposible de reproducir, que sólo se puede encontrar de manera fortuita. Con seguridad, no hay duda sobre la variedad y mezcla de ancestros, así como también de contemporáneos, incrustados en este perro de carbón. Pienso que esto es lo que Alfred North Whitehead quería decir con concurrencia de prehensiones¹³. Definitivamente, esto es lo que está en el centro del aprendizaje cuando pregunto a quién toco cuando toco a un perro. Aprendo algo sobre cómo se hereda en la carne. Guau...

¹¹ Paul Rabinow, (1996), defiende la virtud de la curiosidad, una práctica difícil y muchas veces corrosiva a la que no se le da mucho crédito en la cultura estadounidense, sin importar mis opiniones sobre la obligación y el placer.

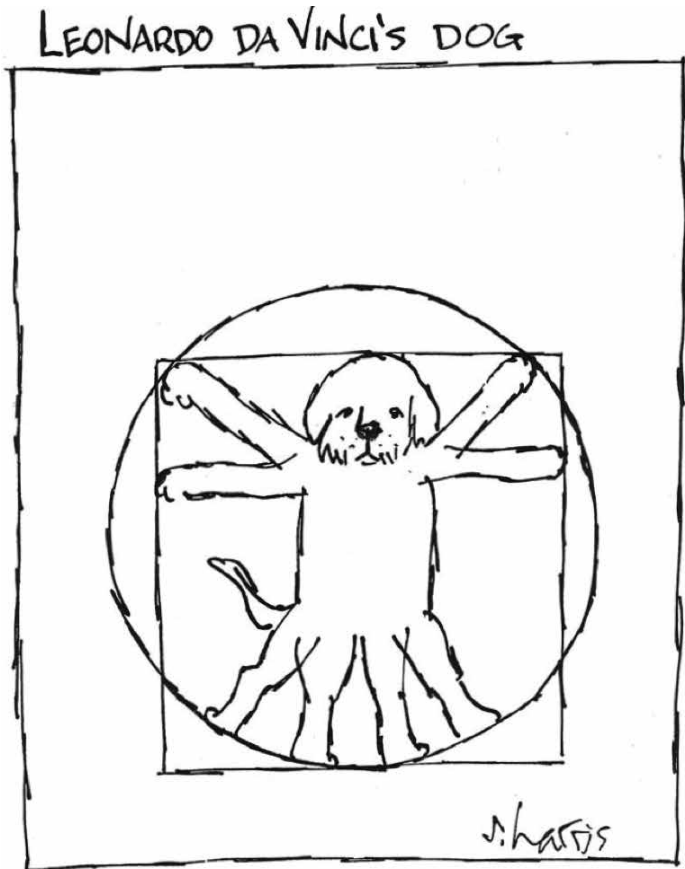
¹² "Mutt" en el original, un perro que es producto de mezclas y no es de alguna raza «pura», en Argentina se dice cuzco, y en Colombia, criollo o gozque [nota de la traductora].

¹³ Whitehead escribe: «Un evento es captar la unidad de un patrón de aspectos. La efectividad de un evento más allá de sí mismo surge de los aspectos que van a formar las unidades tomadas de otros eventos» (1948, p. 111, la traducción es nuestra).

El perro de Leonardo difícilmente necesita una presentación. Pintado entre 1485 y 1490, el *Hombre de Vitruvio*, el hombre de las proporciones perfectas, de Da Vinci, ha allanado su camino en la imaginación de la tecnocultura y la cultura de mascotas caninas por igual. La caricatura de la célebre compañía canina del Hombre hecha en 1996 por Sydney Harris imita a una figura que ha llegado a ser el referente del humanismo del Renacimiento; de la modernidad, del lazo generativo del arte, la ciencia, la tecnología, el genio, el progreso y el dinero. No puedo contar el número de veces que el *Hombre de Vitruvio* de Da Vinci apareció en los folletos de congresos para encuentros de genómica o en anuncios de instrumentos de biología molecular y reactivos de laboratorio en los noventa. Los únicos competidores cercanos para ilustraciones y anuncios fueron los dibujos anatómicos de figuras humanas disecadas hechos por Vesalio y la *Creación de Adán*, de Miguel Ángel en la bóveda de la Capilla Sixtina¹⁴. Arte supremo, ciencia suprema: genio, progreso, belleza, poder, dinero. El Hombre de las Proporciones Perfectas pone en primer plano tanto el número mágico como la ubicuidad orgánica de la vida real de la secuencia de Fibonacci. Transmutado en la forma de su amo, el Perro de las Proporciones Perfectas me ayuda a pensar en por qué esta figura eminentemente humanista no sirve para el tipo de altermundialización que busco con los compañeros mundanos en la forma en que sí lo hace el perro de Jim. La caricatura de Harris es graciosa, pero la risa no es suficiente. El perro de Leonardo es la especie compañera del tecnohumanismo y sus sueños de purificación y trascendencia. En lugar de eso quiero caminar con la variopinta multitud llamada el perro de Jim, donde las líneas definidas entre lo tradicional y lo moderno, lo orgánico y lo tecnológico, lo humano y lo no humano dan paso a los pliegues de la carne que figuras poderosas como los cyborgs y los perros que conozco significan y representan¹⁵. Tal vez sea por eso que el perro de Jim es ahora el protector de pantalla en mi computadora.

¹⁴ Análisis de estos tipos de imágenes tecnoculturales en Donna Haraway (1997, pp. 131-172, 173-212, 293-309).

¹⁵ Mi alianza con Bruno Latour en *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (2004) y en *We Have Never Been Modern* (1993) es obvia aquí y muchas veces en mis exploraciones sobre cómo «nunca hemos sido humanos». Ese sugestivo título también lo ha usado, con un efecto similar, Eduardo Mendieta (2003), «We Have Never Been Human or, How We Lost Our Humanity: Derrida and Habermas on Cloning» (Nunca hemos sido humanos o cómo perdimos nuestra humanidad: Derrida y Habermas sobre la clonación), y Brian Gareau (2005), «We Have Never Been Human: Agential Nature, ANT, y Marxist Political Ecology» (Nunca hemos sido humanos: naturaleza agentiva, ANT, y ecología política marxista). Estoy en deuda también con Don Ihde (2002), por sus lecturas de los «pliegues de la carne» de Merleau-Ponty y mucho más.

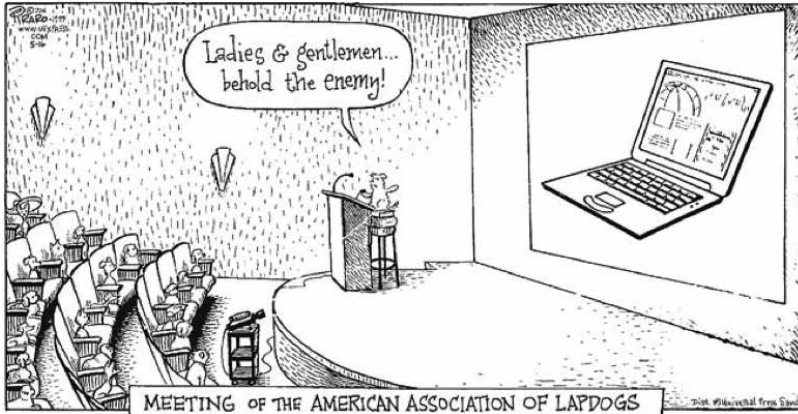


«El perro de Leonardo da Vinci». Derechos de autor Sydney Harris, ScienceCartoonsPlus.com.

Encuentros profesionales

Eso nos lleva a los encuentros más habituales entre perros y cyborgs, en los que su supuesta enemistad se pone en escena. La tira cómica dominical *Bizarro* de Dan Piraro, de 1990, captó a la perfección las reglas del enlace. Al recibir a los asistentes, el perrito plenarista de la Asociación Americana de Perritos Falderos señala la diapositiva iluminada de una computadora portátil abierta y entona solemne, «Damas y caballeros... ¡contemplan al enemigo!» El juego de palabras que a la vez une y separa perros falderos (*lapdogs*) y computadores portátiles (*laptops*) es maravilloso, y abre un mundo de preguntas. Alguien a quién le gustan mucho los perros podría preguntar en primer lugar cuál es la capacidad de los regazos humanos para sostener a un perro y a una computadora al mismo tiempo. Esa especie de pregunta tiende a surgir hacia el fin de la tarde si un ser humano sigue sentado frente a su computadora en la oficina de su casa y descuida sus

obligaciones importantes como sacar a pasear al animal y este lo importuna ya-no-quedándose-en-el-suelo. Sin embargo, preguntas de mayor peso filosófico, si no de mayor urgencia práctica, surgen también en esta caricatura de *Bizarro*.



Derechos de autor Dan Piraro, King Features Syndicate

Las versiones modernas del humanismo y el posthumanismo por igual tienen sus raíces maestras en la serie de lo que Bruno Latour llama la Gran División entre lo que cuenta como naturaleza y como sociedad, como no-humano y como humano¹⁶. Originado en la Gran División, los Otros principales del Hombre están bien documentados en los registros ontológicos de las culturas occidentales pasadas y presentes y sus «publicaciones»: dioses, máquinas, animales, monstruos, bichos, mujeres, sirvientes y esclavos, y no ciudadanos en general. Por fuera del control de la razón ilustrada, por fuera de los aparatos de re-producción de la imagen sagrada de lo mismo, estos «otros» tienen una notable capacidad de producir pánico en los centros de poder y en la certidumbre de sí mismo. Los terrores se expresan por lo general en hiperfilias e hiperfobias, y no hay ejemplos más abundantes de esto que en el pánico surgido de la Gran División entre animales (perros falderos) y máquinas (computadores portátiles) a comienzos del siglo XXI de nuestra era.

Las tecnofilias y las tecnofobias compiten con las organofilias y las organofobias, y elegir un bando no es algo que se libre al azar. Si se ama la naturaleza orgánica, expresar amor por la tecnología lo vuelve a uno sospechoso. Si uno encuentra que los cyborgs son especies de monstruos prometedores, entonces es un aliado poco confiable en la lucha contra la destrucción de todo lo orgánico¹⁷. Personalmente

¹⁶ Véanse Bruno Latour & Peter Weibel (2005), por una riqueza de mundos que ya no están en deuda con la Gran División.

¹⁷ Todas estas palabras, *tecnología*, *naturaleza*, *orgánico*, y otras generan redes proteicas de sentido que deben abordarse en íntimo detalle histórico. Pero aquí, quiero destacar las oposiciones que aún se oyen y los sentidos transparentes que todavía se asumen en expresiones de uso corriente.

me hicieron entender esto muy bien en un encuentro profesional, una maravillosa conferencia llamada «Tomarse a la naturaleza en serio», en 2001, en la que yo era conferencista. Me vi sometida a la fantasía de la violación pública de mi nombre en un panfleto distribuido por un pequeño grupo de activistas que se identificaban como profundamente ecologistas y anarquistas, porque, al parecer mi compromiso con los híbridos que combinaban lo orgánico y lo tecnológico me volvía peor que una investigadora de Monsanto, que al menos no dice estar aliada con el ecofeminismo. Me hace pensar incluso en los investigadores de Monsanto, que bien pueden tomarse en serio el feminismo ambientalista antirracista e imaginar cómo podrían crear alianzas con él. También estuve en presencia de muchos ecologistas y anarquistas comprometidos que no están involucrados con la acción o el análisis de la posición moralista e indiferente de mis abucheadores. Además de recordarme que soy una mujer (ver la Gran División anteriormente) –algo que el privilegio de clase y de raza ligado al estatus profesional pueden silenciar por largos periodos de tiempo –, este escenario de violación me recordó a la fuerza por qué busco hermanos en las formas fúngicas no arbóreas, de comunicación lateral del grupo *queer* que encuentra a los perritos falderos y a las computadoras portátiles en los mismos cómodos regazos.

En uno de los paneles de la conferencia, escuché a un hombre triste del público decir que la violación podría ser un instrumento legítimo contra quienes violan la tierra; parecía pesar que era una postura ecofeminista, para horror de los hombres y mujeres en la sala que sostenían esa posición política. Todas las personas de la sesión dijeron que el tipo era un poco peligroso y definitivamente una vergüenza política, pero que principalmente era un loco, en el sentido coloquial, si no en el clínico. Sin embargo, la calidad de pánico cuasisicótico de los comentarios amenazantes del hombre merece un poco de atención, por la manera en la que una persona radical muestra el lado oscuro de lo normal. En particular, este potencial violador en defensa de la madre tierra parece modelado por la fantasía cultural ordinaria sobre el excepcionalismo humano. Esta es la premisa de que la humanidad es la única que no forma parte del tejido de dependencias espaciales y temporales entre las especies. Así, ser humano es estar del lado opuesto a todos los demás en la Gran División y por ende tener miedo de –y estar encarnizadamente enamorado de – lo que asalta en medio de la noche. El hombre amenazante de la conferencia estaba bien adobado en la fantasía institucionalizada, que por mucho tiempo ha dominado Occidente, de que todo lo enteramente humano cayó del Edén, separado de la madre, en la esfera de lo artificial, desarraigado, alienado y por lo tanto libre. Para este hombre, la huida del profundo compromiso de su cultura con el excepcionalismo humano requería el arrebato unidireccional del otro lado de la división. Regresar a la madre es regresar a la naturaleza y ponerse contra el Hombre Destructor, abogando por la violación de las científicas de Monsanto, si están al alcance, o la de una conferencista feminista y ambientalista traidora, si se está en el lugar indicado.

Freud es nuestro gran teórico del pánico en la psique occidental, y dado el compromiso de Derrida por rastrear «todo el restablecimiento antropomórfico de la superioridad del orden humano sobre el orden animal, de la ley sobre lo viviente», él es mi guía en el enfoque a Freud en esta cuestión (Derrida, 2003, p. 138)¹⁸. Freud describió tres grandes heridas históricas al narcisismo primario del sujeto humano egocéntrico, que intenta mantener a raya el pánico mediante la fantasía del excepcionalismo humano. En primer lugar, es la herida copernicana que sacó la tierra misma, el hogar del hombre, del centro del cosmos y efectivamente allanó el camino para que ese cosmos se abriera de pronto a un universo de tiempos y espacios inhumanos, no teleológicos. La ciencia realizó ese corte que sacó a la tierra del centro. La segunda es la darwiniana, que puso al *Homo sapiens* firmemente en el mundo de otras criaturas, todas tratando de ganarse una vida terrenal y por ende evolucionando unos en relación con otros sin las certidumbres de señales de tránsito direccionales que culminen en el Hombre¹⁹. La ciencia también infligió esa cruel herida. La tercera es la freudiana, que planteó un inconsciente que deshacía la primacía de los procesos conscientes, incluyendo a la razón que reconfortaba al Hombre con su excelencia única, una vez más con terribles consecuencias para la teleología. La ciencia parece sostener ese sable también. Quiero agregar una cuarta herida, la informática o cyborgiana, que envuelve a la carne orgánica y tecnológica y por ende funde también esa Gran División.

¿Es de extrañar que en cada ciclo electoral de por medio la Junta Educativa de Kansas quiera que se saque esto de los textos de ciencias, incluso si casi toda la ciencia moderna tiene que desaparecer para lograr esa sutura de heridas desgarradas para la coherencia de un ser fantástico, pero bien dotado? Es notorio que, en la última

¹⁸ En un mensaje de correo del 1 de septiembre de 2006, Isabelle Stengers me recordó que Freud llevaba a cabo una guerra propagandística excluyente para su propia teoría del inconsciente por medio de su aparato de heridas narcisistas y su tratamiento. El excepcionalismo humano no ha sido la única tradición occidental, mucho menos una aproximación cultural universal. Stengers estaba muy molesta con la tercera herida, en la que Freud parece dirigirse a Descartes y Cie, «pero que también conlleva un juicio unánime sobre artes tradicionales para la sanación del alma, que se asimilan a la pura sugestión». Derrida no aborda ese asunto, porque su blanco es la tradición cartesiana ortodoxa. Lo lamentable es que esta tradición representa el *tout court* de Occidente en mucha filosofía y teoría crítica, un error del que yo he sido tan culpable como cualquiera. Para un correctivo crucial, véase Erica Fudge (2006). La cuestión que asume Derrida es cómo «romper con la tradición cartesiana del animal-máquina que existe sin la lengua y sin la capacidad de responder», sino solo de reaccionar (2003, p. 121). Para hacerlo, no basta con «subvertir» el sujeto; la topografía de la Gran División que mapea lo animal en general y lo humano en general debe dejarse atrás en favor de «el campo total diferenciado de la experiencia y de las formas de vida» (2003, p. 128). Derrida sostiene que la maniobra realmente escandalosa en términos filosóficos (y reveladora en términos psicoanalíticos) al plantear el excepcionalismo humano, y por ende el dominio, es menos negar «al animal» con una larga lista de facultades («habla, razón, experiencia de la muerte, disimulo del disimulo, cubrimiento de rastros, regalos, risa, lágrimas, respeto, etc. -la lista necesariamente es ilimitada-») y más «lo que se da en llamarse humano» atribuyéndolo rigurosamente al hombre, a sí mismo, tales atributos autoconstituyentes (2003, p. 137). «Las huellas (se) borran, como todo lo demás, pero la estructura de la huella es tal que no puede estar en poder de nadie borrarla. ... La diferencia podría parecer sutil y frágil, pero su fragilidad vuelve frágil todas las oposiciones sólidas que estamos en proceso de seguir» (2003, p.138).

¹⁹ Un análisis útil de la esencia no teleológica del darwinismo puede verse en Elizabeth Grosz (2004).

década, los votantes de Kansas eligieran a opositores a la enseñanza de la evolución darwiniana para la junta estatal y luego los reemplazaran en la siguiente elección con lo que la prensa llama moderados (Bhattacharjee, 2006, p. 743). Kansas no es la excepción; en 2006 representaba más de la mitad de la población general en Estados Unidos²⁰. Freud sabía que el darwinismo no es moderado, y que también es una cosa buena. Vivir sin teleología y excepcionalismo humano es, en mi opinión, esencial para tener portátiles y perritos falderos en el mismo regazo. Más precisamente, estas heridas a la autocertidumbre son necesarias, si bien no son suficientes, para dejar de pronunciar la expresión en cualquier campo: «Damas y caballeros, ¡contemplen el enemigo!» En lugar de eso, quiero que mi gente, aquellos reunidos por cifras de afinidad mortal, regrese a ese viejo botón político de finales de la década de 1980, «Cyborgs para la supervivencia en la tierra», sumado a mi calcomanía más reciente de la revista *Bark* en el parachoques de mi auto, «Mi copiloto es un perro»²¹. Ambas criaturas se mueven por el mundo sobre el lomo del pez de Darwin²².

Ese *cyborg* y ese perro se unen en el siguiente encuentro profesional en estas introducciones. Hace unos cuantos años, Faye Ginsburg, una eminente antropóloga y cineasta y la hija de Benson Ginsburg, estudiante pionera de la conducta canina, me enviaron una caricatura de Warren Miller, de la edición del *New Yorker*, del 29 de marzo de 1993. La infancia de Faye había transcurrido con los lobos que su padre estudiaba en su laboratorio de la The University of Chicago y con los animales de los Laboratorios del Jackson Memorial en Bar Harbor, Maine, donde J. P. Scott y J. L. Fuller también realizaron sus famosas investigaciones sobre genética y conducta social canina desde finales de los

²⁰ En un sondeo realizado en 2005 entre adultos en treintaidós países europeos y Estados Unidos, y una encuesta similar en 2001 para los japoneses, solo algunas personas en Turquía expresaron más dudas sobre la evolución que los estadounidenses, mientras que el 85 por ciento de los islandeses se sentían a gusto con la idea de que los «seres humanos, como los conocemos, se desarrollaron a partir de especies de animales primitivas». Cerca del 60 por ciento de los adultos estadounidenses encuestados o no «creían» en la evolución o expresaban dudas. Durante los últimos veinte años, el porcentaje de adultos en Estados Unidos que aceptan la evolución ha bajado de 45 a 40 por ciento. El porcentaje de adultos que no están seguros de su postura aumentó de 7 por ciento en 1985 a 21 por ciento en 2005.

Véase Miller, Scott & Okamoto (2006); *New York Times*, 15 de agosto de 2006. D2. No me extraña que estas dudas sobre la historia de la evolución humana vayan de la mano con una fe hipertrofiada en ciertos tipos de ingeniería y en las tecnologías bélicas y extractivistas. La ciencia no es una.

²¹ ["Dog is my co-pilot"] La autora hace un juego de palabras con la famosa frase *Dios es mi copiloto*, aprovechando la semejanza entre god (dios) y dog (perro) [nota de la traductora].

²² Con unos peticitos que salen de su superficie ventral para pasar de los mares salados a la tierra firme en la gran aventura evolutiva, el pez de Darwin es un símbolo que suele entenderse como una respuesta paródica al pez del Jesús cristiano (sin pies) en los parachoques de los autos y las puertas de los refrigeradores de mis conciudadanos. Consulte www.darwinfish.com; nunca se pierde la oportunidad de comercializar una mercancía. También puede comprarse un diseño de pez con la inscripción *gefille* en él. Como nos dice Wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/Parodies_of_the_ichthys_symbol), «El pez de Darwin ha llevado a una armamentística menor en las calcomanías de los parachoques. Se creó un diseño de un "pez de Jesús" más grande devorando el pez de Darwin. En ocasiones, el pez más grande contiene letras que deletrean la palabra "verdad". Un paso más adelante muestra dos peces, uno con piernas con una etiqueta que dice "yo evolucioné" y el otro sin piernas con una etiqueta que dice "Usted no"».

cuarenta (Scott & Fuller, 1965)²³. En la caricatura, un miembro de una manada de lobos salvajes presenta a una visitante de la misma especie, que lleva un equipo de comunicaciones electrónicas, con todo y una antena para enviar y recibir datos, con las palabras, «La hallamos deambulando en las inmediaciones del bosque. Fue criada por científicos». Estudiosa de los medios autóctonos en una era digital, Faye Ginsburg se vio fácilmente atraída hacia la unión de la etnografía y la tecnología de la comunicación en la caricatura de Miller. Veterana desde niña en integrarse a la vida social de los lobos mediante rituales de presentaciones amables, fue triplemente aclamada. Ella se encuentra en mi grupo de parentesco también en la teoría feminista, y por ende no es sorpresa que yo también me vea en esa loba con el equipo de telecomunicaciones. Esa figura congrega a su gente mediante redes de amistad, historias animal-humanas, estudios de ciencia y tecnología, de antropología y etología, y el sentido del humor de *The New Yorker*.



“We found her wandering at the edge of the forest. She was raised by scientists.”
 Warren Miller, de *CartoonBank.com*. Derechos de autor, colección de *The New Yorker*,
 1993. Todos los derechos reservados.

²³ Para una discusión de este proyecto de investigación en contextos biológicos, políticos y culturales, véase Donna Haraway (2003). En mi relato me baso fuertemente en Diane Paul (1998). El 27 de agosto de 1999, Faye Ginsburg me escribió un correo, «Paul Scott fue como un tío para mí, y mi padre ha pasado buena parte de su vida estudiando la evolución del comportamiento canino como un proceso social. [Yo] jugué con los lobos [de mi padre] cuando era chica, sin mencionar el coyoperrero y otras criaturas desafortunadas. ... Tuve que desenterrar la edición del 3 de diciembre de 1963 de la revista *Look*, donde aparecía yo retozando con los lobos ¡¡¡y jugando con conejos endógamos súper agresivos!!!» En el laboratorio también tenían dingos. Faye desenterró el artículo, con todo y unas grandes imágenes de un lobo y una niña en el saludo correcto de cara contra cara y jugando. Para ver las fotografías y más, consulté “Nurturing the Genome: Benson Ginsburg Festschrift”, 28-29 de junio de 2002, <http://ginsburgfest.uconn.edu/>. Faye Ginsburg estudia la producción y consumo de medios digitales nativos, además de la discapacidad y la cultura pública. Véase Faye Ginsburg (2002).

Esta loba hallada en las inmediaciones del bosque y criada por científicos representa la manera en que yo me veo en el mundo, es decir, como un *organismo* modelado por la biología de las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, que está saturado de ciencias y tecnologías de la información, una bióloga formada en esos discursos y una *profesional* de las humanidades y las ciencias sociales etnográficas. La formación en esas tres áreas es crucial para las preguntas que este texto formula sobre la mundanidad y el contacto a través de la diferencia. La loba hallada va al encuentro de otros lobos, pero no puede dar por sentado que será bien recibida. Debe ser presentada, y su extraño sistema de comunicaciones debe ser explicado. Ella trae ciencia y tecnología a ese bosque. Se acerca de buena manera a la manada de lobos, no la invade, y estos lobos decidirán su suerte.



Faye Ginsburg y el lobo Remus saludándose y jugando en el laboratorio de Benson Ginsburg, en The University of Chicago. Publicada en la revista Look, «Un lobo puede ser el mejor amigo de una chica», de Jack Star, 1963. Fotografía de Archie Lieberman. Colección de la revista Look, Biblioteca del Congreso, División de impresiones y fotografías, LC-L9-60-8812, fotograma 8.

Esta manada no es una fantasía romántica de lobos salvajes en medio de la naturaleza, sino un buen número de cánidos libres, despabilados, cosmopolitas y curiosos. El lobo mentor y anfitrión de la visitante es generoso, está dispuesto a perdonar cierto grado de ignorancia, pero depende de la visitante aprender acerca de sus nuevos conocidos. Si todo va bien, serán comensales juntos, especies compañeras y otros mutuamente significativos y conespecíficos. La científica-loba enviará datos de regreso, además de datos a los lobos del bosque. Esos encuentros configurarán naturoculturas para todos. Hay mucho en juego en esos encuentros, y los resultados no están garantizados. No hay garantía teleológica aquí, ni un final feliz o infeliz asegurado, en lo social, lo ecológico o lo científico. Lo único que hay es la oportunidad de avanzar juntos con cierta gracia. Las Grandes Divisiones animal/humano, naturaleza/cultura, orgánico/técnico, y salvaje/doméstico se allanan en diferencias mundanas –de los tipos que tienen consecuencias y demandan respeto y respuesta– en lugar de elevarse a extremos sublimes y definitivos.

Especies compañeras

La señora Cayenne Pepper sigue colonizando todas mis células, un caso cierto de lo que la bióloga Lynn Margulis llamó simbiogénesis. Apuesto a que, si fuera a analizar su ADN, encontraría algunas potentes transfecciones entre nosotras. Su saliva debe tener los vectores virales. De seguro, los besos de su lengua han sido irresistibles. Aun cuando compartimos la ubicación en el filo de los vertebrados, habitamos no solo géneros diferentes y familias divergentes, sino también órdenes completamente distintos.

¿Cómo clasificamos las cosas? Cánido, homínido; mascota, profesora; perra, mujer; animal, humana; deportista, cuidadora. Una de nosotras tiene un microchip inyectado en la dermis del cuello como identificación; la otra tiene una licencia de conducir con fotografía de California. Una de nosotras tiene un registro escrito de sus ancestros por veinte generaciones; una de nosotras no conoce a sus bisabuelos. Una de nosotras, producto de una amplia mezcla genética, es llamada «pura sangre». Una de nosotras, igualmente producto de una amplia mezcla es llamada «blanca». Cada uno de estos nombres designa un discurso racial diferente, y ambas heredamos sus consecuencias en nuestra carne.

Una de nosotras está en la cúspide de la realización física, juvenil, encendida; la otra está llena de vida en edad madura. Y jugamos un deporte de equipo llamado agilidad en la misma tierra nativa expropiada donde los ancestros de Cayenne cuidaban sus ovejas. Esas ovejas fueron importadas de la economía pastoril colonial de Australia para abastecer la fiebre del oro de 1849 en California. En capas de historia, capas de biología, capas de naturocultura, la complejidad es la esencia de lo que buscamos. Somos tanto la descendencia sedienta de libertad de la conquista, productos de colonias de colonizadores blancos, saltando obstáculos y reptando por túneles en el campo de juego.

Estoy segura de que nuestros genomas son más parecidos de lo que deberían. Algún registro molecular de nuestro toque en los códigos de lo vivo dejará seguramente rastros en el mundo, sin importar que cada una seamos hembras silenciadas reproductivamente, una por edad y elección, la otra por cirugía no consultada. Su rápida y ágil lengua color rojo merlé de ovejera australiana ha limpiado los tejidos de mis amígdalas, con todos los receptores de mi sistema inmune. Quién sabe adónde mis receptores químicos llevaron sus mensajes o lo que ella tomó de mi sistema celular para diferenciarse y ligar lo exterior con lo interior.

Hemos tenido conversaciones prohibidas, hemos tenido interacción oral; estamos unidas en contar historia sobre historia únicamente con los hechos. Nos entrenamos mutuamente en actos de comunicación que a duras penas comprendemos. Somos, constitutivamente, especies compañeras. Nos construimos mutuamente, en la carne. La una significativa para la otra, en la diferencia específica, manifestamos en la carne una terrible infección evolutiva llamada amor. Este amor es una aberración histórica y un legado naturocultural (este fragmento está tomado de Donna Haraway, 2003, pp. 1-3)

En mi experiencia, cuando la gente oye el término *especies compañeras*, tiende a empezar a hablar de «animales de compañía», como perros, gatos, caballos, burros miniatura, peces tropicales, elegantes conejitos, tortugas bebé agonizantes, granjas de hormigas, loros, tarántulas en arnés y cerditos vietnamitas barrigones. Muchas de esas criaturas, lejos de ser la mayoría y ninguna sin historias culpables, encajan fácilmente en la categoría globalizada y flexible de los animales compañeros del siglo XXI. Los animales situados históricamente en relaciones de compañía con humanos igualmente situados son, por supuesto, actores importantes en *Cuando las especies se encuentran*. Pero la categoría «especies compañeras» es menos armónica y más ruidosa que eso. De hecho, considero que esa noción, que es menos una categoría que un indicador de un incesante «devenir-con» es una red que enriquece mucho más a sus habitantes que cualquiera de los posthumanismos en exposición después de la siempre postergada desaparición del hombre (o en referencia a ella)²⁴. Nunca quise ser posthumana, ni posthumanista, más de lo que quise ser posfeminista. Para empezar, aún queda trabajo urgente por hacer en referencia a quiénes deben habitar las conflictivas categorías de mujer y hombre, adecuadamente pluralizadas, reformuladas y transformadas en una intersección constitutiva

²⁴ Adapto el término *devenir-con* de Vinciane Despret (2004), ella volvió a contar la historia de Konrad Lorenz con sus cornejas: «Opino que Lorenz se convirtió en una “corneja con humano” tanto como la corneja se hizo en ciertas formas una “humana con corneja”. ... Esta es una nueva articulación del “con-idad”, una articulación indeterminada de “ser con” ... Aprende a afectarse.... Aprender cómo dirigirse a las criaturas en estudio no es el resultado de la comprensión teórica científica [;] es la condición de esta comprensión» (p. 131). Para una perspectiva feminista del «devenir-con», véase María Puig de la Bellacasa (2006).

con otras diferencias asimétricas²⁵. Fundamentalmente, sin embargo, son los patrones de relacionalidad y, en términos de Karen Barad, las intraacciones en muchas escalas de espacio-tiempo que deben repensarse, sin ir más allá de una categoría conflictiva por una peor aún, más susceptible de perder los estribos²⁶. Los compañeros no preceden su asociación; todo lo que es, es el fruto de devenir-con: esos son los mantras de las especies compañeras. Incluso el *Oxford English Dictionary* dice lo mismo. Atiborrándonos de etimología, degustaré mis palabras claves por sus sabores.

Compañero viene del latín *cum panis*, «con pan»²⁷. Los comensales en la mesa son compañeros. Los camaradas son compañeros políticos. Un compañero en contextos literarios es un vademécum o un manual, como el Libro guía de Oxford (Oxford Companion) para el vino o la poesía inglesa; tales compañeros ayudan a los lectores a consumir bien. Los socios de negocios y comerciales forman una *compañía*, un término que también se usa para el rango más bajo en una orden de caballeros, un huésped, un gremio medieval de artesanos, una flota de barcos mercantes, una división local de Niñas Exploradoras, un escuadrón del ejército, y coloquialmente para la Agencia Central de Inteligencia. Como verbo, *acompañar* es «asociarse, hacer compañía», con connotaciones sexuales y generativas siempre listas para hacer erupción.

Especies, como todas las palabras antiguas e importantes, es igualmente promiscua, pero en el registro visual más que en el gustativo. El latín *specere* se encuentra en la raíz de las cosas aquí, con sus tonos de «mirar» y «contemplar». Por lógica, *especie* hace referencia a una impresión mental o idea, que refuerza la noción de que ver y pensar son clones. Haciendo referencia a lo inexorablemente «específico» o particular y a una clase de individuos con las mismas características, especie contiene su propio opuesto de la forma más promisoria –o especial–. Los debates sobre si las especies son entes orgánicos terrenales o conveniencias taxonómicas son coextensivos con el discurso que llamamos «biología». La especie tiene que ver con la danza que enlaza al parentesco y la categoría. La capacidad de entrecruzarse reproductivamente es el requerimiento provisional para miembros de la misma especie biológica; todos esos transmisores laterales de genes, como las bacterias

²⁵ Las teóricas fundacionales de la interseccionalidad han sido las feministas de color estadounidenses [en el texto "U.S. feminists of color" nota de la traductora], entre ellas Kimberle Crenshaw (1993), Angela Davis (1981), Chela Sandoval (2000), Gloria Anzaldúa (1987) y muchas otras. Para un texto elemental, véase Awiid (2004).

²⁶ Para un análisis agudo, véase Katherine Hayles (2003) y Cary Wolfe (1994). La noción «posthumanidades», sin embargo, me parece útil para rastrear las conversaciones académicas. Sobre la «conversación» (frente al «debate») como práctica política, véase Katie King (1994). El nuevo libro de King (2012), es una guía indispensable para las elaboraciones y reconstrucciones del transconocimiento de muchos tipos, dentro y fuera de la academia contemporánea. La noción de King de los presentes pasados es especialmente útil para pensar cómo legar historias.

²⁷ El juego de palabras en inglés es con *companion*, pero no se aplica en español [nota de la traductora].

nunca han constituido muy buenas especies. También, las transferencias de genes mediadas por la biotecnología rehacen el parentesco y la clase a velocidades y patrones sin precedentes en la tierra, generando comensales en la mesa que no saben comer bien y que, a mi juicio, con frecuencia no deberían ser invitados en absoluto. Lo que está en juego es qué especies compañeras vivirán y morirán, cuáles deben vivir y morir, y cómo.

La palabra *especie* también estructura los discursos conservacionistas y ambientalistas, con su «especies en vía de extinción», que funciona de manera simultánea para ubicar el valor y para evocar la muerte y la extinción en formas familiares en las representaciones coloniales del indígena siempre en camino a la desaparición. El lazo discursivo entre lo colonizado, lo esclavizado, lo no ciudadano y lo animal – todos reducidos a un tipo, todos Otros al hombre racional, y todos esenciales a su brillante constitución– se encuentran en la base del racismo y florecen, letalmente, en las entrañas del humanismo. Tejido en ese lazo, en todas las categorías, está la responsabilidad putativa de la «mujer» que autodefine su responsabilidad con «la especie», pues esta hembra singular y tipológica se reduce a su función reproductiva. Fecunda, ella permanece afuera del territorio brillante del hombre aun cuando sea su canal. El rótulo de los afroamericanos en Estados Unidos como «especie en vía de extinción» hace palpable la animalización incesante que alimenta por igual la racialización liberal y conservadora. La *especie* apesta a raza y sexo; y dónde y cuándo las especies se encuentran, ese legado debe desenlazarse y se deben intentar mejores nudos de especies compañeras dentro, y entre, las diferencias. Relajando el dominio de las analogías que emanan del colapso de todos los otros del hombre en uno, las especies compañeras debe más bien aprender a vivir de manera interseccional²⁸.

²⁸ Véase la nota 27 arriba sobre la interseccionalidad. Carol Adams (1995), defiende de una manera muy persuasiva un abordaje interseccional, no analógico a las oposiciones aliadas necesarias para las mortales opresiones y explotaciones de los animales y las categorías de seres humanos que no pueden calificar plenamente como «hombre». Adams escribe: «Es decir, desde una perspectiva humanocéntrica de pueblos oprimidos que han sido, si no equiparados con animales, tratados como animales, la introducción de los animales a la política de resistencia indica que, una vez más, aun en la resistencia se equipara a los humanos con animales. Pero de nuevo esto es resultado de un pensamiento analógico, de ver la opresión como aditiva, en lugar de entender los sistemas de dominación como entrelazados» (p. 84). En la *Metodología del oprimido* (Methodology of the Oppressed), Sandoval (2000) ha desarrollado una sólida teoría de la consciencia oposicional y diferencial que debe evitar por siempre las medidas analógicas jerarquizadas, en las que las opresiones se equiparan y se ordenan jerárquicamente, en lugar de animarse otro tipo de relacionamiento de devenir-con el otro que esté atento a las asimetrías del poder. Para diversas formas de lidiar con estas cuestiones, véase también Octavia Butler (2005), Alice Walker (1987), Angela Davis (1981), Marcie Griffith, Jennifer Wolch & Unna Lassiter (2002), Eduardo Mendieta (s.f.; 2006). En su búsqueda de otra lógica de la metamorfosis, Achille Mbembe (2001), rastrea la brutalización, la bestialización y la colonización de los sujetos africanos en la filosofía y la historia. En mi experiencia de escritura sobre el tema, la prontitud con la que se oye que tomar en serio a los animales es una animalización de la gente de color es un recordatorio horrible, si se necesita alguno, de lo fuertes que siguen siendo los instrumentos coloniales (y humanistas) de analogía, incluso en discursos que tenían una intención liberadora. El discurso de los derechos lucha contra este legado. Mi esperanza para las especies compañeras es que podamos luchar con diferentes demonios a los producidos por la analogía y la jerarquía que unen a todos los otros ficticios del hombre.

Educada como católica romana, yo crecí sabiendo que la Presencia de Dios se encontraba en ambas «especies», la forma visible del pan y el vino. Símbolo y carne, visión y alimento, nunca se separaron de nuevo para mí luego de ver y tomar ese saludable alimento. La semiótica secular nunca se nutrió tan bien ni causó tanta indigestión. Ese hecho me preparó para aprender que las especies están relacionadas con las especias. Un tipo de átomo o molécula, la especie es también un compuesto que se usa en el embalsamamiento. «La especie» muchas veces significa la raza humana, a menos que se esté en sintonía con la ciencia ficción, donde abundan las especies²⁹. Sería un error asumir mucho sobre las especies antes de encontrarlas. Finalmente, llegamos al concepto de hierro, la «especie», estampado en la forma y la clase indicadas. Como *compañía*, *especie* también significa y representa riqueza. Recuerdo a Marx hablando sobre el oro, alerta a toda su basura y su brillo.

Volver a mirar de esta forma nos lleva a ver de nuevo, a *respecere*, al acto del

²⁹Sha La Bare (s.f.), escribiendo sobre ciencia ficción y religión, Ursula LeGuin, sobre las extravagancias, el afro-futurismo, la cientología, y la ciencia ficción como una forma de la conciencia histórica, me enseñaron a prestar atención a las modulaciones de la ciencia ficción sobre la «especie».

respeto. Tener en alta estima, responder, devolver la mirada recíprocamente, notar, prestar atención, tener una consideración atenta por, estimar: todo está ligado al saludo amable, a constituir la polis, donde y cuando se unen las

especies. Anudar compañeros y especies en el encuentro, en la consideración y el respeto, es entrar al mundo de devenir-con, donde *quién* y *qué* es precisamente lo que está en juego. En «Extremos alterados: los champiñones como especies compañeras» (*Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species*), Anna Tsing escribe, «La naturaleza humana es una relación entre especies» (Tsing, s.f.; véase también Tsing, 2004, en especial el capítulo 5, «A History of Weediness»). Esa conciencia, en la expresión de Paul B. Preciado, promete una altermundialización. La interdependencia de las especies es el nombre del juego mundano en la tierra, y ese juego debe ser un juego de respuesta y respeto. Ese es el juego de las especies compañeras que aprenden a prestar atención. No se excluye mucho del juego necesario, ni de las tecnologías, el comercio, los organismos, paisajes, pueblos, prácticas. No soy una posthumanista; soy aquello en lo que me convierto con especies compañeras, las quienes y las cuales hacen un lío de las categorías al configurar el parentesco y la clase. Comensales *queer* en un acto mortal, sin duda.

¿Y si el filósofo respondiera? cuando los animales nos devuelven la mirada

«¿Y si el animal respondiera?» es el título que Derrida le dio a su conferencia de 1997 en la que siguió las huellas del antiguo escándalo filosófico de juzgar «al animal» como capaz de una mera reacción, como un animal-máquina. Se trata de un título maravilloso y de una pregunta crucial. Pienso que Derrida realizó un trabajo importante en esa conferencia y en la consiguiente publicación

de su ensayo, pero algo curiosamente ausente ahí cobró mayor claridad en otra conferencia de la misma serie, traducida al español como *El animal que luego estoy si(guien)do* (una secuela) (Derrida, 2002)³⁰. Él entendió que los animales reales le devuelven la mirada a los seres humanos reales; escribió ampliamente sobre un gato, su pequeña gata, que en un baño específico, en una mañana real, lo miraba de verdad. «El gato del que estoy hablando es un gato real, de verdad, créanme, *una gatita*. No es la *figura* de un gato. No entra sigilosamente a la habitación como una alegoría de todos los gatos sobre la tierra, los felinos que atraviesan mitos y religiones, literaturas y fábulas» (p. 374). Más aún, Derrida sabía que estaba en presencia de alguien, no de una máquina que reacciona. «Lo veo como *este* ser vivo irremplazable que un día entra en mi espacio, entra a este lugar donde puede encontrarme, verme, verme desnudo» (pp. 378-379). Él identificó que la pregunta clave no era si el gato podía «hablar», sino si es posible saber qué significa *responder* y cómo diferenciar una respuesta de una reacción, tanto para los seres humanos como para cualquier otra criatura. No cayó en la trampa de hacer que el subalterno hablara: «No sería cuestión de “devolverle el habla” a los animales, sino quizás de acceder a un pensamiento... que piensa en la ausencia de nombre como algo diferente a una privación» (p. 416). Sin embargo, tampoco consideró seriamente una forma alternativa de relación, una que corriera el riesgo de saber más sobre los gatos y *cómo devolver la mirada*, quizás incluso de manera científica, biológica, y *por ende* también filosófica e íntima.

Llegó justo al borde del respeto, del movimiento para *respecere*, pero se desvió del tema por su canon textual de la filosofía y la literatura occidentales, y por sus propias preocupaciones ligadas a estar desnudo frente a su gata. Él sabía que no hay desnudez entre los animales, que la preocupación era suya, aun cuando entendiera el fantástico encanto de imaginar que podía escribir palabras desnudas. De algún modo, en toda esa preocupación y añoranza, la gata nunca se oyó de nuevo en el largo ensayo dedicado al crimen contra los animales, perpetrado por las grandes Singularidades que separan al Animal y al Humano en el canon que Derrida leyó y releyó con tal pasión que nunca más podría ser leído igual³¹. Para el lector, mi comunidad y yo estamos permanentemente en deuda con él.

³⁰ Entre paréntesis en el texto principal aparecen referencias adicionales a este ensayo, el cual es la primera parte de una conferencia de diez horas dictada por Derrida en el tercer congreso Cerisy-la-Salle en 1997 (véase Jacques Derrida, 1999).

³¹ «Confinado en este concepto general, dentro de este vasto acantonamiento de lo animal, en el general singular ... están *todas las cosas vivientes* que el hombre no reconoce como sus iguales, sus vecinos o sus hermanos. ... Los animales son mi asunto. ... Me aventuraré a decir que nunca, por parte de ningún gran filósofo de Platón a Heidegger, o cualquiera que se ocupe de eso, como una pregunta filosófica en y por sí misma, la cuestión llamada del animal ... he notado una petición de principio ... contra el general singular que es el animal. ... La confusión de todas las criaturas vivientes no humanas dentro de esta categoría general y común no es simplemente un pecado contra el pensamiento riguroso... sino un crimen de primer orden contra los animales, contra todos los animales» (pp. 402, 403, 418, 416).

Pero, con su gato, Derrida falló en cumplir una simple obligación de las especies compañeras; no tuvo curiosidad acerca de lo que el gato en realidad podría estar haciendo, sintiendo, pensando, o tal vez poniéndose a disposición para que él lo mirara aquella mañana. Derrida está entre los hombres más curiosos, entre los más comprometidos y disponibles de los filósofos para detectar lo que llama a la curiosidad, nutriendo en su lugar un vínculo y una interrupción generativa llamada respuesta. Derrida es increíblemente atento y humilde ante lo desconocido. Además, su profundo interés por los animales es parte de su práctica como filósofo. La evidencia textual es extensa. Lo que sucedió esa mañana, para mí, es una sorpresa *justamente* porque sé de lo que este filósofo es capaz. Por falta de curiosidad, él se perdió una posible invitación, una posible introducción a la alter-globalización. O bien, si sintió curiosidad al notar que su gato lo estaba mirando esa mañana, lo sedujo la tentación de la comunicación deconstructiva con un tipo de gesto crítico que él nunca hubiera permitido que lo detenga en sus lecturas canónicas filosóficas y sus prácticas de escritura.

Al rechazar el movimiento fácil y básicamente imperialista, aunque en general bien intencionado, de declarar poder ver desde el punto de vista del otro, Derrida criticó correctamente dos tipos de representaciones, la de aquellos que observan y escriben sobre animales reales sin nunca confrontarse con su mirada, y la de aquellos que se involucran con los animales sólo como figuras literarias y mitológicas (pp. 382-83). Él no se refirió a los etólogos y otros científicos que observan el comportamiento animal, pero en tanto estos se involucran con los animales como objetos de su visión, no como seres que pueden devolver la mirada y con los cuales su propia mirada se intersecta, con todo lo que eso implica, la misma crítica aplicaría. Pero, ¿por qué esa crítica es el fin de la discusión para Derrida?

¿Y si no todos los humanos occidentales que trabajan con animales se han negado al riesgo de la intersección de la mirada, incluso si en general tiene que ser elicitada con dificultad de las convenciones literarias represivas de las publicaciones científicas y las descripciones metodológicas? Esta no es una pregunta imposible; la literatura es extensa y se complementa con una cultura oral mucho más amplia entre biólogos, así como también otros, que se ganan la vida interactuando con animales. Algunos pensadores astutos que trabajan y juegan con animales científica y profesionalmente han discutido extensamente este tipo de cuestiones. Estoy dejando de lado todo el pensamiento *filosófico* que aparece en los modismos populares y las publicaciones, por no hablar de la totalidad de las personas pensando e interactuando con animales que no están formados por la así llamada filosofía occidental y el canon literario institucionalizados.

Un conocimiento afirmativo acerca de y con los animales puede ser posible, un conocimiento afirmativo bastante radical en tanto no está basado en las Grandes Divisiones. ¿Por qué Derrida no se preguntó, al menos en principio, si Gregory

Bateson o Jane Goodall o Marc Bekoff o Barbara Smuts, o tantos otros, no se habían encontrado con la mirada de diversos animales vivos, y en respuesta se habían deconstruido y vuelto a construir a sí mismos y a su ciencia? Este tipo de conocimiento afirmativo puede ser incluso lo que Derrida reconocería como el saber finito y mortal que reconoce a «la ausencia del nombre como algo distinto a la privación». ¿Por qué Derrida no examina las prácticas de comunicación por fuera de las tecnologías de la escritura sobre las que él no sabe de qué modo hablar?

Al dejar de lado este interrogante, él no puede ir sino hacia la pregunta de Jeremy Bentham en su perspicaz reconocimiento de la mirada de su gato: «La primera pregunta decisiva será saber si los animales *pueden sufrir*... Una vez que este protocolo haya sido establecido, la formulación de esta pregunta cambia todo». (p. 396) Ni por un minuto negaría la importancia de la pregunta acerca del sufrimiento animal y su omisión criminal en los órdenes humanos, pero no pienso que esta sea la pregunta decisiva, la pregunta que subvierte el orden de las cosas, la que promete formas de alter-mundialización. La pregunta sobre el sufrimiento condujo a Derrida a la virtud de la piedad, que no es poca cosa. Pero cuánto más prometedoras son las preguntas, ¿Pueden los animales jugar? ¿O trabajar? O incluso, ¿puedo yo aprender a jugar con *este* gato? ¿Puedo yo, el filósofo, responder a una invitación o reconocerla cuando se me ofrece? ¿Y si trabajar y jugar, y no solo la piedad, fueran una posibilidad cuando la oportunidad de una mutua respuesta, sin nombres, se tomará en serio como una práctica cotidiana disponible para el filósofo y para la ciencia? ¿Y si una palabra posible para esto fuera la *alegría*? ¿Y si la pregunta acerca de cómo los animales *se relacionan responsablemente* a partir de la mirada *los unos con los otros* fuera el centro de atención para las personas? ¿Y si este fuera el interrogante, *una vez que el protocolo fuera correctamente establecido*, cuya forma cambia todo?³²

³² Resalto «una vez que el protocolo sea correctamente establecido» para diferenciar el tipo de preguntas necesarias en la práctica de evaluar los animales no-humanos en relación a los humanos, que verifica la presencia o ausencia de una lista potencialmente infinita de capacidades, un proceso que Derrida rechaza de lleno. Lo que está en juego al establecer un protocolo diferente es la relación de respuesta, entre animales humanos o no humanos, que jamás es posible conocer de forma denotativa. A través de la pregunta de Bentham, Derrida evitó este dilema señalando no las capacidades afirmativas evaluadas unas contra otras sino «el no-poder en el corazón del poder» que compartimos con los animales en nuestro sufrimiento, vulnerabilidad y mortalidad. Esta solución no me satisface; es sólo una parte de la reformulación necesaria. Hay un ser/devenir innombrable en la co-presencia que Barbara Smuts, más abajo, llamará algo que saboreamos en lugar de algo que sabemos, algo acerca de nuestra vitalidad sufriente, expresiva y relacional, en la vulnerable mortalidad compartida. Al llamar (de forma inadecuada), a esa vitalidad expresiva, moral, de hacer-un-mundo-en común, «juego» o «trabajo», busco afirmar un tipo de «no-poder en el corazón del poder» distinto del sufrimiento. Tal vez una palabra posible para esto sea la alegría. «La mortalidad... como el medio más radical de pensar en la finitud que compartimos con los animales», desde mi punto de vista, no reside sólo en el sufrimiento. (Ambas citas pertenecen a *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 2002, p. 396). La capacidad (jugar) y la incapacidad (sufrir) son ambas partes de la mortalidad y de la finitud. Pensar de otro modo es producto de las peculiaridades de las conversaciones filosóficas occidentales dominantes, incluyendo aquellas que Derrida tan bien conocía y tan bien deconstruyó la mayor parte del tiempo. Algunas expresiones budistas aplicarían mejor aquí y estarían más cerca de lo que Derrida se propuso al establecer un

protocolo diferente a partir de la pregunta de Bentham sobre el sufrimiento, pero también hay otras que provienen de tradiciones mixtas y variadas, algunas de las cuales son «occidentales». Lo que yo busco es un protocolo diferente para preguntarnos sobre cosas más allá del sufrimiento, algo que al menos en las expresiones de los Estados Unidos con frecuencia terminaría en la profecía autocumplida de búsqueda de derechos y su sistemática violación. Estoy más preocupada que lo que Derrida parecería estar en la forma en que los animales se convierten en poco más que víctimas discursivas cuando no se establecen los protocolos correctos para la pregunta, ¿Sufrían los animales? Le agradezco a Cary Wolfe por hacerme pensar más acerca de este problema irresuelto en este capítulo.

Mi suposición es que Derrida, el hombre en el baño, se preguntó por esto, pero Derrida el filósofo no supo cómo practicar este tipo de curiosidad aquella mañana con esta gata altamente visual.

De esta manera, como filósofo no supo nada más *de, sobre y con* el gato al final de esa mañana de lo que sabía al principio, sin importar cuánto mejor había comprendido el escándalo originario, así como los logros impercederos de su legado textual. Responder de verdad a la respuesta del gato ante su presencia hubiera requerido unir ese canon filosófico rico pero fallido al riesgoso proyecto de preguntarse qué es lo que le importaba a ese gato en aquella mañana, qué significaban sus posturas físicas y su modo de mirar, y a qué lo estaban invitando, así como también leer lo que la gente que estudia a los gatos tenía para decir e involucrarse en el desarrollo del conocimiento de las semióticas de comportamiento tanto gato-gato como gato-humano del encuentro entre las especies. Esa curiosidad aplastada por la vergüenza no augura nada bueno para la *autre-mondialisation*. Sabiendo que en la mirada del gato había «una existencia que se resiste a ser conceptualizada», Derrida no «continuó existiendo como si nunca hubiera sido mirado», nunca interpelado, que es el aprendizaje fundamental de su tradición canónica (pp. 379-383). A diferencia de Emmanuel Lévinas (1990), Derrida, hay que darle crédito, reconoció en su pequeño gato «la total alteridad del vecino» (2002, p. 380)³³. Incluso, en lugar de una escena primigenia del Hombre confrontando al Animal, Derrida nos ofreció la provocación de una mirada históricamente situada. Sin embargo, la vergüenza no es una respuesta adecuada a nuestro legado de historias multiespecie, incluso en su momento más brutal. Incluso si el gato no se convirtió en un símbolo de todos los gatos, la vergüenza del hombre desnudo se convierte

³³ Lévinas cuenta de manera conmovedora la historia de un perro callejero llamado Bobby, que todos los días les daba la bienvenida a los prisioneros de guerra que regresaban de trabajar en un campo de trabajo forzado alemán, reponiendo para ellos el conocimiento de su humanidad. «Para él, no había duda de que éramos hombres... Este perro fue el último kantiano en la Alemania Nazi, sin el cerebro requerido para universalizar máximas y deseos». (1990, p. 153). Incluso si Bobby fuera dejado del otro lado de la Gran División, para un hombre tan sensible como Lévinas ese era el servicio prestado por la mirada de este perro. Mi ensayo favorito sobre Bobby y acerca de la cuestión de si un animal tiene un «rostro» en el sentido levinasiano en los estudios animales y la filosofía es el ensayo de H. Peter Steeves, «Lost dog» (2005), ver también Steeves, 2006. Para una explicación completa de los muchos modos en que el perro Bobby «traza y vuelve a trazar los límites opositivos que configuran al humano y a los animales», ver David L. Clark (1997): Sobre Derrida y otros en el canon filosófico continental sobre los animales, ver Matthew Calarco (2008).

rápidamente en la vergüenza del filósofo ante todos los animales. Esa figura dio como resultado un ensayo importante. «El animal nos mira, y estamos desnudos ante él. Tal vez allí comience el pensamiento» (p. 397).

Pero lo que sea que la gata haya estado haciendo, la completa desnudez frontal masculina de Derrida frente al Otro, que era tan de interés para su tradición filosófica, no tuvo consecuencias para la gata, excepto como la distracción que le impidió a su humano saludarla con amabilidad. Estoy preparada para creer que él no sabía cómo saludar a esta gata y comenzar cada mañana con una danza amable de respuesta mutua, o incluso si lo hizo, la encarnación de ese encuentro consciente no motivó su filosofía en público. Eso es una pena.

Para ayudarme, regreso a alguien que aprendió a devolver la mirada, así como también a reconocer que estaba siendo mirado, como una práctica central de su ciencia. Responder es respetar; la práctica de «devenir-con» teje de nuevo las fibras del ser de la científica. Barbara Smuts es ahora una bio-antropóloga de University of Michigan, pero como estudiante graduada de Stanford University en 1975, fue a la reserva ecológica de Gombe Stream en Tanzania a estudiar chimpancés. Después de ser secuestrada y rescatada en el turbulento nacionalismo y las políticas humanas anticoloniales de esa parte del mundo a mediados de 1970, terminó estudiando a los babuinos en Kenia para su doctorado (ver Smuts, 1985)³⁴. Alrededor de 135 babuinos llamados las tropas de los Acantilados de

³⁴ Escribí sobre Smuts en *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, (1989, pp. 168-69, 176-79, 371-76). Ver también Shirley Strum (1987). Creo que cuando escribí *Primate Visions*, fracasé ante la obligación de la curiosidad en el mismo modo en que sugiero que lo hizo Derrida. Estaba tan preocupada por las consecuencias de la filosofía, la literatura y la herencia política occidentales para escribir sobre animales –especialmente otros primates en el así llamado tercer mundo en un período de rápida decolonización y reordenamiento del género– que no reparé en la práctica radical de muchos biólogos y antropólogos, tanto hombres como mujeres, que me ayudaron con este libro con su implacable curiosidad por los animales y el modo en que se anudaban a sí mismos para encontrar nuevos modos de relacionarse con estos animales diversos desde una práctica científica rigurosa y no desde una fantasía romántica. A muchos de mis informantes para *Primate Visions* lo que más les importaba era quiénes eran los animales; su práctica radical era una negación elocuente de la premisa que dicta que el estudio adecuado de la humanidad es el hombre. Yo también, a menudo, confundí los idiomas convencionales de la filosofía y la historia de las ciencias hablados por la mayoría de «mis» científicos con la descripción de lo que hacían. Ellos tendían a percibir mi punto de vista acerca de cómo la práctica narrativa funciona en la ciencia, cómo los hechos y la ficción se dan forma los unos a los otros, como la reducción de sus logros científicos a historias subjetivas. Creo que necesitábamos ambas partes, pero no sabíamos cómo responder. Smuts, así como otra gente como Alison Jolly, Linda Fedigan, Shirley Strum y Thelma Rowell siguieron colaborando conmigo entonces y después con un modo de atención que yo llamo sospecha generosa, algo que entiendo como una de las virtudes epistemológicas más importantes de las especies compañeras. A partir del respeto que identifico como sospecha generosa mutua, hemos creados amistades por las que estoy enormemente agradecida, (ver Shirley Strum & Linda Marie Fedigan, 2000). Si en 1980 hubiera sabido cómo cultivar la curiosidad que quería para Derrida, hubiera pasado mucho más tiempo en peligro en el campo con científicos y monos, en lugar de sostener la ilusión facilista de que dicho trabajo etnográfico me mostraría la verdad acerca de la gente o los animales donde las entrevistas y los análisis documentales eran engañosos, sino como enlaces formativos del sujeto que requerían respuestas que uno podía no saber por adelantado. Ya entonces sabía que también me importaban los animales por sí mismos, pero no sabía nada acerca de cómo devolverles la mirada ni que carecía de ese hábito.

Erburu vivían alrededor de una saliente rocosa en el Gran Valle del Rift cerca del Lago Naivasha. En una declaración maravillosa, Smuts escribe, «Al comienzo de mi estudio, los babuinos y yo definitivamente no nos mirábamos a los ojos» (Smuts, 2001, p. 295, otras referencias con número de página se encuentran entre paréntesis en el cuerpo del texto).

Ella quería acercarse tanto como fuera posible a los babuinos para recolectar datos que respondieran a sus preguntas de investigación; los monos querían alejarse todo lo posible de su presencia amenazante. Entrenada en convenciones de la ciencia objetiva, a Smuts le habían aconsejado que se mantuviera lo más neutral posible, que fuera como una roca, que no estuviera disponible, para que eventualmente los babuinos actuaran de forma natural, como si el ser humano que recolectaba datos no estuviera presente. Los científicos podían indagar, pero no ser indagados. Las personas podían preguntar si los babuinos eran o no sujetos sociales, o preguntar cualquier otra cosa llegado el caso, sin ningún riesgo ontológico para ellos mismos, excepto tal vez ser mordidos por un babuino encolerizado, o contraer una infección parasitaria grave, o para las epistemologías de sus culturas acerca de lo que se entiende por naturaleza y por cultura.

Junto con otros primatólogos que hablan, o escriben en revistas académicas, sobre cómo los animales llegan a aceptar la presencia de los científicos, Smuts reconoce que los babuinos no estaban impresionados por su acto maestro. Cuanto más la miraban, y cuanto más ella ignoraba sus miradas, más insatisfechos parecían. El progreso de lo que los científicos llaman «aclimatación» de los animales a lo que sería la no-presencia de los seres humanos fue dolorosamente lento. Era como si la única criatura para quien la científica supuestamente neutra era invisible fuera ella misma. Ignorar pautas sociales está lejos de ser un comportamiento social neutro. Imagino a los babuinos viendo a alguien fuera de categoría, no algo, y preguntándose si ese ser era o no era educable según los estándares de cortesía de los invitados. Los monos, en resumen, se preguntaban si la mujer era un buen sujeto social a la manera de un babuino común, con el cual uno podría darse cuenta de cómo establecer relaciones, ya fuera hostiles, neutrales o amistosas. La pregunta no era, ¿son los babuinos sujetos sociales? Si no, ¿es el ser humano un sujeto social? No ¿los babuinos tienen «rostro», sino si ¿los humanos lo tienen?.

Smuts comenzó a ajustar sus acciones –y quién ella era – de acuerdo a las pautas semióticas de los babuinos dirigidas tanto hacia ella como entre ellos mismos. «En el proceso de ganar su confianza, cambié casi todo sobre mí, incluida mi forma de caminar y de sentarme, la forma de llevar mi cuerpo, y la forma en la que usaba mis ojos y mi voz. Estaba aprendiendo una forma completamente nueva de estar en el mundo –la forma de los babuinos... Estaba respondiendo a las pautas que los babuinos usaban para indicar sus emociones, sus motivos e intenciones los unos a los otros, y estaba aprendiendo gradualmente a devolverles esas señales.

Como resultado, en lugar de evitarme cuando me les acercaba, comenzaron a mirarme de un modo deliberadamente soez, que me hacía alejarme. Esto puede sonar como un cambio pequeño, pero en realidad señalaba un cambio profundo: de ser tratada como un *objeto* a ser reconocida como un *sujeto* con el cual podían comunicarse» (p. 295). En las palabras del filósofo, el ser humano había adquirido un rostro. El resultado había sido que los babuinos la trataban más y más como un ser social confiable que se retiraba cuando se le decía y con quien podían llevar adelante su vida de monos sin prestarle demasiada importancia a su presencia.

Habiendo adquirido estatus como una conocida casual de los babuinos y, a veces, hasta una amiga familiar, Smuts fue capaz de recolectar datos y obtener su doctorado. No cambió sus preguntas para estudiar interacciones babuino-humanas, sino que simplemente logró, a partir de un mutuo entendimiento entre el ser humano y los babuinos, llevar a cabo su proyecto. Si verdaderamente quería estudiar otra cosa que la forma en que los humanos se interponen, si realmente estaba interesada en los babuinos, Smuts tenía que establecer, no rehuir, una relación receptiva. «A partir de la aceptación de la presencia de los babuinos, expresé respeto, y respondiendo en los modos que aprendí de ellos, les comuniqué a los babuinos que mis intenciones eran benignas y que asumía que, del mismo modo, ellos tampoco querían lastimarme. Una vez que esto estuvo establecido con claridad en ambas direcciones, pudimos relajarnos en mutua compañía» (p. 297).

Al escribir acerca de estas introducciones a las sutilezas de la sociabilidad babuina, Smuts, dice «Los babuinos continuaron siendo ellos mismos, haciendo lo que siempre hacían en el mundo en que siempre habían vivido» (p. 295). En otras palabras, su lenguaje dejó a los babuinos en la naturaleza, donde el cambio sólo implica el tiempo de la evolución, y tal vez la crisis ecológica, y al ser humano en la historia, donde todo otro tipo de tiempos entran en juego. Aquí es donde pienso que Derrida y Smuts se necesitan. O tal vez es sólo mi monomanía de ubicar a los babuinos y a los humanos juntos en historias situadas, naturoculturas situadas, en las que los actores se vuelven quienes son en una *danza de relaciones*, no desde el comienzo, no ex nihilo, sino colmados de los patrones de sus herencias a veces comunes, a veces separadas tanto anteriores como laterales a *este* encuentro. Todos los bailarines son reconstituídos a partir de los patrones que representan. Las temporalidades de las especies compañeras incluyen todas las posibilidades que se activan en el devenir-con, incluyendo el peso heterogéneo del tiempo de la evolución para cada uno pero también los muchos otros ritmos del proceso conjunto. Si aprendiéramos a mirar bien, pienso que veríamos que los babuinos de los Acantilados de Eburru también se reconstituyeron, en forma babuina, a partir de haber mirado a esta joven

mujer humana con un portapapeles. Las relaciones son la unidad más pequeña posible para el análisis³⁵; los patrones y actores son sus productos en constante desarrollo. Todo es extremadamente prosaico, inexorablemente mundano y exactamente como los mundos se hacen realidad³⁶.

Smuts misma sostiene una teoría muy similar a esta en «Conversaciones encarnadas con animales no-humanos», un resumen de 2006 sobre su estudio con los babuinos de los Acanilados de Eburru y una elaboración de las respuestas diarias, en constante negociación, entre ella y su perro Bahati (Smuts, 2007). En este estudio, Smuts se sorprende por las frecuentes recreaciones de rituales de saludo entre seres que se conocen bien, como los babuinos de la misma tropa, y como ella y Bahati. Los babuinos, sean amigos o no, se saludan unos a otros todo el tiempo y quiénes son está en constante devenir en estos rituales. Los rituales de saludo son flexibles y dinámicos, reorganizando el ritmo y los elementos del repertorio que los compañeros ya comparten o improvisan juntos. Smuts define el ritual de saludo como un tipo de comunicación encarnada que tiene lugar en la forma de patrones enredados, semióticos, superpuestos, somáticos, no como señales denotativas y discretas emitidas por individuos. Una comunicación encarnada es más como una danza que como una palabra. El flujo de cuerpos significativos en relación unos con otros en el tiempo –si son erráticos y nerviosos o llameantes y fluidos, si se mueven juntos en armonía o dolorosamente fuera de sincronía o de algún otro modo– comunica acerca de una relación, sobre la relación en sí, y los medios para darle otra forma a la relación y a quienes forman parte de ella³⁷. Gregory Bateson diría que esto es lo que la comunicación no lingüística entre mamíferos humanos y no humanos es esencialmente, comunicación acerca de una relación y los medios materiales y semióticos de relacionarse (Bateson, 1972). En palabras de Smuts, «Los cambios en el saludo *son* cambios en la relación» (p. 6). Aún más: «Con el lenguaje es posible decir mentiras y decir que alguien nos cae bien cuando en realidad no es cierto. Sin embargo, si las especulaciones anteriores son correctas, la interacción de cuerpos en proximidad tiende a decir la verdad» (p. 7).

Esta es una definición muy interesante de la verdad, una definición basada en la danza material o semiótica en la que los compañeros se encuentran, pero nadie depende de un nombre. Ese tiempo de verdad no conforma con facilidad a ninguna

³⁵ No escribí «las unidades de análisis más pequeñas posibles» porque la palabra unidad es engañosa en tanto nos lleva a pensar que existe un átomo último hecho de relaciones diferenciales internas, que es una premisa de la autopoiesis y de otras teorías de la forma orgánica, discutidas más adelante. sólo veo tortugas prensiles hacia arriba y hacia abajo.

³⁶ Acerca de la fuerza creativa de lo prosaico, la proximidad de las cosas en varios registros, la concatenación de circunstancias empíricas específicas, el reconocimiento erróneo de la experiencia a partir de una idea de la experiencia antes de haberla tenido y cómo diferentes órdenes de cosas se mantienen juntos al mismo tiempo, ver Gillian Goslinga (2006).

³⁷ Cuando una carrera no es ágil, escucho a mis compañeros de los perros deportivos decir cosas sobre las personas caninas y humanas, «Parece que nunca se hubieran conocido; ella debería presentarse ante su perro». Una buena carrera puede ser pensada como un saludo ritual sostenido.

de las categorías heredadas de lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura. Me gusta pensar que ese es uno de los tesoros para la cacería de Derrida «pensar en la ausencia del nombre como algo distinto a una privación». Sospecho que esta es una de las cosas que mis competidores y yo en el deporte canino-humano de la agilidad queremos decir cuando decimos que los perros son «honestos». Estoy segura de que no nos referimos a los cansadores argumentos filosóficos y lingüísticos acerca de si los perros pueden mentir y, si pueden, si mienten acerca de mentir. La verdad o la honestidad de la comunicación no lingüística encarnada depende de devolver la mirada y saludar a los otros significativos, una y otra vez. Este tipo de verdad u honestidad no es ningún tipo de fantástica autenticidad natural que solo los animales tienen mientras que los humanos están definidos por la feliz culpa de mentir denotativamente y de saberlo. Más bien, este decir la verdad es acerca de la danza cultural-natural constitutiva, teniendo en estima y siendo abiertos ante aquellos que nos devuelven recíprocamente la mirada. Siempre a los tumbos, este tipo de verdad tiene un futuro multiespecies. *Respecere*.

¿Devenir animal o el bowl número veintitrés?

El acto de volvernos disponibles los unos para los otros que constituye la danza de «devenir-con» no es intercambiable con la fantasía de la jauría de lobos del «devenir animal» de la famosa sección de *Mil mesetas* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, «1730: Devenir-Intenso, Devenir-Animal, Devenir-Imperceptible» (Deleuze & Guattari, 1978, pp. 232-309)³⁸. Los lobos mundanos, prosaicos y

³⁸ Las demás referencias se encuentran entre paréntesis en el cuerpo del texto.

vivientes no tienen nada que ver con ese tipo de jauría de lobos, como veremos al final de estas introducciones, cuando

los perros, los lobos y las personas se vuelven disponibles los unos a los otros en la peligrosa mundanidad. Pero primero quiero explicar por qué la escritura en la que esperaba encontrar un aliado para las especies compañeras en su lugar me hizo estar más cerca de anunciar, «¡Damas y caballeros, cuidado con el enemigo!».

Quiero permanecer un momento con «Devenir-Intenso, Devenir-Animal, Devenir-Imperceptible», porque intenta con tanto ahínco llegar más allá de la Gran División entre los humanos y las demás criaturas para encontrar las ricas multiplicidades y topologías de un mundo interconectado, heterogéneo y antiteológico. Quiero comprender por qué Deleuze y Guattari me enojan tanto cuando lo que queremos es algo similar. A pesar de lo mucho que amo otros momentos de Deleuze, en este pasaje encuentro poco más que el desprecio de los dos escritores por todo lo mundano y ordinario, y una profunda ausencia de curiosidad o respeto por los animales concretos, incluso cuando el proyecto antiedípico y anticapitalista de estos autores está plagado de referencias a diversos animales. Definitivamente, a la gatita de Derrida no se la invita a jugar en este encuentro. Ningún animal de este mundo miraría a estos autores dos veces, al menos no en la interpretación textual de este capítulo.

Mil mesetas es parte del trabajo sostenido de estos escritores de trabajar en contra del sujeto edípico monomaniaco, enorme e individualizado que está obsesionado con el padre y es letal para la cultura, la política y la filosofía. El pensamiento patrilineal, que ve en todo el mundo un árbol de filiaciones regido por la genealogía y la identidad, está en guerra con el pensamiento rizomático, que se abre a devenires no jerárquicos y al contagio. Hasta aquí, está todo bien. Deleuze y Guattari esbozan una rápida historia de las ideas europeas empezando por la historia natural del siglo XVIII (relaciones que se reconocen a partir de proporciones y semejanzas, series y estructuras), pasando por el evolucionismo (relaciones ordenadas a través de la descendencia y la filiación) y llega hasta los devenires (relaciones cuyo patrón es la «hechicería» o la alianza). «Devenir es siempre un orden diferente al de la filiación. Tiene que ver con la alianza» (p. 283). Lo normal y lo anormal rigen en el evolucionismo; la anomalía, lo que está por fuera de las reglas, se libera en las líneas de fuga de los devenires. «Las unidades molares» deben dejar lugar para «las multiplicidades moleculares». «Lo anómalo no es individual ni de la especie; sólo contiene afectos, infecciones, horror... un fenómeno adyacente» (pp. 244-45). Y después, «Oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a la herencia, poblar por contagio a poblar por reproducción sexual, producción sexual. Los grupos, humanos y animales, proliferan por contagio, epidemias, campos de batalla, catástrofes... Todo lo que estamos diciendo es que los animales son manadas y que las manadas se forman, se desarrollan y proliferan por contagio... Cuando sea que haya multiplicidad, también se encontrará un individuo excepcional, y es con ese individuo que la alianza debe ocurrir para devenir-animal» (pp. 241-42). Esta es una filosofía de lo sublime, no de lo mundano, no del barro; devenir animal no es una autre-mondialisation.

En un pasaje anterior de *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari hacen una crítica lúcida y maligna del análisis de Freud del famoso caso del Hombre Lobo, en el que la oposición del perro y el lobo me dieron la clave de cómo la red de asociaciones anómalas del devenir animal de D&G alimenta una serie de dicotomías primarias representadas por la oposición entre lo salvaje y lo doméstico. «Ese día el Hombre Lobo se levantó del sofá particularmente cansado. Sabía que Freud era un genio para pasar cerca de la verdad sin descubrirla y después llenar el vacío de asociaciones. Sabía que Freud no sabía nada sobre lobos, o el ano, llegado el caso. Lo único que Freud conocía era qué era un perro, y la cola de un perro» (p. 26) Esta burla es la primera de una multitud de oposiciones entre el perro y el lobo en *Mil mesetas*, que, tomadas todas juntas, son la ciénaga sintomática de cómo no tomarse a los animales mundanos –salvajes o domésticos –en serio. En honor a los famosos chows irascibles de Freud, que sin duda dormían en el piso durante las sesiones del Hombre Lobo, me preparo para continuar estudiando el poster *El año nuevo chino del perro* del artista David Goine: uno de los chow chows más

hermosos que he visto³⁹. Indiferente a los encantos de una lengua azul púrpura, D&G sabían cómo patear al psicoanálisis donde le duele, pero no tenían buen ojo para la elegante curva de la cola de un buen chow, mucho menos aún para mirar al perro a los ojos.

Pero la oposición perro/lobo no es graciosa. D&G expresan su horror ante «los animales individuales, las mascotas familiares, los animales edípicos sentimentales, cada uno con su propia historia insignificante» que sólo invitaban a la regresión (p. 240) (Baker, 2000, pp. 102-34)⁴⁰. Todos los animales dignos son una manada; el resto son o bien mascotas burguesas o animales estáticos que simbolizan algún tipo de mito divino⁴¹. La manada, o los animales del puro afecto, es intensa, no extensa, molecular y excepcional, no insignificante y molar –en resumen, una manada sublime de lobos. No creo que sea necesario decir que, en todo esto, no aprendemos nada sobre lobos propiamente dichos. Sé que D&G no se dispusieron a escribir un tratado biológico sino uno filosófico, psicoanalítico y literario que requería diferentes hábitos de lectura para el juego siempre no-mimético de la vida y la narrativa. Pero ninguna estrategia de lectura puede silenciar el desprecio por lo doméstico y lo ordinario en ese libro. Dejar atrás las trampas de la singularidad y la identidad es posible si no se

³⁹ Se puede observar en este link: https://www.goines.net/Non_poster_work/nonposter_gal/11_dog_gal.jpg

⁴⁰ Baker aprecia mucho más que yo los trabajos de devenir-animal de Deleuze y Guattari, pero Baker también se molesta por cómo tratan a los perros y a los gatos domésticos. Al margen de lo mucho que me importan los perros y gatos tanto literales como de carne y hueso, su bienestar no es mi principal preocupación en relación al devenir-animal de D&G. Creo que Baker no se da cuenta de la náusea sistemática que D&G dejan aflorar en su capítulo en respuesta a todo lo que es ordinario, algo evidente en sus contrastes figurativos perro/lobo pero que no se reducen a ellos. Las multiplicidades, metamorfosis y líneas de fuga que no están atrapadas en las fijaciones edípicas y capitalistas no deberían funcionar de ese modo. A veces los esfuerzos hercúleos necesarios para evitar diferentes versiones del humanismo lo catapultan a uno hacia líneas de fuga empíricas únicamente pertinentes a dioses anómalos en su peor momento. Prefiero confesarme con el enredo tedioso de relaciones de los así llamados «individuos», atados por nudos pegajosos en espacios y tiempos prolíficos con otros ensambles, algunos reconocibles (como humanos y no humanos) y otros no tanto. Los individuos de verdad importan, no son el único ensamble en juego, incluso en sí mismos. Si a uno lo «acusar» de «humanismo acrítico» o su equivalente animal cada vez que se preocupa por el sufrimiento o las capacidades de los seres reales, entonces me siento en la presencia coercitiva de la Única Fe Verdadera, posmoderna o no, y corro por todo lo que valgo. Por supuesto, estoy en deuda con Deleuze y Guattari, entre otros, por la posibilidad de pensar en «agenciamientos».

⁴¹ Injustamente, porque D&G no podrían haber sabido todas estas cosas a fines de 1970 en Francia o en cualquier otro lado, estoy pensando en perros de terapia entrenados que ayudan a niños autistas, o perros de compañía que visitan a los ancianos devolviéndoles un interés en la vida, o los perros que acompañan adolescentes con parálisis cerebral en sillas de ruedas para ayudarles con cosas prácticas como abrir una puerta pero aún más con las interacciones sociales con otros humanos. Estoy pensando cómo las conversaciones entre seres humanos que están cuidando a sus perros en parques ordinarios les abren las puertas a un mundo cívico y artístico más grande, así como también a intercambios sobre bolsas para el excremento de los perros y dietas caninas. No se trata de devenires-animal, sino de devenires-con de formas mundanas y ordinarias que no me parecen edípicas. Las afirmaciones de la individuación y la regresión siempre merecen ser contrastadas con evidencia empírica, los perros reales están listos para ayudar. La forma concreta en que las relaciones de construcción de mundo se desarrollan entre humanos y perros es materia de la investigación etológica y etnográfica iniciada por Adrian Franklin en Tasmania (Franklin, Emmison, Haraway & Travers, 2007). Franklin también es experto en cómo los animales, incluyendo los perros (en este caso, los dingos) aparecen en los nacionalismos coloniales y postcoloniales (Franklin, 2006).

lubrica el éxtasis sublime que linda con la intensidad del afecto del Futurismo Italiano de 1909. D&G continúan, «*A cualquiera que le gustan los perros o los gatos es un tonto*» (p. 240, cursivas en el original). No creo que aquí Deleuze esté pensando en el idiota de Dostoyevski, quien desacelera las cosas, y a quien ama Deleuze. D&G siguen: Freud sólo conoce al «perro en la perrera, al guaguau del analista». Nunca me he sentido más cerca de Freud. D&G van incluso más lejos en su desdén por lo cotidiano, lo ordinario, lo afectivo en pos de lo sublime. El Único, el que tenía un pacto con el demonio, la anomalía del hechicero, es al mismo tiempo la manada y el leviatán de Ahab en *Moby Dick*, el excepcional, no en el sentido de un animal competente y hábil en una red abierta con otros, sino en el sentido de lo que no tiene características ni ternura (p. 244) Desde el punto de vista de los mundos animales en los que habito, esto no es una buena carrera sino un mal viaje. Junto con los Beatles, necesito un poquito más de ayuda de mis amigos.

Los perritos domésticos y la gente que los quiere son la principal figura de lo abyecto para D&G, especialmente si esas personas son mujeres mayores, el arquetipo mismo del sentimental. «El Moby Dick de Ahab no es el gatito ni el perrito de una mujer mayor que lo honra y lo celebra. El devenir-tortuga de Lawrence no tiene nada que ver con una relación doméstica o sentimental... Pero la objeción se levanta contra Lawrence: “¡Tus tortugas no son reales!” Y él responde: “Es posible, pero mi devenir lo es,... especialmente si no tienes modo de juzgarlo, porque sólo eres un perrito doméstico» (p. 244). «Mi devenir» resulta increíblemente importante en esta teoría que se opone a las estructuras de individuación y sujeción. La mujer mayor que ama a los gatos y perros: esto es lo que deben vomitar aquellos que devendrán-animal. A pesar de la gran competencia, no estoy segura de poder encontrar una filosofía con una demostración más clara de misoginia, miedo a la vejez, falta de curiosidad por los animales y horror ante lo mundano de la carne, en este caso encubierta por la coartada de un proyecto antiedípico y anticapitalista. ¡Debe haber requerido cierto coraje hablar del devenir-mujer apenas unas páginas después! (pp. 291-309)⁴². Casi siento ganas de salir a conseguir un toy poodle para que sea mi próximo compañero de agilidad, conozco uno extraordinario que juega para la Copa del Mundo. Eso *es* excepcionalidad.

⁴² Los pasajes acerca de devenir-mujer o devenir-niño en *Mil mesetas* han sido objeto de muchos comentarios, tanto por el abrazo de D&G de lo femenino-fuera-del-confinamiento como por lo inadecuado de ese movimiento. Sin importar cuán involuntarios, los tonos primitivistas y raciales del libro tampoco pueden ser pasados por alto. En mis momentos de mayor calma, puedo entender tanto lo que D&G lograron como lo que este libro no puede contribuir a un feminismo no-edípico y antirracista. Rosi Braidotti es mi guía en el fructífero aprendizaje de Deleuze (que escribió mucho más que *Mil mesetas*) y, en mi punto de vista, ofrece mucho más hacia una *autre-mondialisation* (Braidotti, 2006). Para ver un libro bellamente informado por la sensibilidad de Deleuze en *Difference and Repetition* (1995), ver Kathleen Stewart (2007), una sutil historia de las fuerzas emergentes a las que llamamos neoliberalismo o capitalismo avanzado de consumo.

Es un alivio regresar de mis propios deseos de devenir-intensa en la agilidad de las competencias de la Copa Mundial al barro y al moho de mi propio mundo doméstico, dónde mi alma biológica viaja con el lobo encontrado cerca del borde del bosque que fue criado por científicos. Tantas formas de relación no arborescentes pueden ser encontradas en estos no-siempre-salubres fluidos viscosos de las anomalías rizomáticas de Deleuze y Guattari. Cuando juego en el barro valoro mucho *Mil mesetas*. Las especies compañeras son familiares de figuras de parentesco y relación con formas raras en las que la descendencia arborescente llega tarde al juego de los cuerpos y nunca está completamente a cargo de la acción material y semiótica. En su controvertida teoría sobre *Adquisición de genomas*, Lynn Margulis junto a su hijo y colaborador, Dorion Sagan, me dan el sustento y las figuras necesarias para entender a sus comensales (Margulis & Sagan, 2002).

Leyendo a Margulis a través de los años, me da la sensación de que ella cree que todo lo interesante en este mundo sucede entre bacterias y todo lo demás es sólo una elaboración, que por supuesto incluye a las manadas de lobos. Las bacterias llevan y traen genes todo el tiempo y no se resuelven en especies bien determinadas, dándole al taxonomista o bien un momento de éxtasis o bien un dolor de cabeza. «La fuerza creativa de la simbiosis produce células eucariotas a partir de la bacteria. Así, los organismos más grandes –hongos, animales y plantas– se originan simbiogenéticamente. Pero la creación novedosa a través de la simbiosis no termina con la evolución de células nucleadas más primitivas. La simbiosis está en todas partes» (pp. 55-56). Margulis y Sagan dan ejemplos de los arrecifes de coral del Pacífico, los pulpos y sus simbiosis luminosos, los líquenes de Nueva Inglaterra, la leche de las vacas, y de las plantas de hormigas de Nueva Guinea, entre otros. La historia básica es sencilla: las formas de vida cada vez más complejas son el resultado continuo de los actos de asociación cada vez más intrincados y multidireccionales de y con otras formas de vida. Para ganarse la vida, las criaturas comen criaturas, pero sólo pueden digerirse unos a otros de manera parcial. Bastante indigestión, por no decir excreción, es el resultado natural, parte del cual es el vehículo de nuevos patrones complejos de uno y muchos en enredada asociación. Parte de esa indigestión y anulación no son otra cosa que recordatorios ácidos de nuestra mortalidad que se vuelven vívidos en la experiencia del dolor y el colapso sistémico, desde los más bajos hasta los más eminentes seres entre nosotros. Los organismos son ecosistemas de genomas, consorcios, comunidades, cenas parcialmente digeridas, formaciones fronterizas mortales. Incluso los perritos falderos y las señoras viejas y gordas en las calles de las ciudades son formaciones fronterizas; estudiarlos «ecológicamente» lo demostraría.

Comerse los unos a los otros y desarrollar indigestión es la única práctica de fusión transformativa; las criaturas vivientes forman consorcios en una mezcla barroca de inter e intra-acciones. Margulis y Sagan lo dicen con más elocuencia cuando escriben que ser un organismo es ser el fruto de «cooptar extraños, involucrarse y rodearse

de otros en genomas incluso más complejos y mestizos... La adquisición del otro en reproducción, del microbio y del genoma, no es una mera presentación. La atracción, la fusión, la incorporación, la cohabitación, la recombinación –tanto permanentes como cíclicas– y otras formas prohibidas de la pareja, son la principal fuente de las variaciones faltantes de Darwin» (p. 205). El significado de la simbiogénesis es unirnos completamente. La forma y la temporalidad de la vida en la tierra son más como un consorcio líquido-cristal que se pliega en sí mismo una y otra vez que como un árbol con muchas ramas. Las identidades ordinarias emergen y son celebradas, pero siempre permanecen en una red relacional abierta a pasados, presente y futuros no-euclídeos. Lo ordinario es una danza barroca entre múltiples compañeras, produciendo formas e involucrando especies. Son tortugas hasta abajo; compañeros que no preexisten, son intra-acciones constitutivas en cada pliegue de tiempo y espacio⁴³. Son los contagios y las infecciones que hieren el narcisismo primario de aquellos que todavía sueñan con el excepcionalismo humano. Son también la improvisación que le da sentido al «devenir-con» de las especies compañeras en las naturoculturas. *Cum panis*, comensales, a quiénes mirar y quienes devuelven la mirada, colaborar con: esos son los nombres de mi juego.

Un aspecto del planteamiento de Margulis y Sagan resulta innecesariamente difícil de digerir para las especies compañeras, sin embargo, una teoría más fácil de asimilar se está cocinando. En oposición a las muchas teorías mecánicas del organismo, Margulis ha estado comprometida por mucho tiempo ya con la noción de autopoiesis. La autopoiesis es auto-constitutiva, en dónde las entidades que se mantienen a sí mismas (la célula, la unidad biológica más pequeña) desarrollan y sostienen su propia forma, haciendo uso de los flujos envolventes de la energía y la materia⁴⁴. En este caso, creo que Margulis estaría mejor con Deleuze y Guattari, cuyo mundo no se construyó en unidades autorreferenciales

⁴³ Quién sabe si el «devenir-tortuga» de Lawrence, referenciada en *Mil mesetas* (p. 244) tenía alguna relación con las muchas versiones de las «[tortugas hasta el fin de la historia]». Para rastrear tanto los acercamientos positivistas como los interpretativistas sobre esta narrativa sobre la infinita regresión no teleológica –el mundo descansa sobre un elefante que está sobre una tortuga que a su vez está sobre otras tortugas hasta abajo– ver https://en.wikipedia.org/wiki/Turtles_all_the_way_down. Stephen Hawking, Clifford Geertz, Gregory Bateson y Bertrand Russell todos se involucraron en la reversión de este relato cuasi-hindú. En un capítulo con ese título, Isabelle Stengers cuenta una historia de «tortugas hasta abajo» que involucra a William James, Copernicus y una mujer sabia y vieja (1981, pp-61-62; ver también Neuman (2002): «El principal problema que enfrenta la investigación epistemológica es cómo establecer bases sólidas para la epistemología dentro de un sistema recursivo de conocimiento. La teoría sugiere que la unidad epistemológica incuestionable más básica es un proceso de diferenciación, que es actividad auto-referencial. Este artículo elabora esta tesis e ilustra la relevancia de resolver el problema de la materialización en la epistemología genética de Piaget» (p. 521). Esta parte autoreferencial es el problema. Quiero una palabra para también-y: «auto-otro referencial» hasta abajo.

⁴⁴ «Autopoiesis», literalmente “auto-construcción” se refiere a la química auto-organizada de las células vivas. Ningún objeto material menos complejo que una célula puede sostenerse a sí misma y a sus propios límites sin una identidad que lo distinga del resto de la naturaleza. Las entidades vivas autopoieticas mantienen su forma y a menudo cambian su forma (se “desarrollan”), pero siempre a través de la materia y la energía» (Margulis & Sagan, 2002, p. 40), su objetivo era la noción de que un virus, o un gen, son una «unidad de vida».

complejas de diferenciación o en sistemas Gaia, cibernéticos o de otro tipo, pero contruidos en un tipo diferente de «tortugas hasta abajo», figurando inexorables otredades atadas a entidades referenciales nunca completamente ligadas ni autoreferenciales. Aprendo de la crítica que hace el biólogo del desarrollo Scott Gilbert a la autopoiesis por su énfasis en los sistemas autoconstruidos y auto-mantenidos, cerrados excepto por los flujos nutritivos de la materia y la energía. Gilbert subraya que nada se hace a sí mismo en el mundo biológico, sino más bien que la inducción recíproca en y entre las criaturas siempre-en-proceso se ramifica a través del espacio y el tiempo en escalas tanto grandes como pequeñas, en cascadas de inter e intra-acción. En la embriología, Gilbert llama a esto «epigénesis interespecie»⁴⁵ Gilbert escribe: «Creo que las ideas que Lynn [Margulis] y yo tenemos son similares; simplemente ella se estaba enfocando en adultos y yo quería extender el concepto (porque creo que la ciencia permite que sea extendido completamente) a los embriones. Creo que la co-construcción *embrionica* de los cuerpos físicos tiene más implicaciones porque significa que “nunca” fuimos individuales». Como Margulis y Sagan, Gilbert resalta que la célula (no el genoma) es la unidad más pequeña de estructura y funcionamiento en el mundo biológico, y argumenta que «el campo morfogenético puede ser visto como una unidad mayor de la ontogenética y el cambio evolutivo»⁴⁶.

En la lectura, el acercamiento de Gilbert no es una teoría de sistemas holística en el mismo sentido que la de Margulis y Sagan, y sus argumentos fractales de «tortugas hasta abajo» no proponen una unidad auto-referencial de diferenciación. Dicha unidad hace trampa en la pila de las tortugas, ya sea hacia arriba o hacia abajo. El ingeniero de software Rusten Hogness sugiere que el término *turtles all the way down* [tortugas hasta abajo] puede expresar el tipo de recursividad de Gilbert⁴⁷.

⁴⁵ Para su crítica sobre la autopoiesis ver Gilbert (2002) y Gilbert, Opitz & Raff (1996). Para una introducción recíproca, ver el capítulo 8, “Training in the Contact Zone”.

Por temor a que el lector piense que «tortugas hasta abajo» es excesivamente literario o mitológico, Gilbert me refirió el proyecto Turtle Epibiont Project at Yale, en www.yale.edu/peabody/collections/iz/iz_epibiont.html.

Gilbert escribe: «Es interesante que la noción de las tortugas que sostienen el mundo es un tema encontrado en muchas culturas. Y mientras puede que no sostengan el universo, las tortugas sí sostienen considerables ecosistemas en sus espaldas» Correo electrónico de Gilbert a Haraway, 24 de agosto, 2006. Sobre la relevancia de esta discusión sobre el fenómeno de la inmunología, ver Haraway (1991). Para una actualización, ver Pradeu & Carosella (2006). Estos autores resumen: «El modelo del ser/no ser, propuesto por primera vez por F. M. Burnet, ha dominado la inmunología durante 60 años. De acuerdo con este modelo, cualquier elemento foráneo producirá una reacción inmunológica en un organismo, mientras que los elementos endógenos no producirán, en circunstancias normales, ninguna reacción. En este artículo mostramos que el modelo del ser/no ser ya no es una explicación apropiada para los datos experimentales de la inmunología, y que esta inadecuación puede tener su origen en la concepción excesivamente metafísica de la identidad biológica. Sugerimos otra hipótesis, basada en la noción de continuidad, que ofrece una mejor explicación de los fenómenos inmunes. Por último, enfatizamos el mapeo entre esta deflación desde el ser hacia la continuidad en la inmunología y el debate filosófico sobre la identidad entre sustancialismo y empirismo» (p. 235).

⁴⁶ Correo electrónico de Scott Gilbert a Donna Haraway, 23 de agosto, 2006.

⁴⁷ Comunicación personal, 23 de agosto, 2006.

Creo que para Gilbert el sustantivo *diferenciación* es siempre un verbo, dentro del cual juegan los nudos morales de la diferencia parcialmente estructurada. Desde mi punto de vista, la simbiogénesis de Margulis y Sagan no es realmente compatible con su teoría de la autopoiesis, y la alternativa no es una teoría aditiva mecánica sino profundizar aún más en la diferenciación⁴⁸. Un lindo detalle es que Gilbert y sus estudiantes trabajan en la embriogénesis de las tortugas literalmente, estudiando las inducciones y las migraciones celulares que resultan del plastrón en la superficie del vientre de las tortugas. En efecto, capas de tortuga.

Todo esto nos lleva a la práctica de la etóloga Thelma Rowell de poner veintitrés cuencos en su corral de Lancashire cuando sólo tiene veintidós ovejas que alimentar. Sus ovejas soay masticaban pasto en las colinas durante casi todo el día, formando sus propios grupos sociales sin demasiada interferencia. Dicha libertad es un acto revolucionario entre los criadores de ovejas, que les sustraen virtualmente toda decisión a sus ovejas hasta que razas enteras pierden su capacidad de encontrar su forma de vida sin la arrogante supervisión humana. Las ovejas empoderadas de Rowell, pertenecientes a una, así llamada raza primitiva, recalcitrante a la estandarización de la industria de la carne y al comportamiento arruinado, le han suscitado muchos interrogantes, en particular mostrándole que incluso las ovejas domesticadas tienen vidas sociales y habilidades tan complejas como las de los babuinos y otros monos que había estudiado a través de las décadas. Estas ovejas, que probablemente sean las descendientes de una población de ovejas silvestres introducidas en las islas de Soay en el archipiélago de St. Kilda, son hoy en día materia de estudio de las sociedades que estudian especies raras en el Reino Unido y los Estados Unidos⁴⁹.

⁴⁸ Retomando a la segunda generación de pensadores cibernéticos como Humberto Maturana y Francisco Varela, Cary Wolfe re-trabaja la autopoiesis para que no signifique «auto-organizado», El desarrollo no-representacional de la comunicación que hace Wolfe es próximo a lo que yo quiero decir con especies compañeras involucradas como tortugas hasta abajo. La palabra *autopoiesis* no es el problema principal, aunque prefiero dejar de usarla porque no creo que su significado permita ser modificado lo suficiente. En lo que Wolfe y yo insistimos es en encontrar una expresión para los enlaces paradójicos e indispensables de apertura y cerramiento, que Wolfe llama «apertura desde lo cerrado» en repetición recursiva (ver Wolfe, 2003 [especialmente pp. 34-38]. Agradezco a Wolfe por hacerme esta pregunta en su correo del 12 de septiembre de 2006. La agencia del realismo, los fenómenos y la intra-acción de Karen Barad (2006) proveen una expresión teórica vital para esta conversación.

⁴⁹ Las soay están listadas en el Rare Breed Survival Trust del Reino Unido, y St. Kilda es patrimonio de la humanidad de la Unesco, designado tanto por su significado natural como cultural. La organización de registro y cría de Norteamérica se puede seguir en www.soaysofamerica.org/. La fibra de lana de las soay ingresa en los circuitos de hilados y tejidos mediados por internet, y la carne de soay es valorada en prácticas agropastorales locales y globales. Una curtiembre vende pieles orgánicas certificadas de soay, también en internet. Alrededor de mil ovejas soay en St. Kilda han contribuido con muestras de ADN para una base de datos importante. Desde la década de 1950, una población de soay «no administrada», translocada a la Isla de Hirta, donde ya no viven personas, ha sido objeto de una intensiva investigación ecológica, de conducta, genética y evolutiva. Un grupo de arqueólogos rastreó los residuos químicos de antiguas curtiembres y recolectó antiguo ADN de soay de los cueros. Desde el turismo, pasando por el agropastoralismo moderno y la oposición a las fábricas de animales, hasta la genómica comparativa, todo es tecnocultura en acción. Ver www.soaysheepsociety.org.uk/; www.kilda.org.uk/; y Clutton Brock & Pemberton (2004).

Por su interés en asuntos importantes como los índices de conversión de alimento, las publicaciones científicas que estudian a las ovejas con un énfasis en la agroindustria rechazaron escandalizadas los primeros artículos de Rowell sobre grupos de carneros salvajes cuando ella los envió (los manuscritos, no las ovejas) para publicación. Pero los buenos científicos tiene un modo de minimizar los prejuicios con preguntas cambiadas y datos bonitos, que en algunos casos resulta (Rowell & Rowell, 1993)⁵⁰. Las ovejas escocesas de cara negra de montaña, las vecinas ovinas de Rowell más numerosas en Lancashire, y las ovejas Dorset de cara blanca de las tierras bajas, sobretodo de los English Downs, parecen haber olvidado cómo testimoniar sobre la competencia ovina. Ellas y sus equivalentes alrededor del mundo son los tipos de óvidos más familiares para los expertos ovinos que evalúan artículos para revistas académicas –al menos en las revistas en las que las ovejas aparecen generalmente, eso es, *no* en las revistas de ecología del comportamiento, biología integradora y revistas de evolución en las cuales las especies no domésticas suelen ser el foco de atención «natural». Pero en el contexto de las prácticas de ganadería y agricultura que llevaron los agronegocios globales de hoy en día, tal vez a esos ovinos «domésticos» que comen como máquinas, rara vez se les hace una pregunta interesante. Sin que su gente los descubra, y por lo tanto sin ninguna experiencia de volverse disponibles los unos a los otros, estas ovejas jamás «devienen-con» un científico curioso.

Hay una característica encantadoramente literal en colaborar con Rowell y sus ovejas. Rowell trae a sus competentes ovejas al corral casi todos los días para poder hacerles algunas preguntas más mientras comen. Allí, las veintidós ovejas encuentran veintitrés cuencos distribuidos por el corral. Ese prosaico cuenco número veintitrés está abierto⁵¹, el espacio de lo que aún no es y puede que llegue o nunca llegue a ser; es un estar disponible a la eventualidad, es pedirle a las ovejas y a los científicos que sean lúcidos en sus intercambios a través de hacer posible que algo inesperado suceda. Rowell practica la piedad y la virtud de la cortesía mundana –no un amable arte particular– con sus colegas y sus ovejas, del mismo modo que solía hacer con sus primates. «Una investigación interesante es una investigación que investiga las condiciones que

⁵⁰ Estos grupos de carneros no eran sus amadas soay actuales sino apenas criaturas encontradas en Barbados, Texas en Estados Unidos antes de que se retirara de UC Berkeley y regresara a Lancashire. Vale notar que el artículo no fue publicado en una revista sobre ovejas sino en una de las principales revistas de biocomportamiento zoológico, en la que las comparaciones con los monos, aunque sorprendentes, eran normales para la práctica científica y no evidencia de un desorden mental. Para una discusión de lo que Rowell llama «especies entretenidas y contenciosas» (p. 69), ver Thelma Rowell (2000). Evidencia reciente de las soay salvajes muestra que puede que le den forma a sus patrones de pastoreo como una función de las densidades estacionales de parásitos que esperan en los altos penachos de pasto. Los grandes predadores no son los únicos que cuentan en la evolución del comportamiento (Hutchings, Milner, Gordon, Kyriazakis & Jackson, 2002).

⁵¹ Una discusión sobre los significados contradictorios de «lo abierto» en la filosofía heideggeriana y lo que vino después aparece en el capítulo 8, “Training in the Contact Zone” [Entrenando en la zona de contacto].

hacen que algo sea interesante» (Despret, 2006, p. 363)⁵². Tener un cuenco que siempre está desocupado provee un lugar extra a donde ir para cualquier oveja desplazada por sus compañeros bovinos socialmente asertivos. La competencia es muy fácil de ver; observarlas comer es tan inmediato y de tanto interés para los granjeros. ¿Qué más puede estar pasando? ¿Puede que lo que no es tan fácil de aprender a ver sea lo más importante para la vida diaria de las ovejas y sus historias evolutivas? ¿Puede ser que repensar la historia de la depredación y las inteligentes predilecciones de la presa nos diga algo sorprendente e importante sobre los mundos ovinos incluso en las colinas Lancashire, o en las islas de la costa escocesa, donde no se han visto lobos en siglos?

Siempre con una alerta disidente ante la complejidad de los detalles en lugar de ante los grandes pronunciamientos, Rowell a menudo desconcertaba a sus colegas humanos cuando estudiaba monos, comenzado sus informes con los babuinos de los bosques de Uganda que no actuaban de acuerdo a lo esperado de su especie (Rowell, 1966; 1972)⁵³. Rowell está entre las personas con opiniones más satisfactorias, basadas en la evidencia empírica, teóricamente espabiladas y generosamente anti-ideológicas que conozco. Al margen de su apasionado interés por las ovejas, ver su amor evidente por los escandalosos pavos machos y adolescentes en su granja de Lancashire en 2003, a quienes amenazaba con sacrificar por su mal comportamiento sin ninguna convicción⁵⁴, me mostró

⁵² Estoy en deuda con la entrevista de Despret con Rowell y la interpretación del trabajo de la bióloga en términos de «volver disponible», «la virtud de la amabilidad» y el rol del cuenco número veintitrés. Gracias a María Puig de la Bellacasa por traer el DVD sobre la investigación de Didier Demorc y Vinciane Despret, *Thelma Rowell's Non-sheepish Sheep*, a mi seminario de graduados en el invierno de 2006. Despret, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Thelma Rowell y Sarah Franklin, todos influyen mi escritura aquí y en otros lugares. Con Sarah Franklin, visité el campo de Rowell en 2003 y tuve el privilegio de conocer a sus ovejas y a sus pavos, y de conversar con ella y con Sarah sobre los mundos de los animales y las personas. Para profundizar en el mundo de las ovejas británicas y la vida transnacional y la tecnociencia, ver Sarah Franklin (2007). La antigua alumna doctoral de Stengers, María Puig de la Bellacasa fue una visitante postdoctoral en UC Santa Cruz desde el 2005 hasta el 2007. María y otros colegas y estudiantes graduados en nuestro seminario de estudios animales/estudios de la ciencia/teoría feminista en el invierno de 2006, me ayudaron a pensar sobre cosmopolíticas, el cuenco número veintitrés, lo abierto, y las especies de compañía. Gracias a todos aquellos que han estado en mis seminarios sobre estudios animales en los últimos años y que se encuentran en este libro.

⁵³ Para su horror, este pequeño libro se hizo muy popular entre las feministas de los años 70 y 80, incluyéndome a mí, que tenía rencor contra el dominio masculino y las explicaciones jerárquicas de todo lo relacionado con los primates (Haraway, 1989, pp. 124, 127, 292-93, 420-21).

⁵⁴ Como administradora de una granja, Rowell acompaña cada decisión sobre sacrificar a un animal para comida o cualquier otro arreglo sobre sacrificios en su propiedad, para minimizar el trauma. Como consecuencia, sus animales deben permanecer dentro de un ámbito de intercambios informales y no pueden ser vendidos comercialmente. Si los animales van a ser comercializados, las responsabilidades incluyen desde las condiciones de la cría hasta el consumo humano, comida, zapatos, sweaters, incluyendo viajes y sacrificio de los animales. En el contexto de la tarea de sostener formas de vida humano-animal valiosas en términos contemporáneos, la Rare Breed Survival Trust intenta, imperfectamente, poner en práctica estas responsabilidades en el Reino Unido. Los cambios legales para permitir la venta de carne cuando el animal de trabajo ha sido sacrificado donde él o ella vivían, más allá de la sacrificada domésticamente para circuitos no comerciales, son cruciales para el bienestar del animal y del medioambiente en cualquier ecología carnívora.

En los Estados Unidos, el movimiento está creciendo para desarrollar y legalizar mataderos móviles con inspecciones certificadas. Dichas prácticas deben ser obligatorias, no sólo permitidas. Dos consecuencias de esto serían que el consumo de esta carne dejaría de estar limitado a mercados de lujo y sería la norma para todos, y que se reduciría enormemente el consumo de carne, ya que dichas prácticas responsables son incompatibles con los mataderos de escala industrial. Los cambios naturoculturales inherentes a estos dos puntos son inmensos. Actualmente, un matadero móvil puede sacrificar alrededor de mil doscientas vacas al año y sirve a un pequeño nicho de mercado entre los granjeros. Un matadero industrial mata un número mayor de animales al día, con consecuencias predecibles para la brutalización de humanos y no humanos, así como también para la degradación del medioambiente. La clase, la raza y el bienestar regional son algunos de los factores que están en juego aquí para las personas; vivir y morir con menos sufrimiento están en juego para los animales de trabajo que producen carne, cuerpo y fibra. Para una perspectiva sobre el caso de Montana, ver "Mobile Slaughter Units" *News and Observer*, May 23, 2005, www.mycattle.com/news/dsp_topstorie_article.cfm?storyid=17218. Para una perspectiva comprometida con la reforma de las prácticas de sacrificio y el bienestar de los animales industriales, ver el sitio web de Temple Grandin, www.grandin.com. Sus diseños de sistemas de mataderos menos terribles, con auditorías obligatorias para reducir el estrés animal son muy conocidos.

Menos conocida es su tesis doctoral de 1989 en University of Illinois, que se enfoca en el otro lado del proceso de producción, esto es, en el enriquecimiento del medioambiente para los cerditos para que su desarrollo neuronal y su comportamiento puedan ser más normales (www.grandin.com/references/diss.intro.html).

Las condiciones «normales» para los cerdos son descritas y documentadas en www.sustainabletable.org/issues/animalwelfare/: «Los cerdos de las fábricas de animales nacen en pequeñas jaulas que limitan el movimiento de la cerda al punto de que no puede siquiera darse vuelta. Así, la madre está acostada [sic] inmóvil, incapaz de crear un nido o separarse a sí misma y a su cría de sus heces, los cerditos están confinados en la jaula todos juntos, sin poder correr, saltar y jugar como dictan sus tendencias naturales. Una vez separados de la madre, los cerditos son confinados juntos en jaulas de concreto sin paja ni tierra donde arraigarse. En estas condiciones, los cerditos se ponen inquietos y a menudo comienzan a morderse las colas los unos a los otros como una expresión de su estrés. En lugar de simplemente darles paja para jugar, los operadores de muchas fábricas de animales a menudo les cortan las colas en respuesta a este comportamiento».

Cuatro compañías controlan el 64 por ciento de la producción de cerdo en los Estados Unidos. Para un análisis escalofriante de la industria del choncho, ver la disertación doctoral de estudios de ciencias y etnografía de Dawn Coppin (2002) y ver Coppin (2003). El trabajo de Coppin es radical en muchos sentidos, así como también lo es su insistencia en presentar a los animales de la investigación y analizarlos como actores. Sumándose a la investigación que trabaja por un cambio estructural, Coppin ha sido el director ejecutivo del Santa Cruz Homeless Garden Project y académico invitado en UC Berkeley. En 2006, los votantes de Arizona (64 por ciento) aprobaron casi por unanimidad el Acto de Trato Humano de Animales de Granja, que prohíbe el confinamiento de las terneras preñadas en jaulas y de los cerdos reproductores en jaulas de gestación, ambas prácticas ya están prohibidas en la Unión Europea, pero son la norma en los Estados Unidos.

Para el plan de estudios de mi seminario para graduados del invierno de 2004 "Animal Studies as Science Studies: We Have Never Been Human", ver <http://feministstudies.UCSC.edu/fac>

Haraway.html (ver también Jonathan Burt (2006), Después ver la película de Hugh Dorigo sobre fábricas de animales, *Beyond Closed Doors* (Sandgrain Films, 2006).

mucho acerca de su trato hacia sus incautos colegas humanos y los obstinados animales que ha estudiado durante toda su vida. Como enfatiza Vinciane Despret en su estudio, Rowell plantea preguntas acerca de las relaciones colectivas tanto con ovejas como con personas: «¿Preferimos vivir con ovejas predecibles o con ovejas que nos sorprenden y enriquecen el significado de lo que entendemos por "ser social"?» (Despret, 2006, p. 367). Esta es una pregunta mundana fundamental, o cómo mi colega Isabelle Stengers la llamaría, una pregunta cosmopolítica, en la cual «el cosmos se refiere a lo desconocido, que está constituido por estos múltiples mundos divergentes, y a las articulaciones

de las que eventualmente podrían ser capaces, en oposición a la tentación de una paz que busca ser definitiva» (Stengers, 2005, p. 995; 2003; 1997; la visión de Stengers sobre cosmopolítica es introducida de forma más exhaustiva en el capítulo 3, “Sharing Suffering”). Al almorzar con Rowell, de casi sesenta y cinco años, y su querido perro viejo, que ya no pastorea, en la cocina de su granja, entre papeles científicos y libros heterogéneos, mi potencial existencia como etnógrafa sintió claramente que la regresión edípica no estaba en el menú entre las especies compañeras. ¡Guau!

Historias vivientes de las zonas de contacto: las huellas del lobo

¿A quién y qué toco cuando toco a mi perro? ¿De qué manera «devenir-con» es una práctica de devenir mundano? Cuando las especies se encuentran, la pregunta acerca de cómo se heredan las historias se vuelve inminente, y se pone en juego llevarnos bien entre todos. Como vivo con perros, me atraen los nudos multiespecie que se atan y se vuelven a atar con la acción recíproca. Mi premisa es que el tacto ramifica y le da forma a la responsabilidad. La responsabilidad, preocuparse por, ser afectado por, e ingresar en la responsabilidad no son abstracciones éticas; estas cuestiones mundanas y prosaicas son el resultado de colaborar unos con otros⁵⁵.

⁵⁵ Sobre lo prosaico y los efectos a través de la contigüidad contingente, ver Goslinga (2006).

El tacto no empequeñece; salpica a quienes participan de él con espacios de apego para crear mundos. El tacto,

la consideración, devolver la mirada, devenir-con –nos hacen responsables, en formas impredecibles, de los mundos que se constituyen–. En el tacto y la consideración, los compañeros, les guste o no, entran en el barro mestizo que llena nuestros cuerpos con todo aquello que produjo ese contacto. El tacto y la consideración tiene consecuencias. Por eso, las introducciones de este capítulo terminan con tres enlazamientos de especies de compañía –lobos, perros, seres humanos, y más– en tres lugares donde la autre-mondialisation está en juego: Sudáfrica, los Altos de Golán en Siria y la campiña de los Alpes franceses.

En los parques «sin correa» de Santa Cruz, California, que frecuento, a menudo la gente alardea de que sus grandes perros criollos, de orejas puntiagudas, parecidos a un pastor alemán, son «cruza con lobo». A veces estos humanos afirman estar seguros de esto, pero la mayoría del tiempo se contentan con tener una historia que hace que sus perros parezcan especiales, más cercanos a sus históricos parientes salvajes. Encuentro que estas especulaciones genealógicas son altamente improbables en la mayoría de los casos, en parte porque no es fácil tener a mano un lobo con el cual un perro esté dispuesto a aparearse, y en parte por el mismo agnosticismo con el cual todos mis informantes perrunos y yo saludamos la identificación de cualquier perro grande y negro de procedencia desconocida como una «mezcla de labrador y retriever». De todos modos, sé que existen los

híbridos de perro y lobo en contextos salvajes, y que mis perros hayan jugado con algunos especímenes moteados que se proclaman parte de esa hibridación, me involucra en una red de empatía. La empatía significa convertirse en un sujeto que tiene la inquietante obligación de la curiosidad, que requiere saber más al final del día que al comienzo. Aprender algo de biología sobre el comportamiento de los híbridos de perro y lobo parecía ser el mínimo requerimiento. Uno de los lugares a los que eso me condujo, a través de un artículo de Robyn Dixon en *Los Angeles Times* del 14 de octubre de 2004, «Lobos huérfanos enfrentan un futuro desolador», fue al santuario de lobos Tsitsikamma en la costa sur de Sudáfrica cerca del pueblo de Storm River⁵⁶.

Durante la segregación racial, en experimentos cuasi-secretos, los científicos que

⁵⁶ Para el artículo de Dixon del 7 de noviembre de 2004 sobre híbridos lobo-perro de Sudáfrica, ver www.wolfsongalaska.org/Wolves_south_africa_exile.htm

servían en el Estado blanco importaron lobos grises de Norte América en un intento de engendrar un perro de ataque que tuviera la inteligencia, el

vigor y el sentido del olfato de un lobo para rastrear a los «insurgentes» de las duras zonas fronterizas. Pero los aparatos de seguridad científica de la Iniciativa de cría de Roode Plaats encontraron que, para su decepción, los híbridos de lobo y perro era perros de ataque particularmente malos, no por su agresividad y su impredecibilidad (dos cuestiones sobre la hibridación ampliamente discutidas en la literatura general), sino porque, además de ser difíciles de entrenar, los perros-lobos generalmente no les hacían caso a sus líderes humanos y fracasaban en tomar la iniciativa cuando se les ordenaba hacerlo en las operaciones de contrainsurgencia o las patrullas de policía. Los lobos, miembros de una especie en peligro de extinción en gran parte de Norteamérica, fracasaron en el proyecto de convertirse en inmigrantes de raza mezclada de un Estado de segregación social que intentaba reforzar la pureza racial.

Tras el fin de la segregación racial, tanto los lobos como los híbridos se convirtieron una vez más en significantes de la seguridad, mientras la gente que temía por su seguridad personal, en la proliferación de los discursos racializados sobre la criminalidad rampante de Sudáfrica, participaba en la comercialización de animales, mediada enérgicamente por periódicos e Internet. El resultado predecible ha sido miles de animales que no han podido ser «repatriados» a su continente de origen. Categóricamente «impuros» tanto desde un punto de vista epidemiológico como genético, estos cánidos entran en la categoría cultural de los «vagabundos» desechables, o en términos ecológicos de los «sin nicho». Al nuevo Estado no podría importarle menos lo que les suceda a estas herramientas animadas de un régimen racista previo. Una especie de aparato de rescate y santuario, financiado por donantes ricos y de la clase media, la mayoría gente

blanca, conocida a nivel global por los amantes de los perros, ayuda como puede. Esta no es una verdad honorable y un proceso de reconciliación que intenta cumplir las obligaciones socialmente reconocidas hacia estos no-humanos forzados a «devenir-con» un aparato de Estado científico y racial. La práctica de los santuarios son caridades privadas dirigidas a los no-humanos a quienes la mayoría de las personas preferiría asesinar (¿sacrificar? ¿hay algún término para una «buena muerte» en este caso?) en una nación en la cual la miseria económica humana sin solucionar es aún inmensa. Aún más, estos santuarios sólo aceptan «lobos puros», aunque sólo alrededor de doscientos cánidos habrían pasado el examen de 2004 en Sudáfrica, y no existen recursos para las posibles decenas de miles de híbridos que enfrentan, como anunciaba el título del artículo en el periódico, «un futuro desolador».

Entonces, ¿qué hemos heredado todos los que hemos tocado y hemos sido tocados por esta historia? Una breve lista incluye los discursos raciales endémicos a la historia tanto de la biología como de la nación; la colisión de los mundos de las especies en peligro de extinción, con sus aparatos de conservación y los discursos de seguridad del mundo, con sus aparatos de criminalidad y terrorismo, las vidas y muertes propiamente dichas de los humanos y animales diferencialmente situados formados por estos nudos; combatiendo narrativas populares y profesionales sobre los lobos y los perros, y sus consecuencias acerca de quién vive y quién muere, y cómo; las historias de las organizaciones del bienestar social humano y del bienestar animal tomadas en forma conjunta; los aparatos de financiación saturados por discursos de clase de los mundos animales-humanos públicos y privados; el desarrollo de las categorías que los contienen, humanos y animales, quiénes son prescindibles y quienes deben morir; la inextricable conexión entre Norteamérica y Sudáfrica en todos estos asuntos; y las historias y prácticas concretas que continúan produciendo híbridos lobo-perro en vínculos insostenibles, incluso en un parque para perros en la playa de Santa Cruz, California. La curiosidad lo hunde a uno en un barro espeso, pero creo que ese es el tipo de «devolver la mirada» y «devenir-con-compañeros» que importa para que construir una *autre-mondialisation* se vuelva más probable.

Ir a los Altos de Golán después de correr con los lobos en Sudáfrica no es una actividad sosegada. Uno de los entrelazamientos de especies compañeras más improbables en los que me imaginé estar involucrada fue uno que en el 2004 tenía como protagonistas a vaqueros israelíes en la ocupación del territorio sirio montando caballos de kibbutz para conducir a su ganado de estilo europeo entre las ruinas de los pueblos sirios y las bases militares. Todo lo que tengo es una instantánea, en un artículo de periódico en medio del desarrollo de una

historia compleja, sangrienta y trágica (Bennet, 2004)⁵⁷. La instantánea fue suficiente para modificar mi sentido del tacto al jugar con mis perros. El primer kibbutz dedicado a la cría de ganado se fundó poco después de 1967; para 2004 alrededor de diecisiete mil israelíes en treinta y tres asentamientos de varios tipos ocupaban un territorio que aguardaba su retiro por un tratado de paz con Siria en constante desvanecimiento. Mientras aprendían sus nuevas habilidades, los rancheros neófitos compartían la tierra con la milicia israelí y sus tanques. Los campos minados aún representan una amenaza para el ganado, los caballos y las personas, y los campos de práctica de tiro compiten con los campos de pastoreo. El ganado está resguardado de los ingeniosos lobos sirios, por no mencionar a la gente siria que periódicamente está repatriando ganado, por grandes perros guardianes blancos llamados perros Akbash turcos. ¡Turquía sí tiene un rol en el medio oriente! Con los perros guardianes, los rancheros no le disparan a los lobos. En el artículo del *Times* no decía nada sobre si les disparaban o no a los «ladrones de ganado» sirios. Después de la expulsión de los aldeanos sirios, los israelíes se hicieron cargo de un ganado pequeño, nervudo, con capacidades similares a las de las ovejas no-ovinas de Rowell, y resistentes a las enfermedades locales transmitidas por las garrapatas. El ganado europeo que se importó y reemplazó a las supuestas bestias sirias pre-modernas no tenía ninguna de estas características. En 1990, los rancheros israelíes trajeron perros guardianes en respuesta al gran número de lobos grises, cuyos números en los Altos de Golán había crecido significativamente después de que la derrota de Siria en 1967 redujera la presión que los aldeanos árabes ejercía sobre ellos.

Los perros Akbash fueron el toque prosaico que hizo que la historia en el periódico suscitará más que un simple interés pasajero por el gran lienzo plagado de peligrosas naturoculturas y guerra en el Medio Oriente. Yo era del tipo «buen humano» para Willem, el perro guardián de ganado de los Pirineos que trabajaba en la tierra que mi familia tenía, junto a un amigo, en California. Willem, su

⁵⁷ El tono liviano de este artículo es difícil de leer en 2006, cuando una guerra tras otra desgarran y amenazan con destrozarse sin fin a todos y todo, y es difícil incluso imaginar cómo serían ahora las cosmopolíticas en esta tierra. Para un poema inédito sobre los árabes desarmados que fueron asesinados por el ejército israelí al intentar un robo de ganado en 1968, ver "Raising Beef Cattle in Kfar Yehoshua and the Golan Heights", <http://geosci.uchicago.edu/~gidon/personal/cattle/cattle.html>. Ver www.bibleplaces.com/golanheights.htm para un relato sobre la presencia bíblica del ganado en esta tierra; ese tipo de historia les da forma a las afirmaciones de pertenencia de hoy en día. Para una noción sionista sobre «el pueblo de Israel regresando a Golán» (no la única posición sostenida por los israelíes) ver www.golan.org.il/civil.html. Para montañismo en los Altos de Golán, ver <http://galileeguide.com/guide/etours.html>. Para un bosquejo sobre la compleja situación de los Altos de Golán después de la guerra del Líbano en 2006, ver Scott Wilson, "Golan Heights Land, Lifestyle Lure Settlers: Lebanon War Revives Dispute over Territory", *Washington Post*, 30 de octubre, 2006, A1 (www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/AR_pf.html). Anexados en 1981, los Altos de Golán abastecen alrededor de un tercio del agua de Israel. Wilson reporta en 2006 que «la población de aproximadamente 7.000 árabes que permanecieron después de la guerra de 1967 ha aumentado a alrededor de 20.000». La mayoría se niega a recibir ciudadanía. Aquellos que la aceptan son condenados al ostracismo hasta el día de hoy en los cuatro pueblos insulares de montaña donde está concentrada la población Druza (Todos los sitios web fueron consultados el 4 de mayo de 2007).

humana Susan y los criadores de Willem y compañeros de activismo de salud y genética de Susan en la tierra de los perros son los grandes informantes de este libro. Los humanos guardianes de Willem son astutos participantes en las naturoculturas acaloradamente disputadas entre perro-lobo-ranchero-herbívoro-medioambientalista-cazador de la región norte de las Montañas Rocosas en Estados Unidos. Willem y mi perra Cayenne jugaron juntos cuando eran cachorros contribuyendo a la alegría del mundo⁵⁸. Esto es todo bastante menor y poco excepcional— no lo suficiente «línea de fuga» como para deleitar a Deleuze y Guattari. Pero fue suficiente para despertar mi curiosidad, tal vez la nuestra, sobre las políticas naturoculturales de los lobos, los perros, el ganado, las garrapatas, los agentes patógenos, los tanques, los campos minados, los soldados, los refugiados, los ladrones de ganado y los colonizadores que se convirtieron en rancheros al estilo vaquero en todavía un poco más de tierra vuelta frontera por la guerra, la expulsión, la ocupación, la historia de los genocidios y las ramificaciones de la inseguridad alrededor suyo. No hay ningún final feliz que ofrecer, ninguna conclusión para estos entrelazamientos, sólo un crudo recordatorio de que en cualquier lugar donde uno mire hay lobos y perros aguardando para guiarnos hacia mundos disputados. «La encontramos en las afueras de la ciudad, la habían criado los lobos». Como su prima inmigrada del bosque, esta loba usaba un paquete de comunicaciones familiar en el desarrollo de tecnologías militares de comando, control, comunicación e inteligencia.

Por supuesto, para la primera década del nuevo milenio, podría ser que este tipo de telecomunicaciones fuera equipo ordinario para las personas que caminan diariamente en las montañas, y aquí es donde estas introducciones terminarían, pero con la palabra escrita en lugar de un sistema de GPS personal situando al caminante. En 2005, la primatóloga Allison Jolly, al tanto de las pasiones de mi perra guardiana, me envió un panfleto que había recogido durante una caminata con su familia a través de los Alpes franceses. El panfleto estaba en italiano, francés e inglés, separándose desde el comienzo de las guías monolingües para excursiones de montaña en los Estados Unidos. Los senderos transnacionales a través de los Alpes y los esperados excursionistas urbanos, ociosos e internacionales estaban vivamente presentes en los caminos. En la portada había un perro guardián de los Pirineos, atento y reposado, acompañado por el texto: «Un anuncio importante para caminantes y montañistas [del otro lado, “Promeneurs, Randonneurs”, etc.]: en el curso de su caminata, puede que encuentren perros guardianes locales. Se trata de grandes perros blancos cuya tarea es resguardar a los rebaños».

⁵⁸ La primera vez que escribí este párrafo, Willem, de entonces siete años, vivía con una pata delantera amputada por un cáncer de hueso, y una metástasis acababa de aparecer en sus pulmones. Ese día de principios de noviembre, tenía un brillo en los ojos y estaba lleno de energía, aunque estaba un poco corto de aliento; y dio un paseo tranquilo con Rusten o conmigo cuando terminamos de trabajar ese día. Las continuidades de lo prosaico, en efecto. Willem murió justo antes del Día de Acción de Gracias de 2006.

Estamos asistiendo a la reinención de las economías pastoriles-turísticas conectando viajeros humanos de a pie, carne y nichos de mercado de fibra que son complejos tanto local como globalmente, restituyendo proyectos de ecología y herencia cultural de la Unión Europea, pastores, rebaños, perros, lobos, osos y lince. La restitución de predadores previamente extirpados es una de las historias principales de las políticas medioambientales y la biología internacionales. Algunos de los animales habían sido intencionalmente reintroducidos después de intensos programas de cría en cautiverio o sido trasplantados desde países menos desarrollados del ex círculo soviético, donde los procesos de extinción no han ido tan lejos como en la Europa occidental. Algunos predadores restablecieron sus poblaciones por sí mismos cuando la gente comenzó a atraparlos y dispararles con menos frecuencia. Los lobos bienvenidos en los Alpes franceses parecían ser la cría de cánidos oportunistas que venían desde Italia que, poco fiable, nunca había terminado de eliminar a sus lobos. Los lobos les dieron a los grandes perros guardianes el trabajo de disuadir a los predadores de lupinos (y a los turistas) en los rebaños de los pastores. Después de que los Pirineos fueran casi destruidos por las dos guerras mundiales y de que la economía pastoral colapsara en las regiones vascas, la raza llegó a los Alpes a través de las montañas de las que reciben su nombre, rescatados por el deseo de perros de raza, especialmente a través de las prácticas colectivas de mujeres ricas en Inglaterra y el este de los Estados Unidos. Los franceses aficionados a los perros aprendieron un poco acerca de lo que tenían que hacer para reentrenar a sus perros para ser guardianes. La gente de los grandes perros guardianes, que había introducido perros en los campos de los Estados del oeste en las décadas recientes y estaban en contacto con sus colegas europeos.

Los nudos de las economías y ecologías tecnoculturales que reinventaron el turismo pastoral están también por toda Norteamérica, haciéndose las preguntas más básicas acerca de quién pertenece a dónde y qué significa florecer y para quién. Seguir a los perros, a sus herbívoros y a la gente para poder responder esas preguntas me llevó una y otra vez a la ganadería, la agricultura y la comida. En principio, cuando no siempre, en la acción personal y colectiva es fácil saber que la cría intensiva, sus ciencias y sus políticas deben terminar. Pero, ¿entonces qué? ¿Cómo podemos unir en la práctica el alimento para todos (no sólo para los ricos, que pueden desatender la importancia de la comida barata y abundante) y el co-florecimiento de las múltiples especies? ¿De qué manera la conquista de los Estados occidentales por parte de los colonos anglo, sus plantas y animales, puede convertirse en parte de la solución y no en otra ocasión para la escalofriante culpa placentera e individualizante? Hay mucho trabajo colaborativo y creativo en marcha en estos asuntos, si tan solo nos tomamos el contacto en serio. Tanto los proyectos comunitarios de comida vegana como no vegana con un análisis local y translocal han evidenciado las vinculaciones entre tener condiciones de trabajo justas y seguras para las personas, la salud física y la conducta de los animales

agrícolas, la genética y otras investigaciones directamente relacionadas a la salud y la diversidad, la seguridad urbana y rural de los alimentos y la mejoría de la vida silvestre⁵⁹. En estos asuntos, no hay consenso fácil y no hay respuestas que nos satisfagan por mucho tiempo. Pero esos no son los objetivos de las especies compañeras. Más bien, hay muchos más sitios de apego para participar en la búsqueda de «otros mundos» más viables dentro de las complejidades terrenas que no podríamos habernos imaginado jamás al inclinarnos a acariciar a nuestros perros por primera vez.

Los tipos de relaciones que estas introducciones llevan a cabo involucran una surtida multitud de especies situadas y diferenciadas, incluyendo paisajes, animales, plantas, microorganismos, gente y tecnologías. Algunas veces una presentación respetuosa puede unir a dos seres cuasi-individuales, tal vez incluso con nombres propios impresos en grandes periódicos, cuyas historias pueden recordar narraciones cómodas del encuentro entre sujetos, de dos en dos. Más a menudo, las configuraciones de las criaturas siguen otros patrones que recuerdan más al gato de los juegos de la pita del tipo que dan por sentado los buenos ecologistas, los estrategas militares, los economistas políticos y los etnógrafos. Cuando se juntan de dos-en-dos o de nudo-en-nudo, los sitios de enlace requeridos para el encuentro de las especies reconfiguran todo lo que tocan. El punto no es celebrar la complejidad sino volverse mundano y responder. Al considerar las metáforas aún vivas para este trabajo, John Law y Annemarie Mol me ayudan a pensar: «multiplicidad, oscilación, mediación, heterogeneidad material, performatividad, interferencia... no hay lugar de descanso en este mundo múltiple y parcialmente conectado» (Law & Mol, 2002, p. 20)⁶⁰.

⁵⁹ Echarle un vistazo a la Food Alliance, fundada en 1997, como una colaboración entre Washington State University, Oregon State University y el Washington State Department of Agriculture Washington (www.foodalliance.org/). Explorar el proyecto de etiquetado "Certified Humane" (www.certifiedhumane.org) y ver "Humane Treatment of Farm Animals Can Improve the Quality of the Meat We Eat", *San Francisco Chronicle*, 27 septiembre, 2006. Después ir a la Community Food Security Coalition (www.foodsecurity.org/) para un panorama de raza, clase, género y -de forma embrionaria- un análisis y una acción interseccional entre especies. Después ir al Livestock Breeds Conservancy (<http://albc-usa.org/>) y a las redes de la National Campaign for Sustainable Agriculture (www.sustainableagriculture.net/index.php). La California Food and Justice Coalition (www.foodsecurity.org/california/) enfatiza que sus principios fundamentales son que «la producción, distribución y preparación de comida deben ser saludables y humanos para todos los humanos, animales y ecosistemas». Palabras valientes y el trabajo de una vida. También se debe revisar la Intertribal Brison Cooperative, que reúne cincuenta y una tribus norteamericanas alrededor de la restauración de la agricultura y el bienestar de las tierras indígenas, sus organismos y su gente (www.intertribalbrison.org/). También hay muchos acercamientos veganos a la seguridad y la justicia alimentarias, por ejemplo, se puede rastrear www.vegan.org/, la Humane Society of the United States y, por supuesto, People for the Ethical Treatment of Animals. (Todos los sitios fueron consultados en noviembre de 2006). Sin embargo termino esta lista no con, mis algunas veces, aliados PETA, sino con mis colegas-veganos-en-la-lucha -es decir, la vegana antirracista, antisexista, orientada a la justicia, enfocada en los animales Carol Adams (1995), *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals* y su contraparte británica, Lynda Birke (1994), *Feminism, Animals, and Science*.

⁶⁰ Para un bello análisis de la insuficiencia del humanismo, los modelos personalistas para los mundanos encuentros humano-animal, ver Charis Thompson (2002).

Mi punto es sencillo: una vez más estamos en un nudo de especies que se dan forma unas a otras en capas de compleja reciprocidad hasta abajo. La respuesta y el respeto son posibles solo en esos nudos, con animales y personas reales mirándose los uno a los otros, involucrados en la confusión de sus historias. La invitación es, por supuesto, a apreciar la complejidad. Pero hace falta más. Descubrir qué puede significar ese «algo más» es el trabajo de las especies compañeras situadas. Esta es la pregunta de las cosmopolíticas, del aprendizaje ser «educado» en una relación responsable ante la asimetría de la vida y la muerte, lo que nutre y lo que mata. Así que concluiré con la severa orden al senderista del panfleto de turismo alpino «mantente en tu mejor comportamiento alpino», o «sorveguate il vostro comportamento», seguido de las instrucciones específicas sobre qué significa el comportamiento respetuoso hacia los perros de trabajo y los rebaños. Un detalle prosaico: el ejercicio de los buenos modales hace de *los trabajadores competentes animales* aquellos a los que *la gente* necesita aprender a reconocer⁶¹. Los que tiene rostro no son todos humanos.

¿Y si el filósofo respondiera?

Referencias

Adams, C. (1995). *Neither Man or Beast, Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York: Continuum.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Awid (2004). Intersectionality: A Tool for Gender and Economic Justice, *Women's Rights and Economic Change* 9 (agosto de 2004), Disponible en: www.awid.org/publications/primers/intersectionality_en.pdf

Baker, S. (2000). *The Postmodern Animal*. London: Reaktion Books.

⁶¹ Tal vez aquí, en una nota al fin de la introducción, sea el lugar para recordar que el comportamiento aparentemente amistoso y curioso de los lobos salvajes hacia las personas, posiblemente sea una exploración de un almuerzo lupino más que un retozar cariñoso entre especies. Las especies compañeras, *cum panis*, partir el pan, comer y ser comido, el fin del excepcionalismo humano: esto, y no un naturalismo romántico, es lo que está en juego en recordar. El experto en vida silvestre Valerius Geist les explicó a los cazadores del norte de las Montañas Rocosas de los Estados Unidos que a medida que el número de la población de lobos aumenta más allá de los niveles en los cuales la exterminación activa los reduce y las poblaciones herbívoras se ajustan a la renovada presión de los predadores, los cánidos comienzan a actuar más como lobos rusos que como los remanentes de una especie en extinción, establecida en medio de un exceso gustativo. Esto quiere decir que los lobos comienzan a merodear, perseguir y ocasionalmente atacar a los humanos y a sus animales. Valerius Geist (2006). Gracias a Gary Lease por su artículo y por las muchas conversaciones generosas sobre caza, perros y conservacionismo.

- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bennett, J. (17 de enero, 2004). Hoofbeats and Tank Tracks Share Golan Range, *New York Times*, A1, A7.
- Bhattacharjee, Y. (August 11, 2006). Evolution Trumps Intelligent Design in Kansas Vote. *Science* 313(5788) 743 DOI: 10.1126/science.313.5788.743
- Birke, L. (1994). *Feminism, Animals, and Science*. Milton Keynes, U.K.: Open University Press.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge, U.K.: Polity.
- Burt, J. (2006). Conflicts around Slaughtering Modernity. *Killing Animals*, the Animal Studies Group, (pp. 120-44). Urbana: University of Illinois Press.
- Butler, O. (2005). *Fledgling*. New York: Seven Stories Press.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Clark, D.L. (1997). On Being “the Last Kantian in Nazi Germany”: Dwelling with Animals after Lévinas, in J. Ham & M. Senior (eds.). *Animal Acts*, (pp. 41-74). New York: Routledge.
- Clutton Brock, T.H. & Pemberton, J. (2004). *Soay Sheep*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coppin, D. (2002). Capitalist Pigs: Large-Scale Swine Facilities and the Mutual Construction of Nature and Society. Ph.D. Dissertation. Urbana: University of Illinois.
- Coppin, D. (2003). Foucauldian Hog Futures: The Birth of Mega-hog Farms, *Sociological Quarterly*, 44(4), 597-616.
- Crenshaw, K. (1993). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, in K. Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, (pp. 383-398). Philadelphia: Temple University Press.
- Davis, A. (1981). *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- Davis, A. (1981). Rape, Racism, and the Myth of the Black Rapist, in *Women, Race and Class*, (pp. 172-201). New York: Random House.
- Deleuze, G. (1995). *Difference and Repetition*, (trad. Paul Patton). New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, (trad. Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Derrida, J. (2003). And Say the Animal Responded? (trad. David Wills), in C. Wolfe (ed.), *Zoontologies: The Question of the Animal*, (pp. 121-146). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2002). The Animal That Therefore I Am (More to Follow), (trad. David Wills), *Critical Inquiry*, 28(winter), 369-418.
- Derrida, J. (1999). *L'animal autobiographique*, M.L. Mallet (ed.). Paris: Galilee.
- Despret, V. (2004). The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body and Society*, 10(2), 111-134.
- Despret, V. (2006). Sheep Do Have Opinions, in B. Latour & P. Weibel (eds.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. (pp. 360-370). Cambridge: MIT Press.
- Franklin, A., Emmison, M. & Haraway, D. & Travers, M. (2007). Investigating the Therapeutic Benefits of Companion Animals, *Qualitative Sociology Review* (número especial "Animals and People"), 3(1), 42-58.
- Franklin, A. (2006). *Animal Nation: The True Story of Animals and Australia*. New South Wales: New South Wales Press.
- Franklin, S. (2007). *Dolly Mixtures*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Fudge, E. (2006). *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Gareau, B. (2005). We Have Never Been Human: Agential Nature, ANT, y Marxist Political Ecology. *Capitalism, Nature, Socialism*, 16(4) (december), 127-140.
- Gilbert, S.F. (2002). The Genome in Its Ecological Context: Philosophical Perspectives on Interspecies Epigenesis, *Annals of the New York Academy of Science*, 981, 202-18
- Gilbert, S., Opitz, J. & Raff, R. (1996). Resynthesizing Evolutionary and Developmental Biology, *Developmental Biology*, 173, 357-72.
- Ginsburg, F. (2002). Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media, in F. Ginsburg, L. AbuLughod, & B. Larkin (eds.). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley: University of California Press.
- Goslinga, G. (2006). The Ethnography of a South Indian God: Virgin Birth, Spirit Possession, and the Prose of the Modern World, Ph.D. Dissertation. University of California at Santa Cruz.
- Griffith, M., Wolch, J. & Lassiter, U. (2002). Animal Practices and the Racialization of Filipinas in Los Angeles, *Society and Animals*, 10(3), 222-248.
- Grosz, E. (2004). *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Haraway, D. (2003). For the Love of a Good Dog. In A. Goodman, D. Heath & M.S. Lindee (eds). *Genetic Nature/Culture*, (pp. 111-131). Berkeley: University of California Press,

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium*. New York: Routledge.

Haraway, D. (1991). The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse, in *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge.

Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Hayles, K. (2003). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Hayward, E. (2007). Fingery-Eyes: What I Learned from *Balanophyllia elegans*, in M. Bekoff (ed.). *Encyclopedia of Human-Animal Relationships*, Westport, Conn.: Greenwood Publishing Group.

Hutchings, M.R., Milner, J.M., Gordon, I.J. Kyriazakis, I. & Jackson, F. (2002). Grazing Decisions of Soay Sheep, *Ovis aries*, en St. Kilda: A Consequence of Parasite Distribution? *Oikos*, 96(2), 235-244.

Ihde, D. (2002). *Bodies in Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

King, K. (2011). *Networked Reenactments. Stories Transdisciplinary Knowledges Tell*. Durham: Duke University Press.

King, K. (1994). *Theory in Its Feminist Travels*. Bloomington: Indiana University Press.

La Bare, S. (s.f.). Science Fiction: Theory and Practice, Ph.D. Dissertation. University of California at Santa Cruz.

Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*, (trad. Catherine Porter). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, B. & Weibel, P. (eds.). (2005). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Karlsruhe: ZKM Center for Arts and Media; and Cambridge, Mass.: MIT Press.

Law, J. & Mol, A. (2002). Complexities: An Introduction, in J. Law & A. Mol (eds.). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Lévinas, E. (1990). The Name of a Dog, or Natural Rights, in *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, (trad. Sean Hend). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Margulis, L. & Sagan, D. (2002). *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic Books.

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.

Mendieta, E. (s.f.), Philosophical Beasts, *Continental Philosophy Review*, en evaluación.

Mendieta, E. (2006). The Imperial Bestiary of the U.S., in H. van der Linden & T. Smith (eds.). *Radical Philosophy Today*, vol. 4, (pp. 155-179). Charlottesville, VA.: Philosophy Documentation Center.

Mendieta, E. (2003). We Have Never Been Human or, How We Lost Our Humanity: Derrida and Habermas on Cloning. *Philosophy Today*, (pp. 168-175). Suplemento del SPEP.

Miller, J., Scott, E. & Okamoto, S. (11 de agosto, 2006). Public Acceptance of Evolution, *Science* 313, 765-766.

Neuman, Y. (2002). Turtles All the Way Down: Outlines for a Dynamic Theory of Epistemology, *Systems Research and Behavioral Science*, 20(6), 521-30.

Paul, D. (1998). The Rockefeller Foundation and the Origin of Behavior Genetics, in *The Politics of Heredity*. Albany: State University of New York Press.

Pradeu, T. & Carosella, E. (2006). The Self Model and the Conception of Biological Identity in Immunology, *Biology and Philosophy*, 21(2), 235-52.

Puig de la Bellacasa, M. (2006). Thinking with Care. artículo presentado en los encuentros de la Sociedad para los Estudios Sociales de la Ciencia (Society for Social Studies of Science), Vancouver, B.C., 2-4 de noviembre, 2006.

Rabinow, P. (1996). *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Rowell, T. (2000). A Few Peculiar Primates, in S. Strum & L. Fedigan (eds.). *Primate Encounters*, (Chicago: University of Chicago Press, 57-70.

Rowell, T & Rowell, C. A. (1993). The Social Organization of Feral Ovis aries Ram Groups in the Pre-rut Period, *Ethology*, 95, 213-32.

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Scott, J.P. & Fuller, J.L. (1965). *Genetics and Social Behavior of the Dog*. Chicago: University of Chicago Press.

Smuts, B. (2007). Embodied Communication in Non-human Animals, in A. Fogel, B. King & S. Shanker (eds.). *Human Development in the 21st Century: Visionary Policy Ideas from Systems Scientists*, (pp. 136-146). Toronto: publicación del Consejo de Desarrollo Humano.

DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489693.016>

Smuts, B. (2001). Encounters with Animal Minds, *Journal of Consciousness Studies*, 5-7, 293-309.

Smuts, B. (1985). *Sex and Friendship in Baboons*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Steeves, P. (2006). *The Things Themselves: Phenomenology and the Return to the Everyday*. Albany: State University of New York.

Steeves, H.P. (2005). Lost dog, in C. Rainwater & M. Pollack (eds.). *Figuring the Animal: Essays in Animal Images in Art, Literature, Philosophy, and Popular Culture*, (pp. 21-25). New York: Palgrave Macmillan.

Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal, in B. Latour & P. Weibel, (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003) Karlsruhe: ZKM Center for Arts and Media; and Cambridge, Mass.: MIT Press.

Stengers, I. (2003). *Cosmopolitiques*, 2 vols. Paris: La Découverte. [originally in 7 vols. 1997, Paris: La Découverte].

Stengers, I. (1981). *Power and Invention: Situating Science*, (trans. Paul Bains). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Strum, S. (1987). *Almost Human: A Journey into the World of Baboons*. New York: Random House.

Strum, S. & Fedigan, L.M. (eds.). (2000). *Primate Encounters*. Chicago: University of Chicago Press.

Thompson, C. (2002). When Elephants Stand for Competing Philosophies of Nature: Amboseli National Park, Kenya, in J. Law & A. Mol (eds.). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, (pp. 166-90). Durham, N.C.: Duke University Press.

Tsing, A. (s.f.). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species, in S. Ghamari-Tabrizi (ed.). *Thinking with Donna Haraway*, Cambridge, Mass.: MIT Press, de próxima aparición).

Tsing, A. (2004). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Walker, A. (1987). Am I Blue?, in *Living by the Word*. New York: Harcourt Brace.

Whitehead, A. N. (1948). *Science and the Modern World, Lowell Lectures, 1925*. New York: Mentor Books.

Wolfe, C. (2003). In the Shadow of Wittgenstein's Lion, in C. Wolfe (ed.). *Zoontologies*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolfe, C. (1994). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

EL ANIMAL COMO MEDIO. NOTAS SOBRE ZOOPOLÍTICAS ARTÍSTICAS¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.03>

PAULA FLEISNER²

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-0157-2476

Conicet / Universidad de Buenos Aires, Argentina

pfleisner@gmail.com

Cómo citar este artículo: Fleisner, Paula (2019). El animal como medio. Notas sobre zoopolíticas artísticas. *Tabula Rasa*, 31, 77-97. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.03>

Recibido: 28 de febrero de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2019

Resumen:

Los Estudios Animales han contribuido sin dudas al descentramiento del pensamiento y del arte con respecto a la figura de lo humano. No obstante, un cierto zoocentrismo parece reconducir en algunos discursos animalistas a la retórica metafísica del fundamento y la teleología convirtiendo al «Animal» en un fin, objeto de representación privilegiado. Desde la perspectiva del materialismo estético posthumano que adoptaré aquí, es posible pensar los animales no como fines sino como medios: *mediums* del arte (soporte/materia) y pura medialidad que, como el gesto agambeniano, ponen en jaque la estructura misma de significación y simbolización que ha servido para mantenerlos atados a la jerga humanista. Así, en este trabajo se abordarán algunas manifestaciones artísticas y discursos estéticos que intentan vérselas con la materia animal con ese elemento inestable que pertenece a la representación, pero la excede y que permite, por ello, pensar lo que Nicole Shukin llama el «capital animal».

Palabras clave: materialismo posthumano, animalidad, medialidad.

The animal as a means. Notes on art zoopolitics

Abstract:

Animal Studies have undoubtedly contributed to de-centering thought and art from human shape. However, a certain zoocentrism in some discourses seems to bring us back to the rhetorical metaphysics of foundation and teleology, turning the «Animal» into an end, a privileged object of representation. From the perspective of post-human aesthetic materialism that I will take on herein, we may think of animals not as an end,

¹ Investigación teórica financiada por Conicet, Argentina.

² Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires.



Coveñas
Leonardo Montenegro

but as a means: *mediums* of art (support/matter) and pure mediality, which, just like the Agambean gesture, put in check the very structure of signification and symbolization which has served to keep them tied to humanistic jargon. Thus, in this work we will address several art examples and aesthetic discourses trying to deal with animal matter—with that unstable element in the domain of representation, but exceeding it and therefore allowing to reflect upon what Nicole Shukin has called «animal capital».

Keywords: post-human materialism; animality; mediality.

O animal como meio. Notas sobre zoopolíticas artísticas

Resumo:

Os estudos sobre animais certamente contribuíram para a descentralização do pensamento e da arte em relação à figura do humano. No entanto, certo zoocentrismo parece levar de volta em alguns discursos animalistas à retórica metafísica do fundamento e da teleologia tornando o “Animal” um fim, um objeto privilegiado de representação. Do ponto de vista do materialismo estético pós-humano, adotado aqui, é possível pensar os animais como meios e não como fins: médiums da arte (suporte/matéria) e medialidade pura que, como o gesto agambeniano, coloca em xeque a estrutura mesma de significação e simbolização que serviu para mantê-los ligados ao jargão humanista. Assim, neste artigo abordam-se algumas manifestações artísticas e discursos estéticos que buscaram tratar da questão animal com este elemento instável pertencente à representação, mas que a excede, e permite, portanto, pensar o que Nicole Shukin chama de “capital animal”.

Palavras-chave: materialismo pós-humano, animalidade, medialidade.

Contra la estetización idealista del animal, la politización materialista de lo posthumano

Los Estudios Animales han contribuido sin dudas al descentramiento del pensamiento y del arte con respecto a la figura de lo humano. No obstante, una vez abandonado el antropocentrismo tradicional, un cierto zoocentrismo parece reconducir en algunos discursos animalistas a la retórica metafísica del fundamento y la teleología reconvirtiendo al «Animal» en un fin, un objeto de representación privilegiado que daría sentido al resto de lo existente. Desde la literatura científica evolucionista, hasta el moralismo bienestarista o los discursos jurídicos en torno a los derechos de ciertos animales (cfr. Bekoff, 2003; Cavalieri & Singer, 1998; Reagan, 2003), el así llamado «giro animal» ha tratado de ampliar la cantera de trabajo hacia distintas especies animales dejando en alguna medida intacto el principio jerárquico humanista que sigue siendo el criterio a partir del cual se incluye o excluye lo existente en el círculo de la importancia y la protección. Los animales, en gran medida, no han dejado de ser pensados simbólicamente como el Otro reprimido o como figuras sacrificiales dependientes del discurso que, a

la vez, los separa y mantiene unidos a los humanos. Un *topos* filosóficamente abstracto, en el que se desdibuja la materialidad del ejercicio de un poder estratégico de violencia no ritual sobre cuerpos concebidos como disponibles. Y un modelo zoocéntrico, ocupado con la determinación de qué vidas «importan»³, es siempre un modelo especista y por ello, en definitiva, antropocéntrico. En este sentido, las objeciones levantadas recientemente por los filósofos de la vegetalidad, parecen atendibles: la antropología metafísica es una zoo-logía (la articulación del lenguaje con nuestra vida animal) y tiende a considerar las vidas animales a partir de una empatía de la semejanza que no deja de ser un criterio moral y ontológico humano demasiado humano (Marder, 2014, p. 7). El chauvinismo animalista (cfr. Arbor, 1986) del pensamiento contemporáneo que denuncia la separación del hombre y el animal, reproduce el chauvinismo humanista en la medida en que mantiene el prejuicio de la superioridad de la vida animal respecto de otras formas de existencia, y con ello mantiene intacto el derecho humano sobre la vida y la muerte de todas las especies (Coccia, 2017, p. 18)⁴.

El problema del zoocentrismo idealista, ocupado con el significado de la relación entre el animal humano y los demás animales, no sólo es que replica la estructura binaria en la que la materia es relegada a su máxima pasividad, sino que también continúa pensando a partir de lo que podríamos llamar una lógica inmunitaria de centro-periferia. Por ello, tomar en serio la cuestión animal, como señalan Cary Wolfe y otros teóricos del posthumanismo, es volver a pensar toda la ontología a partir de un encuentro de la materia que no responda de antemano sólo a la pregunta acerca de la naturaleza del hombre (Wolfe, 2003; Haraway, 2008b); pensar entonces una ontología sin aferrarse a las escalas jerárquicas de valoración de los existentes que, por un lado, no se reduzca a un criterio moral vinculado

³ La pregunta corresponde, por supuesto, a la línea abierta por los trabajos de Judith Butler (1993 y 2010). Una interpretación en clave post-animalista de este problema puede leerse en Iverson, 2012. Una lectura artística del problema del valor de las vidas y muertes de animales no-humanos, puede verse en el video de Watson, O' Connor y Page (2009) *What makes for a grievable life?*

⁴ Dicho esto, vale aclarar que tampoco los pensadores de la vegetalidad parecen sustraerse de un cierto gesto que podríamos llamar inmunitario a partir del cual separan y jerarquizan las teorías y los temas de investigación. Del mismo modo que los teóricos idealistas de la animalidad, algunos vegetalistas parten del señalamiento de una diferencia pensada en términos de «mejora» en el modo de abordaje y de construcción de una ontología de lo existente, como si hubieran arribado a algo más que una nueva teoría siempre provisoria y unilateral. Así, las acusaciones de los moralistas de la animalidad al antropocentrismo por la exclusión de los animales «superiores», se enfrentan a su vez con nuevas y más sagaces acusaciones de darwinismo interiorizado que extiende el narcisismo humano al reino animal. En todos los casos, un cierto androcenismo diferenciador, cuya traducción histórica sería el patriarcado que divide los cuerpos y los jerarquiza para gobernar, se impone en algunos de estos discursos: todo avance en la comprensión de lo viviente parece signado por una lógica de la *Aufhebung* según la cual toda determinación se logra a partir de una negación superadora. Los feminismos materialistas y posthumanos, no obstante, han mostrado otras lógicas de acoplamiento y de multiplicación de puntos de vista que funcionan más allá de la segmentación opresiva de lo existente para pensar la condición postantropocéntrica y simultáneamente postnatural del así llamado Antropoceno. El presente artículo busca contribuir a dichas formas del pensamiento. Sobre la relación del feminismo con los nuevos materialismos y las teorías posthumanas, cfr. Alaimo & Hekman (eds.), 2008 y Grusin (ed.), 2017.

a la empatía y cálculo (humanos)⁵ y que, por otro, asuma la tarea de pensar las implicancias políticas del imperativo de la incesante creación performática tanto de «lo humano» creación que conlleva la aniquilación de lo animal dentro y fuera de nuestros cuerpos animales como de «lo animal» creación cuyo fin es sostener el modo de vida de la especie dominante⁶.

Si el pensamiento cartesiano sentenciaba la radical separación entre el alma pensante y el cuerpo animal para garantizar una línea de mando entre ellas, y el animalismo amplía la línea de corte garantizando, sin embargo, la autoridad humana para el establecimiento de las jerarquías, el materialismo posthumano que aquí profesamos deberá pensar en la línea de un post-animalismo (cfr. Stanescu & Twine, 2012 y Cimatti, 2013 y Salzani, 2017⁷) que asume el carácter nominal y estratégico de la radical separación entre lo existente: el «animal» no existe más que como suma de todo lo que no reconocemos como humano; el animal es una palabra, *animot* (cfr. Cimatti, 2013, pp. VIII-XI, Salzani, 2017, p. 108 y Derrida, 2008), el nombre de una relación, de una posición y no de una sustancia.

Contra el chauvinismo animal que excluye muchos tipos de animales y otros existentes no animales como «árboles, bosques, hierbas, pastos, cursos de agua, montones de compost», etc. (Arbor, 1986, p. 335), el materialismo posthumano busca reconsiderar la materialidad de los cuerpos y las afectividades compartidas como modo de invención de una nueva política de lo existente donde el vivir bien, el existir bien, no sea prerrogativa exclusiva del animal humano.

Por ello, el materialismo posthumano busca pensar por fuera de los términos de la discusión humanismo/antihumanismo que protagonizara la escena en el pensamiento francés posterior al 68, para asumir el contexto postantropocéntrico y postnatural (cfr. Braidotti, 2015, p. 51 y Grusin, 2017, p. IX) en el que se ha vuelto

⁵ Respecto de las aporías a las que llevan la empatía y el cálculo como criterios en el sistema capitalista de (re)producción, resultan ilustrativos los debates en torno a la fabricación de carne *in vitro* en nombre de una contribución al bienestar animal o las investigaciones tendientes a extirpar los receptores de dolor de los animales en las granjas industriales para eliminar su percepción del padecimiento al que son sometidos (cfr. Miller, 2012 y Terhaar, 2012). Estas discusiones parecen invitarnos a discutirlo todo, incluidos los cuerpos animales y las definiciones de lo vivo, menos el sistema fantástico del techno-capitalismo que prepara todo lo existente para su consumo de ciertos animales humanos.

⁶ Pensemos en la taxonomía habitual entre animales salvajes y domésticos, en la que se evidencia únicamente el criterio humano que define la relación simbólica y/o material que el *homo sapiens* establece con las demás especies animales.

⁷ Este uso filosófico del término post-animalismo difiere, como resultará evidente en lo que sigue, de la idea que refiere Steve Baker acerca de una era post-animal en el arte según la cual en el arte contemporáneo habría una tendencia a la irrelevancia del cuerpo animal en favor de un uso de la materia animal conectada a aparatos técnicos, como sucede en el caso del Proyecto «MEART. The Semi Living Artist» (<http://www.fishandchips.uwa.edu.au/project.html>). Cfr. Baker, 2013, p. 227 y ss. Se trataría de una exploración de la vida animal desde una perspectiva más científica, como la que se produce en el laboratorio SymbioticA, The Art&Science Collaborative Reserch Lab, en la que tiene menos importancia la apariencia del cuerpo animal. En este artículo no haré diferencias entre el cuerpo animal y la materia animal, quedándose pendiente una investigación en torno a la posibilidad de pensar para el uso de «materia viviente» en el arte el término trans-animalismo (que implicaría la idea de «mejora», tal como en el así llamado trans-humanismo).

indispensable volver a considerar las diversas lógicas de existencia que pueblan el planeta. Más allá del principio antrópico (cfr. Ludueña Romandini, 2012, pp. 9-11), el desafío consiste entonces en pensar el espacio posthumano que se abre con la interacción, la hibridación y la co-emergencia de todo lo existente en el que «los actores humanos todavía están allí pero inextricablemente entrelazados con lo no humano, no ya en el centro de la acción» (Pickering, 1995, p. 26, citado en Iovinio & Opperman, 2018, p. 223).

Acaso podría decirse que el materialismo posthumano, cuyas características se busca delinear aquí, es también *antropófago*, en el sentido oswaldiano que le da Viveiros de Castro a su descripción del «perspectivismo amerindio»:

Vivir es pensar: y esto vale para todos los vivientes, sean amebas, árboles, tigres o filósofos [...] Si Descartes nos enseñó, a nosotros modernos, a decir «pienso, luego existo» es decir que la única vida o existencia que consigo pensar como cierta es la mía el perspectivismo amerindio comienza con la afirmación doblemente contraria: «el otro piensa, luego existe». [...] Pues, sólo el otro piensa, sólo es interesante el pensamiento en cuanto potencia de alteridad. (Viveiros de Castro, 2013, pp.80-81)

Al no haber sido atravesado por el humanismo occidental, el perspectivismo amerindio es un antropomorfismo no antropocéntrico: atribuye agencia a las cosas y capacidad de transformación a todos los cuerpos. Un perspectivismo que, como el nietzscheano, no remite a un punto de vista absoluto que sirva de ordenador (Viveiros de Castro, 2013, p. 84) y que se distribuye por lo existente creando sujetos de perspectiva. Desde la estética filosófica, podríamos decir que contrariamente a la preeminencia del paradigma occidental de la visibilidad como habilidad humana de transformarse en sujeto al objetivar el mundo largamente criticada por antropocéntrica por el posthumanismo (Wolfe, 2010, pp.145-167), un perspectivismo de este tipo permitiría pensar la experiencia visible en su ambigüedad y en su doblez: como señala Didi-Huberman a propósito de la obra de T. Smith, lo visible puede emanciparse de su dependencia respecto de lo legible (y de un sujeto que mira soberano, podríamos agregar) cuando la visibilidad es pensada en el desplazamiento perpetuo de las imágenes, en la capacidad de cambiar de aspecto (*eidós*) por el poder múltiple de formas siempre virtuales (Didi-Huberman, 2006, p. 85). Así, las obras de arte leídas desde una estética filosófica materialista y posthumana podrían, como la cosmovisión de los pueblos amerindios referidos por Viveiros de Castro⁸, producir un antropomorfismo en la

⁸ No es mi intención, por supuesto, zanjar aquí (y ni siquiera participar de) las discusiones en torno a la relación de los pueblos indígenas americanos con los animales, relaciones que, como se ha señalado, podrían incluir elementos sacralizantes y simbólicos. La antropología de Viveiros de Castro es aquí un discurso que señala una alternativa posible frente al entuerto en el que la filosofía occidental, eurocéntrica, parece quedarse atrapada, incluso en sus debates más recientes, al insistir con el uso del par sujeto-objeto para pensar la relación del animal humano con el resto de lo existente.

desemejanza, un doble a la vez cercano y lejano en un movimiento que repite la humanidad y al mismo tiempo le da una «especie de inhumanidad de una *forma autónoma*, ‘viviente’ en su propia vida de objeto puro, eficaz hasta lo diabólico, o hasta capaz de engendrarse a sí mismo» (Didi-Huberman, 2006, p. 159).

También la ecocrítica materialista ha venido trabajando sobre ciertos antropomorfismos no antropocéntricos como el que Viveiros propone para el pensamiento amerindio. Lejos de un posible residuo metafísico idealizante, la «humanización» de lo existente (océanos, animales, plantas, montañas, bosques, etc.) en ciertas narrativas artísticas podría dar cuenta de una horizontalidad, de una simetría no jerárquica con el mundo humano y de una potencia de actuar de las materialidades compuestas, siempre mutuamente contaminadas o, como dice Haraway, *queer* (cfr. Iovino & Opperman, 2018, p. 219; Bennet, 2010, p. 99 y Haraway, 2008a, p. 161).

En esta intersección todavía exploratoria entre los Estudios Animales, el pensamiento posthumano, la estética materialista y la antropología perspectivista, acaso sea posible reivindicar para el arte una politicidad como aquella que auguraba Benjamin para un comunismo que quisiera responder la estetización fascista de la política (Benjamin, 1982, p. 57): si el idealismo especista estetizó el animal hasta volverlo un símbolo (evocación de un orden total) y así transformar su materia en una libre disponibilidad para uso humano, el materialismo posthumano literaliza y politiza la materia animal para pensarla en sus aspectos potenciales, afectivos y sintomáticos. A continuación, desde estas coordenadas, presentaré algunas reflexiones en torno al «lugar» del animal en el arte contemporáneo.

Arte y animalidad entre el idealismo humanista y el materialismo posthumano

El arte está asediado por figuras animales que, como sucede en la filosofía, con frecuencia son reconducidas al discurso antropocéntrico e idealista a partir de imágenes siempre dependientes de una finalidad que les es ajena: el animal suele depender de una trascendentalidad que lo ubica y le da sentido en el contexto de la obra. Y es que no sólo el contenido artístico es tratado de modo humanista, sino que el dispositivo representacional y simbólico es, a su vez, en sí mismo especista, en la medida en que implica mayormente la perspectiva de un sujeto de la representación, cuya «identidad personal» será inventada, sostenida y/o deconstruida en el producirse o en el discurrir de la obra. Este sujeto en torno al cual se ordenan historias y montajes es siempre, por supuesto, prerrogativa del animal humano, singular y soberano (cfr. Wolfe, 2013, pp. 5-6) o de algún émulo simbólico suyo (cfr. Fleisner, 2018, p. 37).

Sin embargo, desde los comienzos mismos del arte, la materialidad animal estuvo en juego: en efecto, no fue necesario esperar a Beuys y su coyote (1974) para pensar la visibilidad de los cuerpos animales en las obras, recordemos que toda la

pintura clásica depende de los pigmentos animales (insectos, moluscos, huevos) y de pinceles fabricados con pelos de diversos mamíferos. Es decir, los animales siempre estuvieron literalmente presentes en el arte y no sólo en cuanto metáforas.

No obstante, es cierto que las críticas al concepto de subjetividad y las dudas respecto la excepcionalidad de lo humano en los discursos teóricos y en las artes dio lugar a la inclusión cada vez más profusa de cuerpos animales visibles como materialidades no humanas dentro de las obras (cfr. Alois, 2015, p. 5). Muchas de ellas buscan exceder la dimensión simbólica o metafórica subsidiaria de lo humano para presentar a los animales como seres entre los seres del mundo, a veces a través de la presencia literal de los animales en la galería presencia que, de todas maneras, no siempre garantiza un tratamiento no antropocéntrico. Es el caso de la experiencia hominizante de lo sublime que propuso Damien Hirst en «La imposibilidad física de la muerte en la mente de alguien vivo», donde se perpetra la mirada especista que separa al animal humano del resto de los seres al permitir al espectador vivenciar, en la segura contemplación de la naturaleza atemorizante (en este caso el tiburón muerto en la vitrina), su propia superioridad moral que aparece como por desborde en un placer suprasensible (cfr. Fleisner, 2017, p. 309).

Tampoco el experimento sociológico que propone la *performance* «Rat Piece» de Kim Jones (1976) donde el artista caracterizado como Mudman destapa una jaula de alambre con tres ratas vivas, las rocía con un líquido y las prende fuego, escapa al idealismo humanista, pues incluso haciendo visible la manipulación del cuerpo animal y suspendiendo el juicio moral respecto de ella (en palabras del artista: «sin decirle a la gente lo que tiene que pensar»), el interés de Jones parece reducirse al de presentar un «espejo cultural» de las muertes humanas acaecidas en la guerra de Vietnam (Baker, 2013, p. 13) y los animales parecen estar allí de cuerpo presente sólo para llevar al límite su función simbólica⁹.

Por el contrario, desde una perspectiva materialista posthumana que conciba el especismo como un sistema de producción material y no sólo simbólica y que,

⁹ Nótese que este breve análisis suspende la tradicional discusión moral respecto del «uso» de animales en las obras, pues la objeción aquí es política, es decir, los animales muertos aquí expuestos refuerzan la excepcionalidad humana contribuyendo al mantenimiento del actual modo de producción especista. Acerca de las acusaciones morales al arte contemporáneo, cfr. Alois, 2015, pp. 4-5.

desde allí, habilite un pensamiento descentrado y no extractivista de lo existente, es posible pensar los animales en algunas manifestaciones del arte contemporáneo como medios sin fin: es decir, como *mediums* del arte (en el sentido de soporte o materia) pero que

ya no reenvían a un afuera que les da sentido sino que son esa pura medialidad que pone en jaque la estructura misma de significación y simbolización que ha servido para mantenerlos atados a la jerga humanista. Por «medio» de los animales, podríamos decir, ya no se produce ni se actúa la humanidad.

Siguiendo la propuesta agambeniana para pensar en el gesto un tercer tipo de acción que no es una *poiesis* ni una *praxis* (medio con vistas a un fin, en el primer caso, fin sin medios, en el segundo), quisiera proponer en cierto uso de los animales en el arte, una pura medialidad animal que soporta y exhibe su propio carácter medial, su no pertenencia a la trascendencia de una finalidad que le dé sentido, o, quizás, su ser un modo de existencia contingente, no orientado teleológicamente.

Así, escapando no sólo del dispositivo hominizador de lo sublime, sino también de la belleza kantiana que reconcilia las facultades humanas al producir la representación de una finalidad sin fin, una belleza animal podría, como quiere Agamben de los gestos que ve en la danza y en el cine, hacer visible un medio como tal, exponer sin reenviar a un significado por fuera de sí (cfr. Agamben, 1996, pp. 54-55). Si la belleza que armonizaba la imaginación con el entendimiento humanos favorecía la sociabilidad entre miembros de la especie humana, una belleza animal que sea pura medialidad puede permitirnos comenzar a pensar una declinación política de lo existente, una política de las formas-de-vida en la que no sea ya posible «desnudar» para seguir con la terminología agambeniana, un poco más allá del propio Agamben, aislar, separar y jerarquizar lo existente; una política gestual, para decirlo todavía en el lenguaje benjaminiano que adopta el pensador italiano: una política del arte que sea comunicación de una comunicabilidad¹⁰. La animalidad como medio del arte no tendría de este modo nada que decir, no remitiría a nada más que a la deposición de su relación de subordinación al fin y, consecuentemente, a la exhibición de las posibilidades de nuevos usos (cfr. Agamben, 2017, p. 138).

Medios animales

Desde estas coordenadas filosóficas podría entonces retomarse, no sin tergiversar al menos en parte sus propósitos más acotados, el debate estético en torno a la materialidad y a los medios artísticos. Tal como lo propone Giovanni Aloï,

¹⁰ Si bien la preocupación de Agamben ha sido siempre la del viviente hombre, y su caracterización de la medialidad gestual y potencial también responde a su pregunta por la especificidad humana, es el objetivo de este artículo pensar la posibilidad de ampliar esta terminología agambeniana por fuera del problema de la hominización hacia un posthumanismo materialista que, como en el perspectivismo amerindio, permita pensar en cada punto de vista un sujeto y no un objeto, en cada viviente una liberación respecto del supuesto destino biológico o tarea predeterminada. En el último volumen de *Homo sacer, L'uso dei corpi*, encontramos algunos elementos para ampliar esta mirada agambeniana al menos hacia lo viviente en general, cuando, al considerar nuevamente el problema de la vida nutritiva en Aristóteles, busca pensar una política de la forma-de-vida a partir de esa tendencia de todo lo existente a alcanzar el estado al cual tiende como una *areté* y una felicidad que Aristóteles sólo había pensado como prerrogativa de la vida humana. Cfr. Agamben, 2014b, pp. 247-332. Si bien no podré argumentarlo aquí, es posible a partir de éstas y otras reflexiones agambenianas recientes pensar para todo lo existente una ausencia de obra, una inoperosidad interna a toda operación, y con ello una poética y una política de la inoperosidad. Cfr. Agamben, 2014a, p. 59. Así, si Aristóteles sólo le permite preguntar por la ausencia de obra en el caso de lo humano, Spinoza o Simondon abren la puerta para pensar, más allá de la antropogénesis, la génesis de los vivientes. Y, en este caso puntual, esto permitiría poner en consideración si el animal como medio del arte puede ser esa pura medialidad, esa potencia que es la experiencia material del ser genérico, esa exhibición de una potencia que no traspasa el acto.

[...] la inclusión de cuerpos animales visibles entre las materialidades de los diferentes medios artísticos constituye una de las revoluciones más importantes en la historia de los materiales artísticos y en la crítica del arte, porque constituye la primera oportunidad seria de pensar acerca de una materialidad no fabricada por el hombre (*no-man-made*) más allá de los registros simbólicos de la representación (Alois, 2015, p. 10).

Siguiendo esta sugerencia es posible rastrear en el arte la problematización de la cuestión misma de la materialidad del medio artístico, asumiendo no sólo la inespecificidad, es decir, su no pertenencia a un tipo determinado de arte (lo que Rosalind Krauss llamó la condición post-medium, cfr. Krauss, 2000), sino también la inhumanidad de los medios en la construcción de figuras no metafóricas que, como dice Donna Haraway, son nodos generativos material-semióticos (Haraway, 2008b, p. 4), nudos en los que diversos cuerpos de significado se modelan mutuamente (Baker, 2013, p. 76).

Así, ciertas obras contemporáneas pueden presentar la materia animal como un puro medio en el que ya no se aceptan las jerarquías entre los medios y materiales artísticos medio en el que es visible la historia de la producción y del consumo que los llevó hasta allí, como argumentaré más adelante con respecto a la obra de Toia Bonino.

Ciertamente, desde los conceptualismos de mediados del siglo XX, el arte ha incorporado como material propio tanto las relaciones comunitarias como cierta determinación general de lo viviente, los modos de existencia animal, la experimentación técnico-biológica, o los objetos virtuales, entre otros; y con ello no sólo ha producido una ampliación del material «disponible» para su «modelado» imaginario sino también una modificación en la concepción misma de «material», que deja de ser un mero «recurso» (natural: vegetal, animal, mineral o humano) y comienza a asumirse como agente de sus propias transformaciones. Así, la materia del arte parece haber dejado de ser el lugar alquímico de transformación de lo inerte e informe en la idea sublimada a través de una representación. En el contexto actual donde lo humano y lo inhumano entran en una zona de mezcla e indefinición no jerárquica, la materia ya no es el sustrato de la obra ni es parte de un mensaje que la trasciende, sino lo que hay más acá y más allá de la intervención antropológica capaz de transformarla en un «recurso de auto-expresión». Si el material había sido pensado como medio vinculado a un fin simbólico, ciertas líneas del arte contemporáneo han comenzado a explorar la posibilidad de una pura medialidad material desde la cual emerge, por momentos, eso que existe en prescindencia del hombre, eso inhumano que suele tomarse como mero material disponible.

La medialidad animal así pensada no es una esencialidad que pertenece a ciertas obras de arte por sobre otras que no pueden escapar a la estructura humanista de representación. No se trata de enunciar las reglas para la construcción de una

obra verdaderamente posthumana, sino de evaluar los modos en que las obras de arte desafían a la estética filosófica a pensar desde esta perspectiva¹¹. Por ello, tampoco se trata de pensar la materialidad animal sólo a partir de un fetichismo de la presencia de la corporalidad animal en la obra, sino de asumir la mezcla y contaminación inherente al medio artístico que incluye siempre elementos animales, vegetales y minerales.

En este sentido, desde el hiperrealista y fantástico *Bodyguard (for the Helmeted Honeyeater)* (2004) de Patricia Piccini que con su siniestra y amorosa hibridez custodia un pájaro en peligro de extinción y explora los caminos «aberrantes» de la biotecnología y la genética (<https://www.patriciapiccinini.net>), hasta una obra de Catherine Chalmers como *Safari* (2007) donde vemos, cual exótico elefante africano, a una cucaracha «retornar» a un entorno salvaje y encontrar moscas, escarabajos, reptiles y orugas (<http://www.catherinechalmers.com/american-cockroach/video/safari/>), pueden ser estudiados como búsquedas de una materialidad posthumana que no se queda en la enunciación de la crítica de la separación hombre/animal, ni retrotrae esa materialidad a una idealidad (siempre humana) que la explica y justifica¹².

Pero, además, es a través de una tal exploración que podría reivindicarse una dimensión política de los Estudios Animales que no se limite a la presentación de una agenda moral vegana de abstención personal (humana) de la crueldad, es decir, a una ética individual. Una zoopolítica es posible allí donde se puede hacer la genealogía del rol fundamental de la disponibilidad material y simbólica de los animales en la reproducción de la hegemonía del capital; pues el especismo es, como señala Sanbonmatsu, un modo de producción material y de organización capitalista de lo existente (2012, p. 52).

En *Animal Capital, Rendering Life in Biopolitical Times* (2009) Nicole Shukin señala la importancia de teorizar los modos en que la vida animal es representada

¹¹ Para la discusión reciente en torno a las relaciones entre la historia del arte y los estudios animales, aunque circunscripto al contexto anglosajón, cfr. Wolfe, 2010, Barker, 2013 y Aloï, 2015 (que retoma las argumentaciones de los dos primeros y enuncia sus similitudes, pp. 24-25).

¹² Menciono estas dos artistas porque, junto con Hirst y el conejo fluorescente de Eduardo Kac, son lugares comunes de las discusiones anglosajonas sobre el tema (cfr. Wolfe 2010, Parte II, Cap. 6, Baker, 2013, cap. 3 y Aloï, 2015, pp. 17-22). Cfr. también, Kirksey, 2014.

cultural y carnalmente como forma del capital: la función fetichista de los animales en los discursos culturales debe estudiarse simultáneamente con Marx y Freud, es decir, a partir de la historia material del poder económico y del poder simbólico. Esta mirada que evita el idealismo universalista del mito animal, permite pensar tanto el tráfico de las sustancias animales (su reciclado

continuo) como la representación semiótica de signos animales, y, desde el punto de vista de la estética, permite pensar la relación entre la representación animal y la asimilación de la materia animal en el arte.

Shukin analiza el caso de *Electrocuting an Elephant* (1903), el film de aproximadamente un minuto con el que Th. Edison intenta sabotear el desarrollo de los grandes generadores de corriente alterna que constituye también una de las primeras secuencias tomadas por cámaras de imágenes en movimiento. En la película se ve la ejecución con electricidad de Topsy, una elefanta «condenada a muerte» por haber matado a tres hombres. Contra la interpretación espectral idealizante de A. Mizuka Lippit que piensa la imposibilidad de la muerte animal y la común espectralidad del animal y el cine, Shukin señala el aspecto político de esta ontología espectral: la «figura» del animal indiferente a la línea divisoria material entre la vida y la muerte responde a la metafísica del capital (Shukin, 2009, pp. 133-135). Pero, además, el sacrificio animal ofrecido ante las cámaras es a la vez un fundamento simbólico (se representa una forma-animal) y un gesto material, pues el medio de representación, el celuloide utilizado en el film contenía una gelatina transparente hecha de tejido animal procesado: en la materialidad del medio representacional¹³ se encierra otra violencia invisible, como la violencia de la electricidad que no deja marcas en el cuerpo (Shukin, 2009, pp.151-153).

Las vacas inoperosas

Protagonistas «privilegiadas» del campo argentino y de la violencia simbólica y real sobre la que se fundan los discursos identitarios nacionales más antiguos, las vacas constituyen un tema (y un medio) recurrente del arte de este país. Desde la clásica «Vaca Overa» de Luis Adolfo Cordiviola (óleo sobre lienzo, 1929) hasta las disruptivas «Terнерobolas» (esculturas que incluyen partes de animales carneados 2000) y la «Nicola alada» (fotografía de la artista desnuda con dos medias reses colgadas detrás a modo de alas, inspirada en Francis Bacon, 2010) de Nicola Constantino pasando por la edición local del *Cow Parade* en 2006, para la que numerosos artistas plásticos pintaron, con fines «solidarios», ciento veinte vacas de fibra de vidrio de tamaño natural el arte argentino está asediado por estas criaturas, acaso las más perjudicadas dentro del sistema domesticatorio occidental. Pero antes que trazar un mapa, para concluir analizaré un ejemplo artístico singular, un video de la artista Toia Bonino.

Lejos de la grandilocuencia taxidérmica de Constantino o de la celebración de la identidad nacional del arte campestre, la obra de Toia Bonino transcurre en los umbrales de los lugares comunes de las figuras animales de granja y contribuye discretamente a su tergiversación. Esta artista argentina contemporánea¹⁴ ha dedicado algunas de sus obras a la temática animal. Entre ellas, «Muertes» (2011) fotografías de chanchos pequeños muertos que parecen dormir plácidamente, «El

¹³ Rendering es la palabra que usa Shukin, jugando con el doble significado de: «representar algo» y «reutilización». Cfr. Shukin, 2009, pp. 20-24.

¹⁴ Cfr. página web de la artista: <http://toiabonino.com.ar>.

jardín de las delicias» (2010) pieza de video que intercala una escena en que algunos chanchos disfrutan de un banquete de frutas y verduras dispuesto bellamente sobre un mantel, con imágenes de las vidas y muertes cotidianas de los chanchos en pantalla dividida (chanchitos tomando la teta, chanchos apareándose, un chanco muerto, etc.) y «Ophelia» (2011) donde, como en un cuadro prerrafaeliano, distinguimos un cuerpo porcino rodeado de flores fluir lento en la corriente de un arroyo que incomoda con las posibles asociaciones entre las mujeres y las/los animales en el patriarcado capitalista contemporáneo (cfr. Fleisner, 2017). La obra de Toia Bonino nos perturba porque, aunque se trata mayormente de imágenes de una belleza buscada, por los colores, la abundancia de flores y la disposición de los objetos que acompañan la aparición de los animales, nada en estas imágenes concilia nuestras facultades, nada se digiere antes de presentarse y ninguna catarsis se produce tampoco al verlas. En ellas, quizás, aparece lo irreparable (Agamben, 2001, p. 73): una mirada del modo en que los animales son, su ser-así y no de otro modo que, devolviéndoles su profanidad, los vuelve insacralizables. Animales redimidos, es decir, perdidos sin remedio (Agamben, 2001, p. 84).



Figura 1. Toia Bonino, de la serie «Muertes», fotografías, 2011

Estas obras son testimonios de animales ya muertos; incluso si en ellas aparecen vivos, sabemos que ya no lo están, que no vivirán mucho más después de capturada la imagen. Animales vivos que al morir serán borrados del concepto de carne que tengamos en mente cuando los comamos (Adams, 2000, p. 13). Como si se tratara de un ejercicio inverso al de la estructura del referente ausente que denunciara Carol Adams, estas obras ponen en evidencia la ausencia del animal real frente a la carne como producto comestible, la muerte constante de los animales creados para la alimentación de los animales humanos. Los animales

de Bonino son un testimonio de la cotidianidad de la vida y la muerte animal en Argentina, vidas y muertes cualquiera. Leída de este modo, esta obra se distancia tanto de un arte sublime (que refuerza la excepcionalidad moral humana) como de un arte animalista edificante que prescriba modos de percibir o de actuar; por el contrario, podríamos suponer que se trata de la defensa de la belleza irreparablemente medial de animales que no reenvían a ninguna finalidad por fuera de sí. Ensayemos, para terminar, una interpretación de «Deshoras».



Figura 2. Toia Bonino, fotograma de «Deshoras», video, 2013

La cámara se acomoda al comienzo para dejarnos ver un alambrado que delimita bien las fronteras del mundo laboral vacuno: es el campo argentino, con sus pastizales y sus árboles, sus caminos y sus músicas animales. Al lado del cerco de alambre, las vacas van pasando en fila, con sus terneros, sus ubres y los aros identificatorios colgando de sus orejas. Oímos la campana disciplinar, como la de la escuela, y las vacas pasan como resignados niños en fila de vuelta del recreo. Alguna mira curiosa hacia la cámara, pero continúa. Primer corte.

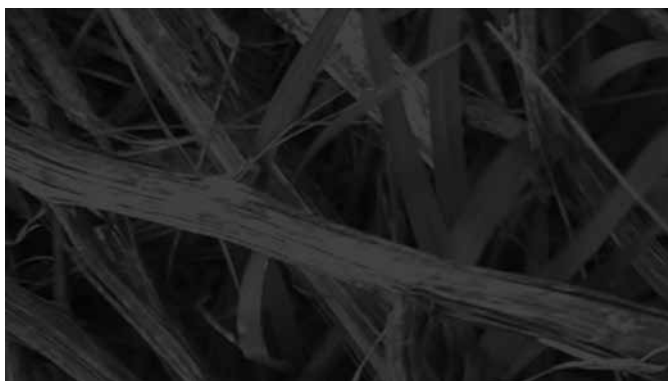


Figura 3. Toia Bonino, fotograma de «Deshoras», video, 2013

Desde abajo se levanta una cámara subjetiva, una vaca que mira y somos nosotros, patas, mugidos y ruidos, un cuerno, pelo, el pasto. ¿Qué mira? ¿Qué ve? Suena la campana y vemos alguna construcción arquitectónica humana antes de que nos perdamos en un mundo perceptual sin coordenadas. Corte.



Figura 4. Toia Bonino, fotograma de «Deshoras», video, 2013

El ojo que mira, ahora nos mira, primer plano de un ojo negro que llora. Nos vemos vistos por la vaca, y la vaca llora. Corte.

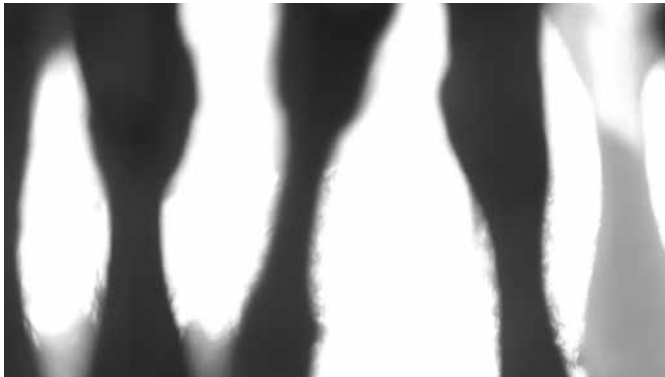


Figura 5. Toia Bonino, fotograma de «Deshoras», video, 2013

Anochece, las vacas parecen montañas negras contra las nubes rosadas, pero se mueven. Ya en el corral, caminan en reverso, escapando lentamente de un peligro que no vemos desde nuestra perspectiva. Cielo, nubes y otra vez el primer plano de un ojo vacuno del que emanan lágrimas, en él se reflejan un animal humano y el corral.



Figura 6. Toia Bonino, fotograma de «Deshoras», video, 2013

El ojo se cierra y las vacas van volviendo de noche al corral. Otra vez el ojo, que se va fundiendo en la oscuridad, y que ya no refleja la figura humana sino un fragmento de cielo y el bosque.



Figura 7. Toia Bonino, fotograma de «Deshoras», video, 2013

Un bosque de árboles pelados en el atardecer.



Figura 8. Toia Bonino, fotograma de «Deshoras», video, 2013

En el caso de «Deshoras», la imagen no está intervenida para su embellecimiento, sino que asistimos a una especie de registro documental que hace aparecer los signos animales en su máxima ambigüedad: desconocemos las motivaciones de los cortes, los primeros planos, los cambios de perspectiva de la cámara. Aunque el tiempo parece discurrir, al comienzo hay luz y al final vemos caer la tarde, no hay aquí una narración que nos permita contar una historia, individualizar a la vaca con la que ejercitaremos una empatía intimista o trasladar alguna característica antropológica a partir de la cual construir una metáfora, ni siquiera, como veremos, las lágrimas. Tampoco parece haber aquí una invitación a la fruición, ni a una experiencia de la sublimidad, ni siquiera un alegato moralista respecto del sacrificio animal. Lo que vemos es el tiempo sin obra de las vacas en el descanso de su régimen laboral: no están siendo ordeñadas ni asesinadas, yacen, como puros medios sin fin, en la espera. Un tiempo inoperante que, como la pausa del trabajo en la que los soldados SS y los miembros del *Sonderkommando* juegan al fútbol en Auschwitz (cfr. Levi, 1991, p. 39)¹⁵, es la ausencia de obra que muestra las condiciones de posibilidad formal y de producción material de la carne que

¹⁵ Lo cuenta un testigo, Niklos Nyszli.

garantiza la más básica subsistencia del fluir del capital: la industria alimentaria.

Vemos los umbrales de la explotación, el pastoreo y la demora sin finalidad; ni idílico ni trágico, el video expone sus condiciones de presentación.

El capital vacuno es aquí explorado en su doble aspecto simbólico y material: la nación argentina construyó su forma de vida a partir de un proyecto agro-ganadero que fue diseñado por las lógicas del capital para satisfacer las demandas de la división internacional del trabajo, por ello, también nuestros rituales culturales están sostenidos en gran medida en la ingesta de carne y en el consumo máximo de todos los productos derivados de esta actividad (deportes y bailes, ropa y juguetes, celebraciones dominicales en torno al asado). El fetichismo vacuno propio de la región pampeana moldea por extensión la identidad argentina toda, que ha quedado asimilada al criollo de la pampa y su actividad ganadera. En la obra de Bonino símbolo vaca y síntoma vaca se indeterminan sin que una narración específica los determine o circunscriba.

El juego con la cámara subjetiva es, además, la explicitación de la medialidad vacuna: la vaca mira, vemos lo que mira y luego la vemos mirarnos. Un extraño juego entre lo que vemos y lo que nos mira: la amenaza de una ausencia, el borramiento de un límite, la apertura de un umbral, todo eso está en juego en este mirar que nos mira (Didi-Huberman, 2006, pp. 161-162). Esa mirada vacuna ya no es sólo la posibilidad de una respuesta a nuestra demanda, como la que espera Derrida en *El animal que luego estoy si(guie)ndo* (2008, esp. Capítulo III) sino que se constituye como una pregunta vacuna, en un ejercicio de reversibilidad de las miradas, como en el perspectivismo amerindio, que impide todo nuevo

centrismo: no es aquí un filósofo desnudo que pudorosamente se descubre visto por su gato, sino que es una vaca la que mira y se ve vista por el animal humano. Por ello, su llanto no es la expresión de un sufrimiento interior que evoca un ritual sacrificial, sino que es un gesto, es decir, un hacer de tercer género que no produce ni actúa, sino que asume y soporta, según la definición de Varrón que Agamben retoma. Un gesto que «rompe la falsa alternativa entre fines y medios» y que exhibe, si se me permite, el carácter medial de la vaca en esta obra (Agamben, 1996, p. 52). Así, la vaca no nos comunica un mensaje, sino que comunica una comunicabilidad, pone en juego la posibilidad de una simpatía no intimista y multilateral, pues, aunque su lágrima llora la figura humana, llora luego el cielo y el bosque, mostrando el devenir inhumano de todo llanto y desarmando el criterio antropocéntrico de lo «llorable» (cfr. Butler 2010; Iverson, 2012). De esta manera, en la ociosidad de la presentación, «Deshoras» hace visible el medio vacuno en su suspensión, y, así, evidencia, en su falsedad, las economías de representación que se le imponen como fin.

Conclusión

En este trabajo he querido intervenir en el debate en torno a las derivas zocentristas de los Estudios Animales, proponiendo una salida post-animalista que asume una perspectiva materialista posthumana. Una tal perspectiva permite, en el terreno de la estética filosófica, contar con elementos teóricos para intervenir en el debate sobre la proliferación de los animales en el arte contemporáneo y el uso de medios animales que se da en él. El concepto de «medio», ampliando su acotada definición en el contexto de la crítica de arte hacia sus dependencias e implicancias filosóficas (aquí desde una lectura agambeniana), ha posibilitado el trazado de un mapa provisorio de algunas producciones artísticas que involucran el trabajo con animales y, específicamente, producir teoría en los márgenes del pensamiento angloparlante que lleva la delantera en las investigaciones estéticas posthumanistas. Finalmente, el análisis del caso argentino elegido, «Deshoras», busca ser una contribución al tipo de exploración materialista que piensa a los animales en el contexto del sistema capitalista de producción y (re)producción como los cimientos hundidos e invisibles que sostienen el rascacielos en ruinas que habita el animal humano (cfr. Horkheimer, 1978, p. 66).

Referencias

- Adams, C. (1990). *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-vegetarian Critical Theory*. New York/London: Continuum.
- Agamben, G. (2017). *Karman. Breve trattato sull' azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2014a). Che cos' è l' atto di creación? En *Il fouco e il racconto*, (pp. 39-60). Roma: Nottetempo.
- Agamben, G. (2014b). *L'uso dei corpi, Homo sacer IV,2, "Forma-di-vita"*, (pp. 247-332). Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2001). *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Alaimo, S. & Hekman, S. (eds.) (2008). *Material Feminism*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Aloi, G. (2015). *Animal Studies and Art: Elephants in the Room*, extended Editorial to the Beyond Animal Studies *Antennae* publishing project 2015-2016. *Antennae. The Journal of Nature in Visual Culture*. Recuperado de: <http://www.antennae.org.uk>.
- Arbor, J. L. (1986). Animal Chauvinism, Plant-Regarding Ethics and the Torture of Trees. *Australasian Journal of Philosophy*, 64(3), 335-369.
- Baker, S. (2013). *Artist/Animal*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Benjamin, W. (1982). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I* (trad. J. Aguirre). Madrid: Taurus.
- Bennet, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bekoff, M. (2003). *Nosotros los animales*. Madrid: Trotta.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano* (trad. J. C. Gentile Vitale). Barcelona. Gedisa.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York/London: Routledge.
- Butler, J. (2010). *When is Life Grievable?* London/New York: Verso.
- Cavaliere, P. & Singer, P. (1998). *El Proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta.
- Cimatti, F. (2013). *Filosofía dell' animalità*. Roma-Bari: Laterza.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel). Madrid: Trotta.

- Didi-Huberman, G. (2006). *Lo que vemos lo que nos mira* (trad. H. Pons). Buenos Aires: Manantial.
- Fleisner, P. (2018). Comunidades posthumanistas: dos ejemplos de vínculos no especistas entre canes y animales humanos en la literatura y en el cine latinoamericanos. *Revista Alea. Estudios neolatinos*, 20(2), 36-52.
- Fleisner, P. (2017). La joya del chiquero. Apuntes sobre los animales y las mujeres desde una estética posthumana. En Cragnolini, M. B. (comp.), «Quién» o «qué». Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes, (pp. 289-311). Adrogué: La Cebra.
- Grusin, R. (ed.) (2017). *Anthropocene Feminism*. Minneapolis / London: Centre for 21st. Century Studies.
- Haraway, D. (2008a). Otherworldly Conversations, Terrain Topics, Local Terms. En Alaimo, S. & Hekman, S. (eds.). *Material Feminism*, (pp. 157-187). Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Haraway, D. (2008b). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Horkheimer, M. (1978). *Dawn and decline: notes 1926-1931 and 1950-1969*. Trad. ing. M. Saw. New York: Seabury Press.
- Iovino, S. & Opperman, S. (2018). Ecocrítica material: materialidad, agencia y modelos narrativos (trad. N. Billi y G. Lucero). *Pensamiento de los confines*, 31-32, 211-227.
- Iverson, R. (2012). Domestic Scenes and Species Trouble. On Judith Butler and Other Animals. *Journal for Critical Animal Studies* (JCAS), 10(4), 20-40.
- Krauss, R. (2000). *A Voyage on the North Sea: Art in the Post-Medium Condition*. London: Thames & Hudson.
- Kirksey, E. (ed.) (2014). *The Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press.
- Levi, P. (1991). *I Sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Ludueña Romandini, F. (2012). *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marder, M. (2014). For a Phytocentrism to come. *Environmental Philosophy*, 11(2) 1-16.
- Miller, J. (2012). In Vitro Meat: Power, Authenticity and Vegetarianism. *Journal for Critical Animal Studies* (JCAS), 10(4), 41-63.
- Pickering, A. (1995). *The Mangle Of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reagan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs. An Introduction to Moral Philosophy*. Lanham: Rowan & Littlefield.
- Sanbonmatsu, J. (2012). Una Teoría Crítica per la liberazione della natura. Entrevista a a cura di M. Maurizi. *Animal Studies*, 1(1), 49-58.

Salzani, C. (2017). From Post-Human to Post-Animal. Posthumanism and the «Animal Turn». *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, 24(II), 97-109.

Shukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis/ London: University of Minnesota Press.

Terhaar, T. (2012). The Animal in the Age of its Technological Reducibility. *Journal for Critical Animal Studies* (JCAS), 10(4), 64-77.

Twine, R. y Stanesco, V. (2012). Issue Introduction. Post-Animal Studies: The Future(s) of Critical Animal Studies. *Journal for Critical Animal Studies* (JCAS), 10(4), 4-19.

Watson, L.A., O' Connor R. & Page, M. (2009) *What makes for a grievable life?*, Video digital. Recuperado de: <http://www.lawatsonart.com/video.html>.

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

Wolfe, C. (2013). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Part II. Cap. 6: From Dead Meat to Glow-in-the-Dark Bunnies: The Animal Question in Contemporary Art, (pp.145-167). London/ Minneapolis: Minnesota University Press.

«DE MUCHAS LUCHAS»: VACAS, VAQUEROS Y EL PROCESO DE PRODUCCIÓN DE CARNE AL SUR DE LOS ESTADOS UNIDOS^{1,2}

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.04>

ALEJANDRO PONCE DE LEÓN-CALERO³

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-4808-3373

University of California⁴, Davis, USA

poncedeleon@ucdavis.edu

Cómo citar este artículo: Ponce de León-Calero, Alejandro (2019). «De muchas luchas»: vacas, vaqueros y el proceso de producción de carne al sur de los Estados Unidos. *Tabula Rasa*, 31, 99-118.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.04>

Recibido: 01 de diciembre de 2018 Aceptado: 14 de marzo de 2018

Resumen:

En este texto rastreo algunos encuentros que acontecen a lo largo de un proceso de la producción de carne bovina de calidad suprema, al sur de los Estados Unidos. Al atender a los encuentros materiales, discursivos, y afectivos en la medida en que estos *hacen* cuerpos, el texto ofrece una mirada a la producción ganadera en la que esta, más que una secuencia de prácticas dirigidas hacia la producción de carne, se entrevé como una acumulación de contactos, fricciones y rupturas. En este sentido, se plantean una serie de reflexiones sobre las maneras en que se compone la vida y la muerte animal a través de los procesos productivos contemporáneos.

Palabras clave: ganadería, proceso, carne, etnografía especulativa

‘Of Many Fights’: Cows, Cowboys, and Meat Production in Southern United States

Abstract:

In this text, I will trace some encounters happening throughout a process of premium quality bovine meat in Southern United States. By attending material, discursive, and

¹ Este artículo es producto de una investigación etnográfica sobre el mercado de carne de calidad suprema en los Estados Unidos. La investigación fue desarrollada dentro del programa doctoral en Sociología de la Universidad de Texas en Austin, como requisito para completar el título de Máster.

² Agradezco a Harel Shapira y a Riad Azar por sus preguntas y comentarios durante el trabajo de campo. De igual manera, agradezco al par evaluador por sus recomendaciones, siempre generosas y generativas. Alguna vez aprendí que todos somos continuadores, aprendemos apoyándonos en otros. Aún lo creo.

³ Ph.D. Cultural Studies.

⁴ Programa en Estudios Culturales.



Curití
Leonardo Montenegro

affective encounters —given they *make* bodies— this work looks at cattle production, where rather than a set of practices directed toward meat production, it is glimpsed as a collection of touches, frictions and breakups. In this line, a set of reflections are put forward on how animal life and death is made up through contemporary productive processes.

Keywords: cattle, processing, meat, speculative ethnography.

“De muitas lutas”: vacas, cowboys e o processo de produção de carne no sul dos Estados Unidos

Resumo:

Neste texto, ratieio alguns encontros que ocorrem ao longo de um processo de produção de carne bovina de qualidade suprema, ao sul dos Estados Unidos. Ao atender aos encontros materiais, discursivos e afetivos na medida em que estes *produzem* corpos, o texto oferece um olhar sobre a produção pecuária que passa a ser considerada muito mais que uma sequência de práticas voltadas para a produção de carne, sendo vislumbrada como um acúmulo de contatos, fricções e rupturas. Nesse sentido, propõe-se uma série de reflexões sobre as formas pelas quais a vida e a morte animal são constituídas mediante os processos de produção contemporâneos.

Palavras-chave: pecuária, processo, carne, etnografia especulativa.

«¿De dónde viene la carne?» David, un joven ganadero que entrevisté durante mi trabajo de campo, se pregunta a sí mismo y responde con desdén: «...pues de muchas luchas». A través de este texto busco dar forma y riqueza a su respuesta al rastrear los encuentros, fricciones, y desencuentros en los que acontece un tipo de producción de carne de res de calidad suprema⁵ al sur de los Estados Unidos. Específicamente, mapeo las relaciones materiales, discursivas y afectivas a través de los cuales el desorden corporal de un ternero se convierte en un corte de carne, en una granja ganadera del estado de Texas. Al igual que otras formas contemporáneas

⁵ El Departamento de Agricultura de los Estados Unidos califica como *USDA Prime* aquellos cortes de calidad máxima y de mayor grasa intramuscular. En España se les conoce como cortes de *Calidad Suprema* mientras que en Colombia se les suele llamar *Premium*, *Triple A* o *Cortes Finos*.

de ordenar la vida y la muerte, la producción de carne es un *proceso* organizativo (Lemke, Casper, & Moore, 2011). Proceso, como sustantivo, suele entenderse a través de su significado moderno: una serie continúa de acciones

destinadas a alcanzar un fin determinado. En sí, esta manera de aproximarnos a los procesos demanda una teoría del acontecimiento en la que se ha de prescribir tanto sus actores como sus resultados. En su raíz latina, *prôcessus*, sin embargo, la palabra carga un grupo de significaciones que, más que movilizar orden intentan capturan el devenir: un acontecer, un camino, algo que cede a algo. Al imaginar los procesos como concatenaciones generativas, el texto ofrece una mirada a la

producción de carne de res⁶ que espera evadir la búsqueda de principios regulativos y así advertir lo generativo en los múltiples choques, acumulaciones, diluciones en que se organizan las formas de vida y muerte de una operación ganadera –verla a través de sus «muchas luchas»–.

Este trabajo hace parte de una investigación etnográfica que se interesa en cartografiar los contornos del mercado de carne de calidad suprema en el Estados Unidos contemporáneo. Como tal, el texto atiende a los encuentros a través de los cuales se produce carne de res en una pequeña granja verticalmente integrada que aquí he llamado *Walker's Ranch*. *Walker's Ranch* es una granja inspirada por el movimiento *Farm-to-table*⁷, la cual se encarga de todas las etapas que comprometen la producción de la carne –desde la fecundación *in vitro* hasta la distribución del producto–. A principios de 2017 y por un periodo de seis meses visité esta granja, ayudando a mover los animales de un corral a otro, a distribuir heno en sus comederos, a pesarlos, a llevarlos a la planta de sacrificio y a venderlos como carne –una serie de prácticas alrededor un único proceso de domesticación del ganado para su eventual descomposición–.

Pensar en Texas, para mí, es pensar en vaqueros y ganado. Por las películas y los imaginarios. La ganadería ha sido un eje articulador en el desarrollo de la economía regional de Texas desde finales del siglo XVIII. A manera de detener los avances del ejército francés procedente de Luisiana, el entonces gobierno español ordenó el establecimiento de una serie de misiones a lo largo del Camino Real de los Tejas entre los años 1717 y 1721 (Pace & Frazier, 2012). Este desarrollo institucional haló consigo una masa crítica de sacerdotes franciscanos, soldados, colonos, y cerca de cinco mil cabezas de ganado, los cuales se instalaron en la región hasta el fin de la Guerra franco-india, momento en que varias de estas misiones fueron cerradas. Las manadas de ganado español acimarronado, sin embargo, fueron creciendo y expandiéndose hasta bien entrado el siglo XIX, oportunidad que luego sería aprovechada por un grupo de pequeños empresarios quienes empezaron a vender el ganado en las principales ciudades aledañas (Jackson, 2006).

Tras el fin de la Guerra Civil Norteamericana (1865) y la ruina de las economías locales que esta trajo, el ganado español se convirtió en un recurso natural cuya comercialización facilitó la recuperación de la economía de Texas, entonces un estado norteamericano (Jordan-Bychkov & Jordan, 1993). Entre 1865 y 1885, cerca de 10 millones de cabezas de ganado fueron llevadas hacia los trenes en

⁶ Vale la pena recordar que el sustantivo *res*, empleada en el castellano para referirse al ganado vacuno, tiene su raíz en el latín *rēs*, usado para referirse una cosa, objeto, ser. Cartografiar la composición de la carne de res, aquí, carga con ese doble significado: la manera en que el tejido del ganado vacuno se transforma en la cosa a la que llamamos carne.

⁷ El movimiento *Farm-to-table* es un movimiento social cuyo origen data de principios de la década del 2000 y el cual promueve la compra directa de productos agrícolas a pequeños productores orgánicos.

Kansas con destino a mataderos de Chicago (Jordan, 1981). Miles de nuevas rutas y vías ferroviarias se extendieron por todo el Estado a finales del siglo, facilitando que Texas se convirtiera en el productor líder de ganado del país (Specht, 2019). Conigo también vino el desarrollo de formas modernas de practicar la ganadería, la construcción de corrales de alambre, y la domesticación del ganado en pequeñas y medianas propiedades (Ogle, 2013).

A principios de siglo XXI, la ganadería sigue siendo una pieza central en la economía regional. Si bien la industria de la carne ya no depende de los pequeños productores y mucho menos de la ganadería trashumante, si lo hace de las grandes empresas cárnicas y de sus sistemas intensivos de engorde vacuno – *feedlots* (Drouillard, 2018; Specht, 2019). A través de los *feedlots*, ha sido posible concentrar miles de cabezas de ganado en un mismo lugar, reduciendo los costos tanto calóricos como de producción y transporte. Sin embargo, hay una amplia e importante oposición entre activistas animales y líderes de la salud a este tipo de sistemas de producción debido a sus efectos nocivos a la salud humana, animal y al bienestar ambiental (Hayes & Hayes, 2015; Imhoff, 2010). Como respuesta, y apoyándose en una novedosa serie de regulaciones a nivel nacional, en los últimos años ha surgido una economía paralela que, centrada en la producción a pequeña escala, la conservación de las aguas subterráneas, y la cría de los animales de manera orgánica, ofrece respuestas a las demandas éticas y políticas de nuestros tiempos (ver Niman, 2014; Schwartz & Ehrlich, 2013). Poco se sabe con certeza sobre el crecimiento y desarrollo de estos mercados, sin embargo, varios informes de la USDA (2016) señalan que el número de ventas ha mantenido un crecimiento constante (ver Greene, Ferreira, Carlson, Cooke, & Hitaj, 2017). Aquí comienza la historia de Walker's Ranch y de mi trabajo investigativo.

En la antropología, hay un importante número de trabajos que ya han estudiado la ganadería vacuna, aproximándose a ella como un prisma desde el cual estudiar los sistemas de valor humano (Evans-Pritchard, 1940; Harris, 1966; Hoelle, 2015). La pregunta por los procesos productivos de la carne de res, por su parte, ha sido planteada en las discusiones propias a las ciencias animales (Ceballos *et al.*, 2018) y de la carne (Hocquette *et al.*, 2012), campos disciplinares mayoritariamente interesados en la optimización de las técnicas y las metodologías⁸. De igual manera,

⁸ Con esto no quiero decir que haya una manera, en singular, de organizar el proceso de producción de la carne de res. El trabajo intelectual y político de Temple Grandin (2006), por ejemplo, revela todo lo contrario. Sin embargo, cada país determina los parámetros y lineamientos para la cría, ceba, sacrificio de animales y distribución de la carne en relación a las preocupaciones de salud pública de su población. Es alrededor de estas parametrizaciones que cada campo técnico desarrolla sus conversaciones disciplinares.

un grupo de investigaciones etnográficas reciente ha documentado el proceso de producción animal a nivel industrial (ver Blanchette, 2018), interesándose especialmente en la manera en que los humanos, a través de sus discursos y prácticas componen, recomponen y descomponen cuerpos y vidas (Ribas, 2015; Striffler, 2007). Por medio del

estudio de las plantas para el sacrificio animal (Pachirat, 2011), los laboratorios (Coppin, 2003), o las granjas (Clark, 2012) estos trabajos han abierto los universos culturales y organizacionales a través de los cuales ocurre la transformación de músculos y grasas en carne, develando a su vez las complicadas políticas – enmarcadas en la híper industrialización del sector agropecuario– que configuran de la producción de alimentos para el consumo humano.

Si bien existe una rica tradición de estudios tanto sobre la producción animal como del ganado vacuno, este cúmulo de trabajos suele privilegiar un tipo de aproximación al momento de explorar las relaciones propias al proceso productivo: la manera en que los mundos humanos *hacen* lo no-humano. Una acercamiento de este orden permite formular una amplia gama de preguntas sobre las maneras en que la producción animal industrial ha desdibujado los pilares éticos y políticos del Humanismo, pero deja de lado un sinfín de encuentros que acontecen –y relaciones que emergen– a lo largo de las *otras* maneras de producir carne, así como la forma en que estos impactan y actualizan los *seres* y *cosas*⁹ que en ellas participan. Esto último es de especial interés

⁹ La palabra cosa, en el uso coloquial, suele despertar cierta pobreza conceptual. A lo largo del texto, esta vaguedad es intencional. Los encuentros concatenan mucho más que cuerpos y seres. Uso *cosa*, tomando prestado de Heidegger (1927) a fin de no reducir el fenómeno a materialidad, sustancialidad, o figuración. Law (2004) presenta un argumento similar a fin de evadir distinciones esenciales entre diferentes tipos de cosas. Las cosas son diferentes, sí, pero su diferencia emerge en la práctica, en los cruces, choques, impactos, o en los tejidos de lo cotidiano.

para los estudios sobre aquellas formas de producción agropecuaria emergentes, como Walker's Ranch, que ante la creciente fragilidad y toxicidad del sector en una escala global han ido virando hacia la integración vertical, la generación de valores agregados, o la promoción del trato digno a los animales como alternativa para la comercialización de sus productos. ¿Qué significa producir

vida y muerte en contextos de proximidad y co-determinación como estos? ¿Cuáles son sus contornos y excesos? ¿Sus sensibilidades y estéticas? ¿Políticas y éticas?

Si bien el proceso mismo gira alrededor de la producción de carne; este artículo busca señalar que carne no es lo único que se produce en Walker's Ranch. La granja y sus procesos son puntos de encuentro para muchas *cosas* (Galvin, 2018) y, como sugiere Haraway, «los encuentros nos hacen quien o lo que somos en las afanosas zonas de contacto que componen el mundo» (2007, p. 287). En el proceso de producción de carne, tanto los pastos como genes, los mercados y los contenidos grasos, los cuerpos vacunos y las vidas humanas, así como sus muchos *otros*, se encuentran y se *hacen* formas vida –y muerte– en común. Atender a los contactos entre estas *cosas* implica dar cabida analítica a un mundo compuesto por más que seres humanos (Alaimo, 2013; Haraway, 2016; Kohn, 2007; Tsing, 2015), no desde aquella «zona de confort» en la que sólo se les reconoce como *objetos* de análisis (Stewart, 2017), sino a través del seguimiento de las huellas que estas dejan a su paso, sus impactos, de la manera en que resuenan en lo cotidiano, en la gentileza con que decaen y se desvanecen.

Lo que sigue es una serie de composiciones cuyo eje narrativo es la producción de la carne de calidad suprema en una pequeña escala. El proceso aparece en una multiplicidad de prácticas, registros e instantes; través de movimientos imperfectos, en lo inmanente, tanto en lo que se acumula como en lo que se diluye. La palabra, aquí, también hace. Escribo a través de escenas que se inspiran en lo etnográfico, privilegiando un estilo de escritura performática que apunta hacia lo múltiple que habita en el encuentro. Varias cosas aparecen aquí: precios, masculinidad, sexismo, la economía de atención, porcentajes de deposición de grasa intramuscular, heno, etc. Lo que me interesa, más que agregar *ad infinitum*, es mostrar la manera en cómo estas cosas se encuentran para dar forma a los tejidos de la *res*. Si bien las composiciones son un mapa que llevan a algo, el texto no ofrece una sustentación argumentativa o alguna tipología que conduzca hacia algún tipo de teorización. Al contrario, quiero pensar a través de estas escenas en la relación entre proceso, acumulación y composición. Este ejercicio implica desprenderse de ciertos hábitos de la práctica académica, para así reconocer esta serie de encuentros que se dieron, ya hace unos años, en una pequeña granja en centro de Texas.

I.

El número de ganaderos en los Estados Unidos ha venido decayendo a lo largo de las últimas dos décadas (USDA, 2014). El *cowboy*, quien una vez fue un ídolo del folklore nacional, ya no hace parte de la cotidianidad norteamericana como sí lo pudo ser a principios del siglo XX. Aunque hay más de un millón de productores agropecuarios en los Estados Unidos, tal vez sólo unos pocos miles encarnan este mítico personaje. Son difíciles de encontrar, y tienden a ser personas reservadas, silenciosas, dedicadas a sus granjas, su ganado y sus familias. Los he buscado durante meses queriendo escuchar sus historias; he viajado por el país en su búsqueda. A uno de ellos, David Jones, lo conocí en un mercado de agricultores en el centro de Texas, donde vendía carne todos los miércoles; habíamos hablado por teléfono horas antes. Yo quería hacerle una entrevista sobre Walker's Ranch, granja de la que él y su novia Teresa son los propietarios. Poco le entendí aparte de una dirección, una hora, y un «sí».

Nos saludamos con un poco de desconfianza, estrechamos las manos, y en cuestión de minutos la grabadora ya estaba encendida. Los protocolos y las preguntas. «Si piensas en la agricultura como un espectro», enfatiza en su pesado acento sureño, «lo mejor que puedes hacer es ser en un vaquero». Ciñe sus ojos, pone su mano sobre la chapa de su cinturón y concluye «sin duda, ¿sabes?» David no es precisamente Gary Cooper ni fuma un paquete de Marlboro al día. Creció en los suburbios de Houston, rodeado de gatos. Escucha hip hop y prefiere tomar margaritas que cualquier otro licor. Sin embargo, cree tener la pinta adecuada: las botas, los jeans holgados, una camisa a cuadros, una gorra de béisbol promocional y un rifle de asalto que tiene guardado en casa.

En comparación con otras profesiones, los ganaderos en Estados Unidos tienen la mayor probabilidad de desempeñar la misma labor que sus padres (Jarvis & Song, 2017). David, sin embargo, es un vaquero hecho a través de la experiencia; la vida misma lo haló a serlo. Después de ejercer algunos años como sargento de una unidad de Marines desplegada en Irak, decidió retirarse y buscar nuevas «cosas geniales que hacer». Preguntó entre sus amigos. Pensó en invertir en petróleo y luego en tierras. Una noche, relata, salió a tomar un trago y escuchó una conversación en la mesa de al lado sobre el precio de la carne Wagyu. En una servilleta escribió rápidamente la referencia, y a la mañana siguiente lo buscó en internet. «Hey, puedo hacer dinero en este negocio» y en menos de una semana ya había comprado dieciséis vacas inseminadas. «¿Igual qué, sabes? ¿Quién más va y compra una manada de vacas? Si no funcionaba, al menos iba a ser una buena historia».

Detengo la grabadora un par de veces mientras David atiende a sus clientes. Me pregunta sobre mi vida, y aprendemos que fuimos a la misma universidad pública. David aún tomaba clases cuando compró sus primeras vacas. No fue él quien tomó la decisión de ir a la universidad sino de su hermana, quien lo ayudó con las aplicaciones. También fue ella quien lo empujó a retirarse del ejército y a encontrar algo mejor para su vida. David odiaba ir a la universidad. Era un mundo de ciudadanos faltos de carácter. Pero tenía unas vacas que crecían, comían, reproducían, y que se iban acumulando en un lote que había alquilado a un primo; tenía que «hacer algo con la situación». Tomó algunas clases en administración, y de allí «aprendió el material». Luego se compró un toro, un camión y un remolque. No era el mejor estudiante, pero se interesaba en lo que decían sus de profesores. Les llevaba fotos, les preguntaba, y luego les traía los resultados. En una de sus clases conoció a Teresa, una porrista que estudiaba biología. Comenzaron a reunirse a estudiar. Luego a verse. «Una cosa llevó a la otra». Ella lo empezó a acompañar a alimentar las vacas, y él a estudiar biología. Cuando se graduaron, hace ya algunos años, alquilaron un establo abandonado y dieron inicio a Walker's Ranch, entonces una granja para la cría y engorde de ganado para carne.

«Ahí en adelante ya todo es historia». David me pide detener la grabación una última vez. Tiene que empacar, tiene una cita en la tarde, tiene que dejarme. El sábado vienen unos amigos desde Houston y en la noche van a cazar en las praderas. Me invita, y le confieso que nunca he disparado un arma. David insiste, dice que es genial. Lo ha hecho por muchos años, desde que se alistó en el ejército, a los 17 años. Es como si lo tuviera en la sangre. «Creciendo», recalca, «jugaba con G.I. Joe's y con vaqueros..., ¿sabes? Siempre he querido hacer estas cosas de hombres, cosas geniales». Estrechamos las manos y quedamos en vernos el sábado hacia las 3:00 p.m. A veces las cosas comienzan por donde menos se espera.

II.

Walker's Ranch está ubicada entre dos vías históricas de Texas: FM 973 y SH 130. El rugido de los camiones al pasar es constante, al igual que el de las cercas metálicas al ser sacudidas por los animales. Desde la puerta veo sus cuerpos bajo la sombra de unos viejos nogales. Son cientos. Ellos me miran con curiosidad. El ganado de este hato es Kuroge Washu, una de las cuatro principales razas de ganado Wagyu, la cual se caracteriza por su pelaje negro y grueso. Sin manchas, sin marcas, una densa maza de cuerpos que se agita al escuchar las voces de David y Teresa, quienes me reciben a mi llegada. El sonido les atrae, como imanes. Nos magnetiza. El lugar entra en un estado de sintonía, un manto de anticipación nos cubre y conecta. Parqueo el carro.

La granja deja de ser una imagen y se me presenta a través de pastos, barro, cercas, oxido, y el olor a excremento. Además de las praderas, la propiedad está dividida en cinco corrales, todos conectados a través de un corredor el cual termina en un cepo —donde se «trabaja el ganado»—. Los corrales dan orden, definen los encuentros. Hierro sin el cual la operación no podría andar. David me invita a la parte más alta de la granja, donde quedan la oficina y los congeladores. Desde allí se puede ver y regular los niveles de agua de los corrales, «lo más importante en la dieta de un animal». Abre una pequeña hielera debajo de su escritorio y me ofrece una cerveza. «Hoy, no, gracias». Ya hay varias latas esparcidas en el suelo, y su mirada me avisa que ha estado bebiendo por horas. Él simplemente agarra una botella de agua y en silencio salimos hacia los corrales.

Los animales vuelven a nosotros, nos esperaban. Sus ojos se fijan sobre mí, y siento su peso sobre el cuello. Expresiones *casi* humanas —o *casi* animales—. David nos dirige primero hacia el corral número cinco, enterrando sus botas en el barro a su andar. Teresa y yo le seguimos. Aquí es donde están los toros, explica, tres de ellos en total, «todos para reproducción». Ha estado lloviendo estos días y los animales aun buscan calor en el contacto de sus cuerpos, se apelmazan, el primero que me señala es un problema: «suele saltar de un corral a otro, y hay días en los que es difícil encontrarlo»; el segundo tuvo una cirugía de hernia hace 30 días, está distraído, ensimismado, imagino. En seguida me señala un toro grande, «la joya de la corona: el mejor material genético que tenemos en la granja». *Lucky*, le llama, lo compró a un ganadero en Missouri hace un par de años y ahora lo tiene recorriendo la región, de granja en granja, inseminando hatos ajenos.

En el corral número cuatro es donde están las vacas para la reproducción. David camina hacia ellas, ellas hacia él «¿Ves esa?», me señala una vaca en particular, «ella es T-54, lleva 9 años con nosotros». No puedo verle la orejera, pero sé cuál es: la de mancha blanca en la frente, *Jucy*, la vuelve a identificar David. Luego me señala un pequeño parche sobre su espalda, es para la detección del estro. Cuando ocurre, David superovula la vaca, la insemina, extrae los embriones y los transfiere a otras hembras «receptoras» —vacas Angus que tiene en las praderas—. Esta técnica le permite

reproducir rápidamente el hato, llegando a producir hasta 20 terneros por año por vaca. Son jóvenes aun, aunque «se deprecian rápidamente con los años» —o así lo indican en la declaración de impuestos—. Teresa prefiere llamarlas «vacas mamás», y las trata con mucho cuidado. «A veces, el toro salta al corral porque le gusta alguna de las vacas», confiesa, «y tenemos que dejarlo allí hasta que esté listo para regresar». Hay gentileza en el tono de su voz, estas vacas estado con ellos desde los primeros días y, aunque no todas son de sangre pura, las tratan como si lo fueran, «son especiales».

En el dos y tres están las terneras, todas tienen entre los ocho y los veinte meses, son carne en desarrollo. Potencia. En el ganado Wagyu, la deposición de grasa comienza en el décimo mes de la cría y continúa durante los primeros veinte meses (Dias, Hadlich, Luzia, & Jorge, 2016). Dependiendo de su desarrollo corporal, David y Teresa seleccionan los animales que van a mantener para el hato y los que van a sacrificar para carne, «pueden estar listas para la monta a los veinte meses o para sacrificio a los catorce». David camina hacia ellas, pero ellas mantienen sus posiciones; señala sus orejas, y se vuelve hacia mí, «¿Ves que sus orejas apuntan hacia arriba? Eso es un animal feliz». Da un par de pasos más allá y con el pulgar señala otra ternera, esta vez recostada: «*eso* es lo que queremos. Completamente relajadas». Camina con sorprendente maestría y cautela entre el barro, no quiere que las vacas se alteren, pues cada músculo que mueven son calorías quemadas y «al fin y al cabo, queremos que estas *cosas* sean gordas».



Foto 1. «Al fin y al cabo, queremos que estas cosas sean gordas», autor: Ponce de León-Calero, 2017.

Finalmente llegamos al corral número uno, el fango alcanza nuestros tobillos, succionándonos a cada paso, las huellas de los animales, a su vez, componen una escena de impaciencia e inquietud. Es aquí donde están los animales más jóvenes, «son asustadizos» me advierte David. Juegan entre ellos, pero toman distancia de nosotros. No son de aquí, vienen de Oklahoma; David los compró como parte de un negocio más grande, les llama «los F1» –rápidos–, y son mitad Angus y mitad Wagyu. Su idea era usarlos como hembras receptoras, pero cómo no crecieron cerca de humanos, «se han vuelto difíciles de trabajar». Además, se mueven tanto que ha sido difícil aumentar su peso, razón por la cual aún no han podido enviarlos a la planta de sacrificio. Hay cierto arrepentimiento en el rostro de David mientras me explica, tal vez los vuelva a vender, no sabe, «ni siquiera queremos meternos con ellos. Serán mejores como carne molida que como parte de nuestra operación».



Foto 2. «Lo mejor que puedes hacer es ser en un vaquero», autor: Ponce de León-Calero, 2017.

III.

«Los vaqueros son los verdaderos *mayordomos de la tierra*»¹⁰, «¿sabes? Ellos saben cuidarla». Para Teresa, parte del éxito comercial de Walker's Ranch es que son una de

¹⁰ En inglés, "Stewards of the Land", esta es una expresión central al mito del vaquero norteamericano.

las pocas granjas Wagyu en el centro de Texas que da buen trato a sus animales. «Algunos de nuestros clientes vienen a nosotros simplemente porque estamos cerca», pero también hay personas que no se preocupan por el producto, sino que «quieren que sea de *vacas felices*. Quieren los animales criados *humanamente*». En el mercado de la carne en los Estados Unidos, los principales competidores son las mega-granjas, las cuales llegan a

producir miles de animales al año y a muy bajo costo a través de la reducción de la calidad de las materias primas, la industrialización del proceso, y la depredación de las comunidades locales (Kirby, 2011). Frente a esto, pequeños productores como Teresa y David, que no pueden competir con los precios del mercado, han optado por la generación de valor agregado a la hora de comercializar su producto. Para ellos, hacer «vacas felices» significa reducir el número de los factores estresantes para su ganado, y venderlo como una experiencia. La frase está en todos sus folletos y la gente lo valora, lo saben porque también se refleja en sus ventas.



Foto 3. «Vacas felices», autor: Ponce de León-Calero, 2017.

Producir *res* es, para ellos, aumentar el peso de los terneros, y entre más rápido se llegue a un peso ideal, menor la inversión que se debe hacer. En Walker's Ranch, un animal «feliz» debe ganar dos libras por día y es sacrificado cuando llega a las 1.350 libras¹¹, pero no es una tarea fácil, los animales se mueven mucho porque están intranquilos en sus corrales; siguiendo los consejos de su nutricionista, David

¹¹ Cerca de 907 gramos por día, y un peso cercano a los 612 kilogramos al momento de sacrificio.

y Teresa han preferido sobrealimentar el hato con una mezcla de maíz, cebada, y heno, así como un paquete de vitaminas

y nutrientes, lo que es costoso, ya que ninguna de las materias primas se produce en la granja, sin embargo, todo se compra a proveedores de alta calidad y es analizado en el laboratorio para asegurarse que sea el producto adecuado: «queremos siempre darles la comida más equilibrada. Y al mezclarlo así, [los animales] no tienen otra opción que comer [alimento] perfecto».

Además de darles una buena alimentación, agua, y cuidado constante, hacer «vacas felices» implica, claramente, reducir sus movimientos corporales al máximo. Para Teresa y David, esto ha resultado en trabajar al paso de los animales, que no se muevan más de lo necesario; este es un ritmo lento, pausado, que exige ser paciente, dejar que las cosas pasen, detenerse y mirar; ir al ritmo del ganado no significa descuidar el tiempo durante la producción, su control y la sincronización es un factor fundamental al modo de producción actual (Thompson, 1967). En Walker's Ranch significa, más bien, su elongación. David trabaja en la granja todos los días de la semana en jornadas de diez a doce horas: el día empieza a las seis de la mañana, hora en que David da la primera ronda de inspección, suele terminar a las ocho o nueve de la noche, cuando cierra el congelador. En las mañanas, David camina por los corrales y examina los animales, uno a uno, sus expresiones, sus orejas, colas, y movimientos. Los conoce, lleva archivos digitales de cada uno. Si bien hay cientos de animales, David sostiene que puede identificarlos individualmente, toma el peso de cada animal cada mes, y se cerciora que el ritmo de engorde corresponda adecuadamente con la edad del animal y el crecimiento promedio de los otros animales en el hato. Puede detectar una enfermedad al observar sus excrementos o cómo los animales agitan sus orejas, puede saber qué animal tiene el peso adecuado para ser sacrificado a través de pruebas estadísticas y regresiones lineales; todo está documentado a la escala del gramo y la hora.

Pero no siempre es así; no todos los animales son iguales aquí, el ritmo de trabajo es totalmente diferente en las praderas, donde los terneros recién nacidos pastan junto a las hembras «receptoras», hasta que alcancen un peso de 500-600 libras –luego van al *acabado*–. Durante estos primeros meses de vida es cuando el animal adquiere los nutrientes que facilitan el desarrollo del veteado, por lo que se requiere supervisión constante y una alimentación especial diaria¹². También es el momento en que los terneros aprenden a comportarse alrededor de los humanos, a sintonizarse con el contexto y, por último, a *hacerse* en un «animal domesticado». Pero atender a estos animales es un poco difícil para David, quien se encarga de toda la producción, ya que las praderas quedan a unos minutos de distancia de los corrales y las oficinas.

¹² El veteado, o también conocido como marmoleado, se refiere a la cantidad de grasa entreverada dentro del músculo animal. En la industria cárnica, el veteado es un determinante de la calidad del producto, pues entre más veteada sea la carne, mayor será la riqueza de su sabor y, así, el grado de calidad.

David y yo vamos algunas veces a darles sal y vitaminas en su pequeño *buggy*. Es una tarea que suele ser atendida rápidamente, al punto, pero ese día –un día o cualquier día– no hay tiempo ni siquiera para hablar, la lluvia viene detrás de nosotros. En el panel, la alerta del cinturón de seguridad siempre marca en rojo, vamos dejando una nube de polvo y polen a nuestro paso hasta llegar. Son pastos altos, descuidados, salpicados con primulas rosadas y flores silvestres. Nos bajamos, e inmediatamente las semillas se infiltran completamente en los calcetines, ninguno de los dos quiere estar aquí, los animales tampoco, están escondidos debajo de cualquier árbol, escapando de ese sol picante que anuncia la lluvia. Los buscamos entre los bosques que colindan con la pradera, algunos minutos pasan hasta que una vaca grande y gorda brota entre el espesor, sorprendida. David muge hacia ella, un largo «wh-o-o-o-o-o-o-o», no hay tiempo para la espera, ha aprendido a imitarles para que lleguen a su orden; lo aprendió de su vecino, Roy –o, tal vez de ellas. La vaca camina hacia nosotros, David se sienta en la parte posterior del *buggy* y, de espaldas a la vaca, abre una bolsa con el alimento. Más vacas aparecen con el sonido del plástico, David sacude la bolsa, «w-o-o-o-o-o-o-o», vuelve a mugir. En cuestión de segundos somos un grupo de seis vacas y dos humanos, todas las orejas apuntan ahora hacia el contenido de la bolsa, mientras David la esparce por el suelo; los terneros más grandes y los atentos empiezan a llegar, los demás toman distancia, un poco inseguros. La lluvia llega con ellos, y con ella, la premura: «ojalá encontremos al resto de los animales mañana».



Foto 4. «Ojalá encontremos al resto de los animales mañana», autor: Ponce de León-Calero, 2017.

IV.

El consumo de carne de calidad suprema es un fenómeno capaz de transformar de raíz el feroz mercado de la carne en los Estados Unidos. En 2009, McDonald's lanzó su *Angus Third Pounders*, una hamburguesa de 1/3 de libra de carne Angus a un precio cinco veces mayor a su clásica *Cheeseburger*. Si bien la cadena retiró el producto tan solo cuatro años después, en 2015 introdujo una nueva hamburguesa premium, la *Steakhouse Sirloin Third Pound*, hecha con puro solomillo americano. Su precio es tan solo un dólar menos que el de la *Angus Third Pounders* pero, al momento, es el producto más costoso del menú. En uno de los restaurantes más exclusivos de Austin –capital del Estado en donde ocurren estos encuentros–, se ofrecen dos cortes de res de calidad suprema: un *Filet Mignon* por \$44,95 USD y el *New York Strip* por \$59,95 USD. A unas cuadras más al sur, en uno de los hoteles cercanos al centro de convenciones, se puede conseguir una versión de este último corte por \$78 USD. Es una suma alarmante si se compara con los precios de *Franklin Barbecue*, uno de los restaurantes de carne más icónicos y tradicionales del Estado donde se consigue 1/2 libra de *brisket* a \$10.95 USD –es decir, once *cheeseburgers*–.

Teresa y David rara vez comen la carne que se produce en su granja, «cada corte es dinero», y cortes como los que ellos venden no son fáciles de conseguir en el mercado. Al momento, son pocas las operaciones especializadas en este tipo de carne; siendo Walker's Ranch una de ellas. La granja funciona con un margen de ganancia del 25%, un porcentaje significativo si se compara con los márgenes de la competencia. El levante de un animal cuesta alrededor de \$ 2.000 USD, sin incluir el costo del ternero mismo. La mayoría de los gastos en la operación son costos fijos, todos debidamente inventariado por Teresa: el heno, las vitaminas, la gasolina del camión.

Cuando el animal es sacrificado, sin embargo, las cosas se vuelven difíciles de rastrear. Al sacrificar una vaca, se estima que cerca del 63% del peso vivo del animal se convertirá en peso en canal –es decir, carne de res comercializable–. De un animal de Walker's Ranch, el cual pesa alrededor de 1.350 libras a la hora de ser sacrificado, esto significa que se podría sacar 850 libras de carne. Pero esta es una pérdida estimada, pues aquí no se cuentan los cortes mal logrados o los órganos que, al momento del sacrificio, se determinan no aptos para el consumo humano. A veces, esta pérdida puede llegar a ser de hasta la mitad del peso, lo que puede ser un gran riesgo para cualquier productor.

El *Locker de Eddie* es la planta de sacrificio que suministra todos los cortes de Walker's Ranch finamente cortados, madurados, sellados al vacío y debidamente etiquetados. Es inusual que una planta ofrezca todos estos servicios, pero, al ser una pequeña empresa familiar, esta se enfoca en atender clientes igualmente

pequeños, como Teresa y David. «Es un poco caro», sugiere Teresa, «pero vale cada centavo», y lo dice muy en serio. Eddie es un buen carnicero y sus cortes son precisos, lo cual garantiza consistencia y un mayor rendimiento cárnico en comparación con otras plantas. «Lo que otros tiran, Eddie lo salva». Y no solo buena carne; también cortes y piezas que son difíciles de hacer tales como el hígado, los riñones, la cabeza, los huesos, las pezuñas, y la grasa: «de una vaca, todo se puede vender».



Foto 5. «Lo que otros tiran, Eddie lo salva», autor: Ponce de León-Calero, 2017.

No todos los cortes reflejan la misma ganancia: «probablemente el corte más cotizado es el lomo», comenta Teresa mientras conducimos hacia la planta de sacrificio. Nos acompañan unas cuantas hieleras en la parte trasera de su camioneta y una pequeña cruz colgando del retrovisor, «pero Eddie sólo saca aproximadamente 10 libras de lomo, y eso es mucho decir». La carne que vamos

a recoger es de una de las vacas F1 que David llevó la semana pasada. El lomo ya lo ha vendido a sus clientes fijos, con quienes han acordado un suministro semanal. «Luego vienen Ribeye y el Filete, el T-bone, y el Porterhouse» cortes que se venderán bien en los mercados de agricultores el próximo fin de semana. Pero de las 850 libras de carne de canal que se logran de una vaca, ¿Qué hacer con lo que no se vende? Le pregunto. Hay que buscar formas de «deshacerse de la carne». En su mano derecha Teresa lleva un anillo de plata con la palabra «Amor» inscrita. Ella vende en ferias, rodeos, negocia con ella, la manda a México, a fábricas de alimento para animales, la dona, la regala. Es carne molida, carne con bajo marmoleo, son huesos, vísceras; carne que no hace ni fácil ni rentable llevar muchos animales a Eddie.

Día y noche, Teresa se dedica a mover la carne que se produce en Walker's Ranch, de un lado a otro. Vive entre músculos, tendones, y huesos. Ella nació en Tomball, una pequeña comunidad agrícola, creció cerca de vacas, jugaba entre ellas; recuerda que de niña, su papá le preguntaba de dónde venían las cosas que iban a comer: las manzanas de los manzanos, las nueces de los nogales, el bistec de la vaca. No se sorprende con la sangre o con las vísceras, menos si vienen de sus vacas felices. «Todo depende de cómo lo mires. Las vacas no existen en la naturaleza. Su propósito es *ser* carne». En Walker's Ranch, a las vacas se les deja vivir para convertirse en el mejor corte. Es igual que con el azúcar, dice, algo que crece naturalmente a partir de la caña, «¿por qué lo deberíamos ver como algo malo? El ganado tiene un propósito: nutrir a las personas».

Coda

Este texto sugiere una manera de aproximarse al estudio de la producción agropecuaria a partir de la complejidad y la fluidez. Aquí, he rastreado las maneras en que algunas *cosas* se encuentran a través del proceso organizativo de la producción de carne bovina en una pequeña escala. Las he seguido a través de una serie de encuentros materiales, afectivos y discursivos en la medida que componen y descomponen vida. La ganadería bovina, más que una secuencia de prácticas acopladas en torno a la producción de la carne, se ofrece como una acumulación de encuentros a través del cual el desorden corporal del animal deviene en un corte de carne para el consumo humano. En este registro, algunas cosas se magnetizan y atraen, otras impactan o se disuelven en el instante. Se repiten formas, pero también las pierdo de vista.

El texto, además, ha buscado contribuir a las conversaciones sobre *otras* maneras de especular alrededor de las maneras en que se organizan ciertos modos de producción agropecuaria contemporánea; no desde coordinadas estructurales o subjetividades, sino desde los acontecimientos y las fuerzas que concretizan la vida misma (Holt, Hernes, Helin, & Hjorth, 2016). En un contexto donde la

proximidad, conectividad, y la co-determinación han vuelto a definir los modos de producción económica en el norte global, aproximarse a la producción desde sus zonas de contacto permite entender no solo las complejas políticas que enmarcarán la agricultura del siglo XXI, sino también sus puntos de resistencia, contestación, y disolución. En el cuidado, sus sensibilidades, formas de aproximarse a la vida y a la muerte, podemos encontrar puntos de fuga a partir de los cuales imaginar otras maneras de co-habitar nuestros mundos.

Referencias

- Alaimo, S. (2013). Sexual matters: Darwinian feminisms and the nonhuman turn. *J19: The Journal of Nineteenth-Century Americanists*, 1(2), 390–396.
- Blanchette, A. (2018). Industrial Meat Production. *Annual Review of Anthropology*, 47(1), 185–199. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050206>
- Clark, J. L. (2012). Ecological Biopower, Environmental Violence Against Animals, and the “Greening” of the Factory Farm. *Journal for Critical Animal Studies*, 10(4), 109–129.
- Coppin, D. (2003). Foucauldian Hog Futures: The Birth of Mega-Hog Farms. *The Sociological Quarterly*, 44(4), 597–616.
- Dias, L. S., Hadlich, J. C., Luzia, D. M. M., & Jorge, N. (2016). Influence of breed on beef and intramuscular fat quality from nellore (*Bos indicus*) and wagyu (*Bos taurus*) crossbreed cattle. *International Food Research Journal; Selangor*, 23(4), 1523–1530.
- Drouillard, J. S. (2018). Current situation and future trends for beef production in the United States of America—A review. *Asian-Australasian Journal of Animal Sciences*, 31(7), 1007.
- Galvin, S. S. (2018). Interspecies Relations and Agrarian Worlds. *Annual Review of Anthropology*, 47(1), 233–249.
- Greene, C., Ferreira, G., Carlson, A., Cooke, B., & Hitaj, C. (2017). Growing organic demand provides high-value opportunities for many types of producers. USDA Recuperado de: <https://www.ers.usda.gov/amber-waves/2017/januaryfebruary/growing-organic-demand-provides-high-value-opportunities-for-many-types-of-producers/>
- Haraway, D. J. (2007). *When Species Meet*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hayes, D., & Hayes, G. B. (2015). *Cowed: The Hidden Impact of 93 Million Cows on America's Health, Economy, Politics, Culture, and Environment*. New York: W. W. Norton & Company.

- Heidegger, M. (1927). *Being and Time*. New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Holt, R., Hernes, T., Helin, J., & Hjorth, D. (2016). Process is how process does. En J. Helin, T. Hernes, D. Hjorth, & R. Holt (Eds.), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies* (pp. 1–16). Oxford: Oxford University Press.
- Imhoff, D. (Ed.). (2010). *The CAFO Reader: The Tragedy of Industrial Animal Factories*. Healdsburg, Calif. : Berkeley: Watershed Media.
- Jackson, J. (2006). *Los Mesteños: Spanish Ranching in Texas, 1721-1821*. Texas: Texas A&M University Press.
- Jarvis, B. F., & Song, X. (2017). Rising Intragenerational Occupational Mobility in the United States, 1969 to 2011. *American Sociological Review*, 82(3), 568–599.
- Jordan, T. G. (1981). *Trails to Texas: Southern Roots of Western Cattle Ranching*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Jordan-Bychkov, T. G., & Jordan, T. G. (1993). *North American Cattle-Ranching Frontiers: Origins, Diffusion and Differentiation*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kirby, D. (2011). *Animal Factory: The Looming Threat of Industrial Pig, Dairy, and Poultry Farms to Humans and the Environment*. New York: St. Martin's Griffin.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), 3–24.
- Law, J. (2004). *After Method: Mess in Social Science Research* (1 edition). London ; New York: Routledge.
- Lemke, T., Casper, M. J., & Moore, L. J. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: NYU Press.
- Niman, N. H. (2014). *Defending Beef: The Case for Sustainable Meat Production*. White River Junction, Vermont: Chelsea Green Publishing.
- Ogle, M. (2013). *In Meat We Trust: An Unexpected History of Carnivore America*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Pace, R. F., & Frazier, D. D. S. (2012). *Frontier Texas: History of a Borderland to 1880*. Texas: State House Press.
- Ribas, V. (2015). *On the Line: Slaughterhouse Lives and the Making of the New South*. Oakland: University of California Press.
- Schwartz, J. D., & Ehrlich, G. (2013). *Cows Save the Planet: And Other Improbable Ways of Restoring Soil to Heal the Earth*. (L. Jorstad, Ed.). White River Junction: Chelsea Green Publishing.
- Specht, J. (2019). *Red Meat Republic: A Hoof-to-Table History of How Beef Changed America*. Princeton, Princeton University Press.

Stewart, K. (2017). In the World that Affect Proposed. *Cultural Anthropology*, 32(2), 192–198.

Striffler, S. (2007). *Chicken: The Dangerous Transformation of America's Favorite Food*. New Haven: Yale University Press.

Thompson, E. P. (1967). Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past & Present*, (38), 56–97.

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

USDA. (2014). *2012 Census of Agriculture. Summary and State Data*. Washington, D.C.: U.S. Department of Agriculture's National Agricultural Statistics Service.

USDA. (2016). *2012 Census of Agriculture. Organic Survey (20 14)*. Washington, D.C.: U.S. Department of Agriculture's National Agricultural Statistics Service.

CORALES GUARDERÍA: SOBRE EXTINCIÓN, CAPACIDADES Y FORMA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.05>

AÍDA SOFÍA RIVERA SOTELO²

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-2315-2851

University of California, Davis, USA

ariverasotelo@ucdavis.edu

Cómo citar este artículo: Rivera Sotelo, Aída Sofía (2019). Corales guardería: sobre extinción, capacidades y forma. *Tabula Rasa*, 31, 119-138. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.05>

Recibido: 29 de noviembre de 2018

Aceptado: 15 de marzo de 2019

Resumen:

Este escrito contribuye a la divulgación de dos cuerpos de literatura al público hispanohablante: estudios sociales de la extinción y la «capacidad de responder». Argumenta que los estudios sociales de la extinción enfatizan la violencia y el sufrimiento como la principal conexión entre humanos y otros animales extintos y amenazados. Inspirada en filósofas feministas como Vinciane Despret y Donna Haraway, quienes cuentan historias de animales capaces de responder y no simplemente de reaccionar, este escrito pregunta qué más hay en los procesos de extinción además de sufrimiento y de violencia. Esta aproximación es importante en cuanto invita respuestas individuales y colectivas que pasan más por la curiosidad que por la culpa y la lástima. Esta propuesta es inseparable de la escritura creativa que permite contar corales que hoy son guardería. Estos mundos marinos están haciendo algo más que simplemente desaparecer. Son las formas materiales de redes de vida humana subacuática.

Palabras clave: extinción, capacidad de responder, forma y corales.

Coral Nurseries: On Extinction, Abilities, and Shape

Abstract:

This paper helps spread two bodies of literature among a Spanish speaking audience, that is, social studies of extinction and ‘response-ability’. It argues that social studies on

¹ Este artículo es resultado de mi investigación de doctorado en antropología social en University of California, Davis. Mis estudios, así como 18 meses de trabajo de campo en las Islas del Rosario han sido financiados parcialmente por el programa de Colciencias Doctorados en el exterior, el Departamento de Antropología de la Universidad de California-Davis, el Instituto Hemisférico de las Américas, La Sociedad Internacional de Estudios de Arrecifes, y la beca Miguel Vélez.

² Candidata a doctora en antropología social, University of California, Davis.



Ciudad Perdida
Johanna Orduz

extinction highlight violence and suffering as the primary connection between humans and other extinct and endangered animals. Inspired in feminist philosophers, such as Vinciane Despret and Donna Haraway, both of whom tell stories of animals who are able to respond rather than merely reacting, this paper asks what else we can find in processes of extinction besides suffering and violence. This approach is important as it calls for individual and collective responses sprang from curiosity rather than guilt and pity. This proposal go hand in hand with creative writing, which enables telling about corals that have become nurseries. It suggests that these sea worlds might be doing more than simply disappearing. They are also the material shapes taken by underwater human living networks.

Keywords: extinction, response-ability, form and corals.

Berçário de corais: sobre extinção, capacidades e forma

Resumo:

Este escrito contribui para a divulgação de dois corpos de literatura para o público de língua espanhola: estudos sociais sobre a extinção e a “capacidade de responder”. Argumenta-se que os estudos sociais sobre a extinção enfatizam a violência e o sofrimento como a principal conexão entre humanos e outros animais extintos e ameaçados. Inspirado em filósofas feministas como Vinciane Despret e Donna Haraway, que contam histórias de animais capazes de responder e não simplesmente reagir, esse artigo indaga sobre o que mais está por trás dos processos de extinção, além de sofrimento e da violência. Essa abordagem é importante na medida em que traz respostas individuais e coletivas que passam mais pela curiosidade do que pela culpa e pela pena. Esta proposta é inseparável da escrita criativa que permite contar sobre os corais que hoje são um berçário. Esses mundos marinhos estão fazendo mais do que simplesmente desaparecer. Eles são as formas materiais de redes de vida humana subaquática.

Palavras-chave: extinção, capacidade de resposta, forma e corais.

En 2017 por primera vez se publica en la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* un artículo de José Miguel Esteban Cloquell sobre la sexta extinción. El artículo parte del Informe Planeta Vivo 2016 de la Fundación Mundial para la Defensa de la Naturaleza (WWF). Según este informe desde 1970, el 39% de especies marinas y terrestres y el 75% de especies de agua dulce se han extinguido. Además, la población de especies salvajes se ha reducido en un 58%. Las cinco extinciones masivas de especies que precedieron a la actual respondieron a eventos geológicos y biológicos y dieron paso a otras formas de vida. La diferencia que constituye la sexta extinción es la influencia de modelos de desarrollo industriales que han acelerado estos procesos de cambio (Esteban Cloquell, 2017a).

En 1998 el Departamento Administrativo de Estados Unidos de los Océanos y la Atmósfera (NOAA) anunció un evento sin precedentes: el primer blanqueamiento masivo de corales en los tres Océanos. 16% de los corales alrededor del mundo murieron. A este evento le siguió un segundo en el 2010 y un tercero entre el 2015 y el 2017. Este último evento no sólo ha sido el más largo, sino que ha reducido la Gran Barrera de Arrecifes en Australia en un 93% (Braverman, 2018). Desde la década de 1980, la cobertura de corales en el mar Caribe se ha reducido hasta en un 90% (Zarza *et al*, 2014). Así como los corales, muchos animales que dependen de ellos también han desaparecido en Colombia y alrededor del mundo. Con un cubrimiento de 0,1% en los océanos, de los corales depende al menos el 25% de la vida marina (Braverman, 2018).

La extinción no ha sido una pregunta apremiante para enfoques predominantes en el pensamiento social ambiental en América Latina como son: la ecología política, la historia ambiental, el extractivismo, los bienes comunes, el buen vivir y las alternativas al desarrollo. El objeto principal de este texto es divulgar dos cuerpos de literatura al público hispanohablante. Por un lado, los estudios sociales sobre la extinción, los cuales han sido prolíficos en el campo de *Environmental Humanities*³ en América del Norte, Europa y Australia. Por otro, la aproximación de la «capacidad de responder»⁴ de filósofas feministas como Donna Haraway y Vinciane Despret a los estudios críticos de los animales.

Además de presentar ambos enfoques, este artículo propone una conversación entre estos que se extiende a una discusión sobre qué y cómo hacer preguntas a sociedades compuestas por humanos y otros animales, y cómo contar historias de procesos sociales que no solamente están atravesados por sufrimiento y por violencia. Esta invitación es importante para apelar a otros sentimientos como a la curiosidad antes que a la culpa y a la lástima.

El artículo se divide en otras cuatro secciones. La primera sección, *Sobre la extinción*, cumple con dos propósitos. Primero, ofrece una revisión de la literatura sobre estudios de la extinción y busca la divulgación de los diferentes enfoques y preguntas. Segundo, en esta sección argumento que dicha literatura comparte el énfasis en la violencia y el sufrimiento como el principal modo de relación que vincula a los humanos en los procesos de extinción. La segunda sección, *Sobre capacidades*, expande sobre la «capacidad de responder» y señala que esta aproximación nos exige cuestionarnos, ¿qué más hay además de violencia y sufrimiento? Esta discusión pasa por una reflexión sobre la forma de la escritura que permite contar historias en las que los animales son capaces de responder y proponer preguntas.

³ *Environmental Humanities* es un campo de investigación interdisciplinaria entre humanidades, ciencias sociales y naturales sobre cambios sociales y ambientales. Está asociado igualmente a la revista indexada que lleva este nombre. Para mayor información, ver: <http://environmentalhumanities.org/>

⁴ En inglés la palabra es *reponse-ability*. La he traducido como «capacidad de responder» para hacer énfasis en la capacidad y para evitar confusiones con las diferentes acepciones del término responsabilidad en español.

La tercera sección, *Sobre forma*, es un ejercicio de composición que cuenta corales que hoy son guardería de futuros inciertos. La forma de la escritura es inseparable del concepto de *corales guardería* y de una conceptualización matizada sobre el proceso de extinción de los corales. Finalmente, la última sección es una invitación antes que una conclusión e incluye ideas sobre las posibles contribuciones de estos enfoques al pensamiento y accionar político en América Latina.

El texto reúne lo que bien podrían ser textos distintos. Sin embargo, en conjunto las diferentes secciones permiten simultáneamente: la divulgación de literatura, avanzar un argumento e ilustrar una propuesta. En últimas, antes que respuestas definitivas, el texto ofrece preguntas sugerentes y provocadoras para discusiones abiertas.

Sobre la extinción

En la literatura que voy a presentar a continuación, los animales aparecen como indicadores de procesos evolutivos en la forma de especies amenazadas, especies carismáticas y no amadas, especies invasoras, individuos que viven y mueren lentamente en otros espacios también amenazados, en laboratorios y zoológicos, como sujetos de nostalgia y de cuidado por ciertos humanos. Otros aparecen extintos o como proyectos de des-extinción. Buena parte de dichos estudios apunta a como los animales entran a hacer parte de formas de valoración que discriminan entre diversos seres. Mientras unos entran a ser objeto de cuidado, otros se convierten en objeto de exterminio con fines de conservación. Sólo ciertos animales movilizan financiación, voluntarios y turistas, así como abren posibilidades de compensaciones y créditos sin precedente. La decisión de conservar y proteger algunas especies e individuos, es inevitablemente también una decisión de dejar morir e incluso matar a otros.

Diversos tipos de especies

Algunos trabajos han situado históricamente la emergencia del concepto de la extinción a principios del siglo XX como parte de un ambientalismo que en Europa y Estados Unidos se preocupa por variaciones de especies. Las especies sirven como una unidad de análisis, de comparación y de medida. La categoría de *especies amenazadas* crea y mantiene la necesidad de identificar y de contar individuos, como parte de evaluaciones de riesgo que van de la vulnerabilidad a la extinción. Hoy en día las listas, entre las que se encuentra la Lista Roja de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN), guían regulaciones y acciones internacionales y nacionales. Asimismo, brindan lineamientos de manejo y control sobre aquello que se concibe extinguido, así como sobre especies prescindibles. Los animales aparecen enlistados como números (población) vinculados a: taxonomía, evaluación de la información, distribución geográfica, hábitat y ecología, amenazas y acciones de conservación (Chernela, 2012; Lorimer, 2015; Heise, 2017).

Sólo algunas *especies amenazadas* son consideradas también *especies carismáticas* y *emblemáticas*, mientras las otras pasan a ser simplemente *especies no amadas*. Lorimer (2015) conceptualiza las *especies carismáticas* como aquellas con la capacidad de generar empatía entre humanos. Principalmente mamíferos como osos panda y delfines se convierten en *especies* que captan recursos para su protección. Dichos recursos se colectan a través de la mercantilización de encuentros en planes de turismo y voluntariados, así como en variedad de mercados que van desde bancos de especies a compensaciones por biodiversidad. Las *especies carismáticas* implican tanto una ética como una economía de aquello que vale la pena protegerse. El enfoque de la protección de *especies carismáticas* ha sido cuestionado porque en muchos casos se limita a la reproducción asistida de especímenes, sin mayor reflexión sobre el sentido de prolongar sus vidas.

Al lado de los animales *carismáticos* se encuentran quienes hacen parte de las *especies no amadas*, aquellas que no recaudan fondos, por las que nadie paga para ver o para proteger. Estas son las especies cuyos científicos se esfuerzan por reivindicar siempre en términos de sus funciones ecológicas. Es decir, a diferencia de las *especies carismáticas* que parecieran valiosas en sí mismas, los *no amados* siempre aparecen en términos de los servicios que prestan o los perjuicios que causan. El énfasis en la capacidad de las *especies carismáticas* de generar empatía, si bien enfatiza cierta capacidad propia de algunos animales, distrae la atención sobre el aspecto relacional del amor hacia unas especies y no hacia otras.

El mensaje principal de los estudios de *especies no amadas* es que toda muerte es relevante. Deborah Bird Rose y Thom Van Dooren (2011) se preguntan: si las creaturas que amamos están al borde de la extinción, ¿qué sucede con aquellas menos visibles, bellas y con las que estamos menos familiarizados? ¿Qué sucede con aquellos que no se cuentan y que pueden desaparecer por negligencia? (Rose and Van Dooren, 2011, p. 5).

Algunas especies son *no amadas* y además son objeto de exterminio y control en nombre de la conservación. Es el caso de las *especies invasoras*. Estas especies son consideradas ilegítimas en ecologías contemporáneas (cambiantes), y como tal sus muertes son solicitadas sin condena. El discurso sobre su carácter invasivo se nutre de una forma particular de entender las relaciones ecológicas. Van Dooren (2011) invita a pensar qué ecologías intentamos proteger y por qué, así como cuándo y cómo estamos dispuestos a matar por ellas (Van Dooren, 2011, p. 2).

Un ejemplo de *especie invasora* es el pez león, una especie del Indopacífico que llegó al Caribe posiblemente a través de aguas de lastre y acuarios. Es considerado un devorador de peces pequeños, de rápida reproducción y sin predator natural. El pez león no es un animal que se protege, sino en cambio que se maneja a través de un discurso militar orientado a su exterminio (Cardozo & Subramanian, 2013).

Su destrucción se propone a través de la pesca selectiva, recreativa y competitiva, así como de la creación de una gastronomía y del diseño de artesanías con sus escamas. Indistintamente de su tiempo en el Caribe, el pez león mantiene su condición migratoria como una especie foránea.

Algunos trabajos sugieren otras aproximaciones a las *especies invasoras*. Por ejemplo, el pez gubio en los Grandes Lagos en América del Norte también ha sido considerado como un *centinela* de toxicidad en el agua (Murphy, 2013). Sin embargo, para que otras aproximaciones sean posibles se necesitan científicos con interés y financiación para explorar qué más puede ser una especie además de invasora.

Otras investigaciones señalan las paradojas del sistema de protección de *especies amenazadas* que vincula investigación, reconocimiento oficial, legislación, financiación y programas de protección. Choy (2011) ilustra la dificultad para que los científicos puedan probar el estado de una especie como amenazada antes que los gobiernos tomen medidas para la protección de los lugares donde viven. La protección en el esquema de *especies amenazadas* está condicionada a la evidencia científica, cuyos tiempos superan la urgencia de frenar medidas puntuales que comprometen las formas de vida de sus individuos. Asimismo, Friese (2013) sugiere que ni las especies ni la protección son condiciones estables, y señala que, en programas de reproducción de *especies amenazadas*, tanto los números de individuos como la variabilidad genética de los mismos afectan el estatus de estos como amenazados. Esto tiene implicaciones en términos de su protección legal y financiera.

Espacios igualmente amenazados y laboratorios

Van Dooren (2014) se refiere a las especies en un doble sentido: como largos linajes evolutivos a través de millones de años, así como individuos en cuyas vidas y trabajo se hace posible la continuidad genética de su tipo. Él conceptualiza la extinción como un proceso prolongado de pérdidas que ocurren en múltiples registros antes de la muerte del último espécimen. Un ejemplo puntual son los animales que alrededor del mundo retornan de manera fiel a los sitios donde nacieron, aunque ya estos no existan de la misma forma. Es el caso por ejemplo de tortugas de mar, ballenas y pingüinos. A través de historias de animales extintos y en proceso de extinción, este escritor busca expandir en las conexiones entre las vidas humanas y las de otros animales. ¿Qué es de la vida de ciertos humanos y otros animales cuando alguien desaparece? Esta conceptualización ofrece una aproximación matizada en la cual la extinción de una especie conlleva un dolor por la muerte de la especie, pero también por los mundos relacionales que desaparecen con esta.

Algunos trabajos apuntan a conexiones históricas y comerciales que han conducido al exterminio (Choy, 2011; De Vos, 2017). Otros trabajos profundizan en el aspecto relacional entre especies amenazadas. Por ejemplo, Bastian (2017) señala

que la presión en las condiciones de vida de jaguares y de tortugas marinas ahora les reúne como predador y presa. La abundancia del alimento para uno puede representar la disminución de alimento para el otro, y cada vez más individuos asumen nuevos riesgos al comer, por ejemplo, plásticos.

Braverman (2018; 2016) orienta la atención hacia los científicos: ¿qué es de su vida ante la posibilidad de que desaparezcan los corales? Ella expande sobre lo que implica en sus propias vidas debatirse entre la esperanza de la reproducción asistida, y el desespero que les produce pensar que incluso los corales más fuertes morirán en mares que se están calentando y acidificando.

Van Dooren (2014) y Chrulew (2017) profundizan sobre los casos de reproducción asistida de las grullas ferinas y los titís león de oro y la manera como los animales y los científicos aprenden en el proceso. La habilidad de las grullas y de los titís de sobrevivir a las migraciones y a la selva, no solamente es innata, sino aprendida. Asimismo, los científicos aprenden a implementar nuevas prácticas. Por ejemplo, algunos han incorporado disfraces para que las grullas no les tomen como sus modelos de comportamiento, y otros han creado laboratorios con mayores estímulos para que los titís aprendan a ser más recursivos y cuidadosos al conseguir su comida.

Van Dooren (2014) también señala que dichas prácticas de cuidado no están exentas de coerción y de violencia. No se pueden olvidar las «poblaciones sacrificadas» en cautiverio, las grullas incapacitadas para entablar relaciones sociales con otros miembros de su especie. De manera similar, Chrulew (2017) se pregunta: ¿a qué precio, asumiendo qué riesgos y tolerando qué fallas los titís león de oro son rescatados de la extinción? La muerte, el cautiverio y la reintroducción aparecen como una fatalidad, al tiempo que crean otra posibilidad: ¿y si les dejamos morir?

A diferencia de estos autores, Irus Braverman (2015) complica el concepto de cautiverio hoy cuando los zoológicos son instituciones de conservación de *especies amenazadas*. Ella interroga como se ha llegado a la dicotomía entre lo salvaje (*in situ*) y el cautiverio (*ex situ*). Argumenta que dichas distinciones justifican la muerte de individuos en espacios que conjugan tanto intervenciones activas como ideas clásicas de autorregulación. Asimismo, interroga por qué se piensa que las vidas de individuos entre más salvajes son más valiosas y merecedoras de conservación.

Otros trabajos han indagado sobre los proyectos de des-extinción que buscan retornar a la vida especies ya desaparecidas como el mamut y la paloma viajera a partir de la información genética en especímenes en museos y fósiles. Las discusiones al respecto giran en torno a los impulsos conservacionistas que pretenden restaurar especies y ecosistemas a un momento pasado (Heise, 2017).

Con respecto a programas de reproducción asistida y des-extinción, Yusoff (2012) advierte que estos programas son presentados como una solución tecno-científica que hace invisible las historias de muerte, violencia y exterminio. De esta manera,

estos discursos pueden generar poca sensibilidad hacia la muerte de los animales extintos y en proceso de extinción. Para ella es importante resaltar las historias de violencia que comprometen a los humanos en la extinción de otros animales.

Gran parte de la literatura sobre la extinción es fiel a la siguiente premisa: la violencia y el sufrimiento son el principal vínculo que une a los humanos con las vidas y las muertes de otros animales. La literatura sobre la extinción cuestiona los procesos que han conducido a la desaparición de especies y de mundos relacionales, y enfatiza la responsabilidad de las prácticas humanas en estos procesos. Los contornos de lo animal y lo humano se redefinen en entramados del tipo «junto a» o «en ausencia». Este es un ejercicio sutilmente diferente al que proponen filósofos de «la capacidad de responder», como son Vinciane Despret y Donna Haraway. Dicha aproximación cuestiona los fundamentos ontológicos de la categoría de lo humano y de lo animal.

Siguiendo a Heise (2017), es importante interrogar el tipo de relaciones sociales que las categorías de lo humano y de lo animal permiten y proscriben. Críticos post-coloniales como Graham Huggan y Helen Tiffin (2010) sugieren que para entender la continuidad y legados del colonialismo se necesita re-considerar la categoría de lo humano con respecto a lo animal. Las concepciones de lo humano han tenido repercusiones perjudiciales no solamente para otras especies, sino también para algunos que hoy son pensados como humanos, aunque en otro momento fueron considerados como animales. La categoría de lo animal históricamente ha legitimado una condición subalterna y prescindible.

En lo que sigue, profundizo en el trabajo de Vinciane Despret (2016 [2012]) y Donna Haraway (2008). Argumento que este énfasis puede aportar a la literatura sobre la extinción otras historias que vinculan a los humanos y a los animales y que no son únicamente de muerte y de sufrimiento.

Sobre capacidades

Vinciane Despret (2016 [2012]) pregunta: «¿Qué responderían los animales si hiciéramos las preguntas correctas?» La pregunta puede generar algo de ruido. Implica animales que son capaces de responder a preguntas. La premisa que cuestiona es que los animales simplemente reaccionan, que son incapaces de comportarse de otra manera diferente a lo que les ofrece el instinto. Esta es una pregunta sutilmente diferente a: ¿qué hablarían los animales? La capacidad de responder no depende de la capacidad de hablar dentro de cierta gramática humana, aunque la misma pregunta implica una intervención lingüística que crea la posibilidad de pensar e imaginar animales capaces de responder, no sólo a través de la palabra. Además, la forma como se enuncia la pregunta condiciona el tipo de respuesta. ¿Quizá no estamos haciendo las preguntas correctas o quizá las preguntas que hacemos no les interesan?

Vinciane Despret así como Donna Haraway y otras filósofas feministas de la ciencia heredan esta pregunta de Jacques Derrida (2008 [1997]). Es una pregunta además cargada de cierta sensibilidad. Una mañana Derrida se siente observado por su gata mientras está desnudo en su baño. Esa gata que lo inquiere con su mirada es singular, no es cualquier gata, ni mucho menos el animal como categoría que define los contornos de lo humano. Es a partir de ese encuentro íntimo entre Derrida y su gata, que él se pregunta algo que quizá la filosofía occidental olvida: la capacidad de esta gata (singular) de interrogar al filósofo (Derrida) con su mirada. Él argumenta que dicho olvido hace posible que el humano instale su superioridad sobre todo aquello que denomina vida animal. Y se interroga: «¿Es el animal definido como uno y sólo uno una quimera? ¿Es el animal más que animal u otra cosa que animal? O como uno frecuentemente dice de la quimera, ¿puede haber más de un animal en uno?» (Derrida, 2008 [1997], p. 392)⁵.

Siguiendo a Derrida, no se puede negar que el proceso de convertir lo animal

⁵ Traducción personal de: "Is it an animal, this chimera, an animal that can be defined as one, and only one? Is it more or other than an animal? Or, as one often says of the chimera, more than one animal in one?" (Derrida, 2008 [1997], p. 392).

en subalterno disimula una crueldad y organiza al mundo en el olvido de una violencia comparable a los peores genocidios. Él recurre a Jeremy Bentham quien propone un cambio en la forma

como se pregunta sobre lo animal: ¿Puede sufrir? La forma de la pregunta lo cambia todo, en tanto no concierne simplemente al *logos* o la palabra. Es decir, no depende de que el animal pueda articular palabra o hablar como el humano. Para Derrida la discusión se hace interesante cuando en lugar de preguntar si hay un límite abismal entre lo humano y lo animal, se piensa: ¿qué viene a ser el límite cuando es abismal, y también cuando la frontera no es única e indivisible sino más de una, y por tanto, no puede ser ni rastreada ni fijada? (Derrida, 2008 [1997], p. 399).

Aunque Haraway y Despret heredan esta curiosidad, toman un camino diferente al sufrimiento. Muchos experimentos se han diseñado para probar que ciertos animales reaccionan a estímulos o que son capaces de sufrir, lo que tiene implicaciones en términos de sus usos industriales y en investigación. El mismo diseño del experimento determina un resultado que decide la premisa según la cual para sufrir se requiere una neocorteza. Lo que es otra forma de decir: no se sufre sino en los términos que satisfacen los mamíferos vertebrados. Todos los demás se asumen no sólo como incapaces de sufrir, sino en una condición de *algo* antes que de *alguien*. Algunos grupos de científicos se han reunido para rechazar dicha premisa. El reconocimiento de la capacidad de sufrir para un grupo amplio de animales ha implicado en algunos lugares leyes de bienestar y protección animal (Balcombe, 2016; Gagliano, 2016; Lien, 2015).

Sin embargo, la forma cómo socialmente hacemos admisible el sufrimiento de alguien resulta incluso más compleja. La pregunta no es trivial en tanto que pareciera que la capacidad de sufrir marca hoy el ingreso al terreno de *algunos*

y no simplemente de *algos*. Esta sigue siendo una pregunta vigente en estudios sociales entre humanos, lo que a su vez sugiere que una neocorteza no es garantía suficiente de admisibilidad en la humanidad de *algunos*. Autoras como Veena Das (1996), Cristiana Giordano (2014) y Lisa Stevenson (2014) han llevado la discusión de la prueba, la evidencia y el conocimiento sobre el sufrimiento de otro, a un tipo de sensibilidad y lenguaje que no lo condiciona.

Para Haraway, la cuestión del sufrimiento no es una cuestión menor, sin embargo, ¿qué tal si nuestra consideración hacia otros seres no dependiera únicamente de su capacidad de sufrir? ¿Y qué pasaría si pensamos que los animales no sólo pueden sufrir, sino también jugar, trabajar y que incluso podemos aprender a jugar con ellos? Quizá esto y no sólo la violencia como modo de relación permita contar historias sobre las formas como estamos implicados unos en otros y que evoquen otras virtudes diferentes a la lástima. Parafraseando a Haraway, ¿tenemos la capacidad de responder a dicha invitación o de reconocerla cuando se nos ofrece? (Haraway, 2008, p. 22). A la par de las historias de sufrimiento, Despret nos previene sobre las historias de explotación. Confinar todas las relaciones entre los humanos y los animales exclusivamente a la explotación y al sufrimiento, es también negar la capacidad de los animales de ser algo más que víctimas e idiotas sociales.

Contar otras historias, si se quiere, también es contar historias de lo imposible. Siguiendo a Despret, en circos, granjas, zoológicos y laboratorios, los momentos en los que los animales han actuado de una manera que no se espera de ellos, han pasado trivializados en su mayoría como excepciones o accidentes. No hay un archivo sistemático sobre estos momentos. Contar historias de animales capaces de responder es contar historias en contra de la Historia del Animal sólo capaz de reaccionar. En la mayoría de los casos, cuando se recurre al «accidente» como explicación, se cierra la posibilidad de seguir haciendo preguntas. A través del arte de preguntas y articulaciones, Despret lentamente nos lleva a desaprender los supuestos sobre lo animal al tiempo que, sobre lo humano, y también sobre aquello que separa a los humanos y a los animales.

Transición a la discusión sobre la forma

En buena parte de los estudios sobre la extinción, los animales aparecen como sujetos de consideración en entramados de más que humanos, pero no es claro en qué medida son interlocutores capaces de responder posibles preguntas. La aproximación de la «capacidad de responder» busca que en sus historias los animales sean propositivos. Este ejercicio es inseparable de la forma como se cuentan las historias. El lenguaje en las ciencias sociales y naturales está en su mayoría permeado por la imposibilidad de animales capaces de responder. De ahí que otros géneros y formas creativas de escritura pueden cumplir un doble objetivo: facilitar que tanto quien escribe como quien lee esté menos a la

defensiva frente a aquello que está en disposición de aceptar como legítimo. Estas intervenciones en *la forma* de la escritura pueden lentamente incidir en lo que socialmente hemos construido como una imposibilidad: los humanos son los únicos actores de la historia (Latour, 2016 [2012]; Pereira da Silva, 2017).

No es simplemente una cuestión de contar historias de científicos y sus especies extinguidas y de estas especies y sus científicos también extinguidas con ellas. Es crear historias del quehacer científico contadas de formas que no permitirían sus artículos publicables. Es crear la posibilidad de un pensamiento social para el que la ciencia no es ajena (y viceversa). Es contar también historias en las que la ciencia no constituye un registro distinto y donde diversidad de humanos y otros animales no se agota en el concepto de especie. Esta aproximación no nos exige renunciar a lo que se ha aprendido sobre diversidad humana. Nos pide expandir nuestras posibilidades para pensar sobre las diferencias, así como sobre lo común dentro y más allá de lo humano.

Esta aproximación exige un gesto especulativo. La cuestión aquí no es la certeza. Tampoco lo es entre quienes hoy consideramos humanos, como lo señalan Veena Das (1996), Cristiana Giordano (2014) y Lisa Stevenson (2014). Es una apuesta a pensar que no sólo los otros animales, sino que también los diversos humanos son capaces de responder no sólo a través de la palabra. Esto también implica que no sólo las personas indígenas son capaces de conversar con los animales, dado que hay múltiples formas de conversación y de actores.

Las prácticas experimentales pueden entenderse como conversaciones de preguntas y respuestas. En otras palabras, los diálogos y conversaciones tienen lugar en prácticas relacionales como la biología de la conservación y la restauración de corales. Por ejemplo, los embriones de los corales (así como su animalidad) no son anteriores a la relación con el científico y el microscopio que les hace posible. Tampoco lo son el científico de corales y su microscopio. Y en esa relación que activa mutuamente a embriones, microscopio y científico, este último observa por el microscopio y pregunta: ¿estás bien? ¿estará bien la temperatura? ¿necesitas que limpie el medio? Y toma decisiones, modifica la temperatura, les cambia de lugar, les limpia el agua y espera a qué estos respondan con el olor, el color, la textura del agua, bajo el microscopio.

Esta es una aproximación que nos invita a incomodarnos en nuestras posiciones y certezas que crean y mantienen el mundo en el que vivimos, y en el que muchos seres hoy están muriendo de manera lenta y acumulativa. Si bien «la capacidad de responder» reconoce como en toda relación social que hay violencia y coerción, nos invita a preguntar: ¿y qué más hay? ¿Qué hace que los animales sean tan interesantes que nos invitan a prestar atención a sus formas de vida, las relaciones en las que sus vidas se soportan y también las relaciones que sus vidas hacen posibles?

En los estudios de la extinción hay cierta teleología e inevitabilidad en la anticipación de otro tiempo en el que muchísimas especies se han perdido. Despret y Haraway nos retornan al momento en el que los humanos y los animales se encuentran, en calles, en casas, en acuarios, en laboratorios, también en lo que comemos y en lo que consumimos. Cotidianamente nuestras vidas y formas de vida se soportan en la muerte de *algunos*, no simplemente de *algunos*. No es simplemente su muerte la que nos compromete, sino la forma cómo históricamente les hemos convertido en seres fácilmente prescindibles (*algunos/cosificados*). La invitación de estas filósofas, así como la de Yusoff, es a heredar estas complejas relaciones. Pero a diferencia de Yusoff, Haraway y Despret también nos advierten, las historias que heredamos no sólo han estado atravesadas por violencia y por muerte.

Despret (2017) cierra el libro sobre los estudios de extinción con su texto: «Es un mundo entero que ha desaparecido» (Rose, Van Dooren, Chrulew, 2017). Y comienza:

¡Bang!

Septiembre 1899, Babcock, Wisconsin

La última paloma viajera americana (*Ectopistes migratorius*) en estado silvestre muere por el disparo del último cazador americano de palomas viajeras.

Septiembre 1, 1914, 1:00 pm, Zoológico de Cincinnati, Ohio.

Martha, la última hembra milagrosamente preservada en cautiverio muere en el piso de su jaula. Tenía veintinueve años. Su compañero, George, había muerto cuatro años antes. Ambos fueron la última oportunidad de su especie. Declinaron. Prefirieron no dejar descendientes⁶. (Despret, 2017, p. 217)

Despret imagina que Martha murió tranquila emprendiendo su primer gran viaje

⁶ Traducción personal de: "BANG! September 1899, Babcock, Wisconsin. The last American Passenger Pigeon (*Ectopistes migratorius*) in the wild is shot by the last American hunter of Passenger Pigeons... September 1, 1914, 1:00 pm, Cincinnati Zoo, Ohio. Martha, the last female, miraculously preserved in captivity until then, passed away on the floor of her cage. She was twenty-nine years old. Her companion, George, had died four years earlier. The two had been the species' last chance. They declined. They preferred not to leave any descendants behind" (Despret, 2017, p. 217).

y el último de su especie. Quizá Martha y George guardaban en su memoria, aquella que se escapa al conocimiento de los humanos, el recuerdo de las masacres, los rifles y los árboles incendiados durante la noche. Para Despret, los humanos han perdido la presencia de estos pájaros, han conservado sus nombres, pero han olvidado lo que estos evocan. El mundo ha perdido

parte de lo que le hace y le mantiene como mundo. El mundo muere en cada ausencia. ¿Quién re-descubrirá las palabras cuando las sensaciones se han perdido? El sol siente nostalgia de aquellas nubes de alas con las que aprendió a jugar a escondidas con la tierra. Ahora sólo le quedan algunas tormentas. Los humanos

lloran a las palomas viajeras. Debió preocuparles cuando al pasar por el cielo, el sol todavía brillaba. Y, sin embargo, mientras los humanos lloran su pérdida, es el mundo el que muere con su ausencia (Despret, 2017).

En este texto, Despret de-centra a los humanos y a su sentido de pérdida, para re-dirigirlo a un mundo que pierde en sensaciones con la ausencia de las palomas viajeras. No sólo ellas se han perdido, sino también los eclipses que formaban al sobrevolar el cielo. Se han perdido también sus cazadores y con ellos sus prácticas, no simplemente las técnicas, sino lo que ellas evocan. Hemos quedado con los nombres, una memoria que se escapa al conocimiento humano también se ha ido, aquella que pasó a través de largos linajes evolutivos. Queda en la memoria del mundo, una memoria que quema en su ausencia, una memoria que se escapa a la contabilidad humana.

Sobre forma

¡El mar está pariendo!

En el archipiélago del Rosario, en la costa Caribe colombiana, los mayores cuentan que de luna en luna el mar pare. El mar se viste con millones de bolsitas blancas que flotan hacia la superficie. Ninguno ha visto a un pez parir, pero los pescadores sugieren que las bolsas son los huevos de los peces, pues los han encontrado en los cuerpos de los pescados. Nadie imagina que los corales, así como los peces, también paren.

Se acerca la luna llena de agosto. En el laboratorio del Centro de Investigación, Educación y Recreación (Ceiner) los investigadores cortan fragmentos de *Acropora cervicornis*. La abundancia de un tipo de semillas blancas que no se había visto en los últimos tres años disipa todas las dudas; los corales en la guardería están listos para desovar.

A partir de la segunda noche después de la luna llena, los investigadores instalan unas trampas esperando coleccionar huevos de diversas colonias y morfotipos. Esa noche no se coleccionan bolsitas, pero en la mañana siguiente se conoce a través del Coral Spawning Research Group que algunas colonias del mismo tipo desovaron en Curaçao. La siguiente noche se instalaron las trampas nuevamente. En esta oportunidad se coleccionaron bolsitas de una colonia. No es suficiente para que haya fertilización, pero es esperanzador junto a la noticia de desoves masivos en otros lugares del mar Caribe. Corales y desoves en otros lugares anuncian la gran noche.

Es la quinta noche después de la Luna Llena. A las 11 pm un pescador se prepara para su jornada. El tiempo está tranquilo. Es una buena noche para pescar. El mar está pariendo; el pescador nota las bolsas blancas. Prepara el marisco, una mezcla de sardina y arena, lo arroja al mar, lanza una a una las líneas de nylon

que amarra a los dedos de sus manos y de sus pies, y se dispone a sentir. La pesca con nylon es un arte de sentir los pesos: del ancla cuando toca fondo, del nylon junto a la pesa y los anzuelos, del pez mordiendo al anzuelo. Los diferentes peces pican distinto. El pescador reconoce al pez por la forma como pica. El pargo, por ejemplo, aprieta y corre, mientras el mero se deja traer moviendo su cabeza de lado a lado. Es una buena noche. El pescador regresa a su casa con pescado.

De regreso al laboratorio, luego de la emoción del desove masivo, todos están cansados. El menor descuido al monitorear el medio de los embriones y todos pueden morir. Se intenta salvar a todos, pero luego de un día los embriones empiezan a verse y a oler mal. Lucen como una nata blanca y huelen a coral podrido. Bajo el microscopio los investigadores observan el colapso de las células. Entre millones de bolsitas en el mar, sólo se colectaron unas pocas. El resto de bolsitas continúan sus propios cursos en un océano de temperaturas variables. Quizá los corales no perdieron mucho, mientras los científicos perdieron la oportunidad de presenciar la embriogénesis de sus corales. Sólo queda la memoria de la noche en la que el mar parió. Otro evento como estos implica esperar al menos un año, probablemente mucho más, para que las sincronías de estas personas coincidan con las de los corales. La escena fue conmovedora. Incluso corales enfermos desovaron con sus pólipos expandidos y abiertos. Agujetas, sardinas y delfines celebraron entre cielos estrellados arriba y abajo. La fiesta duró poco. La noche del desove los investigadores contaron en el laboratorio: primero, segundo, trigésimo sexto clivaje. Un día después todos los embriones murieron.

En otro tanque del laboratorio, los últimos meros (*Epinephelus itajara*) del archipiélago y quizá de los últimos del mundo se mantienen vivos. Los pescadores piensan que son los últimos no porque sean los únicos, sino porque en sus palabras «se han retirado». Piensan que se han ido a arrecifes más profundos y lejos donde ni los pescadores ni los científicos pueden encontrarlos. Este año no se reprodujeron en el laboratorio. Hace un año los mayores murieron de una enfermedad, y los adultos que quedan no mostraron ni huevos ni semen durante la temporada de reproducción entre mayo y julio. Algunos pescadores piensan que quizá hacia la Luna Llena de octubre o de enero los meros se congregan en «aguas sucias» –cenagosas– para reproducirse antes de regresar a sus refugios. Quizá entonces un pescador afortunado captura a un mero al tiempo que entra junto a este a la lista de los últimos.

Temprano en la mañana un joven sale a trabajar. Ya no pesca como lo hacen sus padres. Ahora es eco-guía submarino capacitado para nombrar especies y su importancia en el ecosistema. Explica que el coral no es sólo roca, sino también animal, que el pez loro es el jardinero del mar, que la bioluminiscencia la producen unos animalitos pequeñitos llamados dinoflagelados. Pero si mueren los últimos pescadores, los jóvenes dejan de pescar y se capacitan sólo en biología, entonces la

memoria de lo que evoca el mero guasa morirá con los años. Si los *Epinephelus itajara* mueren en cautiverio, los científicos nos legarán sus protocolos y artículos sobre los intentos de reproducción de una especie extinta. ¿Quién recordará los guasas de más de 200 kilos que alguna vez habitaron el caño que conserva su nombre? ¿Quién recordará los meros curiosos que siguen de cerca a los buzos? ¿Quién recordará las olas que crean en el mar las vibraciones de sus sonidos? No solamente morirán los meros sino también todas esas experiencias sensoriales que hacen mundos.

La noche en la que el mar parió, una colonia de coral con banda blanca desovó masivamente. Cuando los corales desovan crean futuros inciertos: su continuidad en el tiempo, islas e isleños, refugios para meros, bajos de pesca, senderos de careteo e investigación científica. *Hoy los corales son guardería* de estos y otros futuros innombrados.

Una invitación más que una conclusión

Con este texto quise contribuir a la difusión de dos cuerpos de literatura que están pensando sobre cómo contar y cómo hacer preguntas a sociedades compuestas por humanos, otros animales y otros seres. ¿Cuánto más rica de vivir, pensar, contar una sociedad en la que no somos los únicos miembros?

Las historias que se han contado y que se pueden contar son diversas y responden también a diferentes motivaciones. Estas historias no son descripciones ni representaciones de una realidad objetiva. Surgen como un ejercicio de composición sobre lo posible. Despret y Haraway nos invitan a pensar qué más podemos contar además de la violencia y del sufrimiento. ¿Qué más hay? Lo cual también es una invitación a imaginar para nuestras vidas: ¿qué más puede haber? Animales capaces de responder son mucho más interesantes que animales predecibles que se cuentan como víctimas. Esta que es una invitación que viene de los estudios críticos de animales, también nos lleva a cuestionar cómo contamos historias sobre diversos humanos. La aproximación etnográfica además ofrece una gama de matices sobre nuestros conceptos. Por ejemplo, es diferente hablar de extinción a hablar de «peces que se han retirado».

Si bien este texto está inspirado en discusiones que se están dando en Estados Unidos, Europa y Australia, está también motivado por movimientos latinoamericanos en defensa de mundos. Hacia el 2005 se conformó el Consejo Comunitario de Comunidades Negras de las Islas del Rosario y en el 2012 el Consejo logró la titulación colectiva de parte de Isla Grande. Una de las demandas actuales es el reconocimiento de «maritorios» que se extienden más allá de las islas. Invitar a los corales a participar en esta discusión puede presionar sobre las premisas de desarrollo continental que definen qué y quiénes cuentan como redes de vida humana. Humanos anfibios tejen sus vidas en mundos subacuáticos que hacen

posibles corales y que a su vez los corales hacen posibles. Los corales constituyen la materialidad tanto de archivos históricos alternativos⁷ como de toda propuesta de desarrollo propio.

Esta es también una invitación para las instituciones de Parques Nacionales y del Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible a abrirse a corales que no son sólo lo que definen los biólogos marinos. Este reconocimiento de corales *múltiples*⁸ también es crucial en un momento en el que las explotaciones offshore se asumen sin dolientes.

He encontrado sólo algunas referencias a la extinción en la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* (Esteban Cloquell, 2017a; 2017b). Una de las preguntas que me genera es por qué la extinción no aparece como una de las preguntas apremiantes en el pensamiento social y ambiental latinoamericano. En América Latina el ambientalismo parece responder más a la urgencia de demandas a los estados nacionales. Esto también ha permeado el lenguaje y la forma como pensamos y hablamos al respecto. No obstante, las traducciones en términos de recursos naturales y servicios ambientales (lenguajes legibles para el estado) pierden en contenido y fuerza cuando intentan articular la defensa de territorios, por ejemplo, frente a grandes proyectos de minería e hidroeléctricas.

Lo que se podría problematizar en otros espacios académicos como la supremacía del discurso sobre la extinción, no se sostiene como supremacía para espacios en América Latina donde la extinción ni siquiera surge como pregunta. Al presentar esta inquietud en diferentes foros de discusión, algunas personas me han sugerido que quizá la extinción no aparece como pregunta porque la premisa es la abundancia asociada a discursos de biodiversidad. Otras personas apuntan a la falta de diagnósticos. Y otras personas señalan como más apremiante la presión sobre humanos considerados también extinguidos. Sin embargo, ¿en qué medida estas explicaciones mantienen y justifican un hábito de pensamiento, el humano desvinculado de otras vidas animales?

Hay también quienes muestran recelo frente a lo que puede ser un impulso colonizador por discursos del Norte. Sin embargo, ¿el mismo concepto de naturaleza no guarda trazas coloniales? Este tipo de respuestas defensivas no

⁷ Trouillot (1995) se interroga sobre por qué la revolución en Haití es impensable dentro del pensamiento europeo de su época y cómo se hace imposible como historia al ser trivializada como un evento dentro del archivo. En la actualidad, el reconocimiento estatal de *maritorios* está condicionado a la evidencia de archivos históricos (documentos) inexistentes. Ahora bien, pensar los corales como archivos alternativos fósiles y vivos, repositorios de experiencias humanas y no humanas, es más una invitación a imaginar juntos cómo podría ser.

⁸ Mol (2002) se refiere a la multiplicidad de la arteriosclerosis como la coexistencia de diferentes enfermedades en las prácticas de un mismo hospital. Aquí cuando sugiero la multiplicidad de los corales me refiero a la coexistencia de los corales de la biología de la conservación y a los bajos de pesca que tampoco son independientes de los corales que protege Parques Nacionales desde finales de los años 70.

sólo son victimizantes, sino que también atomizan el pensamiento y justifican la ausencia e invisibilidad de otros seres en nuestros análisis sociales. Quizá la invitación no es a contar historias sobre la extinción como se han contado en otros lugares. Quizá podemos proponer otras historias situadas en nuestras propias cotidianidades. En mi caso, propongo historias de corales que desovan sincrónicamente de luna en luna, ¿qué historias quiere contar usted?

Reconocimientos

Agradezco al laboratorio del Centro de Investigación, Educación y Recreación (CEINER) ubicado en el Oceanario de las Islas del Rosario, por permitirme participar en sus programas de guardería y de reproducción de corales (*Acropora cervicornis* y *Acropora palmata*), y del pez mero guasa (*Epinephelus itajara*), todas especies en peligro de extinción. Igualmente agradezco a todas las personas humanas y no-humanas que me han transmitido amor hacia esos mundos que se extienden más allá de las orillas.

Agradezco a Juan Camilo Cajigas, a César Camilo Castillo Estupiñán, a Andrés Felipe Sierra, a Marcela Cely, a los participantes del III Seminario Latinoamericano de Alternativas al Desarrollo, al Semillero de Investigación Interdisciplinario en Cultura y Naturaleza de la Universidad Javeriana y al Grupo de Estudios Sociales de la Ciencia, la Tecnología y la Medicina (GESCTM) de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, por sus comentarios a versiones preliminares. Una versión más corta y preliminar de la tercera sección fue publicada en inglés en *Reef Encounter: The News Journal of The International Society for Reef Studies*, Vol. 33 No. 1 septiembre 2018 No. 46: 32-23. Kristi Onzik, Joseph Dumit y Rupert Ormond hicieron valiosas contribuciones a dicho texto. Finalmente, asumo toda la responsabilidad sobre el contenido del texto.

Referencias

Balcombe, J. (2016). *What a Fish Knows: The Inner Lives of Our Underwater Cousins*. New York: Scientific American/Farrar, Strauss and Giroux.

Bastian, M. (2017). Encountering Leatherbacks in multispecies knots of time. En B. Rose, T. Van Dooren & M. Chrulw (Ed.) *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, (pp. 149-185). New York: Columbia University Press.

Braverman, I. (2018). *Coral Whispers: Scientists on the Brink*. Oakland: University of California Press.

Braverman, I. (2016). Biopolarity: coral scientists between hope and despair. *Anthropology Now*, 8(3), 26-40.

- Braverman, I. (2015). *Wild Life: The Institution of Nature*. Stanford: Stanford University Press.
- Cardozo, K. & Subramaniam, B. (2013). Assembling Asian/American Nature-Cultures: Orientalism and Invited Invasions. En *Journal of Asian American Studies* 16(1), 1-23.
- Chernela, J. (2012). A Species Apart: Ideology, Science, and the End of Life. En G.M. Sodikoff (Ed.) *The Anthropology of Extinction: Essays on Culture and Species Death*, (pp. 18-38). Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Choy, T. (2011). *Ecologies of Comparison: An Ethnography of Endangerment in Hong Kong*. Durham: Duke University Press.
- Chrulew, M. (2017). Saving the Golden Lion Tamarin. En B. Rose, T. Van Dooren & M. Chrulew (Ed.) *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, (pp. 49-88). New York: Columbia University Press.
- Das, V. (1996). Language and Body: Transactions in the Construction of Pain. *Deadalus*, 125(1), 67-91.
- De Vos, R. (2017). Extinction in a Distant Land: The question of Elliot's Bird of Paradise. En B. Rose, T. Van Dooren & M. Chrulew (Ed.) *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, (pp. 89-116). New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (2008 [1997]). *The Animal That Therefore I Am*. Translated from French by Marie-Louise Mallet. 2008. New York: Fordham University Press.
- Despret, V. (2017). Afterword: It Is an Entire World That Has Disappeared. Translated by Matthew Chrulew. En B. Rose, T. Van Dooren & M. Chrulew (Ed.) *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, (pp. 217-222). New York: Columbia University Press.
- Despret, V. (2016 [2012]). *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* Translated by Brett Buchanan. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esteban Cloquell, J.M. (2017a). Sobre la sexta extinción (I): Apariencia y Realidad en la Ecología de la Sexta Extinción. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* Año IV, 1, 107-124.
- Esteban Cloquell, J.M. (2017b). Sobre la sexta extinción (II): De la Domesticación a la Sexta Extinción. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* Año IV, 2, 202-224.
- Friese, C. (2013). *Cloning Wild Life: Zoos, Captivity, and the Future of Endangered Animals*. New York and London: New York University Press.
- Gagliano, M. (2016). What would the Babel fish say? Commentary on Key on Fish Pain. *Animal Sentience* 2016.027, 1-4.
- Giordano, C. (2014). *Migrants in Translation: Caring and the logics of difference in contemporary Italy*. Oakland: University of California Press.

- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Heise, U. K. (2017). *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Huggan, G. & Tiffin, H. (2010). *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York: Routledge.
- Latour, B. (2016 [2012]). Foreword: The Scientific Fables of an Empirical La Fontaine. En V. Despret. *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* Translated by Brett Buchanan. (pp. vii-xiv). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lien, M. E. (2015). *Becoming Salmon; Aquaculture and the Domestication of a Fish*. Berkeley: University of California Press.
- Lorimer, J. (2015). *Wildlife in the Anthropocene: Conservation After Nature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham and London: Duke University Press.
- Murphy, M. (2013). Distributed Reproduction, Chemical Violence, and Latency. *Life (Un)LTD: Feminism, Bioscience, Race*, 11 (3), 1-7.
- Pereira da Silva, M. E. (2017). Despret, Vinciane. What Would Animals Say If We Asked the Right Questions? Trans. Brett Buchanan. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* Año IV, 2, 254-258.
- Rose, B. & Van Dooren, T. (Ed.) (2011). Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions. En *Australian Humanities Review*. Issue 50.
- Stevenson, L. (2014). *Life Beside Itself. Imagining Care in the Canadian Arctic*. Oakland: University of California Press.
- Trouillot, M.R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Van Dooren, T. (2014). *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press.
- Van Dooren, T. (2011). Invasive Species in Penguin Worlds: An Ethical Taxonomy of Killing for Conservation. *Conservation and Society*, 9(4), 286-298.
- Yusoff, K. (2012). Aesthetics of Loss: Biodiversity, Banal Violence and Biotic Subjects. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 37(4), 578-592.
- Zarza, E.; Vargas, A.; Londoño, L.; Pacheco, A. & Duque, D. (2014). Ensayo preliminar y de crecimiento de fragmentos del coral amenazado *Acropora cervicornis* en una guardería colgante y experiencias piloto de trasplante en el Parque Nacional Natural Corales del Rosario y de San Bernardo, Caribe Colombiano. *Biota Colombiana*, 15(2), 102-113.

LECTURAS ANIMALES DE LAS VIDAS PRECARIAS. EL «DISCURSO DE LA ESPECIE» Y LAS NORMAS DE LO HUMANO¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>

ANAHÍ GABRIELA GONZÁLEZ

Orcid ID: orcid.org/0000-0001-9260-3340

Université Paris VIII, Universidad Nacional de San Martín, Universidad Nacional de San Juan, Conicet e Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales - Ilea², Argentina
anahigabriela.gonzalez@gmail.com

Cómo citar este artículo: González, Anahí Gabriela (2019). Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, 31, 139-159.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>

Recibido: 28 de febrero de 2019

Aceptado: 03 de abril de 2019

Resumen:

Este artículo se pregunta si la denominada «cuestión de los animales» puede ser una instancia estratégica para deconstruir las producciones sacrificiales y normativas de lo humano, así como para poner en juego apuestas ético-políticas que enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida. Basándose en la noción «estructura sacrificial» de Jacques Derrida, el análisis de las vidas precarias de Judith Butler y la idea de «el discurso de la especie» de Cary Wolfe, se sostiene que la cuestión animal es un lugar decisivo para deconstruir las «normas de lo humano» que definen cuerpos habitables e inhabitables y determinan, así, las vidas que pueden ser sacrificadas. En tal sentido, se sostiene que es necesaria una política de la animalidad que transgreda y aceche lo «propriadamente humano», perturbando los ejes de precarización en torno al género, la clase, la raza, y la especie, para así apostar por formas no jerárquicas de comunidad interespecies.

Palabras clave: animalidad, precariedad, posthumanismo, muerte no-criminal

Animal Readings of Precarious Lives. The «Species Discourse» and the Rules of Being Human

Abstract:

This paper asks whether the so-called 'animal question' may be a strategic instance to deconstruct human normative and sacrificial constructs, and to stake ethical-political bets

¹ Este artículo es producto de la tesis de doctorado en proceso, titulada «Ante lo animal. Entre éticas y políticas posthumanistas en la filosofía contemporánea», financiada por el Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

² Doctoranda en Filosofía en cotutela por la Université Paris VIII y la Universidad Nacional de San Martín. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan y Becaria Doctoral del Conicet.



Ouigo, París
Johanna Orduz

challenging differential hierarchies on life forms. Drawing from Jacques Derrida's notion of 'sacrificial structure', Judith Butler's precarious lives analysis, and Cary Wolfe's notion of 'species discourse', we argue that the animal question is a crucial point to deconstruct the 'rules of being human', defining habitable and inhabitable bodies, and thus defining which lives are to be sacrificed. In this line, we argue that a politics of animality is needed, which contravenes and watches the «human only», disturbing the axes of precarization around gender, class, race, and species, in order to be able to commit to non-hierarchical forms of interspecies communities.

Keywords: animality, precariousness, post-humanism, non-criminal slaughter.

Leituras animais das vidas precárias. O “discurso da espécie” e as normas do humano

Resumo:

Este artigo questiona se a chamada “questão dos animais” pode ser uma instância estratégica para desconstruir as produções sacrificiais e normativas do humano, além de colocar em jogo apostas ético-políticas que enfrentem as hierarquias diferenciais sobre as formas de vida. Com base na noção de “estrutura sacrificial” de Jacques Derrida, a análise das vidas precárias de Judith Butler e a idéia de “o discurso da espécie” Cary Wolfe, argumenta-se que a questão animal é um lugar decisivo para desconstruir “normas do humano” que definem corpos habitáveis e inabitáveis e que determinam, desse modo, as vidas que podem ser sacrificadas. Nesse sentido, salienta-se que é necessária uma política da animalidade que transgrida e desafie o “propriamente humano”, perturbando os eixos de precarização em torno de gênero, classe, raça e espécie e, assim, apostando-se em formas não hierárquicas de comunidade entre espécies.

Palavras-chave: animalidade, precariedade, pós-humanismo, morte não-criminosa.

El giro animal

Soy una criatura del barro, no del cielo.

Donna Haraway (2007, p. 3)

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes nos hablan de esperanzas sobreterrenales!

Son envenenadores, lo sepan o no.

Friedrich Nietzsche (1994, p. 62)

La pregunta por el animal, en los debates críticos posthumanos, obedece a la ruptura radical con el humanismo y su concepto moderno de Sujeto, entendiendo por este último un sujeto autónomo, racional, independiente y determinante de la existencia. En efecto, los *studia humanitatis* tomaron como interés central y

eje de su atención al Hombre, mientras el resto de las formas de vida fueron supeditadas a una clasificación y distribución ontológico-política cuya cúspide es la Razón humana (González, 2018). En tal sentido, en los *Estudios Críticos Animales* y en las poshumanidades, el interrogante por lo humano como «norma de poder» ha implicado una revisión de las jerarquías de subordinación ejercidas contra aquellas formas de vida que no responden al ideal normativo del Sujeto. Si uno de los ejes de la producción de lo «humano» ha sido la oposición y la frontera con lo animal, a la par, los «cuerpos desechados» del humanismo han sido pensados en los bordes de lo humano. De ahí que Paul B. Preciado sostenga que los animalismos son una clave para indicarnos las «raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo» (2014).

De una u otra manera, la indagación por las formas de subordinación hacia los animales se ha convertido en una de las preguntas más vitales y urgentes de nuestros tiempos. Tal como lo indica Matthew Calarco, la cuestión animal debe considerarse como «uno de los temas centrales en el discurso crítico contemporáneo» (2008, p. 1), vinculado a las innumerables exclusiones y subordinaciones de otras corporalidades y prácticas no normativas. O, como lo indica Stephen Moore (2014, pp. 1-2), el desafío a la jerarquía humano/animal podría ubicarse en continuidad con el desplazamiento de los binomios hombre/mujer, femenino/masculino, heterosexual/homosexual, cultura/naturaleza, blanco/negro, colonizador/colonizado, cuya deconstrucción está involucrada en los estudios feministas y de género, los estudios queer, los estudios raciales, étnicos y poscoloniales. En este contexto, la teoría posthumanista, al provocar un enfoque renovado sobre los animales que atraviesa todo el espectro de las Humanidades y las Ciencias Sociales (Salzani, 2017, p. 97), tiene no pocas derivas éticas y políticas para repensar el lugar de lo animal en la «comunidad de lo viviente».

En efecto, si los discursos humanistas han sido solidarios de prácticas de jerarquización, clasificación y normalización sobre las formas de vida, si podemos concluir que el *Hombre*, en tanto patrón ideal y entidad normativa, ha estado orientado a sacrificar a otros modos de ser, distanciados radicalmente de la verdad y propiedad de lo *Humano*, entonces es necesario reevaluar y abandonar todos aquellos modos antropocentristas y especistas de concebir la existencia. En palabras de Mónica Cragolini:

Tal vez, la aceptación de esos confines menos claros, permita «otro modo de ser humano» en otro vínculo con la comunidad de lo viviente. Si ser hombre ha significado «ser dueño, señor y propietario» de todo lo demás (lo no humano, pero también otros humanos) tal vez sea el tiempo en que, por la deconstrucción del concepto de hombre y de humanidades, podemos pensar otro modo de ser-en-el-mundo. (2016, pp. 24-25)

De este modo, los *Estudios Críticos Animales*, a contrapelo de la tradición humanista que reivindicaba la soberanía humana sobre las formas de vida, implican una indagación sobre las vastas taxonomías ontológicas que han situado a los animales como objetos a disponibilidad y bajo el dominio del «Yo» humano y de su pretendida universalidad-objetividad. De ahí que la cuestión del animal implique un compromiso con, al menos, tres desafíos. En primer lugar, con la deconstrucción de la dicotomía humano/animal y sus relaciones interseccionales con otros pares dicotómicos jerarquizados. En segundo lugar, con la «desnaturalización» del sacrificio y la consecuente desarticulación de las prácticas de industrialización, comercialización y, en suma, explotación de los animales no humanos que acontecen en la industria alimenticia, farmacéutica, cosmética y de entretenimiento. En tercer lugar, con una apuesta por «comunidades multiespecies» que habiliten otras formas de concebir los modos de vivir-con los vivientes, frente a la producción racista, colonial, cisnormativa, heterosexual, clasista y especista de la norma humana.

Es a propósito de lo anterior que aquí se sostiene que la «cuestión animal» es una instancia estratégica para deconstruir las producciones sacrificiales y normativas de lo humano, así como para poner en juego apuestas ético-políticas, heterogéneas y situadas, que enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida. Basándose en la noción de «estructura sacrificial» de Jacques Derrida, en el análisis de las vidas precarias de Judith Butler y en la idea del «discurso de la especie» de Cary Wolfe, se argumenta que la cuestión animal es un lugar decisivo para deconstruir las «normas de lo humano» que definen cuerpos habitables e inhabitables y determinan, así, las vidas sacrificables de los cuerpos precarizados (a saber, cuerpos feminizados, racializados, desviados, enfermos, empobrecidos, con diversidad funcional, patologizados, etc.), aquellos que, en palabras de Derrida, se encuentran bajo la estructura de un «matar-no criminal».

La propuesta busca pensar dos problemas fundamentales: primero, reflexionar sobre «lo animal» como instancia de resistencia frente a los dispositivos de poder que normalizan y jerarquizan las formas de vida, lo cual permitirá dislocar los ejes de precarización en torno al género, la clase, la raza y la especie; segundo, pensar si las nociones de precari(e)dad e interdependencia permiten un abordaje sobre lo animal que trace otras posibilidades posthumanas sobre los modos de habitar el espacio comunitario.

Las vidas sacrificables y el «discurso de la especie»

Nunca hemos sido humanos.

Donna Haraway (2007, p. 165)

Sabido es que en el campo de los *Estudios Críticos Animales* el nombre de Jacques Derrida no es uno entre otros (Biset, 2008, p. 125). Su trabajo ha sido insoslayable

para proporcionar los fundamentos teóricos a una miríada de investigaciones que, en la actualidad, denuncian la «indiferencia filosófica» frente al sacrificio animal³. Especialmente, el autor ha desenmascarado las operaciones por las cuales, la metafísica

³ Su trabajo ha sido central para los estudios animales, incluyendo los trabajos de Lawlor (2007), Calarco (2008), Oliver (2009), Wolfe (2003; 2012), y Cragolini (2016), entre muchos otros.

occidental, ha invisibilizado y capturado a la «irreductible multiplicidad viva de mortales» en el concepto homogéneo de «el animal» (Derrida, 2008, p. 58). Esa

captura ha sido solidaria con la explotación y el disciplinamiento de los cuerpos de los vivientes en zoológicos, granjas industriales, bioterios, circos, entre otros dispositivos. El animal deviene, pues, un espectáculo teórico ante la *curiositas* soberana del Hombre (Derrida, 2010, p. 348).

De modo que la filosofía derridiana interpela a cierto antropocentrismo, presente aún en las filosofías más críticas del humanismo, al patentizar que el sacrificio carnívoro es constitutivo del esquema dominante de la subjetividad. Esta constitución del sujeto es también masculina y está en consonancia con un ejercicio de «virilidad carnívora», que el autor también denomina «carnofalologocentrismo» (Derrida, 2005, p. 165). Dicho término se refiere a la estructura sacrificial de estos discursos (y culturas), según la cual existe un lugar libre para un matar no-criminal volcado sobre lo viviente no-humano (2005, p. 164). Esta lógica sacrificial es remontada por Derrida a la frase «No matarás en absoluto», la cual, como él observa, nunca se ha entendido en la tradición judeocristiana como un «no expondrás a la muerte al viviente en general», sino que tal sólo se refiere a la vida humana. En cuanto tal, instituye al «hombre como el otro, el otro como hombre», donde «el otro hombre es el sujeto» (2005, p. 164). En suma, la soberanía masculina equivale al control y a la regulación de las otras formas de vida, las cuales son puestas a disposición, si así se lo requiere, para su muerte. En palabras de Preciado:

Lo que caracteriza a la posición de los hombres en nuestras sociedades tecnopatriarcales y heterocentradas es que la soberanía masculina está definida por el uso legítimo de las técnicas de la violencia (contra las mujeres, contra los niños, contra otros hombres no blancos, contra los animales, contra el planeta en su conjunto), (2018).

En efecto, la crítica feminista del patriarcado reveló que el sujeto humanista racional, autónomo e independiente, lejos de ser universal, está marcado históricamente. La humanidad, como escribe Donna Haraway, es una figura moderna y tiene un «rostro genérico, una forma universal». Sin embargo, el rostro de la humanidad «ha sido el rostro del hombre» (1992, p. 86). La figura viril, también para Derrida, está en el centro determinante del sujeto, cuya institución se encuentra enlazada a la denegación de la muerte del animal como asesinato. Esta lógica del sujeto es

profundamente humanista, dado que no puede «sacrificar el sacrificio» (Derrida, 2005, p. 165). En palabras de Wolfe: la institución violenta del sujeto establece el umbral de lo humano, a través de una política de sojuzgamiento que designa al «animal» como sacrificable (2003), o como dirá Judith Butler, en tanto cuerpo «inhabitable» (2002).

En este sentido, el «discurso de la especie», como lo denomina Wolfe, es una institución que sostiene la especificidad absoluta de lo humano, la cual redundante en superioridad y dominio sobre los otros vivientes; discurso que se basa en el acuerdo tácito de que la trascendencia de lo «humano» requiere el sacrificio del «animal» (Wolfe, 2003, p. 6). Al mismo tiempo, al abrir un espacio para una muerte no-criminal, esta economía sacrificial es la condición de posibilidad de una estructura simbólica y material que sostiene la muerte de los otros racializados, empobrecidos y engenerizados. La naturalización de la muerte del otro animal, basada en la especie, es trasladable para justificar el asesinato de aquellos otros que permanecen irreconocibles como humanos. En *Vidas precarias*, Butler llama la atención sobre esta transposición, al indicar que las concepciones normativas de lo humano producen, «a través de procesos de exclusión, una multitud de *vidas invivibles*» (2004, p.17). El sujeto humano, en tanto ideal hegemónico, tiene a su reverso un ámbito de discontinuidad, a saber, una zona de inhabitabilidad donde emergen los cuerpos invivibles, abyectos e impensables (Butler, 2002).

Dichos cuerpos invivibles ocupan uno de los polos que Wolfe ubica en una «cuadrícula de especies» (2003, pp. 100-101), la cual establece una gradación jerárquica de lo viviente, ordenada por el binomio humano/animal. En un lado de la cuadrícula se encuentra el animal animalizado (para la cría, la domesticación, el amaestramiento) y, del otro lado, el humano humanizado (el ideal hegemónico). En el «entre», ubicado en los intersticios de ambos polos, se sitúan los humanos animalizados (mujeres, indígenas, negros, desviados) y los animales humanizados (los «familiares»). Por ende, los cuerpos reconocidos como humanos se producen y se articulan en binomios jerárquicos, de modo tal que las diferencias son producidas en su exclusión del ideal y modelo normativo, en una escala progresiva de subordinación. Dichos dualismos, como observa Haraway, han sido funcionales a «las lógicas y prácticas de dominación de las mujeres, de las personas de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo» (2014, p. 100). Si el Yo-Uno ha sido ubicado como el centro de la acción, el resto de lo viviente deviene mero instrumento y objeto a su disponibilidad. Dice Haraway:

Los más importantes de estos turbadores dualismos son: yo-otro, mente-cuerpo, cultura-naturaleza, hombre-mujer, civilizado-primitivo, realidad-apariencia, todo-parte, agente-recurso, constructor-construido, activo-

pasivo, bien-mal, verdad-ilusión, total-parcial. Dios-hombre. El yo es aquel que no puede ser dominado (..) Ser 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. (2014, p.100)

De este modo, si la dicotomía humano/animal es tan central para las formas de opresión, como el racismo, la transfobia y el sexismo, entonces, podemos inferir que su deconstrucción es decisiva para problematizar y resistir a la distinción biopolítica entre las vidas que importan, aquellas que se *protegen*, frente a aquellas que son *sacrificables*. La pregunta ahora es: ¿cómo podríamos desplazar el dualismo humano/animal, que ha sido fundamental para perpetuar la labor de «dar muerte» a todas aquellas existencias no codificadas como «humanas»? Al respecto, algunos autores han señalado los límites de la deconstrucción en lo que respecta a su potencial para desafiar dicho dualismo y atender al sometimiento históricamente específico de los cuerpos animales (Chrulew, 2014). Así, Nicole Shukin ha argumentado que Derrida, al concebir al animal como un espectro, corre el riesgo de despolitizar su argumento sobre «los animales como vivientes mortales vulnerables a la maquinaria capitalista» (2009, p. 37); mientras Calarco ha declarado que la negativa derridiana a abandonar la dicotomía humano/animal –al afirmar que no se puede encontrar interés en problematizar «la existencia de algo como una discontinuidad, una ruptura e incluso un abismo entre aquellos que se denominan hombres y lo que los supuestos hombres (...) denominan el animal» (Derrida, 2008, p. 47)– es uno de los momentos «más dogmáticos y desconcertantes de todos sus escritos» (Calarco, 2008, p. 145).

Si, como indica Calarco, fomentar una complejización de la distinción humano/animal puede reforzar los marcos e instituciones socioeconómicas especistas (2016, p. 41), tal vez las reflexiones butlerianas brinden claves para pensar de qué modo las normas producen al «Hombre» en tanto horizonte de legibilidad y posibilidad ontológica, como así también sobre las potencialidades éticas y políticas que se alojan (aunque sin certezas) en la visibilización de las normas y leyes, «ante» las cuales son y llegan a ser las formas de vida. Entre Butler y Derrida, se argumentará que las categorías de «hombre» y de «animal» no son nombres para representar a seres que existen previamente a los conceptos y a las políticas que procuran administrarlos, sino que son construcciones performativas que son, al tiempo, normas productivas y reguladoras que clasifican, controlan y cincelan cuerpos y sujetos. Vale aclarar que el carácter ficticio del binomio humano/animal no niega su materialidad. Concebir la especie como una producción performativa significa que no hay una esencia previa a las entidades denominadas hombre y animal, sino que la norma de la *especie humana* se construye a través de discursos, palabras, gestos y modulaciones corporales. Dichas ficciones emergen de la articulación de discursos y de materialidades, desde diferentes «marcos de reconocimiento», que regulan (y producen) cuerpos y modos de espacialidad específicos.

Las normas de lo humano y performatividad (de especie)

No hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo.

Friedrich Nietzsche (1997, p. 59)

En un trabajo reciente, Butler ha indicado que ya «no se trata de averiguar qué es en realidad lo humano, o qué debería ser» (2017, p. 210), puesto que su propia existencia corporal depende de sistemas de apoyo que son tanto humanos como no-humanos, postura que, al pensar las redes de interdependencia más allá de un plano antropocéntrico, se acerca a las propuestas de Donna Haraway (2007) y Rosi Braidotti (2015). Sin embargo, al abordar las dimensiones políticas y éticas de su filosofía, algunos comentaristas sugieren que las conceptualizaciones butlerianas pueden leerse en términos de «un problema político de lo humano» (Lloyd, 2015, p. 174), de un «nuevo humanismo corpóreo» (Murphy 2011, p. 587) o como una «filosofía política de lo humano» (Schippers, 2014, pp. 38–39), perspectivas que pasan por alto la posibilidad de interpretar en clave posthumanista el trabajo butleriano en torno a las vidas precarias.

Ahora bien, si como indica James Stanescu, las teorizaciones de Butler ofrecen rupturas ocasionales con el antropocentrismo (2012, p.576), quizás sea posible reconstruir algunas pistas en su trabajo para emprender, primero, una deconstrucción de las diferenciaciones jerárquicas que atraviesan la construcción de la categoría «Hombre» y, segundo, abrir el espacio a otras posibilidades comunitarias entre las formas de vida. En efecto, Butler ha patentizado que las normas de lo «humano» no sólo configuran determinados cuerpos legibles y coherentes, es decir, aquellos que se ubican en el ámbito de la habitabilidad, sino que dichas normas también producen las formas de vida abyectas y deshumanizadas. Allí donde los cuerpos no responden al ideal normativo del Sujeto, se patentiza el reverso inhabitable de lo humano como «marcador de poder». Dice Butler:

¿A qué seres humanos se considera humanos? ¿Cuáles son reconocidos en la esfera de la aparición y cuáles no? ¿Qué normas racistas, por ejemplo, operan en la distinción entre los que pueden ser reconocidos como humanos y los que no? (2017, p. 42)

Para Butler los términos de la inteligibilidad social, al definir qué es un ser humano propiamente dicho, no sólo confieren legitimidad a una serie de cuerpos, sino que, paralelamente, definen lo que es «menos humano», arrojando a esos cuerpos a un lugar de precariedad. Así, las normas de lo humano instalan una escala jerárquica que va de lo hegemónicamente legible (el varón cisgénero heterosexual, blanco y adulto) al animal (animalizado). De este modo, dichas normas constituyen los principios de legibilidad que definen lo que cuenta como vida legítima, y en ese

sentido, develan distintos modos de *habitar* la comunidad política: modos que van desde la plena legitimidad y habitabilidad, hasta el espacio de lo abyecto, donde emergen las figuras animales y subhumanas de los *cuerpos precarizados*.

La propuesta de Butler reside en su noción de «ética de la vulnerabilidad», basada en la idea de que, aunque toda la vida corporal esté sujeta a la violencia, existe un cuidado diferencial de la vida de acuerdo con «marcos de reconocimiento», que se encuentran condicionados social y políticamente: sólo se reconocen y protegen las poblaciones que se conciben como valiosas o habitables (Butler, 2004). Por ende, la precariedad no puede entenderse simplemente como la condición «existencial» de los cuerpos, sino que también se encuentra distribuida diferencialmente a nivel mundial, lo cual produce vidas que están más expuestas a la violencia que otras (Butler, 2009). Mientras que en *Vidas precarias* (2004) la filósofa se enfoca en las formas en que las vidas de palestinos e iraquíes no han sido reconocidas como humanas, en *El género en disputa* (2007) y en *Deshacer el género* (2006), entre otros, Butler ha teorizado sobre cómo el «régimen heterosexual» organiza la inteligibilidad cultural de lo que puede concebirse como un cuerpo «habitable», lo cual implica que los cuerpos disidentes sexo-genéricos no sean reconocidos como reales.

El interrogante por el papel excluyente y productivo de las «normas de lo humano» nos sitúa «ante la ley», es decir, frente al modo en que la misma define el interior y el exterior de ser-en común. En su interpretación del relato kafkiano «Ante la ley», Derrida señala que este « nombra o relata a su manera el conflicto sin encuentro de la Ley y de la singularidad, esta paradoja o enigma del ser-ante-la-ley» (1984, p. 100). Si la Ley delimita quienes pertenecen a la comunidad, de aquellos otros que no lo hacen, la palabra «antes», como sugiere Wolfe, «se refiere a lo que es ontológica y/o lógicamente antecedente de la ley, a lo que existe *antes* del momento en que la ley, en su contingencia e inmanencia, ejerza su violencia originaria», instaurando un marco que establece quién está dentro y quién está fuera (Wolfe, 2012, pp. 8-9). Al tiempo, el autor indica que «antes» también refiere a otro sentido, a saber, a la situación de estar «ante» el juicio de una ley que es inescrutable, no sólo porque establece «quién» cae dentro y «qué» cae fuera del marco, sino porque además «la ley niega su propia historicidad a través de la violencia» (Wolfe, 2012, p.9).

Se trata de la violencia sacrificial por la cual la dicotomía humano/animal ha sido históricamente el fundamento de la Ley para definir sus límites (y sus exclusiones), arrojando a aquellas vidas que caen fuera de los «marcos de reconocimiento» (Butler, 2009) bajo la estructura sacrificial que Derrida, como dijimos, denomina «un matar no criminal». De este modo, las normas de lo humano determinan el campo de los cuerpos centrales y legítimos, es decir, de aquellos que pueden «existir» y ser legibles en dicho marco de inteligibilidad, frente a aquellos cuerpos marginales o modos de vida que se encuentran a la deriva. Deconstruir este horizonte de reconocimiento

se revela como un desafío ético y político, pues permite iluminar instancias de resistencia y transgresión, en las que se arriesgan (y juegan) las posibilidades de existencia de las formas de vida humanas y no-humanas.

Así pues, Butler afirma en *El género en disputa* que fue precisamente la lectura derridiana del cuento kafkiano la que la llevó a desplegar su propuesta acerca de la performatividad del género. Allí sostiene:

Originalmente, la pista para entender la performatividad del género me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de «Ante la ley», de Kafka. En esa historia, quien espera la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y atribuye cierta fuerza a esa ley. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto. Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa (2007, p. 17).

Si 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, no es posible identificar una esencia atemporal del «sexo». Es a partir de una deconstrucción de la apariencia sustancial del género en sus actos constitutivos, que la filósofa le hará frente al régimen heterosexual, poniendo en «disputa» la supuesta esencialidad de las normas y leyes de género. En sintonía con lo señalado aquí por Butler, será necesario afirmar también el *carácter performativo de lo humano y de lo animal*. La ley de la especie o, más bien, la máquina de *especificación*⁴ de los cuerpos, comportamientos y modos

⁴ Retomo la idea de «tecnologías de especificación» de Ávila (2013, 2016).

de ser, constituye no sólo una instancia que produce actos, prácticas y rituales, leídos bajo la matriz de inteligibilidad

de la «humanidad», sino que también produce todas aquellas corporalidades que no encarnan de manera adecuada dichos ideales y normas. La producción performativa de la dicotomía humano/animal se refiere, entonces, a la repetición obligatoria de normas que, en lugar de expresar esencias preexistentes, crean lo que se supone que representan: la superioridad y excepcionalidad humana frente a la inferioridad del llamado «mundo animal».

Con ello, la ontologización, la producción del campo de lo que puede «ser», se construye a partir de actos (simbólicos y materiales) de iteración (ritualizados), en un proceso de articulación de dispositivos, a saber, discursos, espacios, prácticas, entre otros elementos, que posibilitan la emergencia del Hombre y de sus Otros. La ficción de la especie humana se produce entonces performativamente, de acuerdo con actos que citan (ya sea de modo «coherente» o «inconsistente») las normas

hegemónicas de lo humano, las cuales sacrifican y erradican a unos (los que no importan), asimilan y corrigen a otros (los que pueden incluirse *diferencialmente*), y reafirman la supremacía del hombre blanco, heterosexual y propietario (el *ideal normativo*). O, para decirlo en palabras de Butler, la identidad de lo humano se construye por «las mismas “expresiones” que, al parecer, son resultado de ésta» (2007, pp. 84-85). A la par, es en esa misma iteración donde se produce la aparente esencialidad de la ficción-humana, y desde donde es posible alumbrar no sólo la instancia normalizada y coherente de las mismas, sino también su transgresión y desestabilización. En palabras de Iván Ávila:

Quienes somos clasificados como humanos debemos comportarnos humanamente, signifique eso lo que signifique (...) Múltiples «tecnologías de especificación» modelan sujetos y señalan constantemente cuál debe ser el lugar de «animales» y «humanos». (2013, p. 45)

Si, para Wolfe, el «marco» delimita arbitrariamente el adentro de su afuera, entonces vivir bajo los regímenes biopolíticos (o bajo el gobierno de la *precariedad*, dirá Isabell Lorey) equivale a vivir en una situación en la que siempre «todos somos animales (potenciales) ante la ley» (Wolfe, 2012, p. 10). En efecto, la eficacia normalizante de *lo humano* articula subjetividades privilegiadas y subalternas: hay cuerpos habitando los umbrales, que están más propensos a la precarización que otros. Las prisiones, los hogares, las escuelas y los hospitales psiquiátricos, así como los zoológicos, los mataderos y los bioterios, han de funcionar en tanto dispositivos que corrigen, forman, fijan y someten diversidades en favor de la protección inmunizante del orden *humano, demasiado humano* que los sostiene.

De modo que, al reinscribir el racismo, el colonialismo, el capacitismo, la transfobia y el heterosexismo, bajo la grilla de la distinción humano/animal, se devela su carácter político: si la «especie» (como el género) no es aquel límite incuestionable, sino que es, antes bien, el producto de dispositivos de normalización, entonces no es posible fundamentar en él un orden binario y jerárquico que legitime el dominio y la explotación de las formas de vida. De ahí que Braidotti indique, en resonancia con Haraway, que no «todos podemos sostener, con cierto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos» (2015, p.8).

Animalidad y precariedad

Nadie hoy puede negar (...) las proporciones sin precedentes de este sometimiento del animal (...) Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia.

Jacques Derrida (2008, p. 42)

En el contexto de las transformaciones económicas y sociales que ha supuesto el auge del neoliberalismo, la «precariedad» se ha convertido en una categoría política clave orientada, precisamente, a politizar tanto la exposición como la resistencia de los humanos a la distribución desigual de la vulnerabilidad. A propósito de esta cuestión, en el 2012, tuvo lugar una mesa redonda virtual, organizada por Jasbir Puar (2012), en la cual se desarrolló un diálogo entre Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejić, Isabell Lorey y Ana Vujanović. En dicha conversación Puar preguntó si «¿podemos pensar en la precariedad “más allá” del humano?» (2012, p. 171), un interrogante que se torna cada vez más pregnante en la actualidad, debido a que los debates en torno a lo precario han contribuido a la desnaturalización de diversos marcadores de poder (clase, raza, sexo-género), mientras la especie, en cuanto eje de precarización de las formas de vida, permanece en gran medida sin ser problematizada. Si bien el concepto de *precariousness* denota la condición de vulnerabilidad compartida por todos los vivientes, la noción de *precarity* se refiere a la distribución política desigual de la vulnerabilidad, a la exposición diferencial a la inseguridad (Lorey, 2016) que suponen las relaciones asimétricas de poder entre *humanos*.⁵

Por ejemplo, en *Vidas precarias* Butler señala que la deshumanización del

⁵ Para Nicole Shukin, en la mayoría de los abordajes sobre la precariedad, se asume que «el humano» es el sujeto cuyo trabajo y vida están en juego, porque se presupone que sólo los humanos pueden sufrir cambiantes estados de inseguridad, mientras los animales son incapaces de experimentar la precariedad como condición subjetiva. En contraste, la autora convoca a considerar los modos en que los animales se imbrican en el «gobierno» de la precariedad (2018, p. 105).

enemigo como menos que humano, en el campo de detención de la bahía de Guantánamo, se basó en «una reducción de estos seres humanos al estatus de animales, donde lo animal representa la falta de control, la necesidad de contención absoluta» (2004, p.78). Los prisioneros se presentaban «anónimos y en estado de abyección, semejantes

a animales enjaulados» (2004, p. 73). Sin embargo, ella añade: «es importante recordar que esta bestialización de lo humano tiene poco o nada que ver con animales concretos, ya que se trata de una representación de lo animal en contra de la cual se define lo humano» (2004, p. 73). Así, el empleo metafórico del animal parece destinado a nombrar una constelación de experiencias humanas, signadas por el poder, sirviéndose de los animales, de sus tortuosas vidas y muertes como una retórica, que poco tiene que ver con los vivientes reales. Por tanto, aunque las teorizaciones butlerianas constituyan un fuerte desafío para las humanidades, las mismas se resisten a «dejarse mirar» por esos otros animales, por los cuerpos de aquellos que también devienen vidas precarias bajo la violencia más sórdida. Ahora bien, si «lo animal» es una clave para explicar los procesos de precarización de las vidas humanas, si, además, la vulnerabilidad es una condición que nos acomuna con los otros animales, entonces, cabe preguntarse: ¿por qué no otorgarles relevancia a las violencias sufridas por estos?

A este respecto, en *Marcos de guerra*, Butler indica que la vida puede concebirse como una «serie de interdependencias en su mayor parte no deseadas, incluso de relaciones sistémicas, lo que implica que la “ontología” de lo humano no es separable de la “ontología” de lo animal» (2009, pp. 111-112). Más aún, para Butler, no hay una manera firme de distinguir al hombre de los animales, ya que «la animalidad es una condición previa del ser humano, y no hay un ser humano que no sea un animal humano» (2009, p.17). Sin embargo, a pesar de las consecuencias que puede abrir dicha perspectiva para la cuestión animal, Butler ha ubicado las reivindicaciones por los derechos de los animales y las posturas vegetarianas en sintonía con la postura «pro vida». Allí dice:

No es difícil ver que quienes defienden la denominada postura «pro vida» pueden basarse en semejante postura para sostener que el feto es precisamente esa vida que no es llorada pero que debería serlo, o que es una vida que no es reconocida como vida según quienes están a favor del derecho al aborto. Sin duda, este argumento podría correr parejo con las reivindicaciones por los derechos de los animales, puesto que podríamos sostener perfectamente que el animal es una vida por lo general no considerada vida según las normas antropocéntricas. (Butler, 2009, p. 33)

En ambos casos, la autora niega que se pueda afirmar por adelantado, con referencia a cualquier ser vivo, su «derecho a la vida». No todo lo que puede incluirse bajo el título de «vida precaria» es un *a priori* digno de protegerse contra la destrucción (Butler, 2009, p. 33), debido a que la muerte es inmanente a la vida y, en ese sentido, no matar no puede convertirse en regla universal: «después de todo, las plantas son seres vivos, pero los vegetarianos no suelen poner objeciones a la hora de comérselas» (Butler, 2009, p. 34). Para la filósofa la responsabilidad ética no se refiere a la protección de todos los seres precarios, ya que los procesos de la vida en sí mismos están sometidos a procesos de muerte y destrucción. De hecho, para la filósofa, existe «un vasto ámbito de vida no sujeto a la regulación y a la decisión humana» (2009, p. 36), pues, para ella, la mayoría de las muertes que se producen en este planeta están más allá de su control. Por lo tanto, sostiene Butler, la pregunta ética no es si determinado ser está vivo o no, sino que refiere a la obligación de «suministrar unos apoyos básicos que intenten minimizar la precariedad de manera igualitaria, a saber, la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión» (2009, p. 41), a fin de asegurar las condiciones necesarias «para unas vidas “vivibles”» (2009, p.41), sobre bases igualitarias, minimizando, con ello, la distribución desigual de la precariedad.

Ahora bien, si bien es innegable que no hay vida sin muerte, cabría aclarar tres puntos. En primer lugar, la autora parece desconocer la heterogeneidad de las posturas asociadas a los animalismos y sus apuestas ético-políticas. De hecho,

lejos de correr parejo con las denominadas «posiciones pro-vida», los animalismos se han orientado a interrogar e interrumpir uno de sus latidos vitales, a saber, la excepcionalidad de la vida humana. Como bien denuncia Derrida, en la lógica humanista «la salvaguarda de un embrión humano [siempre] (..) debería pasar por delante de la vida de millones o de una infinidad de seres vivos animales» (2010, p. 140). La frontera aquí es cualitativa y esencial, pues «no hay “crimen contra la animalidad”, ni crimen de genocidio en lo que concierne a seres vivos no humanos» (Derrida, 2010, p.141). Esto se debe a que el «discurso de la especie», como se dijo, sostiene la superioridad humana, mientras considera que el «animal», en homogéneo y en un solo bloque, es sacrificable. Por tanto, para el humanismo, eje articulador de las así llamadas posturas pro-vida:

No sólo se puede hacer daño, *un* mal, sin hacer *el* mal a ni ser cruel no sólo con hombres a los que no se reconoce ni como verdaderos hombres ni como verdaderos hermanos (...), sino también cualquier ser vivo ajeno a la especie humana. Consecuencia evidente: no sólo uno no sería cruel (...) cuando hiciese sufrir a hombres no reconocidos ni legitimados como tales (...), sino que tendría derecho a infligir el peor sufrimiento a los «animales» sin ser nunca sospechoso de la más mínima crueldad. No habría la más mínima crueldad ni en los mataderos industriales, ni en las crías más espantosas, ni en las corridas, ni en las disecciones, ni en las experimentaciones, ni en los adiestramientos, ni en las domesticaciones, etc. (Derrida, 2010, pp. 139-140)

En segundo lugar, si bien Butler tiene razón acerca de que muchas de las vidas que surgen y mueren en este planeta están fuera del control humano, es innegable que las instituciones especistas de encierro, nombradas por Derrida, afectan de un modo exorbitante a los cuerpos de los vivientes no humanos en la actualidad. Es por eso que, al contrario de lo que parece desprenderse del argumento de la autora, las posturas «en defensa» de los animales no se han orientado sólo a pensar la responsabilidad ética hacia estos en la medida en que son seres «vivientes» sino que, en varios casos, se han dirigido a interrogar las condiciones sociales, políticas y normativas bajo las cuales los animales, al ser producidos como vidas sacrificables de suyo, se les expropia su propio tiempo, su propio espacio, su propio cuerpo, en el marco de un régimen asimétrico de dominación.

Como sostiene Dinesh Wadiwel (2002, 2015), la agricultura animal implica controles intensos sobre la producción biológica y la gestión de los ciclos de reproducción: los animales deben criarse en grandes cantidades, a menudo mediante el uso, a gran escala, de tecnologías reproductivas; utilizando regímenes estrictos de control sobre la dieta y el movimiento; para ser posteriormente sacrificados. Los animales que son asesinados para servir de alimento tienen sus cuerpos moldeados con el objetivo explícito de convertirse en cadáveres: «el horror único de la granja

industrial no es sólo la fabricación y producción de cadáveres, sino también la fabricación y producción de vidas para ser parte de la fabricación y producción de cadáveres» (Stanescu, 2013, p. 153). Por ende, los animales se producen, se crían y se matan de manera precisa, para producir ganancias, y como tal, la función de muerte es un aspecto calculado y estándar del proceso productivo del valor (Dutkiewicz, 2013, p. 303). Además de la intensa violencia de la agricultura animal, el deterioro medioambiental, derivado también de la actividad humana, ha condenado a muchas especies a la extinción y a que los denominados «animales salvajes» avancen hacia otras áreas en búsqueda de refugio.

En tal sentido, el «discurso de la especie» quizás pueda ser concebido como un «marco de reconocimiento» que re/produce la inferiorización sistemática de los vivientes no-humanos. En dicha reiteración (performativa) se produce de manera permanente la división entre las vidas a preservar –aquellas que responden a «las normas de lo humano»– y aquellas vidas que pueden ser sacrificadas, siendo, muchas veces, un recurso disponible o mercancía a intercambiar. De este modo, el «discurso de la especie» articula un «plan interpretativo tácito» que «funciona fundamentalmente a través de los sentidos, diferenciando los gritos que podemos oír de los que no podemos oír, las visiones que podemos ver de las que no podemos ver, y lo mismo al nivel del tacto e incluso del olfato» (Butler, 2009, p. 81), como es el caso de los aullidos y gritos de los animales que sirven como comida, fuerza de trabajo o divertimento humano.

En tercer lugar, al poner en sintonía la cuestión de los derechos de los animales con los llamados discursos pro-vida, Butler muestra un profundo desconocimiento acerca del denominado «Movimiento de Liberación Animal», el cual se ha presentado históricamente como una radicalización de las luchas feministas (Ávila, 2016, p. 52). Si las luchas en torno a la despenalización del aborto son parte central del feminismo contemporáneo es, justamente, porque los cuerpos gestantes «han sido expropiados, han sido considerados como el lugar de la reproducción de la nación, de una nación de ciudadanos ideales que hacen eco del ideal de Hombre» (Ávila, 2016, p. 52). Por eso, el control que se ejerce sobre dichos cuerpos no está desvinculado del «discurso de la especie»: si el dispositivo patriarcal de control reduce los cuerpos (humanos) gestantes a funciones reproductivas y domésticas; a la vez, la producción permanente de los otros animales en la industria alimenticia supone un control permanente sobre las funciones reproductivas de los animales que son clasificados como «hembras»⁶. En ambos casos, rigen dispositivos que deciden soberanamente, controlando lo que los otros pueden hacer con su cuerpo, «privándolo[s] de lo que se supone que le[s] es propio» (Derrida, 2010,

⁶ Carol Adams ha denunciado la doble opresión de las llamadas «hembras» animales, debido a que su capacidad reproductiva es explotada para la producción de lácteos y huevos, entre otros productos, además de ser posteriormente asesinadas para el consumo humano (2017, p. 77).

p. 351). En consecuencia, las apuestas feministas (y su defensa de las libertades reproductivas, incluyendo la despenalización del aborto), así como las resistencias antiespecistas son, pues, insurrecciones frente a los dispositivos que normalizan, administran y, en definitiva, precarizan las formas de vida.

En este punto, es posible afirmar que la pregunta por la construcción normativa de los modos de vida habitables (e inhabitables), convoca a interrogar sobre cómo las normas antropocéntricas sostienen, articulan y legitiman una muerte no criminal proyectada sobre lo no humano. A la par, la producción del animal en cuanto ficción política -a partir de discursos y materialidades- es central para la distribución diferencial de la precariedad abordada por Butler. El «animal» es así el lugar de lo abyecto que, descartado de los marcos de reconocimiento éticos y políticos, es el afuera constitutivo de las «normas de lo humano».

A modo de conclusión: por comunidades multiespecies

Ser uno es siempre estar con muchos.

Donna Haraway (2007, p. 4)

El tiempo del animalismo es el tiempo de lo imposible y de lo inimaginable. Ese es nuestro tiempo: el único que nos queda.

Paul B. Preciado (2014)

Durante el recorrido propuesto, se apeló a las lecturas butlerianas sobre lo precario, a la noción del «discurso de la especie» de Wolfe y al abordaje derridiano del sacrificio, a fin de sostener que las articulaciones hegemónicas de lo humano, al establecer compulsivamente jerarquías en términos de raza, género y especie (diferenciando entre vidas habitables e inhabitables), tornan irreconocible el sacrificio de los vivientes no codificados como «humanos». El «discurso de la especie» constituye, por ende, una matriz de inteligibilidad que, al enlazar cuerpos, gestos, espacios y discursos con la norma humana, torna ilegible la subordinación y explotación experimentada por los otros animales. A la par, aquellos cuerpos que permanezcan inteligibles en este «marco de reconocimiento» permanecen exentos de sacrificio.

En esta línea se mostró, siguiendo a Butler, que la capacidad de reconocer a un ser vivo en su precariedad «depende de normas que facilitan ese reconocimiento y, como resultado hay *vidas* que (...) nunca son reconocidas como vidas» (2004, p. 71) y, por tanto, su destrucción tampoco es reconocida como violencia. El reconocimiento es regulado, entonces, por relaciones de poder históricas y normativas. A este respecto, difícilmente se puede cuestionar, como dice Wolfe, que «el animal» es, hoy en día, –y en una escala sin precedentes en la historia de la humanidad– «el rostro de los efectos de pesadilla más incontrolados» de los

dispositivos biopolíticos (Wolfe, 2012, p. 46). Sin embargo, en una especie de «borramiento» radical (Butler, 2004, p.147) sus vidas no importan y sus muertes tampoco se reconocen como muertes «reales».

En este punto resulta destacable señalar que, para Butler, las experiencias compartidas de vulnerabilidad corporal pueden encaminar hacia encuentros éticos y políticos con los «otros» de quienes dependemos para existir (2004, 2017). En otras palabras, la autora propone una política del reconocimiento, basada en esta vulnerabilidad compartida, encarnada, que viene de la afirmación de las redes de interdependencia. Pero, mientras para Butler la tarea ética es establecer modos públicos de mirar y oír que puedan responder al «grito de lo humano» dentro de la esfera visual (2004, p. 183), a partir de la argumentación del presente trabajo, se pretendió patentizar que dicha tarea sólo será posible dislocando la eficacia normalizante de lo *humano* sobre los animales. La mayor urgencia es, entonces, reafirmar lo animal en su potencia de rearticulación disruptiva, para así desobedecer las normas de lo humano y horadar el presupuesto de la especie como marco de reconocimiento, con lo cual se abrirían zonas de «indistinción» (Calarco 2016), donde las identidades de los vivientes se difuminarían, experimentándose como corpóreos y vulnerables, en su mutua contaminación.

En consecuencia, si la existencia depende de una red multiestratificada de interdependencia, es necesaria entonces una política de la animalidad que transgreda lo normativamente humano y horade la paranoica soberanía humana en su búsqueda de controlar, vigilar y compartimentar lo viviente. Tal desplazamiento del «discurso de la especie» no implicaría solamente transgredir las distribuciones diferenciales, sino también poner en juego apuestas ético-políticas, alternativas y heterogéneas, que potencien los «encuentros multiespecies»: modos de lo común más hospitalarios, más habitables, que reivindiquen la composición de «fuerzas para reconstituir los refugios, para hacer posible una parcial y sólida recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles» (Haraway, 2016, p. 20). Las «comunidades multiespecies» convocarían a otras formas de tejer el espacio de lo común, a la reinención de otros mundos, donde lo que importarían son las alianzas que se tejen entre cuerpos. Es en esas apuestas, por alianzas, ensamblajes y agenciamientos entre vivientes, que quizá sea posible configurar políticas posthumanas que, en sus entreveros, enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida, abriéndose al porvenir del animalismo.

Referencias

- Adams, C. (2017). Proteína feminizada: significado, representaciones e implicancias. En M. M. Andreatta, S. Pezzetta, E. Rincón, E. (Eds.). *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*, (pp. 72-97). La Plata: ELECA. Recuperado de: <http://bit.ly/criticayanimalidad>
- 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). Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios. La dicotomía humano-animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo.
- Biset, E. (2008). Soberanía, animalidad y política. *Nombres*, 8(22), 125-144.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Calarco, M. (2016). Identidad, diferencia, indistinción. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. 3(1), 27-49. Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/54/49>
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Chrulow M. (2014). «An Art of Both Caring and Locking Up»: Biopolitical Thresholds in the Zoological Garden. *Substance*, 43(2), 124-147, DOI: 10.1353/sub.2014.0015
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Prometeo: Buenos Aires.
- Derrida, J. (1984). Ante la ley de Kafka. En J. Derrida. *La filosofía como institución*, (pp. 95-144). Barcelona: Granica.
- Derrida, J. (2005). «Hay que comer» o el cálculo del sujeto. *Revista de los Confines*. 17, 150-170.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Dutkiewicz, J. (2013). Postmodernism, Politics, and Pigs. *PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 8(2), 296-307, DOI: <https://doi.org/10.22329/p.v8i2.4097>

- González, A. G. (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisorios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 8(15), 33-55. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2814>
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1), 15-26. Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/53>
- Haraway, D. (2014). *Manifiesto para Cyborgs*. Mar del Plata: Puente Aéreo.
- Haraway, D. (2007). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (1992). Ecce homo, ain't (ar'n't) I a woman, and inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape. En J. Butler, J. Scott. *Feminists theorize the political*, (pp. 86-100). London: Routledge.
- Lawlor, L. (2007). *This Is Not Sufficient*. New York: Columbia University Press.
- Lloyd, M. (2015). *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lorey, I (2016). *Estado de inseguridad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Moore, S. (Ed.) (2014). *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely Theology*. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1994). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oliver, K. (2009). *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, New York: Columbia University Press.
- Preciado, P. B. (2018, 16 de enero). Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel. *Libération*. Recuperado de: www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879
- Preciado, P. B. (2014, 26 de septiembre). Le féminisme n'est pas un humanisme. *Libération*. Recuperado de: www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309
- Puar J. (2012) Precarity Talk. A Virtual Roundtable with Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejić, Isabell Lorey, Jasbir Puar, and Ana Vujanović. TDR: *The Drama Review* 56(4), 163-177. DOI: 10.2307/23362779
- Salzani C. (2017). Post-Human to Post-Animal Posthumanism and the 'Animal Turn'. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, 2(24), 97-109. Recuperado de: <http://www.losguardo.net/wp-content/uploads/2017/09/2017-24-Salzani.pdf>
- Schippers, B. (2014). *The Political Philosophy of Judith Butler*. New York: Routledge.
- Shukin, N. (2009) *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shukin, N. (2018) Precarious Encounters. En M. Calarco, y D. Ohrem (Eds). *Exploring Animal Encounters*, (pp.113-136). New York: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-319-92504-2_5

Stanescu, J. (2013). Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life. *Phaenex*, 8(2), 135-160. DOI: doi.org/10.22329/p.v8i2.4090

Stanescu, J. (2012). Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27(3), 567-582. DOI: doi.org/10.1111/j.1527-2001.2012.01280.x

Wadiwel, D. (2015). *The War Against Animals*. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill.

Wadiwel, D. (2002). Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life. *Borderlands*, 1(2). Recuperado de: http://borderlands.net.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html

Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: University Chicago Press.

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

TAXONOMÍAS RELACIONALES O DE QUÉ SE VALEN LOS QOM Y LOS ANIMALES PARA CLASIFICARSE¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.07>

CELESTE MEDRANO²

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-1475-9806

Universidad de Buenos Aires³ / Conicet, Argentina.

celestazo@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Medrano, Celeste (2019). Taxonomías relacionales o de qué se valen los qom y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa*, 31, 161-183.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.07>

Recibido: 12 de noviembre de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2019

Resumen:

En este artículo, a partir de una primera escena mítica de encuentro entre los humano-animales y las mujeres de vaginas dentadas y de información etnográfica propia, se analizan algunas de las relaciones que vinculan a los existentes (particularmente, animales y humanos) en el mundo qom –compuesto por una sociedad indígena del Chaco argentino–, y el modo en que esto dispone posiciones categoriales. Fue la relación entre los humano-animales y las mujeres de vaginas dentadas del mito lo que impulsó necesidades taxonómicas; primero existieron estas relaciones y luego las etiquetas clasificatorias que posibilitan identificar a humanos, a no-humanos y a animales. Si bien la hipótesis es que resulta necesario organizar las relaciones entre los indígenas y la fauna para segregar colectivos –taxonomías relacionales–, que compongan la socialidad indígena, nuestra finalidad es argumentar que dichas etiquetas taxonómicas no segregan grupos existentes, sino que administran el devenir de sus lazos.

Palabras clave: animalidad, taxonomía relacional, indígenas, Gran Chaco.

Relational taxonomies or upon what Qom people and animals rely to classify themselves

Abstract:

In this paper, we will take as a starting point an early mythical encounter scene between human-animals and women with jagged vaginas, along with ethnographic data gathered by

¹ Este artículo es producto de la investigación financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Buenos Aires, Argentina), en el marco de un PICT (2016, N° 2757) titulado: «Regímenes de Historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia».

² Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

³ Investigadora Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.



Ortega
Leonardo Montenegro

ourselves to analyze some links relating (animal and human, particularly) beings in Qom world—an indigenous society in Argentine Chaco. At the same time, we will analyze the way in which these links display categorical scales. It was the mythical relationship between human-animals and women with jagged vaginas what drove the need for taxonomies. Firstly, such relationships came into existence, and the classifying labels followed, which make it possible to identify humans, non-humans, and animals. Despite our hypothesis that it is necessary to arrange relations between indigenous people and fauna, in order to segregate collectives—relational taxonomies—making up indigenous' sociality, we aim to argue that these taxonomic labels do not segregate groups of beings, but rather manage their ties becoming.

Keywords: animality, relational taxonomy, Qom people, Gran Chaco.

Taxonomias relacionais ou aquilo que usam os QOM e os animais para se classificar

Resumo:

Nesta contribuição, a partir de uma primeira cena mítica do encontro entre os humano-animais e as mulheres de vaginas dentadas, e de informação etnográfica própria, analisam-se algumas relações que vinculam os *existentes* (em particular, animais e humanos) no mundo *qom* – composto por uma sociedade indígena do Chaco argentino-, e a maneira pela qual isso fornece posições categoriais. Foi a relação entre os humanos-animais e as mulheres das vaginas dentadas do mito que suscitou necessidades taxonômicas; primeiramente, tinha-se essas relações e, em seguida, os rótulos classificatórios que possibilitaram a identificação de humanos, não-humanos e animais. Embora a hipótese de que é necessário organizar as relações entre os indígenas e a fauna para segregar conjuntos –taxonomias relacionais- que compõem a socialidade indígena, nosso objetivo é argumentar que tais rótulos taxonômicos não segregar grupos de *existentes*, mas gerenciam a evolução de seus laços.

Palavras-chave: animalidade, taxonomia relacional, indígenas, Gran Chaco.

Introducción^{1,2}

*Brotaron las personas, pero son de otra clase ahora;
por eso hasta ahora hay todos esos bichos*
(Cordeu, 1969-70, p. 131, *in memoriam*).

En un principio todos eran humanos en cuerpos animales, todos eran animales en cuerpos humanos. Estos animales-hombres vivían apaciblemente dedicados a la pesca mediante la que satisfacían sus necesidades alimenticias. Así, comienza el mito *qom* (toba) que explica el origen de las mujeres. Dicho relato inaugura también una serie de transformaciones que, al introducir discontinuidades, nos permite aproximarnos al régimen de alteridades indígenas.

Particularmente los *qom* conforman un grupo que antiguamente se dedicaba a la caza, la pesca y la recolección como modo de subsistencia. En la actualidad residen en comunidades rurales en el noreste de Argentina o en barrios ubicados en los márgenes de grandes urbes (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa, entre otras). Los que aún moran en regiones de su antiguo territorio no viven exclusivamente del monte y sus recursos ya que la expoliación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron el acceso a los antiguos lugares de aprovisionamiento. Los *qom* que junto a los pilagá y a los mocoví integran la familia lingüística Guaycurú, constituyen la sociedad indígena más populosa del Gran Chaco⁶.

Viveiros de Castro menciona que si la categoría «espíritu» no remite, entre los pueblos indígenas de la Amazonía, a una entidad taxonómica sino más bien a «relaciones, experiencias, movimientos y eventos, entonces no es imposible que nociones como las de “animal” y “humano” tampoco constituyan elementos de una tipología estática de géneros del ser o macro-formas categoriales de una clasificación “etnobiológica» (2006, p. 326, traducción nuestra); el autor propone entonces la noción de «dispositivos de imaginación» (2006, p. 326,

⁴ Una versión preliminar de este texto fue leída en el taller «¿Qué es una relación? Perspectivas etnográficas desde la Sudamérica indígena», desarrollado en Santiago de Chile, entre el 24 y el 26 de octubre de 2017. Dicho texto fue comentado por Marina Vanzolini y Marina Weinberg a quienes les agradezco por haberme motivado a profundizar lo que aquí reflexiono.

⁵ La investigación se realizó gracias al apoyo económico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica (Proyecto 2016 n° 2757).

⁶ El Gran Chaco es el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina y el segundo en superficie cubierta por bosques después de las selvas tropicales del Amazonas y del Pacífico colombo-ecuatorianas. Ocupa más de 1.000.000 km² y se extiende a lo largo de cuatro países (Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil) siendo el área desplegada en Argentina la más extensa (Morello *et al.*, 2009). En esta bioregión a su vez, se despliegan veinticuatro pueblos indígenas que hablan lenguas agrupadas en seis familias lingüísticas: Guaycurú (*toba/qom*, *pilagá*, *toba-pilagá*, *mocoví* y *caduveo/eyiguayegui*), Matakmataguaya (*mataco/wichi*, *chulupi/nivaklé*, *chorote/manjui* y *maká*), Tupi-guaraní (*chiriguano/avá*, *guaraní ñandeva/tapiete*, *chané*, *isoseño/guaraní* y *guaraní occidental*), Enlhet-enelhet (*enxet/lengua sur*, *enlhet/lengua norte*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy/enelhet*), Lule-vilela (*vilela/chunupi*) y Zamuco (*chamacoco/ishir ebidoso*, *chamacoco/ishir tomarahó* y *ayoreo*).

traducción nuestra) para designar a humanos, animales y espíritus e imaginar no es, justamente, clasificar, como menciona él mismo. Retomando esta noción, nosotros nos proponemos analizar algunas de las relaciones que vinculan a los humanos y no-humanos (particularmente animales) en el mundo *qom*, a partir de una primera escena de encuentro entre los humano-animales míticos y las mujeres y de información etnografía propia⁷ (Figura 1). Examinaremos concretamente el modo en que las relaciones actualizan estos dispositivos. Pretendemos argumentar que, si bien los mismos aparentan taxonomías, no cristalizan grupos de existentes, sino que permiten a los humanos y a los animales devenir relacionamente en virtud de diversos lazos.



Figura 1: Aprendiendo zoología qom junto a Félix Suarez en Riacho de Oro (Formosa, abril de 2012). Fotografía de la autora.

⁷ Esta contribución se sustenta en trabajo de campo etnográfico realizado en comunidades *qom* en la provincia de Formosa y Chaco (Argentina) entre 2008 y 2018. En este texto presentaremos observaciones y relatos obtenidos en Riacho de Oro, San Carlos y Kilómetro 503 del departamento Patiño y El Desaguadero, El Naranjito, el barrio toba *Nlaxayec* (La Paz) y 12 de octubre (ubicados dentro del ejido urbano de la ciudad de El Colorado) del departamento Pirané, en la provincia de Formosa; y relatos obtenidos en el paraje El Chorro, el que integra un sector de las 140.000 ha de la *Meguesoxoche* -una antigua organización política indígena- en la provincia de Chaco.

Los animales-hombres y las mujeres

«Dicen que hace mucho tiempo había hombres, pero no mujeres. Todos eran varones: había Armadillo [Dasypodidae], Chunga [chuña, Cariamidae], Iguana [*Tupinambys* spp.] y otros. Había muchos» (traducción nuestra del relato recogido por Marcela Mendoza y publicado en Wilbert & Simoneau, 1989, p. 147). Un día, éstos comenzaron a observar que el alimento que almacenaban desaparecía cuando se alejaban y designaron a *elé'* (el loro, Psittacidae) para vigilar al campamento y denunciar al ladrón. El loro constató que cuando todos se alejaban, bajaban mujeres del cielo a través de una soga y consumían los víveres. Sin embargo, cuando quiso gritar para avisar del hurto a sus compañeros, las mujeres le llenaron de tierra la boca. Así *elé'*, no pudo emitir sonido y quedó con la lengua negra como la tiene hasta ahora. Al día siguiente fue *lerema* (tapetí o conejo de monte, *Sylvilagus brasiliensis*) quién tomó la posta de la vigilancia. Cuando los animales-hombres salieron en busca de alimento, *lerema* se posicionó en un palo en espera de las ladronas, pero, como es su costumbre, se quedó dormido y no pudo dar cuenta de lo ocurrido. Finalmente quedó como guardián el carancho (*Polyborus plancus*) que, mediante distintas astucias, logró cortar la soga, de manera que las mujeres quedaron en la tierra. Luego se dispuso a llamar a sus compañeros quienes acudieron con prisa dejando los pescados que habían capturado a la orilla del río. En medio del camino hacia el lugar donde estaba el carancho, se les atravesó una serpiente venenosa que pudieron sortear gracias a que el *tapinec* (mulita o tatú, *Dasyopus* spp.) se interpuso y se dejó morder por la serpiente que, al golpear sus dientes contra el duro caparazón de este animal-hombre, los perdió y, con ellos, su peligrosidad. Cuando los animales-hombres llegaron al campamento, intentaron copular con las mujeres y se dieron cuenta de que poseían dientes en la vagina. Finalmente, aprovechando una piedra, lograron romper estos dientes para luego formar parejas con ellas. De estas uniones salieron hombres que ya eran hombres.

El relato que referimos fue modificado del narrado por Victoriano Arce, un *gom le'c* (hombre toba), a Buenaventura Terán (2005, pp. 24-25). A continuación, lo contrastaremos con otras versiones del mismo mito toba-pilagá que pueden leerse en: Lehmann Nitsche (1923, pp. 284-285), Karsten (1932, pp. 208-210), Métraux (1946, pp. 100-107), Cordeu (1969-70, pp. 143-146), Palavecino (1969-70, pp. 185-186), Miller (1977, pp. 323-325) y Tomasini (1978-79, pp. 66-67). Todas las variaciones reflejan que, antes de la llegada de las mujeres, «los hombres que ahí andaban eran todos animales, como tatú [*Dasyopus* spp.] o el *quiyoc* [tigre, *Panthera onca*]» (Terán, 2005, p. 25); «el loro era persona como otros pájaros y animales» (Lehmann Nitsche, 1923, p. 284), «los hombres eran pájaros» (Palavecino, 1969-70, p. 185); en definitiva,

la identidad de los existentes coincidía y se caracterizaba por continuidades respecto a las disposiciones corporales y a la interioridad (cf. Descola, 2012, p. 183) como desglosaremos a continuación.

Los animales-hombre míticos, por ejemplo, manejaban ciertas tecnologías como la utilización del fuego mediante el que cocinaban sus alimentos. De acuerdo a algunas versiones, también lo utilizaban para que las mujeres «que antiguamente tenían delicadeza del frío», abrieran sus piernas en torno a un fogón que los animales-hombres habían encendido para que ellas se calentaran y así poder visualizar y romper los dientes vaginales (Lehmann Nitsche, 1923, p. 285). Estos animales-hombres también almacenaban alimentos en trojes, producían charqui de pescado, usaban palas y una suerte de camuflaje que «el águila», en la versión de Tomasini (1978-79, p. 67), emplea para ocultarse y cuidar el campamento⁸.

En todas las versiones, los animales-hombres se valen del lenguaje oral para comunicarse e incluso, en la versión de Métraux (1946, p. 101), los diálogos se extienden al mundo vegetal. El mismo etnógrafo menciona que a la noche estos seres, se disponían al lado del fuego a «hablar cosas» (1946, p. 100), acción que remite a escenas actuales donde los *gom* aprovechan dichas circunstancias nocturnas –o crepusculares– para transmitir historias, conocimientos y anécdotas relacionado a las actividades de marisca (caza y pesca) así como a diversos aspectos de la zoología animal. En síntesis, lo que los protagonistas del mito expresan son instancias de íntima convivialidad, escenas de relaciones e interacciones afectivas, ambientes laborales amenos, de diálogos informales y de edificación –ética y estética– de una «sociable socialidad» (Overing & Passes, 2000, p. XIV traducción nuestra).

Encontramos también, en las distintas versiones del mito, aspectos que remiten a la organización social mediante la que los animales-hombres se relacionaban. Tomasini refiere que, «antes de ir a buscar comida, dejaban a un guardián» (1978-79, p. 66), para dar cuenta de las actividades previas a las partidas de pesca. La figura del casero, aquel que queda en el lugar de residencia donde se ubican los trojes de comida, es ilustrativa además de la existencia de distintos roles que, sin ser estables, iban distribuyéndose de acuerdo a la contingencia diaria. El rol

⁸ Wright menciona que los «no-humanos» en las primeras narraciones míticas *gom* «se denominan *nanoiknagaik* (transformadores poderosos que pueden transformarse a voluntad), y esto se refiere a su capacidad para cambiar su morfología o demostrar de otro modo la magnitud de sus poderes. Su actividad está documentada en las “historias de los viejos” (...), cuando los seres humanos no poseían bienes culturales y cuando el mundo no tenía su conformación actual. La capacidad de transformar la forma a voluntad es un rasgo característico de esa era» (1994, p. 51, traducción nuestra). A partir de nuestra exposición discutimos la desposesión de bienes culturales, así como la capacidad de transformarse a voluntad como veremos más adelante.

social del líder también está presente. En la mayoría de las versiones es el águila⁹ quien desarrolla esta función. En la versión aportada por Métraux (1946, p. 100), fueron los jefes y los ancianos quienes tomaban las decisiones que condujeron a atrapar a las ladronas de comida y a cortar la sogá.

Así mismo encontramos referencias que muestran como los animales-hombres eran capaces de experimentar emociones. Hallamos a la iguana (*Tupinambys* spp.) exclamando: «ahora estamos bien, ahora tenemos señora» (Cordeu, 1969-70, p. 146); o al zorro expresando enojo cuando enuncia: «¡Qué carajo, me cortaron el pingo [pene]» (Cordeu, 1969-70, p. 146). Finalmente, en todos los relatos se lee cómo los animales-hombres le temían a una víbora que se les presentó en el camino, cuando acudieron a los gritos del carancho. Tal como describe Tola (2012, pp. 66-72), los relatos míticos dan cuenta del uso de la terminología de parentesco. El quirquincho (*Tolypeutes matacus*), por ejemplo, es tratado como abuelo y, en el relato de Cordeu (1969-70), este animal-hombre trata como «hermanos» al resto de los seres. Sin embargo, nadie contrae matrimonio durante este tiempo mítico y no hay relatos de descendencia filial.

Vinculado al régimen de alimentación de los animales-hombres del mito se acuerda en describir que estos primeros seres se dedicaban exclusivamente a pescar y consumir lo hallado. Los relatos que vinculan a los animales-hombres con actividades de caza, (Karsten, 1932; Métraux, 1946; Palavecino, 1969-70) ilustran que sólo se perseguían ejemplares de «ocultos»; animales del género *Ctenomys* sp. (*Ctenomyidae*)¹⁰. Esta última referencia llama la atención porque actualmente los *qom* no se alimentan de estos animales y mencionan que es casi imposible cazarlos debido a sus hábitos cavícolas. Resumiendo, salvo el consumo de esta última presa, en los mitos estudiados no encontramos ningún indicio de que los animales-hombres de alimentaran de otra cosa que no fuera pescado y relacionamos esto con una conducta anti caníbal: alimentarse de carpinchos (*Hydrochaeris hydrochaeris*) o guazunchos (*Mazama* spp.), por ejemplo, hubiese significado comerse a sus congéneres.

⁹ Sobre la identificación de esta ave no existe un acuerdo en las compilaciones míticas. Lehmann Nitsche (1923) documenta que quien era el líder del grupo era el carancho (Falconidae: *Polybous plancus*), cuyo nombre en *qom* *l'aqtaqa* (lengua *qom*) es *taingui*'. Este último coincide con el del héroe cultural *toba ta'anqui*. Según nuestra investigación de campo algunos *qom* refieren que fue *ta'anqui* quien cortó la sogá que hizo que las mujeres cayeran en la tierra y otros sostienen que fue un ave-hombre, *taingui*'. En campo también recogimos que se podría tratar de *huole*, el águila negra (Accipitridae: *Buteogallus urubitinga* o *Buteo albicaudatus*), lo que coincide con la versión que aporta Palavecino (1969-70), quien reporta que fue «Holé» quien cortó la sogá y menos exactamente con la del resto de los autores que sostienen que fue un águila sin precisar nombre científico ni en *toba*.

¹⁰ *Shiporo* es el nombre *qom* de este animal que, según relata Mauricio, un antiguo cazador *qom*, «vive bajo tierra en cuevas muy difíciles de ubicar. En las mismas el animal hace cinco o seis aberturas hacia la superficie, pero jamás se conoce la forma que tienen estas cuevas y, por lo tanto, nunca se puede encontrar al *shiporo*, animal que es casi imposible de mariscar [cazar]». Por otro lado, Cirilo, también cazador y chamán *qom*, narra que el animal en raras ocasiones asoma su cabeza sobre la superficie del suelo. Algunos *qom*, para observarlo bien y aprender, lo matan con la gomera (honda) pero resaltan que hay que ser muy experto y tener excelente puntería porque el *shiporo* se asoma por una escasa fracción de segundos para volver a esconderse bajo tierra inmediatamente.

Abrir agujeros para multiplicar gente

Cuando arribaron las mujeres, esta atmósfera de apacibles continuidades se embrolló. Las otras recién llegadas con una ostensible forma humana venían a introducir casualmente eso, otredad. Muy lejos estamos de hacer un análisis estructural del mito, pero, inspirados en ciertas pistas brindadas por Lévi-Strauss (1972), apuntamos que la discontinuidad surge en el escenario mítico con la aparición de un agujero cerrado –la vagina– que es menester abrir –despojar de dientes– pero: ¿En pos de qué?

Descola menciona que los mitos son, muchas veces, historias de especiación, «historias que enuncian las condiciones accidentales de un brusco cambio de estado» (2016, p. 134). Son historias que hacen que los cuerpos adquieran sus usos, reflexiona el autor, sin que por ello pierdan sus capacidades subjetivas. En la misma línea Viveiros de Castro señala que para las cosmologías amazónicas las especies son «fijas», «en el sentido de que las transformaciones globales pertinentes se hacen en general de una sola vez en el mundo pre-cosmológico del mito (los mitos son, en esencia, narrativas del proceso de especiación)» (en Fernández Bravo, 2013, traducción nuestra). En nuestro escenario mitológico chaqueño, lo que la apertura de la vagina viene a introducir –entre otras cosas– es discontinuidad que crea de una vez y para siempre la posibilidad del «otro» –varones y mujeres, armadillos (*Dasypodidae*), águilas, loros, etc–. Dicha composición de existentes, no obstante, sigue vinculada por una interioridad que –manifiesta en el mito– permanece latente, como desarrollaremos más adelante.

Así, cuando los animales-hombres logran copular con las mujeres, nacen las personas que comienzan a establecer lazos parentales con sus semejantes. A su vez comer ñandúes (*Rhea americana*), carpinchos o armadillos deja de suponer un acto caníbal y se torna una forma de relación con aquellos «otros» que, igualmente despojados de la condición indiferenciada animal-hombre, han reservado para sí la forma de animales¹¹ y han comenzado a extender su parentela gracias a uniones sexuales con

¹¹ Viveiros de Castro menciona que «buena parte de la mitología amazónica trata de las causas y consecuencias de la especiación –la investidura en una corporalidad característica– de diversos personajes o actantes» (2006, p. 322, traducción nuestra).

otros animales. Tola sostiene que este tipo de representación de los orígenes «manifiesta la forma en que las diferentes singularidades emergen como tales a partir de procesos de transformación

operados principalmente en sus regímenes corporales» (2011, p. 183). Lo que se coagula a partir del episodio mítico son casualmente diversos regímenes corporales. Sin embargo, no podríamos aseverar que lo que luego los mantiene continuos, esa interioridad compartida, son rasgos humanos; no podemos afirmar que la humanidad *a priori* es el fondo común de la humanidad y de la animalidad así como aseveraría Viveiros de Castro (2013, p. 15). Por lo menos, a partir del mito de la vagina dentada, lo que conecta a los humanos y a los animales son potencias de acción animal-humano indiferenciadas.

Finalmente, si pensamos, en la ontología como una manera de percibir y conceptualizar continuidades y discontinuidades entre humanos y no-humanos de acuerdo a la propuesta de Decola (2016, p. 149); lo que signó la condensación de diversos colectivos de existentes como tales a partir del mito fue una *contrariedad ontológica*. Me refiero a la manifestación de dos discontinuidades en paralelo: primero entre quienes habitaban la tierra –los animales-hombres– y quienes moraban en el cielo –las mujeres con las vaginas dentadas– que vendrían a revolucionar el esquema de fisicalidades; segundo entre los animales y los humanos nacidos luego de la apertura de la vagina. Esta escena mítica de especiación, en el sentido expresado arriba, conformó el cimiento animista de acuerdo al que se compone la sociocosmología *qom*; es decir condensó la manifestación de continuidades respecto a la interioridad y discontinuidades respecto a los regímenes corporales de hombres y animales.

Detengámonos unos instantes en otro mito que puede completar nuestro desarrollo y se vincula específicamente con el origen de los animales. El mismo, narrado por un *qom*, Mariano Noel y registrado por Terán (2005, p. 27) cuenta que:

La tierra se quemaba y parecía el fin del mundo. Se quemó entera la tierra. Los animales murieron; también los hombres. Pero a una gente le avisaron que cavaran un hueco [¿que abrieran un agujero quizás?]. Hicieron una excavación grande. Porque había un aviso que decía: «Hagan un hueco porque viene el fuego». (...) Era un pájaro el que avisó. (...) Entraron. Muchos entraron. Se quemó la tierra. Hasta el mismo pajarito que avisó entró. Un buen tiempo se quedaron bajo tierra. Después dijo el pajarito que iba a avisar cuando terminase el fuego. Y vino el aviso: «Ahora salgan para la tierra». Dijo el enviado que salgan. Y dijo que cuando subieran no fueran a mirar para adelante, pues iban a ocurrirles un mal. Y esa gente no escuchó estos consejos. Cuando salieron, no hicieron así y se convirtieron en animales. Uno se hizo Koz, el chanco del monte [*Tayassu pecari*]. Otro se levantó y no escuchó lo que le dijo el cacique, miró y se convirtió en Manik, el ñandú [*Rhea americana*]. (...) Los otros ya no eran hombres kom, eran animales del monte, del campo. Se quedaron ahí.¹²

Titulado «El diluvio de fuego» o «Cataclismo ígneo»¹³, este relato ilustra cómo los animales fueron transformados a partir de una matriz humana. En definitiva, sobre la base de una interioridad que ostentaban los seres antes del incendio, se produjeron

¹² Para otras versiones del mismo cf. Karsten (1932, pp. 212-214), Métraux (1946, pp. 33-34), Cordeu (1969-70, pp. 131-132), Palavecino (1969-70, p. 183), Tomasini (1978-79, p. 67).

¹³ Tola escribe que: «varios *qom* señalaron que todo lo ocurrido antes del acontecimiento del segundo mito tuvo lugar en el tiempo del “primer mundo”, cuando nadie conocía las “razas” o tribus. El “segundo mundo”, en cambio, sería el que se inicia con el fin del segundo mito y corresponde con el momento de la emergencia de plantas, animales y hombres. En este mundo existían ya las diversas tribus de los actuales *qom*. Por último, el “tercer mundo” es el que empieza con el fin de un gran diluvio y se prolonga hasta la llegada del blanco al Chaco» (2012, pp. 69-70). Para ampliar el tema de los ciclos de transformaciones del mundo, diluvios e incendios cf. Cordeu (1969-70).

cuerpos con regímenes múltiples, se engendraron discontinuidades; un mito es «una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos» afirmaría Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon 1990, p. 191). Así, los animales pasaron a vivir en el monte o el campo, adquiriendo formas de alimentarse, hábitats, maneras de desplazarse y comunicarse que los diferencian hasta hoy de los humanos.

Resumiendo, en el primer mito analizado fue la relación entre los humano-animales y las mujeres lo que impulsó las necesidades taxonómicas que dan sentido a los «dispositivos de imaginación»; primero existieron estas relaciones –sexuales al principio, maritales y parentales luego– que al fragmentar las continuidades barajaron discontinuidades, después los dispositivos que posibilitaron –y posibilitan en la actualidad– diferenciar a humanos de animales. No obstante, ambos mitos muestran un movimiento de lo continuo (un tiempo de sólo animales-hombres en el primer mito, o de sólo gente en el segundo) a lo discontinuo (el surgimiento de los humanos y los animales como tales). Éstos últimos, en torno a una misma matriz se sucedieron diferentes, aunque atesorando la posibilidad latente de devenir-otro, cómo ilustraremos más adelante a partir de ejemplos etnográficos.

Nuestra hipótesis derivada del análisis de estos dos mitos es que, si bien en el mundo *gom* la potencialidad de ser humano o animal sigue vigente, resulta necesario organizar los vínculos a través de taxonomías relacionales que, echando mano de los dispositivos de imaginación, segreguen alteridades en pos de componer la socialidad indígena. Para sostener esta propuesta nos dedicaremos, cómo venimos anunciando, a explorar aspectos de las relaciones que vinculan a los *gom* y a los animales a través de material etnográfico.

De las discontinuidades míticas a la taxonomía *gom*

En estudios previos sobre la zoología *gom* (Medrano, 2013, 2014, 2016a) nos dedicamos a demostrar la existencia de continuidades actuales entre los humanos y los animales. Por un lado, identificamos semejanzas respecto de la anatomía en la medida en que los *gom* adjudican al cuerpo animal aptitudes y atributos similares a los que reconocen para sus cuerpos. La fisiología humana y animal también manifiesta similitudes que constatamos al analizar la utilización de las especies de fauna (Medrano, 2013, 2014). Por otro lado, la analogía respecto de la interioridad (*sensu* Descola) implica que humanos, animales y otros seres no-humanos sean semejantes en lo relativo a sus *lqui'i* (alma en sentido general), condición que les permite a ambos colectivos tener aptitudes para significar, comunicar, reflexividad, capacidad de acción, intencionalidad, etc. Así, la diferencia entre humanos y animales estaría entonces determinada por el régimen corporal que cada entidad adopta manifiesto en los comportamientos sexuales/reproductivos, alimenticios, habitacionales y en la forma corporal externa. A su vez, dichas diferencias en los regímenes corporales se codifican por intermedio de etiquetas lingüísticas que componen una suerte de macro-taxonomía *gom*.

Las primeras etiquetas que encontramos son, al igual que en los tiempos del mito, las de *shiyaxaua*, que comprende todo lo que tenga una forma aproximadamente humana, y *shiguiyac*, su contraparte con forma animal. A primera vista, dentro del grupo de los *shiguiyac*¹⁴ se encuentran animales cuadrúpedos como los mamíferos. Las siguientes categorías son las de *maño*, donde se ubican todas las grandes aves;

¹⁴ No existe un término toba que signifique estrictamente «animal» equivalente al español y a otras lenguas occidentales. La misma situación se encuentra en diversos pueblos indígenas amerindios. Descola, por ejemplo, ilustra «la ausencia de categorías supragenéricas nombradas que permiten designar al conjunto formado por las plantas o al conjunto formado por los animales, ya que el pueblo de los seres de la naturaleza forma conceptualmente un todo, cuyas partes son homólogas por sus propiedades» (1996, p. 132). Viveiros de Castro expresa que en el pensamiento yawalapíti, «no existe un concepto correspondiente a la noción de “animal (no-humano)”; es imposible, por lo tanto, hacer que la Naturaleza corresponda a una idea general de animalidad» (2002, pp. 45-46, traducción nuestra) y Surrallés constata que «no existe un término específico para designar al reino animal» en el léxico de los candoshi (2009, p. 77). Cf. también Vanzolini (2015, p. 125)

coño donde se hallan pequeños pajaritos que también pueden ser clasificados como *maño*. Gran parte de los animales silvestres pueden ser incorporados como mascotas al ambiente domésticos pasando a formar parte del grupo de los *nlo'* dentro del cual se encuentran, además, los perros y gatos, gallinas, chivos, ovejas, vacas, caballos, etc. Los *hualectapigui'* están representados por todas aquellas especies que se arrastran por el piso como, por ejemplo, las víboras, las iguanas. El grupo de los *nñaq* engloba la totalidad de los peces. A su vez, todos los humanos y animales tienen la potencialidad de

transformarse total o parcialmente, permanente o circunstancialmente en clases alternativas de humanos o animales (cf. Medrano, 2013).

Estos rótulos lingüísticos serían lo que Viveiros de Castro llama «dispositivos de imaginación» (2006, p. 326); sin embargo, nos queda la duda si este concepto no es más que un eufemismo para hablar de etiquetas clasificatorias que, funcionando claramente desvinculadas de cómo se «clasifica» en occidente, organizan los devenires humano/no-humanos; son «menos una cosa que una imagen, menos una especie que una experiencia, menos un término que una relación, menos un objeto que un evento» (Viveiros de Castro, 2006, p. 326, traducción nuestra) para usar las palabras que el mismo autor empleó para describir a los espíritus *xapiripë* que conviven con los yanomamis amazónicos. Para los *qom*, las etiquetas mencionadas, no cosifican la pléthora de existentes; su única función es la de organizar relaciones; como ellos expresan, son la forma como «se presenta» una entidad para que los lazos devengan amistad, comunicación, predación, sinergia, etc. Intentaremos ejemplificarlo a continuación a través de algunas escenas de la cotidianeidad indígena.

'Araxanaq late'e, la mujer-víbora:

'Araxanaq late'e (lit. la madre de las víboras o de las boas; 'araxanaq=víbora y late'e=madre) cambia. A veces es *shiguiyac* (animal), a veces *shiyaxaua* (persona), *alo'* (mujer) pero nunca es varón y solamente la pueden ver aquellos a los que ella elige

para entregarles el poder. Valentín Suárez, un cazador, maestro y líder político en Riacho de oro describe: «(...) *'araxanaq late'e* también aparece como una persona, *aló'*, como una mujer elegante, no una mujer arruinada, sino que una mujer excelente, todo bien presentada, hermosa y bueno, empieza a hablarle al que le quiere dar el poder [quién lo usará en su condición de chamán]. Pero una vez que le aceptaron el poder se vuelve al agua, o al monte de dónde provino ese animal».

La razón por la cual *'araxanaq late'e* se presenta como una mujer elegante y linda es «para no asustar» a aquellos a los que quiere entregarles dones. Pero una vez que la persona acepta el trato, termina la conversación, *'araxanaq late'e* retorna al agua de la laguna, o al monte de dónde provino, lugar en el que construye sus cuevas. De ahí emite el poder a la persona que lo recibió quien «ya queda conectada; en comunicación con *'araxanaq late'e*».

Cómo puede leerse, lo que define la apariencia mediante la que se va a presentar la madre de las víboras –es decir los atributos que corresponden a determinado dispositivo de imaginación–, es la relación que entre los humanos y *'araxanaq late'e* se pretende desplegar. Esto nos remite al concepto de «ropa» mencionado por Peter Rivière (1994) para dar cuenta de la capacidad altamente transformacional que los indígenas le atribuyen al mundo en general en las tierras bajas amazónicas. Aunque de ninguna manera sostendríamos que las sociedades cazadoras del Gran Chaco son perspectivistas (*sensu* Viveiros de Castro); sí podría pensarse que la taxonomía *qom* es una suerte de ropero del que los existentes eligen sus apariencias externas en función de las relaciones que pretenden ser desplegadas. Si *'araxanaq late'e* elige vestirse de *shiyaxaua* es con el fin de vincularse afectuosamente con un humano en cambio, si elige vestirse de *shiguiyjac* –presentarse exhibiendo su forma monstruosa de víbora gigante– es para aleccionar a aquellos cazadores o pescadores quiénes, en el ambiente acuático, se han excedido.

El ñandú:

En 1936 Enrique Palavecino enunció que las especies más cazadas por los tobas eran el tapir (*Tapirus terrestris*), el pecarí (Tayassuidae), la corzuela (guazuncho, *Mazama* spp.), los ciervos (Cervidae) y el avestruz (ñandú, *Rhea americana*). Cuando nosotros nos propusimos sistematizar relatos sobre cacerías, los cazadores nos relataban que ellos iban en busca de *shiguiyjacpi* (animales), y hallamos que las especies más buscadas en la actualidad son el ñandú y el yacaré (*Caiman* spp.). A este grupo le siguen en orden de importancia los guazunchos, el carpincho y los dasipódidos (tatúes, mulitas). Este cuadro se ha modificado un poco debido al aprovechamiento comercial de ciertos animales, no obstante, el ñandú sigue encabezando la lista de preferencias. Fueron dichas escenas de cacería las que nos ayudaron a problematizar la categoría de *shiguiyjac*. Dos antiguos cazadores *qom*, me enseñaron al respecto:

O sea, para nosotros es *shiguiŷac* el ñandú, porque ese es el animal, pero tiene plumas, entonces está dentro de las aves, pero nosotros decimos *shiguiŷac* (...). Igual que las aves, un solo nombre *maŷo*, pero ahí están los más chiquititos, patos, garza blanca, tuyango [*Ciconia maguari*] (...). Y los peces *ñŷaq*. Pero una sola palabra dos significados porque también significa sábalo [*Prochilodus lineatus*, entre otros] (Félix Suárez).

Todos son *shetpi* [animales], cualquier clase, así como los perros, caballos, ese que anda en la tierra. Los que arrastran en el suelo son *huaeŷtapiqui* pero *shetpi* es lo que camina, tiene patas porque no toca la panza en el suelo, no es como la víbora (...). [*Mañic*, el ñandú] ese anda, es *shetpi*, todo ese hasta *ŷolo* [chanco moro, *Pecari tayacu*]. (...) *Maŷo* es cualquiera pero no es *shetpi*. Es otro (Mauricio Maidana).

Finalmente nosotros concluimos que dentro del grupo de los *shiguiŷac* se encuentran los animales cuadrúpedos como los mamíferos, pero también se incluye a la iguana y al yacaré –dos reptiles– y al ñandú –un ave–; es un grupo que no puede definirse *a priori*, sino que se activa relacionamente en contextos de cacería. De tal forma el ñandú puede ser *shiguiŷac* cuando se encuentra sumergido en un contexto cinegético y es catalogado como *maŷo* en un contexto alternativo. Inclusive, *mañic* puede ser *shiŷaxaua* (humano):

Hay *ta'a* de *mañic* [dueño o padre del ñandú], pero ese [ave es] muy peticito (...). Ese es el rey de eso, y ha de haber un *gom lé'c* [hombre *gom*] que hable con eso (...). Porque *mañic ta'a* [lit. el padre del ñandú; mañic=ñandú y ta'a=padre] aparece el cuerpo [de ave] pero también puede aparecer como *lqui'i* [«alma» en sentido general], se forma, como una persona. Capaz que es igualito como *'araxanaq late'e*, que cuando quiere dar poder a un hombre se forma como una mujer linda (Félix Suárez).

Wright menciona, al referirse también al ñandú, que «la morfología de estos animales en la mayoría de los casos fluctúa entre animales y humanos o puede combinar rasgos de ambas categorías. Hay ciertas características que les indican a los Toba si es un animal “empírico” o un ser no humano» (1994, p. 53, traducción nuestra). En definitiva, el dueño del ñandú puede presentarse de diversas formas vistiendo la ropa adecuada para cada contexto comunicativo, expresando virtualmente aquella humano-animalidad latente que nos remite a los tiempos del mito; ratificando la composición de una matriz ontológica animista (*sensu* Descola) que cobra sentido en la práctica de las relaciones hiladas entre los humanos y los animales. Matriz ontológica que necesita continuidades para sostener la discontinuidad que sostenga las continuidades y así.

Rane Willerslev reflexiona que el animismo entre los yukaghirs, no es un sistema doctrinal explícitamente articulado para percibir el mundo; los objetos y los fenómenos naturales no están todo el tiempo ostentando su personalidad.

Aquella interioridad que torna continuos a humanos y no-humanos de hecho, sólo emerge en contextos particulares y exclusivamente prácticos, como durante la caza; fuera de dichos contextos particulares, «los Yukaghirs no ven necesariamente las cosas como personas más que nosotros» (Willerslev, 2007, p. 8). En síntesis, el animismo emerge en relación y son estas mismas relaciones puestas en juego las que necesitan echar mano de dispositivos de imaginación o etiquetas categoriales como las de humano y animal para ordenar el continuo y permitir que surjan las singularidades. Si los *gom* estarían observando todo el tiempo al ñandú como otro humano, si este animal no «suspendiera» durante los momentos de la cacería la expresión de su interioridad compartida, si no fuera en esos instantes sólo *shiguiñac*, probablemente ningún indígena cazaría ñandúes –ni guazunchos, ni carpinchos, ni iguanas, etc, etc–.

Según lo mencionado arriba, resulta claro que las relaciones de cacería se valen de etiquetas categoriales que permiten colocar en suspenso ciertas potencialidades cómo la conciencia reflexiva, la intencionalidad, etc. Sin embargo, dichas potencialidades subyacen transformando las escenas de caza en intrigas tejidas entre sujetos animales y sujetos humanos. Volviendo al caso del ñandú, los *gom* conocen la lucidez del ave. Mártire Molina, un mariscador de El Desaguadero relata que «el ñandú cuando es letrado [inteligente] no podés agarrar así fácil» y Clemente Tolli, de El Naranjito, agrega que el suri es «entendido» y conoce cuando alguien se aproxima para cazarlo; inclusive se vale de otras aves para poner en práctica sus estrategias evasivas:

Pi'io [un pajarito, Emberizidae], ése se hallaba a lo mejor en el árbol largo, tan arriba y cuando ese tiempo marisca la gente buscando suri [ñandú], este [pájaro] primero que vio la persona y el suri que no vio todavía la persona pero éste [*pi'io*], cuando canta, entonces el suri se levanta, parece que [se] entendía con ese [pájaro], el suri se levanta la cabeza, ahí mira [y huye] (Félix Suárez).

Por esta razón, para mariscar ñandú los *gom* deben desarrollar técnicas especiales. Si bien estas aves se visten de *shiguiñac* durante la interacción en contextos de caza, no abandona por eso sus capacidades intrínsecas tornando transitorias a las (necesarias) taxonomías relacionales. Pero también el ñandú puede ser *nlo'* (mascota); este último dispositivo de imaginación inaugura un escenario de relaciones de conocimiento empleado –muchas veces– para informar vínculos de caza. Veamos entonces el tercer y último ejemplo.

Nlo', todos son:

Buckwalter y Litwiller de Buckwalter traducen el término *nlo'* como «el animal doméstico» (2001, p. 135); los *gom* mencionaron que se puede traducir «como animal doméstico o como mascota». De esta manera, un perro, un gato, las

gallinas, los chivos son *nlo'* pero también lo son todos aquellos animales que, traídos del monte, desarrollan su vida en el ámbito de la comunidad (Figura 2). Félix Suárez nos aclara: «cualquier bicho [traído del monte] que se puede hacer, cualquier pichón se puede hacer *nlo'*, pero ya [si] es grande ya no se puede agarrar porque no se va a amansar nunca»¹⁵.



Figura 2: Cirilo Gómez y sus dos coshengo (coatí, Nasua nasua) nlo' en Colonia Km 503 (Formosa, diciembre de 2010). Fotografía de la autora.

Nuestro trabajo de campo nos permite sostener que los *gom* introducen en el ambiente doméstico hasta a las especies consideradas más peligrosas y los móviles de esta acción parecerían ser adquirir conocimientos sobre ese «otro» animal. Cómo relata Mauricio Maidana:

¹⁵ Existe un extenso debate sobre el amansamiento de especies salvajes en el cual no vamos a entrar porque excedería los objetivos de este trabajo. Al respecto pueden consultarse las obras de Erikson (2000), Taylor (2001) y Descola (2012) entre otras.

Conozco muy bien ese murciélago liso [el que no tiene pelo en las alas]. Una vez somos cazadores de pájaros (...) estábamos dando vueltas, porque estaba escuchando los pichones de loro que estaban allá arriba [del árbol], al otro día nos animamos así para voltear (...) Y después estábamos descansando, estábamos tomando algo fresco por ahí cerca del árbol, y escuchamos un ruido, un ruido como de un animal y dijo otro hermano: «bueno capaz que son ampalagua (*Boa constrictor*), parece. Si pude ser. Voy a hacer algo, a ver qué pasa». Y trajo un montón de pasto y metió adentro del árbol, y hizo un fuego así y entro el humo así, y allá donde estaba el nido el lorito sale el humo y después de a uno aparecieron los murciélagos, había sido que hay un montón de murciélagos ahí adentro del palo, un montón de murciélagos, más chiquititos, más grandes, distintos tamaños, y hasta que se van todos en el suelo, no pueden volar, y dijo un muchacho: «voy a llevar para criar!» Y cargó la *yica* [bolsa]. No vuelan, parece que no ve nada, y el muchacho llevó, como diez (...). Y después a la tardecita, dijo el muchacho: «voy a darle algo para comer a mi mascota». Y abrió la *yica* y salieron todos volando. El piensa que son pichones todavía, había sido que no son pichones, nada más que de día no vuelan, de noche si, y se le escaparon todos.

También, Félix Sosa del barrio La Paz, narró que, en una oportunidad, mientras se encontraba mariscando curiyú (*Eunectes notaeus*), encontró en el campo las crías de esta víbora y resolvió llevarlas a su casa para tenerlas «como sus guachitos [criados]». Mauricio Maidana relató que en reiteradas oportunidades habían tenido al yacaré (*Caiman* spp.) como *nlo'* (mascota) y que «por eso sabemos muy bien la costumbre de ese animal, la forma de comer, también anuncia la lluvia y se da cuenta cuando viene persona que no es de esa familia».

El término *nlo'* entonces, antes de delimitar un conjunto animal, refiere a una categoría relacional. En este marco, el proceso de mascotización –de devenir mascota– responde a la fabricación de un vínculo en pos de conocer a ese otro, y no siempre responde al deseo de: «“afinización-de” por el cual otros potencialmente peligrosos se convierten en (...) animales domésticos, es decir, personas a cargo» (Taylor, 2001, p. 53, traducción nuestra), tal como se ha sostiene que sucede extensamente en entre las sociedades indígenas de tierras bajas.

Un ejemplo paradigmático es el del perro (cf. Medrano, 2016b). Si bien tanto los animales traídos del monte como los domésticos son *nlo'*, sólo el perro es nombrado, ostenta cuidados especiales, es transformado para ser buen mariscador y posee una continuidad sustancial con el cazador y su familia. En este marco, su condición de mascota es cuestionable o por lo menos los *pioqpi* (perros) de los *gom* se encuentran en una situación ambigua entre los animales y los parientes que

comparten el ambiente doméstico¹⁶. Sin embargo, no todos los perros tobas son cuidados; existe otro conjunto –hoy numéricamente mayor– que vive famélico, pulgoso y es castigado duramente si se aproxima demasiado al lugar donde los humanos comparten su existencia. Esta última caterva canina tampoco vive en el monte autoabasteciéndose de sus recursos y formando una sociedad tal como lo hace el resto de los *shiguiñacpi*. El perro es el paradigma de la ambigüedad, pero también un excelente ejemplo de cómo, a través de procesos de transformación relacional, los seres que pueblan la sociocosmología *gom* pueden franquear los dispositivos de imaginación. Estos últimos finalmente no son etiquetas que ordenan el mundo cognitivo sino tarjetas de presentación que organizan relaciones en una sociedad igualmente protagonizada por humanos y animales.

Devenir es diferir

Así como los animales, los humanos también están involucrados en procesos de transformación. La etnografía *gom* está plagada de ejemplos que dan cuenta de devenires humano-animal conjuntos. Es claro que a la hora de (trans)formarse cuerpo los indígenas se agencian de un sinnúmero de potencias provenientes del mundo animal. A los bebés se les frotan las plantas de los pies con la uña del *pamalo* (tatú carreta, *Priodontes maximus*) para que puedan luego recorrer descalzos el monte; se usa la bosta del *hualliquiixai* (carpincho, *Hydrochaeris hydrochaeris*) en la cintura y las rodillas de los bebés *chonec*¹⁷ para que éstos aprendan a caminar. Así cómo, los adultos emplean potencias que ayudan a los niños a caminar, a tener buena dentadura, talones fuertes –componiendo el cuerpo–, también moldean aspectos de la personalidad, bridándoles partes de animales o plantas que los hacen menos vergonzosos, valientes, buenos observadores. El cuerpo-persona se va transformando al estar imbricado con la diversidad biológica; estas transformaciones no se circunscriben al momento de la niñez, sino que surcan el ciclo vital *gom*. Volviendo

¹⁶ Para Descola (1996) el perro entre los achuar tiene un status ambiguo. La posición del mismo no es reductible a su función instrumental en la cacería: «se opone a los animales de corral en que no es criado para ser comido y a los animales silvestres amansados porque su socialización es constitutiva de su esencia y no el producto de un accidente» (Descola, 1996, p. 315). Los inuit canadienses también ubican al perro en una posición intermedia según el estudio de Laugrand & Oosten (2002). Para estos indígenas los perros parecen estar siempre en y entre: los animales y los seres humanos, los espíritus y los seres humanos. Constituyen una «categoría transitoria y en términos rituales aparecen en todas partes donde los límites entre categorías distintas pueden colapsar» (Laugrand & Oosten, 2002, p. 96). Esta posición ambigua también fue documentada para el perro entre los nuaulu del este de Indonesia por Ellen. Para el autor: «dogs are universally ambiguous for human» (1999, p. 65) por lo que sería realizar una distinción entre el «perro» en general, aquel que no es socializado, al que no se le coloca nombre, no se lo alimenta, no se lo entrena para la caza y por ende es despreciado en el ambiente doméstico y los perros individualizados por los humanos, cuidados, nombrados, entrenados. Vander Velden (2009) menciona que los perros entre los Karitiana son una especie única y singular que presenta forma de relación diferente según las modalidades de relación que establecen con los humanos. Cf. también Medrano (2016b).

¹⁷ Hijos de madres que no respetaron la restricción sexual durante la lactancia y quedaron nuevamente embarazadas.

al ejemplo del ñandú (*Rhea americana*), Clemente, un cazador de El Naranjito me enseñó que «la grasa del *mañic* [ñandú, sirve] para cáncer de piel o para torcedura o granos que no se curan, porque el ñandú no se enferma nunca, directamente se pone viejo y se muere». Así, las personas se van contagiando animal desde el nacimiento hasta la muerte según una ontología que disipa la frontera entre los existentes.

Sin embargo, tanto la incursión de los animales en los espacios típicamente humanos como la incursión de los hombres en los espacios típicamente animales significan relaciones –no siempre amigables– mediadas por el intercambio de información y por el respeto de normas sociales y preceptos éticos (Medrano, 2014). Roberta, una *qomlashe* (mujer *qom*) que vive en *Namqom* subrayó, que muchos cazadores se cuidan de abusos cuando van a sacar la grasa del yacaré porque *dailoc lta'a* (literalmente el padre del yacaré; *dailoc*=yacaré, *Caiman* spp. y *lta'a*=padre) puede manifestar su enojo torciendo los dedos de estos hombres; por citar sólo un ejemplo de los cientos que podrían narrarse.

Resumiendo, humanos y animales se encuentran inmersos en un contexto de continuidades relacionales que les permiten devenir tales. En dicha situación, son necesarias las discontinuidades que, codificadas en etiquetas categoriales o dispositivos de imaginación, permitan componer este mundo indígena a partir de un sinnúmero de vínculos. Aparecida Vilaça (2006) documentó cómo, en el contexto de las relaciones, los wari' objetivan la alteridad en la forma de afines, extranjeros, animales y enemigos. Para la autora, «las llamadas categorías de la alteridad constituyen, ante todo, posiciones en un contexto relacional específico» (2006, p. 30, traducción nuestra). Para el desarrollo de estos roles fueron creados, desde los tiempos míticos, distintos regímenes corporales que definen una forma determinada de acercamiento a ese «otro» humano o animal. En la sociocosmología *qom* estos diversos regímenes corporales están codificados por categorías taxonómicas. Así los *shiyaxaua* (personas) se reproducen preferentemente con otros *shiyaxaua*, comen animales y viven en espacios domésticos; los animales a su vez (que incluyen a los *shiguiyac*, *coño*, *maño*, *huallectapigui'* y *nñaq*) se reproducen preferentemente con otros animales, comen animales y viven en el monte, la laguna o el río. No obstante, como venimos subrayando, dichas categorías no están dadas *a priori*, son estructuras de referencia que, operando en el cuerpo, emergen en contextos relacionales; así, «la identidad es consecuencia de la interacción» podríamos agregar citando a Strathern (2006, p. 199, traducción nuestra).

Taxonomías relacionales, relaciones taxonómicas

En esta contribución, a partir de una primera escena de encuentro entre los humano-animales míticos y las mujeres, analizamos algunas de las relaciones que vinculan a los animales y a los humanos en el mundo *qom* y el modo en que esto dispone posiciones categoriales. Argumentamos que las etiquetas taxonómicas no segregan grupos de existentes, sino que administran el devenir de sus lazos.

Finalmente, *shiyaxaua*, *shiguiyac*, *coyo*, *maño*, *huallectapigui* y *n̄yaq* son relaciones, no términos; no es la taxonomía la que presupone la relación sino todo lo contrario. En un contexto cosmológico de continuidades en la interioridad de los seres, si bien «el cuerpo es el diferenciador ontológico» (Descola, 2012, p. 204), este no está ahí para ser percibido, sino que se actualiza en escenarios particulares de vínculos con un otro y sobre la base de pautas de comportamiento supuestas de acuerdo a la taxonomía relacional *gom*. Esto puede compararse con lo que Strathern (2006) halló estudiando relaciones de género en pueblos melanésicos. La autora concluyó que varones y mujeres no son definidos por su carácter esencial, sino que discriminan puntos en un proceso; «el carácter masculino o femenino es un incidente, un evento, un momento histórico creado en el tiempo (...). Lo que diferencia a hombres y mujeres no es la masculinidad o la feminidad de sus órganos sexuales, sino más bien lo que estos hacen con ellos» (Strathern, 2006, p. 200, traducción nuestra). En este escenario, la diferencia de los géneros es construida relacionamente; en nuestro ejemplo, los *gom* y los animales también se componen en momentos de condensación de corporalidades particulares que necesitan de las diferencias y asimetrías para alimentar los devenires-en-relación. A estas diferencias, que podrían permanecer tácitas, los *gom* eligen nombrarlas; tal vez para poder narrarlas como experiencias, comunicarlas como corpus empírico de relación con un posible «otro» o también, porque la palabra amerindia performatiza y, aprender una taxonomía relacional, significa penetrar en un juego de espejos –de relaciones relacionándose– que producen, como sumatoria de todas las imágenes en ese tiempo y ese espacio, la propia identidad.

Concluimos mencionando entonces que, las taxonomías relacionales o más bien las relaciones taxonómicas, que propusimos como dinamizadoras de la sociocosmología *gom*, devienen como la ropa que, en un mundo de latente continuidad, discontinúan la trama de los existentes para organizar la vida. Y devenir es una acción que humanos y animales despliegan en complicidad.

Referencias

- Buckwalter, A. & Litwiller de Buckwalter, L. (2001). *Vocabulario toba*. Elkhart, Indiana: Equipo Menonita.
- Cordeu, E. (1969-70). Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa*, 12(1-2), 67-176.
- Descola, P. (2016). *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. (1996). *La selva culta, simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Ellen, R. (1999). Categories of Animality and Canine Abuse. Exploring Contradictions in Nuauulu Social Relationships with Dogs. *Anthropos*, 94, 57-68.
- Erikson, P. (2000). The social significance of pet-keeping among amazonian indians. En A. L. Podberscek, E. S. Paul, & J. A. Serpell (Eds.), *Companion Animals and Us*, (pp. 7-26). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández Bravo, Á. (2013). Eduardo Viveiros de Castro: Some Reflections on the Notion of Species in History and Anthropology. *E-misférica*, 10(1), Recuperado en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-101/viveiros-de-castro>.
- Karsten, R. (1932). *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Laugrand, F. & Oosten, J. (2002). Canicide and Healing. The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian. *Anthropos*, 97, 89-105.
- Lehmann Nitsche, R. (1923). La astronomía de los tobas. *Revista del Museo de La Plata*, 27, 267-285.
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D. (1990). *De cerca y de lejos*. Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. D. F. México: Fondo de Cultura Económica.
- Medrano, C. (2016a). Los no-animales y la categoría «animal». Definiendo la zoo-sociocología entre los toba (*gom*) del Chaco argentino. *Mana*, 22(2), 369-402.
- Medrano, C. (2016b). Hacer a un perro. Relaciones entre los *gom* del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza. *Anthropos*, 111, 113-125.
- Medrano, C. (2014). Zoo-sociocología *gom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Americanistes*, 100, 225-257.
- Medrano, C. (2013). Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *gom*. En F. Tola, C. Medrano & L. Cardin (Eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*, (pp. 77-101). Buenos Aires: International Work Group for Indigenous Affairs/Rumbo Sur.
- Métraux, A. (1946). *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- Miller, E. S. (1977). Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los toba del Chaco argentino. En L. Bartolomé & E. Hermitte (Eds.), *Procesos de articulación social*, (pp. 305-338). Buenos Aires: Amorrortu.

- Morello, J., Rodríguez, A. & Silva, M. (2009). Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones del Chaco húmedo y seco. En J. H. Morello & A. F. Rodríguez (Eds.), *El Chaco sin bosques: la pampa o el desierto del futuro*, (pp. 53-91). Buenos Aires: Orientación Gráfica.
- Overing, J. & Passes, A. (2000). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonia anthropology. En J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*, (pp. 1-30). London: Routledge.
- Palavecino, E. (1936). Las culturas aborígenes del Chaco. En *De la Historia de la Nación Argentina*, vol. I (pp. 429-472). Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana, Imprenta de la Universidad.
- Palavecino, E. (1969-70). Mitos de los indios tobas. *Runa*, 12(1-2), 177-197.
- Rivière, P. (1994). Wysinwyg in Amazonia. *Jaso*, 25(3), 255-262.
- Strathern, M. (2006). *O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Universidade Estadual de Campinas.
- Surrallés, A. (2009). *En el corazón del sentido, percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima y Copenhague: Instituto Francés de Estudios Andinos/International Work Group for Indigenous Affairs.
- Taylor, A.C. (2001). Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the Visible and the Material*, (pp. 45-56). New York: Oxford University Press.
- Terán, B. (2005). *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Tola, F. (2011). «Todos los hombres nacieron en Jerusalém». Mito y Evangelio en las narraciones sobre los orígenes de los humanos entre los toba (*qom*) del Chaco argentino. *Anthropologica*, 29(29), 167-186.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: Biblos.
- Tomasini, J. A. (1969-70). Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque, en el cosmos mataco-mataguayo. *Runa*, 12(1-2), 427-443.
- Vander Velden, F. (2009). Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Kariatiana. *Avá*, 15, 125-143.
- Vanzolini, M. (2015). *A Flecha do Ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro nome.
- Vilaça, A. (2006). *Quem somos nos: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo ameríndio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, 14/15, 319-338.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Wilbert, J. & Simoneau, K. (Eds.). (1989). *Toba Folk Literature Vol. II*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California Press.

Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Wright, P. (1994). A semantic analysis of the symbolism of Toba mythical animals. En R. Willis (Ed.), *Signifying animals, Human meaning in the natural world*, (pp. 51-58). London and New York: Routledge.

UNA NACIÓN EN CARNE VIVA: REPRESENTACIONES DEL GANADO Y DE LA CARNE ARGENTINAS POST 2001¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.08>

VALERIA MEILLER²

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-5403-8130

Georgetown University³, USA

vm398@georgetown.edu

Cómo citar este artículo: Meiller, Valeria (2019). Una nación en carne viva: representaciones del ganado y de la carne argentinas post 2001. *Tabula Rasa*, 31, 185-200.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.08>

Recibido: 28 de noviembre de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2019

Resumen:

Este artículo analiza la inscripción del ganado y de la carne en las representaciones culturales post 2001 en Argentina. Mi argumento principal es que a pesar del postulado que enuncia que la modernidad y luego el capitalismo han despojado al animal de su agencia (Berger, 1980), los momentos en que esos paradigmas entran en crisis permiten el reingreso significativo del animal en el tejido de la historia y de la cultura. Para demostrarlo, en la primera sección, analizo brevemente la ficción fundacional de Esteban Echeverría *El Matadero* en relación a los tiempos convulsionados del comienzo de la nación. Luego, me enfoco en textos literarios y arte contemporáneo post 2001 para ver cómo, retomando el modelo de representación de Echeverría, la nación continuó reflexionando acerca de su identidad a través de la inscripción animal en momentos de inestabilidad social, económica y política.

Palabras clave: Argentina, Crisis de 2001, ganado, carne, identidad nacional.

A Nation of Flesh: Cattle and Meat Representations in Argentina After 2001

Abstract:

This article analyses the inscription of cattle and meat in argentinean post 2001 cultural representations. My main argument is that, despite the statement that says that modernity

¹ Este artículo es producto de la investigación de la autora sobre las relaciones culturales con el ganado en la Argentina, realizada para su tesis doctoral en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Georgetown.

² Integrante del grupo de investigación en Estudios Humano-Animal de la Universidad Nacional de Colombia.

³ Ph.D. Candidate (current). Spanish and Portuguese Literature and Cultural Studies.



Negro, La Vega
Leonardo Montenegro

and then capitalism have stripped animals of every form of agency (Berger 1980), instances in which those paradigms enter a crisis allow the animal to re-enter historical and cultural networks in a significant way. In order to prove this, in the first section, I briefly analyze the foundational piece *The Slaughterhouse* by Esteban Echeverría in relationship to the convoluted times at the beginning of the nation. I then turn to literary text and visual representations post 2001 to see how, following Echeverría's model of representation, the nation continued to reflect upon its identity through the inscription of animals in moments of social, economic, and political instability.

Keywords: Argentina, 2001 Crisis, cattle, meat, national identity.

Uma nação de carne: representações do gado e da carne na Argentina após 2001

Resumo:

Este artigo analisa a inscrição do gado e da carne nas representações culturais após o ano 2001 na Argentina. Meu principal argumento é que, apesar do postulado de que a modernidade e o capitalismo tiraram a agência do animal (Berger 1980), os momentos em que esses paradigmas entram em crise permitem o reingresso significativo do animal no tecido da história e da cultura. Para demonstrar isso, na primeira seção, analiso brevemente a ficção fundamental de Esteban Echeverría, "El Matadero", em relação aos tempos convulsionados do início da nação. Depois, concentro-me nos textos literários e na arte contemporânea para analisar como, retomando o modelo de representação de Echeverría, a nação continuou a refletir sobre sua própria identidade por meio da inscrição animal em tempos de instabilidade social, econômica e política.

Palavras-chave: Argentina, Crise de 2001, gado, carne, identidade nacional.

A casi cuatro décadas del ensayo de John Berger, *¿Por qué mirar a los animales?* [*Why look at animals?* (1980)], la pregunta por la presencia animal sigue siendo relevante para entender la vasta red de relaciones a partir de las cuales se configura nuestro estar en el mundo. En su artículo, Berger argumenta que «el siglo XIX, en Europa Occidental y Norteamérica, vio el comienzo de un proceso, hoy completado por el capitalismo corporativo del siglo XX, por el que se rompió toda tradición que previamente había mediado entre el hombre y la naturaleza» [traducción propia] [«the nineteenth century, in Western Europe and North America, saw the beginning of a process, today being completed by 20th-century corporate capitalism, by which every tradition which had previously mediated between man and nature was broken» (1980, p.12)]. Antes de esta ruptura, los animales vivían en íntima proximidad con los humanos, pero después de que esta relación colapsó, fueron confinados a un espacio marginal, que los «vacía de todas sus experiencias y secretos» [«emptied [animals] of experiences and secrets» (p. 21)].

La observación de Berger acerca de cómo los procesos de industrialización y luego el capitalismo jugaron un papel fundamental en la relación entre humanos y animales es relevante, pero no exclusiva, de los Estados Unidos y Europa Occidental. El mismo proceso puede ser rastreado en otros países que adoptaron los modelos sociales occidentales de los cuales Europa y Norteamérica fueron el estandarte. Este artículo analiza el caso de Argentina y, más específicamente, las coordenadas del capitalismo neoliberal de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Situar esta lectura en ese período de tiempo implica la visualización de un momento particularmente asimilable a los modelos del capitalismo a los que se refiere Berger en su ensayo: durante las presidencias de Carlos Saúl Menem (1989-1991), el país vivió la consolidación del modelo económico neoliberal que, diseñado por el ministro de economía de Domingo Cavallo, establecía un régimen de convertibilidad uno a uno con el dólar americano. Bajo el lema «un dólar, un peso», la década del noventa se erigió con la promesa de que la Argentina sería un participante competente dentro del mercado global.

En las próximas páginas, intentaré demostrar que la separación entre el humano y el animal propuesta en primer lugar por la modernidad industrial y más tarde por el capitalismo, se ve obturada en momentos en los cuales éstos modelos entran en crisis. Mi principal argumento es que cuando los paradigmas que permiten la cancelación del animal como un participante significativo en el entramado social entran en crisis, desestabilizan a su vez las distinciones ontológicas entre el humano y el animal sobre las que se construyen. Para demostrarlo, este escrito analiza cómo la caída del modelo neoliberal en la crisis de 2001 tuvo como consecuencia la proliferación de representaciones culturales que inscribieron, centrándolo, al animal en íntima relación con el humano.

Si, como Berger sugiere, la modernización ha intentado invisibilizar sistemáticamente nuestra estrecha relación con los animales, el archivo cultural argentino ha asistido a la hipervisibilización animal en momentos en que el proyecto moderno se ha visto amenazado. Por su fuerte identidad como un país agrícola-ganadero, este artículo argumenta que la aparición del animal se ha cristalizado en representaciones casi exclusivas del ganado y de la carne: en tiempos históricos convulsionados, los animales de campo han escapado de su lugar de confinamiento, y han vuelto a inscribirse, haciendo eco de su estatuto premoderno, en el centro mismo del archivo cultural.

Estas inscripciones han tenido características muy concretas: por un lado, han estado íntimamente ligadas con la realidad de los animales de su época, y por otro, parecen presentarse como nuevas iteraciones del texto seminal de Esteban Echeverría, *El matadero* (1839), en donde se encuentra el punto de partida de las representaciones animales de la nación. Para pensar en estas relaciones, este ensayo recurre al término «narrativas interespecie» [«interspecies narratives»], acuñado por Donna Haraway (2008) para referirse a las narrativas que se corren de perspectivas exclusivamente antropocéntricas hacia formas de tramitar y contar historias que incluyan al no humano como una presencia significativa.

La pregunta animal: la inscripción del ganado y la nación

En el caso de Argentina, estas narrativas comienzan cuando Esteban Echeverría (1805-1851) escribe una crítica descarnada del régimen de Juan Manuel de Rosas en *El matadero*. En su *nouvelle*, Echeverría inscribe por primera vez al ganado en el archivo literario, creando un modelo al cual la producción cultural regresaría de manera más o menos sistemática después del 2001 para retratar nuevas circunstancias históricas y nuevas coordenadas de las relaciones humano-animal. Estas características inscriben al relato de Echeverría como una de las “ficciones fundacionales” (Sommer 1991) de la nación, por ser al mismo tiempo la primera pieza de ficción en haber sido escrita y por crear el modelo imaginario a partir del cual la nación continuaría pensando en su historia y su identidad⁴. Los modos en los que *El matadero* moldeó un proyecto distintivo de representación para la identidad nacional se establece desde el principio en esta pieza, en donde el lector es confrontado con una escena naturalista de sacrificio animal:

La perspectiva del matadero a la distancia era grotesca, llena de animación. Cuarenta y nueve reses estaban tendidas sobre sus cueros y cerca de doscientas personas hollaban aquel suelo de lodo regado con sangre de sus arterias. En torno de cada res resaltaba un grupo de figuras humanas de tez y raza distinta. La figura más prominente era el carnicero con el cuchillo en mano, brazo y pecho desnudos, cabello largo y revuelto, camisa y chiripá y el rostro embadurnado de sangre. A sus espaldas se rebullían caracoleando y siguiendo los movimientos una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradoras, cuya fealdad trasuntaba las arpías de fábula, y entremezclados con ellas algunos enormes mastines, olfateaban, gruñían o se daban tarascones por presa.

(2005, pp. 102-107)

Sucintamente, en la trama de *El matadero*, los carniceros, todo ellos federales y devotos simpatizantes del régimen rosista, torturan y violan a un joven unitario con la misma brutalidad con que sacrifican animales en el matadero⁵. Las escenas iniciales de sacrificio animal en *El matadero* evocan la violencia y la brutalidad del régimen rosista, que alcanzan su clímax en el asesinato del unitario, confiriéndole

⁴ Tomo el término «ficciones fundacionales» del trabajo de Doris Sommer, *Foundational Fictions* (1991), aunque el texto de Sommer trabaja principalmente en torno de la novela como texto fundacional latinoamericano, este ensayo propone que, por el derrotero de múltiples reinscripciones del texto de Echeverría, esta *nouvelle* breve también debe pensarse como un texto privilegiado a partir del cual se piensa la identidad de la nación.

⁵ El partido federal, liderado por Rosas, reconocía la autonomía de Buenos Aires, consolidada con la firma del Pacto Federal en 1831, y la creación de la Confederación Argentina. Los Unitarios, por el otro lado, querían una federación de provincias independientes que descentraliza el poder del área costera (Scobie, 1971). Este conflicto político dio lugar a la Guerra Civil argentina que comenzó en 1814 y continuó hasta que Rosas fue derrotado en la Batalla de Caseros en febrero de 1852.

al sacrificio animal una poderosa significación histórica y política. Como Juan José Becerra apunta en su libro *La vaca, El matadero* «es el primer relato de ficción de una narrativa que se inauguró con vacas» y al mismo tiempo funciona como «un breve y efectivo tratado sobre los usos de la ganadería en el siglo XIX y una prueba verbal de lo que ya entonces eran las patologías extremas de un país carnívoro» (2007, p. 42). Becerra observa, con razón, que las lecturas canónicas de *El matadero* han analizado detalladamente las referencias políticas del texto de Echeverría, pero agrega que, además, la historia también puede ser pensada como un relato documental de la relación con el ganado y con la carne de la sociedad argentina de ese momento⁶.

Siguiendo la línea interpretativa de Becerra, podría decirse que *El matadero* sirve como un documento temprano de las prácticas sociales alrededor del ganado y del sacrificio animal en la sociedad argentina. Su carácter documental se vuelve evidente cuando el relato de Echeverría es leído a la luz de las recolecciones históricas de la industria de la carne de su tiempo, que evidencian de inmediato cómo las imágenes descarnadas de faenamiento descritas por Echeverría no están muy lejos de las prácticas históricas de los mataderos durante el régimen rosista⁷. La identificación entre Rosas y el espacio del matadero no es simplemente una *idée soudaine* de la imaginación de Echeverría. La industria de la carne tuvo un rol predominante en la temprana formación de Argentina como territorio independiente, en donde el control del ganado y el puerto se tradujeron inmediatamente en poder político. En este contexto, Rosas llegó a «simbolizar la llegada al poder de los intereses ganaderos del área costera» [«symbolized the rise to power of the coastal cattle interests» (Scobie, 1971, p. 76)].

La presencia de Rosas como exponente del sector ganadero y su representación en el texto de Echeverría muestran muy claramente la relación entre los mataderos históricos y las representaciones culturales. *El matadero* mira deliberadamente a la intersección de la formación de la nación y la realidad de la industria ganadera,

⁶ «No se da por sentado en las lecturas canónicas -inclinadas exclusivamente a la interpretación política- pero es posible que Echeverría haya prestado atención a un fondo antropológico de época que no alcanza a advertirse a simple vista. Es el mismo autor quien cita a Epicteto en su cuento: “sustine, abstine (sufre, abstente)”, para describir los síndromes de la veda en la Buenos Aires imaginaria de 1840. Se trata de la historia trágica de un “mono” de carne, pero también de su instante de recaída imposible de saciar. Allí se leen algunos términos que utilizó el autor y que, aún hoy, forman parte del santuario verbal y físico que une a los argentinos con su gastronomía: “asado”, “achuras”, “chorizo”, “tripa gorda”, “mondongo”, “mata-hambre”» (Becerra, 2007, pp. 42-43).

⁷ El historiador James Brown describe el *modus operandi* de los mataderos argentinos de la época de un modo muy similar a cómo Echeverría lo describe en su pieza de ficción: “Extensive cattle pens covered acres of land surrounding the salting plants. Standing knee-deep in mud and manure, the animals awaited slaughter for days, without water or food. Finally a mounted peon lassoed and dragged a best into the killing area. Another worker on foot hamstringed the animal, then stuck his knife into the spinal cord behind the head, killing the beast instantly. The carcass was placed on the flatbed cart and pulled over rails to the flayers. Their knives quickly removed the hide, which peons covered with shovelful of salt and stacked” (1979, p. 111).

demandando ser leído no solamente como una evocación de un régimen violento sino, además, y tal vez sobretodo, como un espacio de encuentro entre animales y humanos, y el modo en que un período particular de la historia parece haberse configurado en torno a la materialización de esa relación.

Sacrificios visibles: ganado y representación post 2001

La crisis del 2001 consistió en la caída del modelo económico neoliberal de la década del noventa. En diciembre de 2001, la economía argentina colapsó como resultado de la deuda externa y, para prevenir la quiebra de los bancos nacionales, el gobierno congeló los ahorros de los ciudadanos, un fenómeno que se conoció como el «corralito financiero» (Jozami, 2003). En el lapso de dos semanas, hubo una sucesión de cinco presidentes y se declaró un estado de emergencia (Nabot, 2011). La naturaleza del colapso fue tan precipitada y la magnitud de sus consecuencias tan grande, que los intelectuales que reflexionaron sobre aquel momento se encontraron perplejos, enfrentando más interrogantes que explicaciones o respuestas. «¿Por qué? ¿Cómo?» son las preguntas con las que Vargas Llosa titula su artículo de opinión sobre estos episodios, fechado en 7 de enero de 2002 (Morales Solá et al., 2003, p. 20). «Argentina, ¿fue o es?», se pregunta Julio Sanguinetti el 21 de diciembre de 2001, un día después de que Fernando de la Rúa renunciara a la presidencia de la nación tras sólo un año de mandato.

La extrema inestabilidad política de aquellos días resultó en una proliferación de protestas de la población civil en el espacio público, que se cristalizarían luego cómo las imágenes icónicas de aquellos días. Una de las formas que tomaron estas manifestaciones fueron los «cacerolazos», en los que los vecinos salieron a golpear sus cacerolas vacías en las calles como signo de descontento y visibilización del hambre del pueblo. Otra fueron los «saqueos urbanos», asaltos violentos en que la población civil, desesperada por el hambre y la incertidumbre financiera, arremetió contra las góndolas de los supermercados para conseguir comida (Auyero, 2001; Bonnet & Riva, 2009). Las imágenes emitidas por los medios de comunicación por aquellos días –que, en los meses subsiguientes, incluyeron también el aumento exacerbado de personas en situación de calle– eran desoladoras, pero también casi exclusivamente urbanas. En un contraste llamativo, los medios parecieron menos involucrados con la realidad de las pampas, excepto por la mención obvia de una disminución en la producción.

Sin embargo, mi propio trabajo etnográfico en la provincia de Buenos Aires ha revelado que los saqueos urbanos tuvieron su contraparte en el área rural. Mientras los agricultores y ganaderos esperaban a ver qué rumbo tomaría la economía, el campo se vio convulsionado por la aparición de animales muertos en las pasturas. Las fotografías que los hacendados tomaron del encuentro con sus animales y presentaron a la policía como parte de sus denuncias, muestran que en muchos

de los casos sólo falta una parte del cuerpo del animal. Un indicio que indica que las operaciones habían sido bastante precarias y que los perpetradores iban a pie, o en bicicleta, y no podían cargar demasiado. Estas muertes fuera de lugar (Douglas, 1966) produjeron muchas preguntas prácticas –asuntos relacionados con higiene, reciclaje y exceso– pero también pusieron en evidencia el profundo impacto de la crisis nacional. La gente estaba pasando hambre y, en su desesperación por alimentar a sus familias, estaba recurriendo a esta forma improvisada del sacrificio ganadero.

Como habitante rural de la provincia de Buenos Aires, testimonié estos episodios cuando tuvieron lugar en la provincia de Azul, donde la estancia donde vivía se convirtió en uno de los escenarios de estos incidentes. Entrevistas posteriores, que conduje en 2016 con otros hacendados del área, confirmaron que este había sido un denominador común en estancias en la periferia del pueblo. A pesar de que los entrevistados confirmaron que esta modalidad de faenamiento animal conocida como cuatrero había tenido lugar en instancias anteriores, también manifestaron que los números de 2002 excedían los de los incidentes previos. También refirieron cómo, antes de la crisis de 2001, los cuatros generalmente faenaban animales en un modo más profesional, eran gente que tenía la intención de vender la carne y no civiles famélicos.

La violencia social que rodeó a esta modalidad de faenamiento post-2001 tenía mucho en común con el imaginario de *El matadero* y las prácticas históricas que lo informaban. Los sacrificios de 2001 eran llevados a cabo en circunstancias muy precarias, en la misma proximidad humano-animal descrita por Echeverría y por los historiadores que han estudiado la industria de la carne en el principio de la nación. Si bien estos episodios pasaron bastante desapercibidos para los medios masivos de comunicación, durante los años que siguieron a la crisis de 2001, la imagen del sacrificio animal proliferó en la literatura y las artes visuales: las representaciones posteriores a la crisis vieron una reinscripción del ganado y de la carne en la literatura y las artes visuales que no solamente parecían evocar el texto de Echeverría, sino que al igual a este, reflejaban las coordenadas históricas de los animales de su tiempo. Desde el punto de vista de este artículo, estas inscripciones demandan ser miradas como narrativas interespecie de la historia y la identidad nacional.

En el poema en prosa «Lo importante es salir de Egipto», el poeta Martín Rodríguez escribe, asumiendo la voz de un trabajador social:

Proteger la carne./El precio de la carne./Escribe el trabajador social en su informe sobre el barrio La Rana: ¿Ahora se le pega⁸ menos a la carne argentina? Pero antes se le pegaba más a la carne argentina. Aunque no están claras las estadísticas que dicen que ahora se le pega menos a la carne argentina. Entonces: ¿ahora se le pega menos a la carne argentina? Ya no

⁸ Martín Rodríguez utiliza el término «pegar», en español rioplatense, como «golpear».

se sabe si se le pega menos a la carne argentina sidosa, raquílica, aftosa, amarilla. ¿Se le pega menos a la carne argentina? No hay cifras de cuánto se le pega ahora a la carne argentina.

(Rodríguez, 2012, p. 20)

En el poema de este autor, la carne juega con la ambivalencia de ser al mismo tiempo humana y animal. A diferencia de otras lenguas como el inglés (*meat y flesh*) o el francés (*viande and chair*), el español usa el mismo significante para referirse al cuerpo humano y animal. El poema comienza refiriéndose al precio de la carne, resonando con el valor del ganado y el precio del animal como carne para el consumo. Sin embargo, más tarde en el poema, Rodríguez afirma que la carne argentina es «sidosa, raquílica, aftosa, amarilla», adjetivos que gravitan entre los reinos de referencia humano y animal. Mientras el «sidosa» se refiere a los cuerpos humanos, «aftosa» es un adjetivo que deriva del nombre de una enfermedad sufrida y transmitida por el ganado.

La fiebre aftosa fue una de las patologías más importantes que afectó la producción y el mercado internacional de productos animales en la primera década del siglo XXI, y fue una de las preocupaciones del paisaje rural post-crisis 2001. En el año 2000, Argentina había sido declarada un país libre de aftosa, pero más tarde ese año y durante el 2001 vio un renacimiento de la epidemia. Esto derivó en la necesidad de diseñar e implementar un plan para erradicar la aftosa, que continuó siendo uno de los principales focos de atención sanitaria a lo largo de toda la década⁹. Cuando en el 2013, se publica el libro de Rodríguez, la enfermedad era un fenómeno conocido y corriente.

El poema «Lo importante es salir de Egipto» desestabiliza deliberadamente los

⁹ «La situación de Argentina respecto de la fiebre aftosa» (*Clarín*, abril 4 de 2017).

límites entre los humanos y los animales, volviéndolos parte de la misma narrativa histórica. Al hacer esto, inscribe a los

cuerpos humano y animal, ambos *carne*, en un *continuum* que trasciende su división como dominios separados. Más aún, el título del poema refiere, sin ambigüedad, al Éxodo, el texto canónico de la Torá narrado cada Seder de Pesaj. El principal propósito del Éxodo, su lectura recurrente, es mantener vivo, en la memoria del pueblo judío, el momento fundacional de su formación como nación. Liberado de la esclavitud en Egipto y guiado por Moisés, el pueblo judío peregrina a la tierra prometida. En el camino, reciben su identidad como nación y Yavé le da las tablas de la ley. Pero si en la Torá el primer ritual es comer pan sin levar durante siete días y celebrar en el séptimo, en el poema de Rodríguez, el éxodo, la consagración del pueblo argentino como nación, está relacionado a la protección de la carne y su valor.

La pregunta recurrente «¿Se le pega menos a la carne argentina?» reúne tanto al animal como al humano bajo la pregunta biopolítica más amplia acerca de cuáles son las vidas a proteger y cuáles no. «Lo importante es proteger la carne./ El precio

de la carne», escribe Rodríguez. ¿Pero cuál es la carne que se debe proteger? ¿Y cuál es su valor cuando la carne es «sídosa, raquíica, aftosa, amarilla»? La carne argentina pertenece al mismo tiempo al reino del humano y del animal: su valor permanece incierto, así como también las estadísticas acerca de la violencia sufrida por ambas especies: «No hay cifras de cuánto se le pega ahora a la carne argentina».

Referencias como la de Rodríguez, aunque marginales a las narrativas oficiales e historiográficas sobre el 2001, subrayan cuán profundamente arraigado está el ganado en la imaginación argentina y en las reflexiones sobre la nación. La ambivalencia entre humanos y animales es clara en el poema, cuestionando la división ontológica entre las especies y poniendo en primer plano la importancia del ganado en la reflexión sobre el pueblo argentino.

La mirada de Rodríguez no es única, sino que puede ser encontrada en otras obras de la época, que también reflexionan sobre la representación del ganado y los animales de campo, como el trabajo visual del colectivo artístico Grupo Mondongo. En 2003, este colectivo presentó *Esa boca tan grande* en la galería de arte *Maman Fine Art* en Buenos Aires. Entre otras obras de la exhibición, había un collage de la Casa Blanca en Washington D.C. sobre un cielo espectral hecho de carnes curadas. Si bien el grupo es conocido por experimentar con materiales convencionales como galletitas, hilo y plastilina, la decisión de trabajar con carne en la representación de la residencia presidencial de los Estados Unidos demanda un poco más de interpretación. ¿Qué significa, en la caída del modelo neoliberal, retratar un ícono inequívoco del poder neoliberal con la carne de animales argentinos?

Cuando en una entrevista, Naomi Ciorallo le preguntó a los miembros del grupo – Juliana Lafitte, Agustina Picasso y Manuel Mendanha – por la selección de materiales, Grupo Mondongo respondió que las piezas estaban hechas con «carnes curadas de diferentes animales locales, desde ciervos hasta trucha hasta jamón» y que esto era «un tributo al pintor humano y carnal»¹⁰. Pero uno podría ir más allá e interpretar las implicaciones de la carne y la relación entre los animales y los humanos en

¹⁰ Noemi Ciorallo, (2014, noviembre 4). «La boca del lobo». *Página/ 12*.

el caso de Grupo Mondongo, algo que está presente ya desde su nombre: «Mondongo» es el nombre que recibe

la tripa, un corte de carne barato generalmente utilizado en guisos populares. Al definir su colectivo artístico con este nombre, sus miembros hacían patente su deseo de hacer confluir el espacio exclusivo de la alta cultura con el espacio de la cultura popular. Al mismo tiempo, establecían a la carne como un objeto cuya referencia trazaba inmediatamente conexiones de clase e identidades sociales.

La decisión de Grupo Mondongo de trabajar con carne ponía al animal en el dominio de la alta cultura. Al elegir trabajar con carnes locales, los artistas invitaban al espectador a reflexionar sobre las desigualdades del contexto político de la época, ya que en la Argentina post diciembre de 2001, la imagen de cortes de carne de

diferentes animales no puede sino ubicarse bajo una luz controversial. Si, como Rachel Mohl señala, el trabajo de este grupo de artistas se posiciona como una «plétora de estímulos visuales recontextualizados humorísticamente» [«plethora of humorously recontextualized visual stimuli» (2005, p.137)], entonces su representación de la Casa Blanca con cortes de carnes está saturada de sarcasmo. ¿Es que la sociedad argentina estaba siendo sacrificada por el neoliberalismo?

Grupo Mondongo puede, en cierta medida, ser entendido como un resultado de la crisis económica del 2001 en Argentina. Para ser precisos, el comienzo del colectivo artístico data de 1999 y el grupo ya se encontraba produciendo arte cuando el colapso ocurrió en diciembre de 2001. Pero 1999 era ya un año de deterioro económico y social, y Grupo Mondongo estaba trabajando con el espíritu de su tiempo. Es cierto también que no sería sino hasta después de la crisis que el grupo comenzaría a emerger en el circuito internacional, y que la referencia a la Casa Blanca de 2003 no hubiera existido sin la crisis. La Casa Blanca hecha con cortes de carne también resuena con la falta de carne, y alimento en general, experimentada por el pueblo durante la crisis. La carne significaba lujo porque había sido tan deseada durante la crisis, tal como los episodios de sacrificio ilegal de animales en la Pampa y los saqueos urbanos lo demuestran. A medida que su valor como bien suntuario aumentaba, la carne ingresaba a su vez al dominio de las artes visuales y cambiaba su valor como mercancía de comida a soporte artístico.

Connotada como exceso, profusión, gasto innecesario, la carne en el *collage* de Grupo Mondongo era un material provocativo: el desequilibrio entre el hambre de la gente y su nueva función como medio de las artes plásticas reclamaba ser interpretado de manera subversiva, incluso ligeramente obscena. Como representación de la Casa Blanca de los Estados Unidos, además, la obra se erigía en un símbolo que apuntaba a visibilizar los ideales neoliberales que habían hundido a la Argentina en el colapso, el precio de pertenecer al libre mercado y la seducción del poder económico que habían resultado en políticas financieras devastadoras. La noción de crear un modelo económico basado en los Estados Unidos de América había probado ser completamente ilusoria: no sólo había fallado, sino que había tenido lugar al costo de la carne de muchos: aquellos que habían muerto a manos de la policía en los enfrentamientos populares, pero también aquellos que habían perdido sus trabajos o sus casas, y aquellos que habían decidido abandonar el país o violar la ley para darle de comer a sus familias.

Los usos de la carne de Grupo Mondongo revelan un lado diferente del sacrificio animal por centrarse en la relación cultural con la carne. La representación de la Casa Blanca revela el significado ambiguo del ganado, y de la carne como su derivado, en el contexto argentino. En representaciones como esta, la distinción entre los animales y los humanos, entre lo viviente y la materia, se vuelven inciertas. Lo que persiste, en su lugar, es la idea de que diferentes entidades

contienen diferentes formas de la agencia y que la agencia del ganado, y la carne como su derivado, son formativas de la identidad argentina. Un tropo con enorme significado tanto político como histórico al que tanto artistas como escritores se acercan, desde diferentes puntos de vista y a partir de diferentes materiales, en un esfuerzo por reflexionar sobre las derivas de la nación.

Estas reflexiones toman diferentes formas, pero evocan, más o menos directamente, el imaginario del sacrificio animal inscripto por Echeverría en 1839. Una de las referencias más directas es la intervención literaria de Martín Kohan, también publicada después de la crisis. En 2013, en el contexto de un número especial de la revista *E-misférica*, Martín Kohan presenta una re-escritura de la pieza de Echeverría, simplemente llamada «El matadero». El número, titulado *Bios/Zoe* y preparado por Álvaro Fernández Bravo, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, apuntaba a reflexionar sobre las fronteras de lo humano y la presencia de los animales en el archivo latinoamericano. El contexto de publicación del relato breve de Kohan era, en sí mismo, un espacio de reflexión crítica sobre las relaciones humano-animal. Tomando en cuenta su contexto de publicación y su referencia inequívoca a la pieza fundacional de Echeverría, el cuento de Kohan se inscribe simultáneamente en la tradición literaria argentina y en las reflexiones contemporáneas sobre el animal, en particular, sobre el animal como mercancía. Gabriel Giorgi, quien analiza el cuento de Kohan en su libro *Formas comunes*, reflexiona acerca de la relación entre los animales y la carne como capital, afirmando que el relato de Kohan «tiene lugar alrededor de un aprendizaje básico: no es lo mismo vender (o comprar, o transportar para la compra y la venta) cuerpos vivos que cosas inertes» (2014, p.141).

«El matadero» de Kohan no tiene lugar, como el texto de Echeverría, en el espacio del matadero en sí. A diferencia del texto fundacional, donde el matadero sirve, indistintamente, el propósito del sacrificio tanto humano como animal, el cuento de Kohan ilumina otra indistinción: aquella donde la vida se vuelve materia indiferenciada que está en pasaje de la vida a la muerte. La historia de Kohan sigue a un camión de vacas a través de los doscientos kilómetros de itinerario entre Navarro y Vedia, dos pueblos pequeños de la provincia de Buenos Aires. Kohan destaca el pasaje del animal a la carne a través de la estrategia narrativa de demorar la llegada de los animales al matadero, posando su ojo en la vida indiferenciada de los animales en el camión. Para Heredia, un conductor de camiones «acostumbrado a llevar tan sólo amasijos de hierro y acero», los animales en el acoplado del camión se convierten en un «rumor, un movimiento contenido, una presencia». Durante una parada nocturna, mientras Heredia intenta dormir un rato en la cabina, la vida de los animales en la parte de atrás del camión se vuelve una presencia perturbadora: «Unos contra otros, acumulados, amasijo ellos también, pero no de materia inerte, se hacían sentir. El mismo peso apretado de siempre sólo que esta vez con vida» (Kohan, 2013).

Pero, ¿qué tipo de vida representa el animal en este proceso de volverse carne, comestible, una mercancía? ¿Es que los animales en el acoplado del camión de Heredia son todavía presencias tangibles, diferenciadas y cuantificables? ¿O es que se encuentran en el proceso de devenir vida indistinta, una forma híbrida en el pasaje de la vida a la muerte? En el caso del ganado en la parte de atrás del camión, la identidad de los animales se difumina por encontrarse en el pasaje de convertirse en materia comestible, desestabilizando al animal como una categoría ontológica estable y complicando aún más la distinción de lo animal y de lo humano. Al mismo tiempo, los animales en el camión de Heredia reactualizan la realidad de la industria de la carne tal como había hecho Echeverría, resituándola esta vez en las coordenadas de la industrialización del siglo XXI.

Junto con Rodríguez y Grupo Mondongo, la intervención de Kohan reflexiona sobre los modos en los que, casi dos siglos después de la pieza de Echeverría, el ganado continúa permeando la producción cultural de un modo consistente y significativo. A pesar de que, a diferencia de la conexión consciente y directa de Echeverría con la industria de la carne, estas obras post 2001 no necesariamente se establecen como referencias documentales de los episodios de sacrificio animal de 2001, tienen la capacidad de mostrar el modo en que el ganado continúa siendo un espacio transparente, tanto histórica como culturalmente, para leer los modos en que la sociedad argentina se piensa a sí misma en relación a lo animal.

Una nación en común: el ganado en la construcción de una identidad nacional

Este ensayo ha intentado leer la Crisis de 2001 en el archivo cultural argentino haciendo lo que Derrida llama «seguir la huella animal» [“following the animal trace” (2008)]. En palabras del filósofo, siempre estamos siguiendo la huella animal porque los animales han estado aquí antes de nosotros y porque nosotros mismo los encarnamos¹¹. Si, como Berger sugiere, el pensamiento moderno ha intentado

¹¹ «Si je suis cette suite» escribe Derrida in *The Animal that Therefore I Am* (2008, p. 3). En esa frase, juega con el verbo francés *suivre* que significa *seguir* y *être* que significa *ser*. Dentro de la cosmovisión de Derrida sobre la animalidad, uno es el animal y sigue al animal también.

invisibilizar nuestra relación con los animales, las narrativas argentinas, tanto históricas como culturales, parecen demostrar lo contrario. Esto es así porque la economía argentina, y por lo tanto muchas de sus coordenadas

sociales e históricas, se han desarrollado en torno a la cría y al faenamiento del ganado. Pero es, además, y tal vez principalmente, porque el rol del ganado va más allá de su consideración como una mercancía dentro de un sistema económico: el ganado juega un rol fundamental en la construcción de la identidad nacional. Esta identidad se vuelve visible a partir de la recurrente inscripción de los animales en el archivo cultural, una inscripción que se vuelve aún más transparente cuando los sistemas que dictan la separación entre lo humano y lo animal se

ve cuestionada por momentos de inestabilidad económica y política, y que este ensayo analiza en las devastadoras consecuencias de la caída del modelo neoliberal en la crisis de 2001.

En primer lugar, he argumentado que las coordenadas de la representación de la primera pieza de ficción, escrita por Echeverría en 1839, establecen el tono para la producción cultural que encontramos en los años que siguieron a la crisis de 2001. Si, como argumenta Berger, el proyecto modernizador, y más tarde el capitalismo, han infringido una separación ontológica entre el humano y el animal, el matadero se ha convertido en uno de los espacios ejemplares donde leer esa división: un espacio histórico y cultural donde el sacrificio animal es confinado y ocultado de la mayoría de la población (Pachirat, 2011; Vialles, 1994). De este modo, los mataderos han tendido hacia la invisibilización del momento de encuentro físico entre el animal y el humano, y el pasaje del animal a su existencia como carne y como mercancía.

Sin embargo, el sacrificio animal y el espacio del matadero emergen, una y otra vez, como un tropo constante de la narrativa tanto histórica como cultural argentina, mostrando cómo las reflexiones sobre los procesos de configuración de la nación ponen en el centro la proximidad significativa entre el humano y el ganado, y cómo esta proximidad suele estar mediada tanto por el acto concreto como por la representación artística del sacrificio animal.

He intentado demostrar que *El matadero* de Echeverría establece un modelo para las formas de la imaginación que encontramos en el trabajo de Rodríguez, Grupo Mondongo, y la reescritura de Kohan de *El matadero*. A pesar de proponer diferentes acercamientos y puntos de vista, estas piezas contemporáneas gravitan alrededor del sacrificio animal para reflexionar acerca de la realidad de los animales argentinos del siglo XXI, pero también acerca de la relevancia de su presencia en la creación de modos más amplios y menos antropocéntricos de pensar en la identidad nacional. En mi argumento, estos artefactos culturales son el producto de la inestabilidad política de su tiempo. Si, como escribe Berger, la modernidad y el capitalismo han separado al humano del animal despojando al animal de todo tipo de agencia, entonces estos momentos de inestabilidad política e incertidumbre histórica pueden ser mirados como instantes que cuestionan esa división y permiten diferentes comprensiones de las relaciones humano-animal.

En mi análisis, no me he involucrado con las múltiples violencias éticas y prácticas que rodean a la muerte animal, y que tienen consecuencias tanto para el animal como para el humano. Aunque considero que estas son cuestiones fundamentales para establecer un diálogo sobre las relaciones humano-animal, el foco de mi trabajo ha sido demostrar que existe un archivo animal concreto en las páginas e imágenes del archivo cultural argentino. A través de mi análisis de escenas

imaginadas de faenamiento animal, he intentado demostrar que la divisoria entre el humano y el animal se ve amenazada en contextos políticos inestables. Estos contextos hacen que estas relaciones, usualmente invisibilizadas por los órdenes industriales y capitalistas, emerjan hacia la superficie. Al elegir mirar a las escenas de faenamiento del ganado en particular, he intentado situarme más allá de la crítica acerca de naturaleza instrumental de las relaciones humano-animales para preguntarme qué nos dicen esas presencias sobre la identidad de Argentina como nación. Esta lectura se inclina hacia una comprensión interespecie de la historia argentina, que reconoce al ganado y a la carne como presencias clave en las reflexiones acerca de la nación sobre los procesos políticos, económicos y sociales a partir de los cuales se construye su historia.

Referencias

- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Auyero, J. (2001). *La política de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Becerra, J.J. (2007). *La vaca*. Buenos Aires: Arty Latino.
- Bentham, J. (2005). *Principles of Morals and Legislation*. In L. Kaloff and A. Fitzgerald (Eds.). *The Animals Reader*, (pp. 8-10) New York: Bloomsbury,
- Berger, J. (2009). *Why Look at Animals?* London: Penguin.
- Bonnet, A. & Piva, A. (2009). *Argentina en pedazos*. Buenos Aires: Continente.
- Brown, J. C. (1979). *A Socioeconomic History of Argentina, 1776-1860*. New York: Cambridge UP.
- Ciorallo, N. (2014, noviembre 4). La boca del lobo. *Página/12: Las12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-1574-2004-11-12.html>
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham UP.
- Echeverría, E. (1999). *El matadero*. Buenos Aires: El Aleph.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jozami, Á. (2003). *La destrucción de una nación*. Buenos Aires: Mondadori.
- Kohan, M. (2018). El Matadero. *E-misférica*, 10 (2). Recuperado de: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-101/kohan>.

La situación de Argentina respecto de la fiebre aftosa (2017, abril 4). *Clarín*. Recuperado de: https://www.clarin.com/rural/situacion-argentina-respecto-fiebre-aftosa_0_BywVo8lsl.html.

Mohl, R. (2015). Grupo Mondongo. Fluctuating Image Networks. *Contingent Beauty: Contemporary Art from Latin America*, (pp.137-147). Houston: The Museum of Fine Arts.

Nabot, D. (2011). *Dos semanas, cinco presidentes*. Buenos Aires: Aguilar.

Pachirat, T. (2011). *Every Twelve Seconds*. New Haven: Yale University Press.

Rodríguez, M. (2012). *Ministerio de desarrollo social*. Buenos Aires: Determinado Rumor.

Vialles, N. (1994). *Animal to Edible*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scobie, J. (1971). *Argentina: a City and a Nation*. New York: Oxford University Press.

Smith, P. (1969). *Politics and Beef in Argentina*. New York: Columbia University Press.

Sommer, D. (1991). *Foundational Fictions*. Berkeley: University of California Press.

«CRIATURAS ESPEJO»: POLÍTICA ANTIHUMANA EN LA *ALICIA* DE TENNIEL¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.09>

TED GEIER²

*University of California*³, Davis, USA

tegeier@ucdavis.edu

Cómo citar este artículo: Geier, Ted (2019). «Criaturas espejo»: política antihumana en la *Alicia* de Tenniel. *Tabula Rasa*, 31, 201-249. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.09>

Recibido: 24 de noviembre de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2018

Resumen:

Este artículo plantea el realismo indexical de Tenniel –fidelidad biológica en la presentación gráfica de los no humanos– como una revisión crítica del antropocentrismo operativo en los cuentos de *Alicia* de Carroll. Se examinan *Alicia en el país de las maravillas* y *A través del espejo*, y se cuestiona la reputación extendida de Carroll como uno de los primeros defensores de los derechos de los animales y opositores a la vivisección con base en su postura carnívora bienestarista. Las imágenes de Tenniel coinciden con el texto de Carroll en múltiples aspectos éticos claves, pero también articulan una nueva reflexión sobre los no humanos y el potencial especialmente limitado de cualquier criatura o política «imaginada» por los humanos. También se evalúa los demás trabajos de Tenniel en el periodo, y se demuestra su aplicación racista de rasgos animales en su tira cómica política para *Punch Magazine* en el siglo XIX y sus demás divergencias de las técnicas gráficas históricas naturales en las imágenes importantes de *Alicia*. La obra de Tenniel se compara con los estilos visuales de otros caricaturistas y de taxidermistas en las vibrantes tradiciones de colección de animales y representación de los mismos en la época. Pero finalmente, el artículo sugiere un claro pensamiento sobre la expresión humana frente a la fidelidad biológica en la intersección de texto e imagen que también se refleja en las teorías de la animalidad y el antropocentrismo. Las políticas antihumanas de Tenniel surgen del contexto de sus técnicas realistas de historia natural en el texto, en

¹ Este artículo hace parte del trabajo desarrollado con el grupo de investigación del Instituto de Investigación en Humanidades de la Universidad de California, Davis, que refleja la preocupación de larga data de los grupos humanos con los modos culturales amplios de pensar sobre lo no humano y las políticas de acción posibles y permisibles en un mundo multiespecie. El autor desea agradecer especialmente a Juan Camilo Cajigas y Leonardo Montenegro por sus comentarios y sugerencias esenciales, que mejoraron el artículo en varias formas clave.

² Ph.D. en Literatura de la Universidad de California, Davis.

³ Director del Grupo de Investigación en Culturas, Políticas y Economías de lo No-humano, en el Instituto de Investigación en Humanidades de la Universidad de California, Davis; Profesor Asistente de Comunicación y Arte de la Universidad Ashford.



San Antero
Leonardo Montenegro

un cuestionador comentario producto de la reflexión. Este extraño biologicismo resulta en la obsesa fantasía de lo real, en esos ejemplos, pues desestabiliza tanto la presunción de clasificación racional y de propiedad ética, al igual que la naturalidad acrítica de una protagonista infantil. Alicia es la «chica mala».

Palabras clave: Alicia en el país de las maravillas, antropomorfismo, taxonomía, representación, política

‘Looking Glass Creatures’: Anti-Human Politics in Tenniel’s *Alice*

Abstract:

This article proposes Tenniel’s indexical realism–biological fidelity in graphic presentation of the nonhuman—as a critical revision of the operative anthropocentrism in Carroll’s *Alice* stories. Both *Alice in Wonderland* and *Through the Looking Glass* are considered, and Carroll’s general reputation as an early anti-vivisection and animal rights advocate is challenged on the grounds of his welfarist carnivore position. Tenniel’s images accord with Carroll’s text on multiple key ethical points, but they also articulate a further thinking about the nonhuman and the particularly limited potential for any creature or politics “imagined” by the human. Tenniel’s other work in the period is also evaluated, as it demonstrates his racist application of animalistic traits in his political cartoon work for *Punch Magazine* in the nineteenth century and his other divergences from the natural historical graphic techniques in the key *Alice* images. Tenniel’s work is compared to the visual styles of other caricaturists and of taxidermists in the period’s vibrant animal collecting and display traditions. But ultimately, the article suggests a clear thinking about human expression vs. biological fidelity at the intersection of image and text that also reflects on theories of animality and anthropocentrism. Tenniel’s anti-human politics emerge from the context of his realist natural history techniques within the text in a challenging reflexive commentary. This uncanny biologism results in the haunting fantasy of the real, in such examples, as it unsettles both the presumption of rational classification and of ethical propriety, as well as the uncritical naturalness of a child protagonist. Alice is the “bad guy.”

Keywords: *Alice in Wonderland*, anthropomorphism, taxonomy, representation, politics

“Criaturas do espelho”: política anti-humana em *Alice*, de Tenniel

Resumo:

Este artigo propõe o realismo indexical de Tenniel –a fidelidade biológica na apresentação gráfica do não-humano- como uma revisão crítica do antropocentrismo operativo das histórias de Alice de Carroll. Tanto *Alice no País das Maravilhas* quanto *Através do Espelho* são consideradas aqui, e a reputação geral de Carroll como um precursor da anti-vivissecação e defensor dos direitos dos animais é desafiada com base em sua posição carnívora de bem-estar. As imagens de Tenniel estão de acordo com o texto de Carroll em vários pontos-chave da ética, mas também articulam um pensamento adicional sobre o não-humano e o potencial particularmente limitado de qualquer criatura ou política

«imaginada» pelo humano. Outro trabalho de Tenniel do mesmo período também é avaliado, tendo em vista que demonstra a aplicação racista de traços animais em seu trabalho político de desenho para o *Punch Magazine* no século XIX e outras divergências frente às técnicas gráficas históricas naturais nas principais imagens de Alice. O trabalho de Tenniel é comparado aos estilos visuais de outros caricaturistas e taxidermistas nas vibrantes tradições de coleta e exibição de animais. Por fim, o artigo faz um esclarecimento sobre a expressão humana versus a fidelidade biológica na intersecção de imagem e texto que também se reflete nas teorias da animalidade e do antropocentrismo. A política anti-humana de Tenniel emerge no contexto de suas técnicas realistas de história natural dentro do texto em um comentário reflexivo desafiador. Esse estranho biologismo resulta na assombrosa fantasia do real, em tais exemplos, pois perturba tanto a presunção de classificação racional quanto a propriedade ética, bem como a naturalidade acrítica de um protagonista infantil. Alice é o “cara mau”.

Palavras-chave: Alice no País das Maravilhas, antropomorfismo, taxonomia, representação; política.

La fantasía, un género escapista que articula mundos posibles, las capacidades que dominan esos mundos, o las imposibles amenazas a la realidad que pueblan las ansiedades de un protagonista, opera, de este modo, como un cuestionamiento formal de la misma demarcación confiable. *Alicia en el país de las maravillas* y *A través del espejo*, de Lewis Carroll, configuran las condiciones de la fuga del niño de la autoridad del adulto y el ascenso al poder sobre los ejércitos de la lógica, la estrategia, las normas y las «condiciones» mismas, y las expectativas de la sociedad cortés⁴. El tono animador de los cuentos es más que simple paranoia, y su aspiración crítica se ve reforzada por el «antididáctico» didacticismo victoriano de Carroll como una profunda sospecha de hegemonías humanas y el asunto de la vida. Los no humanos del señor John Tenniel, ya fueran «animales reales» o «bestias fantásticas», muchas veces expresan una ampliación crítica de la teoría política de Carroll en los cuentos y repasan algo del antropomorfismo clave al avance narrativo central de Carroll.

⁴Nota sobre ediciones y citas / paginación: las historias de Alice y las imágenes de Tenniel son de dominio público, archivadas en línea para acceso abierto. He indicado el capítulo del cual provienen las imágenes y las citas, asumiendo que el lector puede consultar cualquier versión disponible o en línea con su propia paginación dada la brevedad general de los capítulos, y también asumiendo cierta familiaridad general con las historias. El Proyecto Gutenberg es un recurso. El archivo preferido por el autor para buscar las imágenes de Alicia de Tenniel es: <http://lewiscarrollresources.net/tenniel/index.html>

Como en el caso del complejo de Bambi, las representaciones antropomórficas como parte de un llamado ético tienen efectos comprobados. El complejo de Bambi es una expresión común en la cultura anglófona, llamado así por el famoso personaje de Disney, y por lo general indica que se tienen emociones sentimentales hacia los animales, oponiéndose, por ejemplo, a la cacería. Estudios recientes han estudiado la forma en que fotografías de megafauna, como el oso polar, más generalmente, son herramientas poderosas para motivar la conciencia ambiental en populares campañas masivas (Ziser & Sze, 2007). La fidelidad indéxica de Tenniel al animal resistió parte del antropomorfismo descriptivo de Carroll, abogando por compasión y protección de criaturas como el imposible grifo que el texto de Carroll ridiculizaría de otro modo. La objetividad de Tenniel en las ilustraciones de los cuentos irónicamente se convirtieron en movilizaciones contundentes de la representación animal – objetivización– para rechazar el antropomorfismo. Como corresponde, esto es más pronunciado en el caso del cervatillo en el bosque, que Carroll describe como con «grandes ojos, dulces» (Carroll, 1871, “Looking-Glass Insects”). Esto sin embargo no le llega a los talones a la imagen de Tenniel. Los llamados éticos y las descripciones ontológicas dependientes de las representaciones funcionales de lo no humano reiteran la misma violencia objetivadora que quieren combatir; así, talvez, los gestos naturales históricos de Tenniel parecen preservar lo no humano en contraposición a lo humano. Ese es precisamente el conflicto en las historias cuando Alicia se convierte en un sanguinario y tirano ser humano. Sin embargo, esto no hace absolutamente nada para resolver el problema de la histórica violencia colonial contra la naturaleza que hace presencia en las obras británicas, incluso mucho antes de Carroll, como por ejemplo en la literatura romántica (Bewell, 2004).

Hasta la fecha el manuscrito completo de Carroll redactado a mano del original, incluyendo sus ilustraciones, puede consultarse en línea por medio de la Biblioteca Británica⁵:

⁵ <https://www.bl.uk/collection-items/alices-adventures-under-ground-the-original-manuscript-version-of-alices-adventures-in-wonderland>

También se puede acceder a las imágenes en la página John Tenniel’s Alice Illustrations. (<https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aiiw01.html>)

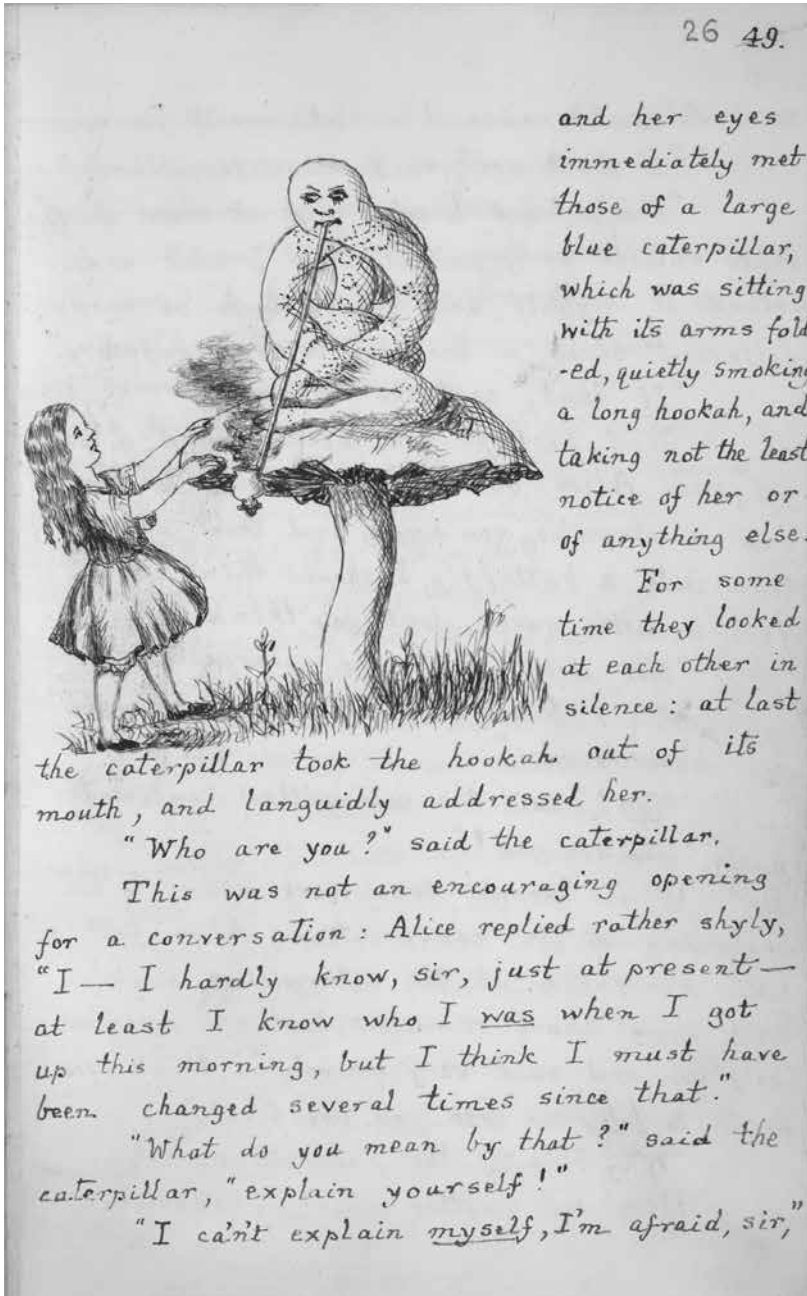


Figura 1. (pág. 51 <https://www.bl.uk/collection-items/alices-adventures-under-ground-the-original-manuscript-version-of-alices-adventures-in-wonderland>)

Un mayor número de las imágenes de Carroll representan más a Alicia que a las criaturas que sir John Tenniel crearía en colaboración con Carroll, pero varias representan también colectivos multiespecies. Los muchos grupos de animales y objetos animados reunidos en actos de la corte, como ejércitos, y otros elementos de ese tipo, son por un lado totalmente originales a sus obras, mientras que también reflejan los intereses de los autores románticos en la comunicación y comunión de esas interespecies. Considérese el ulular del chico de Wordsworth a los búhos en Winander, por ejemplo, en el poema «había una vez un chico». Pero sin duda, el trabajo reciente sobre los animales y la ecología revisita algunos de estos primeros imaginarios éticos y sociales formalizando el equipamiento teórico que articula este impulso. Mucho del trabajo de los estudios animales en los últimos treinta años explora nuevas formas de, como lo dijo alguna vez Peter Singer, «ampliar el círculo» de consideración ética (Singer, 1981). Trabajos recientes de académicos como Eduardo Kohn (*How Forests Think*, 2013) y Timothy Morton (*Being Ecological*, 2018) demuestran la coexistencia de múltiples especies en formas similares a lo que Matthew Calarco ha explicado recientemente en *Thinking Through Animals: Identity Difference Indistinction* (2016) como «indiferenciación», que busca deshacer el legado humano de la racionalidad como autoridad categórica, y dominación de los otros a través de ella, afirmando o empleando conceptos de diferencia humano-no humano aun en una declaración inicial de otredad. En cierto sentido, la continuación que hace Carroll del género animal didáctico ya tiene el «poder de fuego» mental para imaginar una comunidad interespecie. El género fantástico, después de los cuentos de hadas y las fábulas –lo fabuloso simplemente– imagina esos mundos como su canon central. Es ahí donde ayuda mucho la frustración de Tenniel por la representación icónica, pues la representación indexical intenta dejar que las criaturas sean de formas distintas al imaginario humano. La tensión clave es que ese estilo de representación es aprovechada por lo colonial, que recoge taxonomías de la historia natural del siglo XIX. Pero si actualmente la fotografía o la captura digital del animal «real» puede motivar el interés general, la tecnología de Tenniel de lo no humano también logra hacerlo.

Las imágenes de Tenniel en muchos casos amplifican el profundo interés de Carroll por los límites humano/no humano, el comportamiento ético y las convenciones sociales. Tenniel introduce un pensamiento no humano aún más profundo que las historias de Carroll. La principal preocupación es una expectativa de género en la fantasía y las obras infantiles, ambas con enorme influencia de Carroll por supuesto, y la flexibilidad de esa diferenciación se evidencia aún más en el antropomorfismo de la tradición fabulística. El género didáctico también hizo uso de los no humanos con fines de perfeccionamiento humano, adaptando diferentes especies con diferentes rasgos morales y ética de trabajo, por ejemplo. Tenniel había ilustrado una reconocida edición de 1848 de las fábulas de Esopo,

que fue un ejemplo clave de su idoneidad para los proyectos de *Alicia* a los ojos de Carroll. La Biblioteca Británica presenta las versiones originales de este libro, también, y en la reseña que hacen de la obra destacan el antropomorfismo de los trabajos y una historia muy conocida de la práctica de Tenniel: él observaba los animales en el zoológico para perfeccionar sus imágenes, las mismas imágenes que Carroll consideró al elegir a Tenniel para ilustrar *Alicia* (Biblioteca Británica, *Alicia en el País de las maravillas*).

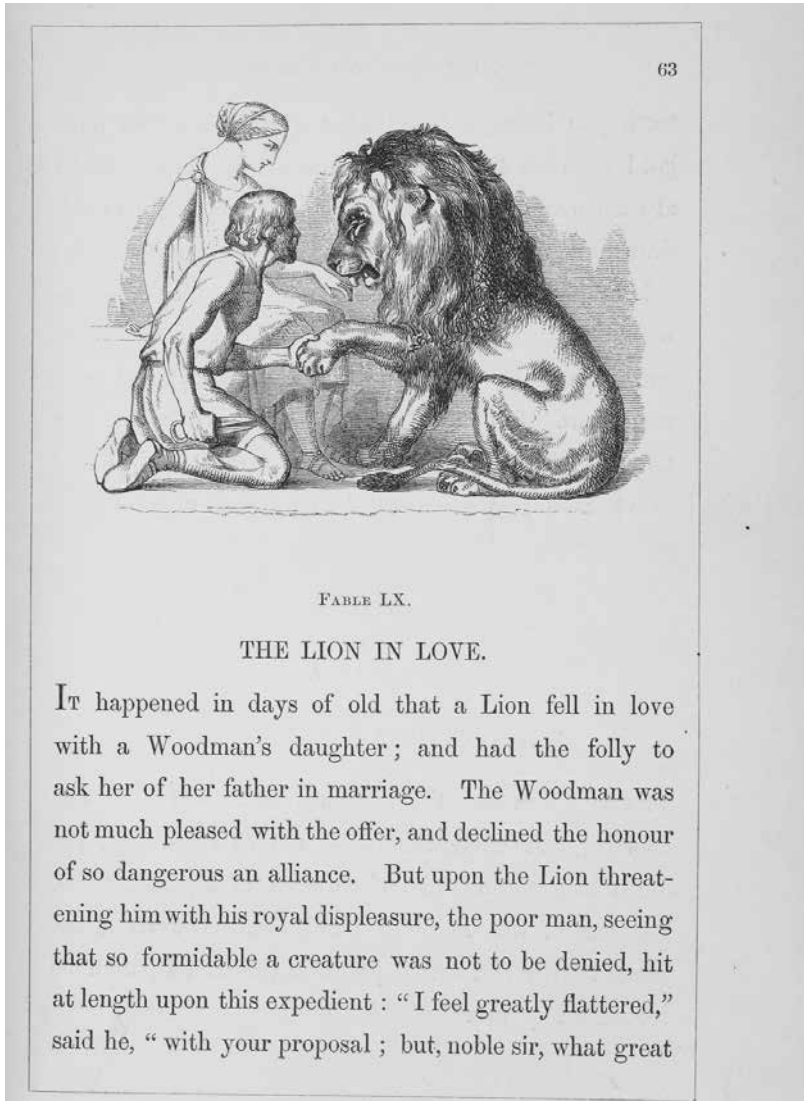


Figura 2. (Pág. 3 <https://www.bl.uk/collection-items/1848-edition-of-aesops-fables-illustrated-by-john-tenniel>)

Esta tensión entre la expresión ética icónica y la fidelidad en la reproducción pone de relieve el interés de la época en catalogar la fidelidad biológica. El término para esa fidelidad es representación indexical. Seung-Hoon Jeong (2011) articula este concepto, tomado de la filosofía de C.S. Peirce y aplicada en el cine por el importante teórico de las artes cinematográficas André Bazin, de la siguiente manera:

André Bazin declaró que la pintura occidental se había liberado de la obsesión con la mimesis... pues el realismo absoluto se alcanzaba simplemente con la fotografía; lo que él quería demostrar, sin embargo, no era la visible capacidad icónica de este nuevo medio, sino su proceso mecánico de inscripción de la luz del objeto al celuloide químico, lo que se compara con la impresión dactilar, es decir, la creación de un índice. Como el mismo Peirce lo dijo, una fotografía difiere de esta manera de una pintura a pesar de su iconicidad, por su indexicalidad que demuestra que su objeto estuvo realmente ahí y es por eso que incluso una fotografía en blanco y negro, gastada por el tiempo, puede seguir siendo mejor evidencia de nuestra identidad y ser utilizable en nuestra licencia de conducción que cualquier retrato a todo color que puede pintarse incluso sin nosotros, en la teoría. De igual manera, la indexicalidad ha nutrido el realismo baziniano en especial en documentales, cuyo valor radica en la presencia en eventos reales en lugar de su representación (p. 1).

El realismo indexical de Tenniel se ajusta a lo surreal fantástico de Carroll en una mimesis/representación de una honda extrañeza de un animal no fotográfico y también el modo indexical de vanguardia en la época, la captura histórica natural de un animal que está realmente allí. Su impulso es indexical, no icónico –un animal ha «estado ahí», para tomar la explicación de Jeong sobre el índice y que el animal obstruye la iconicidad del animal textual de Carroll.

Al menos una nota reciente sobre los retratos de Tenniel rebate que ellos más bien «remedan las representaciones de la historia natural, puesto que las “imágenes científicas [originales] en su entorno natural no incluyen normalmente la presencia de un humano, en especial la de una niña bien vestida”» (Kérchy, 2018, p.1 y citando a Paolozzi, 2015). Pero por supuesto, esas inclusiones originales eran las de Carroll, que se observan claramente en sus ilustraciones originales para los relatos. El compromiso de Tenniel con el trabajo indexical de la historia natural se vio así forzado a esta compañía incómoda con la humana, que inaugura en consecuencia su alegato crítico sobre la presuntuosidad de Carroll. Sin duda alguna, gracias a las versiones de los cuentos de Alicia realizados por Disney en los siglos XX y XXI, en el mundo entero se conoce el aspecto de la etiqueta en las narraciones, pero también se conoce la iconografía de la historia, según Carroll, por lo general absurda. Al parecer siempre es una divergencia expresiva de la indexicalidad biológica de las innovaciones de Tenniel. Por otro lado, los intentos originales de Carroll de dibujar animales fieles a la imagen real se hace evidente en algunos de los ejemplos del manuscrito de 1864:



Figura 3. (pág. 47 <https://www.bl.uk/collection-items/alices-adventures-under-ground-the-original-manuscript-version-of-alices-adventures-in-wonderland#>)

El sentido de propiedad de Alicia, su incapacidad de vivir a la altura de las expectativas de las flores, y los ridículos abusos de poder de la Reina todos se han unido al panteón de los dibujos animales, y Tenniel no era ajeno a las imágenes de las historietas gráficas; de hecho, era su estilo más conocido. Pero esta mediación de los índices visuales de los relatos prescinde de la tensión entre imagen y contenido, supeditando su aserción importante sobre la crítica política –animal o de otro tipo–. El desafío a la autoridad humana montado por representaciones humanas perfeccionadas, que por ende pueden expresar la experiencia emocional (los temerosos y tristes ojos del cervatillo) y la impotencia taxonómica (el ridículo sapo conciliador vestido con finas ropas), pero también por la sinceridad prefotográfica de la imagen histórica natural.

La relación contextual más amplia de los relatos con la principal preocupación social del periodo –que incluyó debates fundamentales sobre los derechos de los animales y la aparición de una legislatura para la protección animal– refleja motivos éticos adicionales. El chovinismo general de Carroll aparece en su tratamiento de la noción de clase social en otros pasajes en los cuentos de Alicia, pero Carroll también introduce importantes llamados éticos a lo largo de sus historias, aunque ocurran en episodios contradictorios e incluso crueles. Tenniel en ocasiones corrige los abusos de Carroll, y es importante recordar que, sea cual sea la independencia entre ellos, que los dos artistas mantuvieron a lo largo de la producción, Carroll y Tenniel colaboraron estrechamente en las imágenes y su ubicación. Además, en el caso de las representaciones realistas de los especímenes en las ilustraciones de *Alicia* hechas por Tenniel, hay un reflejo victoriano en la condición natural-histórica calladamente amoral de la vida en general. Y es especialmente en las extrañas figuras de *A través del espejo* que las imágenes de Tenniel sugieren una profunda tristeza por la «vida»

en la imaginación humana. Su Jabberwocky en *El país de las maravillas* es arrancado del bosque, como Humbaba en *La epopeya de Gilgamesh*, horrorizado con las manos y los pies extendidos hacia delante y obligado a una confrontación poética que no podía tener sentido y que reiteraba un tema recurrente de entrar o salir del bosque.



Figura 4. (Título: *Jabberwock*, localización: página 23 (capítulo 1) <https://lewis Carroll resources.net/tenniel/Illustrations/Pages/tlg09.html>) Esta debía ser la imagen de carátula para la obra, pero Carroll pensó que produciría demasiado miedo (Gardner, 1998, p. 196).

Estos tipos de extrañas –y extrañamente naturales– invenciones de criaturas son bien conocidas, y han despertado una especulación constante sobre las descripciones de Carroll, más allá de las imágenes originales de Tenniel. Esto incluye el reciente diseño CGI y 3D en las representaciones de Tim Burton del mundo de Alicia, en

las dos películas estrenadas en 2010 y 2016, aclamadas por los elementos visuales de diseño y los monumentales retornos de taquilla. Una historia completa de la Alicia visual también debería incluir la bellísima toma Art Nouveau de Mabel Lucie Attwell, en sus imágenes de 1910 con soles naranja que cuelgan bajo y una Alicia pelirroja. La edición de 1969 de Dalí volvió a publicarla recientemente la editorial de la Universidad de Princeton con motivo del 150 aniversario de Alicia. No cabe duda de que esta flexibilidad de historias, al parecer ilimitadas como terreno de pruebas para la expresión del género fantástico, debe mucho a su lenguaje y juegos de lógica. La ágil apertura de lo inexistente y el otro antropomorfizado en la carne parlante de Carroll y el ejército de naipes «da vida» y deshace las cosas como elementos formales, no como mera reacción desarticulada de un lector casual. La Alicia ilustrada inaugura un imaginario no humano –no simplemente un catálogo bestiaro– en las direcciones constantes, formales de las criaturas, y la crítica que formula Carroll a la sociedad adulta se convierte en la crítica de Tenniel a las hegemonías antropocéntricas.

La experiencia de Alicia en *El país de las maravillas*, en el primer capítulo comienza cuando come y bebe varias cosas para crecer o encogerse. Una vez resuelve el acertijo para pasar por una puerta, su aventura empieza con el encuentro con un ratón en el agua (Fig. 5), en uno de los gestos éticos iniciales entre especies. Recuérdese, sin embargo, que la primerísima imagen del libro mismo (aparte del imponente frontispicio del patio de la Reina con tres aves inexpresivas en medio de una pompa y circunstancias con modales humanos [Fig. 6]), es el conejo blanco metido en su atuendo acicalado y la ubicua amenaza del orden: el reloj («¡Oh cielos! ¡Oh cielos! ¡Qué tarde voy a llegar!» [Fig. 7]):

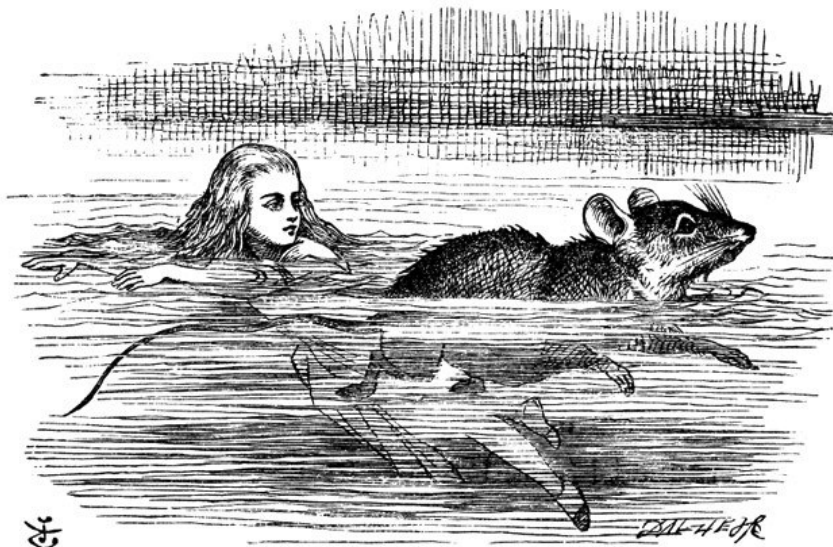


Figura 5. (Título: *Alice and Mouse swimming in the pool of tears*. Localización: página 26 (capítulo 2) <https://lewiscarrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaaw08.html>)



Figura 6. (Título: King and Queen of Hearts sitting on their throne in court. Localización: Frontispicio <https://lewis Carroll resources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw01.html>)



Figura 7. (Título: *White Rabbit looking at his watch* Localización: página 1 (capítulo 1) <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw02.html>)

Como parte de la literatura fantástica para niños, esta antinatural comunidad se convierte en la cosa más natural del mundo. Yuxtapuesto al frontispicio, las consecuencias de esta comunidad natural son obvias. El conejo antrópico que inicia la curiosa persecución de Alicia ya ha importado el imaginario antropocéntrico con Alicia –introduciendo la autoridad, por así decirlo–. La fuerza de la imaginación en estos trabajos eventualmente se convierte en la autoridad de Alicia sobre los demás, como cuando los naipes se antropomorfizan en amenaza física directa que Alicia, agrandada por los hongos y pociones mágicas y demás, puede vencer y dominar. Los adultos propensos a perder juegos de cartas también pueden tirarlas por toda la habitación en algún momento, si el mundo simplemente no cooperara con el deseo. Alicia no transgrede, finalmente, la expectativa de otro género infantil. Su alcance moral a lo largo de los relatos garantiza que su virtud –en otras palabras, su disciplina estricta como la personificación de la pureza– quede intacta y triunfe sobre las fuerzas relativamente menores del mal en la obra. Los lectores de Alicia deben recordar de inmediato los absurdos y correcciones de escala de un trabajo a otro, y también deben notar el potencial de antropocéntrico de los cuentos morales de Carroll. Las restricciones de los mundos adultos y las fórmulas lógicas, así como la jerarquía social de las «reglas del juego» en disparatados rituales, como la carrera electoral, están bajo ataque continuo. Así pues, en este sentido particular los temas de Carroll abren la crítica social a través del juego y con el lenguaje de la sociedad victoriana. Cayendo por el agujero de madriguera para empezar, Alicia nota anaqueles de libros, mapas y cuadros. Toma un frasco de mermelada, aunque está vacío. La caída le parece eterna a Alicia, aunque no siente miedo –incluso comenta cómo esta experiencia la hará más fuerte, y cualquier caída futura por las escaleras no la pondrá en peligro–. Alicia está, en efecto, aprendiendo e incorporando nuevo conocimiento como soporte para la acción futura. Aquí Carroll también anuncia el particular sadismo del género didáctico. Los mapas son otra clave para la apertura crítica de los relatos: Alicia a continuación se lamenta de no poder hacer gala de su conocimiento frente a nadie en esta caída interminable, y luego ella *practica*, aun sin público, apelando a la lógica de coordenadas de la latitud y la longitud. Ella no sabe cuáles son, pero se pregunta cuál será su posición en este punto de la caída. La obra corrige los regímenes disciplinarios en tales formas desde el principio, pero requiere al sujeto amenazado para funcionar. Alicia debe reclamar su potencia individual mediante estos juegos con el fin de completar el avance del relato hacia la soberanía, literalmente.

Este progreso humano se convierte en el telón de fondo esencial para los miopes índices realistas de Tenniel. Si Carroll necesita el apoyo del humano en peligro para su narrativa, entonces la lámina de Tenniel se convierte en el mito humano de ese éxito «contra» el mundo de los objetos animados. Quizás ninguna imagen sea más singularmente expresiva de lo humano frente a la objetivización y dominación no humana que la mano sin cuerpo de Alicia metiéndose en la madriguera del conejo y tratando de agarrar al muy aterrorizado, y biológicamente indexical

conejo (donde tal vez el abrigo marca su ocupación antropomórfica por prácticas culturales como la vivisección) desde el capítulo «El conejo envía un Pepito» [“The Rabbit Sends in a Little Bill”]:

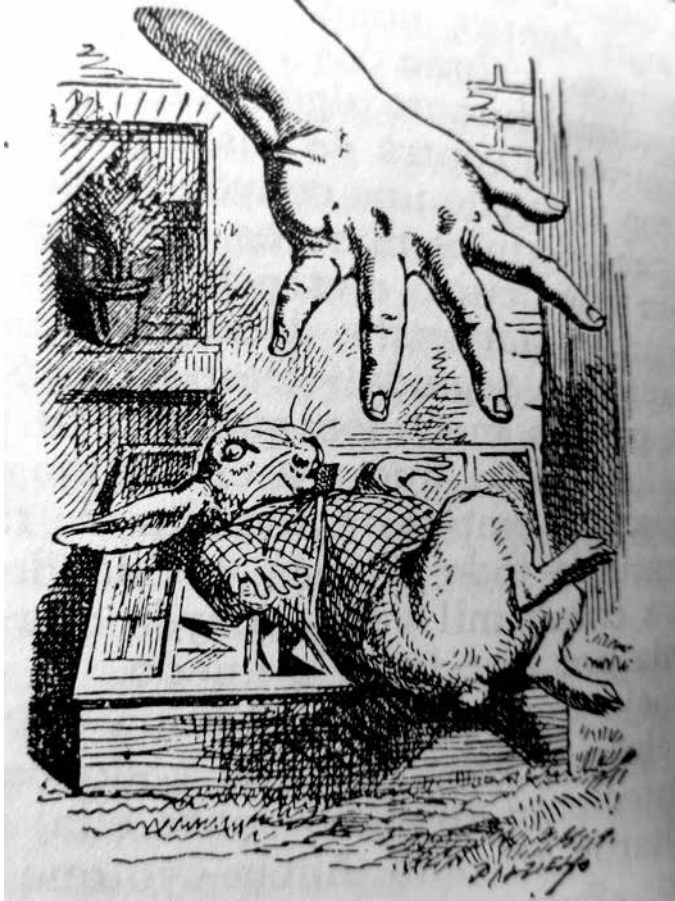


Figura 8. (Título: *Alice's hand reaching for White Rabbit*. Localización: página 48 (capítulo 4) <https://lewis Carroll resources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw12.html>)

Las imágenes de Tenniel, en especial el grifo, muestran una apertura fundamental hacia los no humanos –incluso compasión por ellos– y un comentario adicional sobre los múltiples abusos instrumentales en los relatos. El grifo, que es una representación híbrida puramente fantástica, no puede acercarse al índice de historia natural. Se encoge de miedo, se acongoja y se queda parado en una bochornosa presencia en sus tres apariciones consecutivas en *El país de las maravillas* (dos en «La historia de la falsa tortuga», y una en «La cuadrilla de las langostas»:

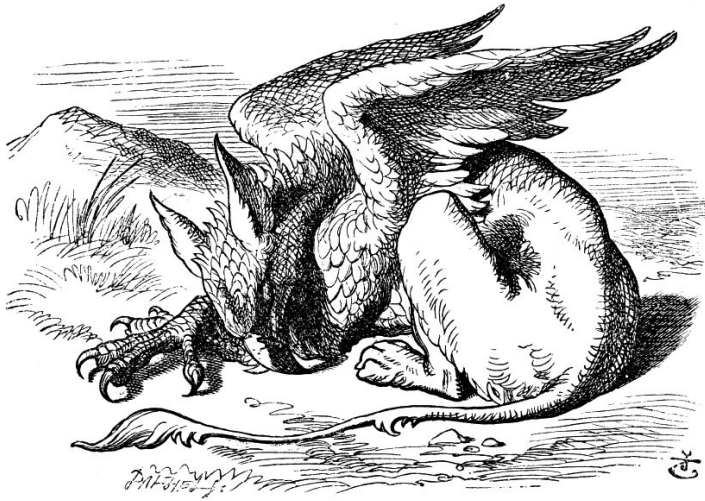


Figura 9. (Título: Gryphon sleeping. Localización: página 138 (capítulo 9) <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaaw33.html>)



Figura 10. (Título: Mock Turtle telling his story to Gryphon and Alice. Localización: página 141 (capítulo 9) <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaaw34.html>)



Figura 11. (Título: Mock Turtle and Gryphon dancing round Alice. Localización: página 150 (capítulo 10) <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw35.html>)

Los frágiles y lisiados insectos imaginarios como la meriendaposa garabateada a la ligera y la larguirucha libélula meciéndose son fantasías especialmente vulnerables.



Figura 12. (Título: Rocking-horse-fly. Localización: página 56 (capítulo 3) <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/ttlg15.html>)



Figura 13. (Título: Snap-dragon-fly. Localización: página 57 (capítulo 3) <https://lewis Carrollresources.net/tennie/Illustrations/Pages/ttlg16.html>)



Figura 14. (Título: Bread-and-butter-fly. Localización: página 58 (capítulo 3) <https://lewis Carrollresources.net/tennie/Illustrations/Pages/ttlg17.html>)

El ataque general de los relatos a las jerarquías, en momentos como estos, del capítulo de «Los insectos a través del espejo», plantea al mismo tiempo importantes preguntas sobre los dominios regulativos de la propiedad mediante la cual se organiza y dirige la vida. Uno de esos dominios es la diferencia humano-no humano, que depende en las obras de un supuesto preliminar de líneas de división inflexibles que no pueden transgredirse como parte de la crítica social general en la obra. Los personajes de Carroll se comunican atravesando todas las líneas

evolutivas, y los procedimientos legales interiores presentan jurados multiespecie. La carrera electoral es, también, un asunto donde participan múltiples especies. Humanos y animales están en comunión a lo largo de las obras.

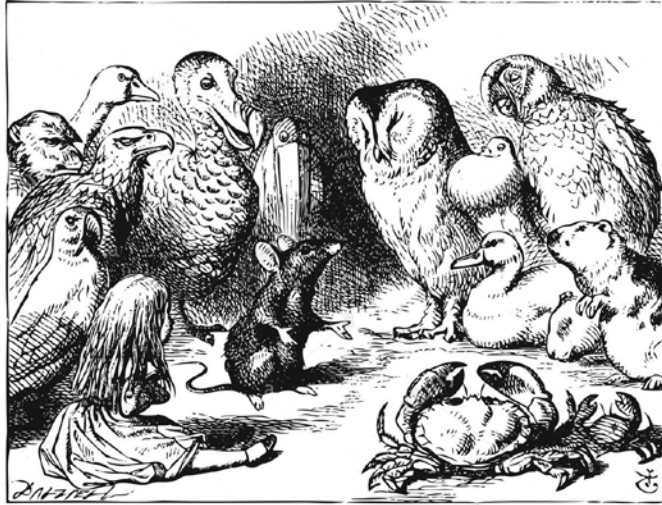


Figura 15. (Título: *Mouse telling its tale to Alice and creatures*. Localización: página 29 (capítulo 3) <https://lewiscarrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaaw09.html>)

Parece curioso al comienzo entonces que las ilustraciones de sir John Tenniel para las versiones originales se ciñan a representaciones meticulosamente «fieles», más influenciadas por especímenes de especies de historia natural que por los del imaginario del otro mundo. Si las imágenes resisten la hegemonía categórica humana, el índice realista debe por ello hacer cumplir un compromiso con la crítica social; este es, después de todo, el sello de la expresión realista.

Rose Lovell-Smith (2003) escribió una convincente pieza sobre la independencia de Tenniel respecto a Carroll, pese a la estrecha colaboración que ambos mantuvieron. También comenta sobre la consideración de Tenniel hacia «las ciencias de la vida, la historia natural, y las ideas darwinianas sobre la evolución, ideas estrechamente asociadas por Tenniel con los cambios de talla de Alicia, y con la manera como ellos afectan a los animales con los que se encuentra» (p. 385). Discursos anteriores del impulso victoriano hacia el orden exacto en el mundo, incluyendo la investigación sobre la historia natural y las prácticas de ilustración de la época, incluyen los estudios pioneros de Harriet Ritvo (1998), como *El ornitorrinco y la sirena (The Platypus and the Mermaid)*. Lovell-Smith (2007) también ha escrito otras cosas sobre temas relacionados en el texto *Huevos y serpientes: referencia a la historia natural en la escena de Alicia y el pichón (Eggs and Serpents: Natural History Reference in Lewis Carroll's Scene of Alice and the Pigeon)*. Lovell-Smith es una voz autorizada sobre las influencias de la historia

natural en Tenniel y también argumenta claramente algunas de las revisiones de Carroll –como el poema del cocodrilo en el segundo capítulo de *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*, «El pozo de las lágrimas»–que refleja un distanciamiento de la teología natural y un giro hacia la «amoralidad, la lucha por la existencia, la depredación del más débil por parte del más fuerte» (p. 386). Sin embargo, Lovell-Smith se detiene aquí y sugiere que los relatos –y la respuesta independiente de Tenniel respecto a ellos en sus ilustraciones– no están presentando ideas coherentes sobre el trato a los animales. Tal como la mera «realidad» de las representaciones de Tenniel no es un simple catálogo, no lo es la equiparación de la simple semejanza que hace Carroll de la depredación con los procesos legales. Y así las frustraciones, ansiedades y protocolos de competencia absurdos no son un simple choque con las tendencias de la época, pues las ideas de Darwin dominaban la opinión pública. De hecho, el tratamiento de los animales no comparte la benévola apacibilidad de los cuentos de Maria Edgeworth, pues Lovell-Smith la describe como «una inversión del tema de la amabilidad hacia los animales implantada en la literatura infantil más ortodoxa» (p. 387). Incluso, Lovell-Smith señala dos hallazgos especialmente cruciales para el tema de las influencias de la historia natural en Tenniel, en particular. Primero, que el mercado para los libros de ilustraciones de historia natural era muy apetecido y se vendía muchísimo mejor que la mayor parte de la narrativa de ficción más popular de la época, y segundo, que los lectores de Darwin eran incluso menores en comparación con aquellos (p. 389).

Que Alicia sea blanco de críticas de hecho hace la misma crítica más precisa y alarmante: las niñas consentidas y privilegiadas son consideradas como monstruos, desde el punto de vista de las vidas de los demás.

Esta condición de Alicia como la villana, en un malestar antropocéntrico, conecta el pensamiento victoriano sobre la consustancialidad de las especies con el impulso del Antropoceno en mucha parte de la crítica contemporánea, exponiendo una villanía oculta en el centro de una aventura aparentemente crítica. La preocupación de Alicia por la justicia y la imparcialidad, aunque eventualmente cuestionada, hace parte del comportamiento ético amplio y la crítica de la razón humana chovinista en ambas obras, y esas son las convenciones de Carroll. Por ejemplo, sobre el sufrimiento y el asesinato después de la narración del poema del Jabberwocky, declara: «De algún modo parece que llena mi cabeza de ideas, ¡solo que no sé exactamente cuáles! Sin embargo, *alguien* mató *algo*: eso es claro por lo menos». La fascinación con las vidas de las cosas y la ética de esta maravilla es recurrente en el énfasis en *no* matar y, en otros apartados, en considerar iguales mediante el símil. En el capítulo «Cerdo y pimienta», un bebé resulta ser un cerdo. No hay imagen de transición. El bebé está llorando a todo pulmón, en el regazo de la duquesa en una imagen, que casualmente también es la primera aparición del gato.



Figura 16. (Título: Duchess nursing the baby. Localización: página 81 (capítulo 6) <https://lewiscarrollresources.net/tenniel/illustrations/Pages/aaaw21.html>)



Figura 17. (Título: Alice holding the pig-baby. Localización: página 88 (capítulo 6) <https://lewiscarrollresources.net/tenniel/illustrations/Pages/aaaw22.html>)

La duquesa llama ruidosamente al bebé «¡Cerdo!», apenas termina de explicarle a Alicia por qué el gato tiene una sonrisa tan amplia (Alicia había preguntado, «tímidamente»). En el siguiente cuadro, hay un cerdo con el gorro de bebé y envuelto en mantas, pero de ningún modo disimulado, pues Alicia parece mirar con los ojos desorbitados al lector. Alicia percibe los gruñidos como ruidos humanos –en el plano del relato, el gruñido *es* igual que los sonidos humanos, independientemente del conocimiento de Alicia– hasta que conoce su identidad. Luego gruñir no es «manera de expresarse». La criatura extiende sus extremidades «como una estrella de mar» y ronca «como un motor a vapor», y Alicia decide llevarlo para protegerlo al darse cuenta de que es un cerdo y no un bebé que alimentar: «seguro lo matarán en un día o dos. ¿No es homicidio dejarlo?» Lo libera en el bosque, pensando que es un cerdo bastante bonito, y luego sí se encuentra como debe ser y conversa con el animal más extraño de todos, el gato de Cheshire. La imagen de Tenniel es en cierto modo sorprendente, dado el tamaño del gato.

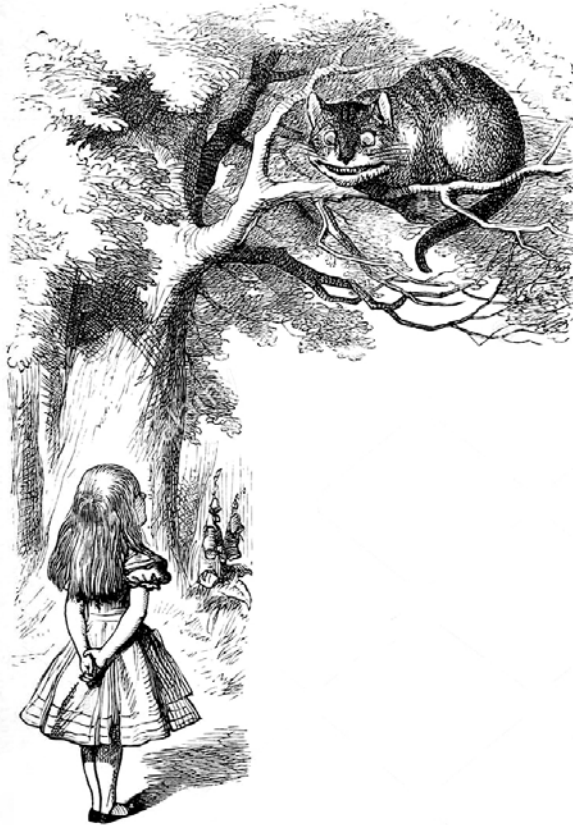


Figura 18. (Título: Cheshire-Cat grinning at Alice. Localización: página 91 (capítulo 6)
<https://lewiscarrrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw23.html>)

Es un gato grande en la primera imagen como parte de la escena doméstica de la cocina, pero en este encuentro posterior tiene talla de humano y domina una de las curiosas composiciones en forma de L diseñadas por Carroll y Tenniel, cuando tiene su primera conversación con él. Este gato imposible ahora hace parte del bosque, por supuesto. Pronto desaparece o se disuelve en ese bosque.

Aunque Carroll había establecido otra condición de cuidado más, con el posible bebé, su revelación como cerdo deshace cualquier ética de ese tipo, y Alicia se revierte al humano solitario aliviado, sin trabas por demandas a su atención y su trabajo. Ella se imagina qué niño tan feo habría sido el bebé cerdo. Las imágenes de Tenniel revelan en múltiples ocasiones un cuidado compasivo por las criaturas, con lo que el relato de Carroll no siempre está de acuerdo, y aquí la embarazosa tarea de sostener al cerdo solo parece denotar el extrañamiento de Alicia de la tarea de cuidar cerdos, dadas las limitaciones de su imaginario doméstico, incluso en el bosque. Estos son detalles tan curiosos en parte por la grotesca misantropía de las caricaturas humanas por doquier, incluido el chef que había dejado el cerdo al cuidado de Alicia y le sugirió que lo amamantara. Lo extraño y horrible comunica apropiadamente lo impropio de la autoridad del adulto, mientras que una forma documental no obstruida da esa autoridad a los animales, las otras varias criaturas no humanas, y la mirada de extraños objetos de los cuentos. Tenniel tuvo la aprobación de Carroll para estas imágenes, y como se señaló anteriormente, este es el estilo de ilustración que llevó a Carroll a Tenniel en primer lugar. Pero los precarios cuerpos animales en las ilustraciones de los cuentos contradicen la supuesta etiqueta y compasión de Alicia. Su resistencia hacia la Reina es bastante clara, y su avance contra las tiranías de la jerarquía es la principal satisfacción narrativa en toda la historia. Pero como crítica social general, los cuentos dejan un espacio recurrente para que el dominio de la jerarquía y la autoridad sobrevivan a ese avance. Alicia puede ganar, lo que significa que el juego siempre está en curso. Los juegos principales en los cuentos son los juegos de palabras y de lógica: el modo didáctico-crítico preferido por Carroll. Pero las piezas de naipes y de ajedrez reiteran la seriedad de los juguetes y el impacto de las normativas.

Como es bien sabido, los juegos de Carroll muchas veces apuntan a las costumbres educativas victorianas e incomoda las nociones del lenguaje decente y las buenas costumbres sociales. Pero esto no quiere decir que Alicia misma no se valga del orden y el decoro para abrirse camino por los juicios a los que tiene que comparecer. En «La historia de la falsa tortuga», dice la duquesa, «es el amor lo que hace girar el mundo». Como lo hace notar Alicia, la duquesa es muy aficionada a extraer moralejas de las cosas. «Todo tiene una moraleja», afirma la duquesa, lo que también comenta sobre las expectativas del relato. El género fabulístico, de nuevo, es quizás el más conocido por ofrecer tales programas para el desarrollo ético humano. La ética autoconsciente fue explícita en ese primer episodio de caída por la madriguera del conejo, como ya se mencionó. Mientras Alicia caía en la historia, primero en una oscuridad ininteligible

antes de distinguir cosas en las paredes del abismo, comenzó a tomar objetos de los anaqueles de alacena. Uno era un frasco con la etiqueta «MERMELADA DE NARANJA». «Pero para su gran decepción», escribe Carroll, «estaba vacío: no quiso dejar caer el frasco, por temor a matar a alguien que estuviera abajo, entonces se las arregló para ponerlo en uno de los anaqueles de las alacenas mientras pasaba en su caída». Aunque la primera vez que cambia palabras con otra especie en *El país de las maravillas* fue con el ratón, este manejo de la (no) mermelada es el primer gesto moral de Carroll. La exigencia de orden en el espacio doméstico demandaría devolver los objetos de la casa a sus lugares correctos, ordenados.

Las taxonomías de cocina de Alicia imitan pulcramente la estética clasificatoria del museo de historia natural victoriano: todo en su lugar, con el nombre que le corresponde. Pero Alicia toma su decisión por motivos éticos que sirven a un otro completamente desconocido, especulativo, potencial e imaginario –una no-cosa absolutamente (¡nada de lo que sea!). No hay amenaza conocida en dejar caer la mermelada, solo el acostumbamiento a la preocupación ética que, a su vez, se convierte en compulsión. Es la conducta, no sentimiento ni una preocupación directa en absoluto. Ha sido disciplinada para pensar –o al menos para invocar– el posible daño que infligiría antes de actuar. Aquí se satiriza el modo didáctico de muchas otras historias de animales en la Alicia de Carroll, neurótica y muy consciente, cuando empieza a encontrar sentido en el extraño mundo al otro lado del espejo. La moraleja del cuento es que un sistema de clasificación incesante y la identidad correcta causa una especie de sufrimiento. La lección misma es otro blanco de esta crítica, como en las lecciones revisadas en la enumeración de su hermana, que es vuelta tonta y extraña por la oruga, por ejemplo. Alicia ya no era especialmente partidaria de ser la niña pura y buena –o la estudiante aplicada– y los cuentos representan como búsquedas de libertad personal y expresión natural, a fin de cuentas. Y esas moralejas se valen de una tabula rasa, una inocencia *a priori* que es corrompida por el mundo, pero confundidas por las *representaciones* ubicuas de la ética instruida e infligida. El juego del sufrimiento sin objeto de Carroll, como una herida hipotética causada por una manipulación errante del mundo –el frasco de mermelada fuera de lugar– se convierte él mismo en una ética restrictiva. Alicia en este caso se ve constreñida por la obligación y la compulsión (devolver las cosas a su sitio en orden sin ninguna razón aparte de la clasificación) y la especulación sobre el posible daño. En resumen, el avance de la Alicia de Carroll, y la teoría social que pone en evidencia, es un libertarismo moralista. El estándar ético es ridículo, limitante y lesivo dentro de las estructuras de la pedagogía, la gobernanza y la imposición de la autoridad. Esto es profundamente problemático, si el objetivo de Carroll es vencer tales limitaciones para ir hacia una libertad e individualidad más perfecta. Las sátiras hacia el protocolo son claras a lo largo de todo el libro, con el fiasco del debido proceso completo desde el inicio. Francine Abeles ha escrito del trabajo político activo de Charles Dodgson, que por lo general se ocupaba

de la emancipación y la protección de las clases minoritarias (Abeles, 2001). Pero las *condiciones* perfectibles de un sujeto no son mejores que lo que rechaza el sujeto perfeccionable Carroll. Tenniel reconoce la pureza inadecuada de dichas reliquias estructurales en el individuo que añora la libertad, de Carroll. Ninguno parece convencido de que pudiera haber, por ejemplo, un capital o un partido benevolentes. Para ver si en este punto difieren de nuevo, será preciso considerar más de los antecedentes y el estilo de la *Alicia* de Tenniel y comparar sus abordajes de la clase y la lengua en el caso del grifo, por ejemplo.

En otro caso, el paso de mensajes entre dos clases relativamente abyectas, peces y anfibios, reitera una crítica de-antropocéntrica hacia la lengua y la escritura en *Alicia*.

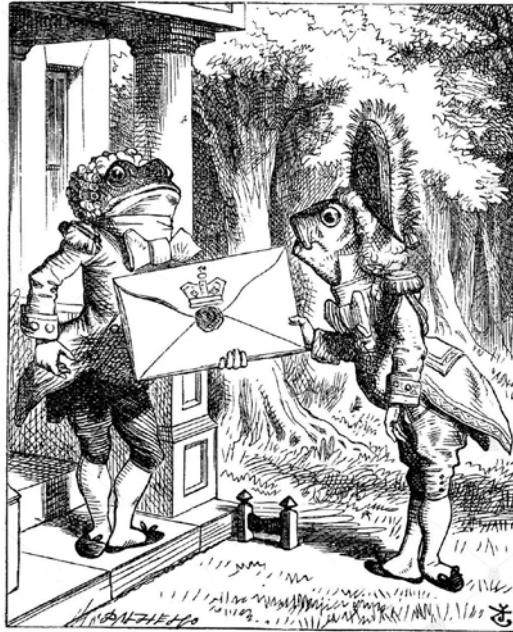


Figura 19. (Título: *Frog-Footman and Fish-Footman holding an invitation*. Localización: página 77 (capítulo 6) <https://lewis Carroll resources.net/tenniel/illustrations/Pages/aiiw20.html>)

Las imágenes son tal vez la señal más fuerte que le hace Tenniel a J.J. Grandville en las obras. Grandville (1803-1847) fue un caricaturista francés, cuyas ilustraciones híbridas humano-animal presentan criaturas, incluyendo insectos, en atuendos señoriales y en variadas interacciones sociales. El lacayo Pez de Tenniel en el capítulo “Puerco y pimienta” de *El país de las maravillas*, que entrega la invitación de la Reina para jugar croquet al lacayo Rana (Fig. 19), es un ejemplo de la influencia de Grandville en su estilo, que muy seguramente se basó en la gran cantidad de animales vestidos que Grandville creó para *Public and Private Life of Animals* (1867) de P. J. Stahl.

Los juegos de palabras de Carroll y su escepticismo hacia las taxonomías incluyen bromas sobre divisiones animal-mineral-vegetal, pero también la atención más seria y solemne hacia la lengua y el abuso que se hace de ella. Alicia entra en el capítulo de «La cuadrilla de las langostas» con declamaciones salidas de la nada, impostadas y aparentemente fuera de su control. Ella se pregunta por su propio comportamiento: «Alicia no dijo nada: se había sentado con su cara entre las manos, preguntándose si algo *volvería* a suceder de manera natural otra vez». Este énfasis en el extrañamiento y el comportamiento/la respuesta lingüística automática hace parte de su realismo onírico, pero es también una crítica a las convenciones humanas y a la racionalidad y el orden supuestos. El realismo biológico produce un deshacer extraño –no meramente fantástico, sino apaciguadoramente creíble– de los límites de las especies en criaturas híbridas como el sapo y el pez. La imagen de Tenniel es perfecta para una revista de cocina o una guía de hogar. El popular libro *Book of Household Management* (Libro de administración doméstica) de Isabella Beeton, publicado en 1861 presenta bandejas de platos con aves, carne de res y comida marina en un estilo similar o quizás ni siquiera tan bien representados. Este objeto de comida realista «presenta» una relación crítica con la cuestión del antropomorfismo, que amplifica el escenario narrativo absurdo (crustáceos conscientes de la imagen).



Figura 20. (Título: Frog-Footman and Fish-Footman holding an invitation. Localización: página 77 (capítulo 6) <https://lewiscarrollresources.net/tenniel/illustrations/Pages/aiiw20.html>)

El animal fantástico, el grifo, es otro crudo ejemplo del pensamiento no humano sorprendentemente ético de la Alicia de Tenniel. Las consecuencias incluyen un reclamo importante al chovinismo cultural del autor. La langosta es presentada en la conversación de Alicia con el grifo y la falsa tortuga –siendo ambos Otriedades fabulosas–. Ellos le piden que recite un poema, uno de los dispositivos distintivos en los relatos, y Alicia comenta para sí: «¡Cómo le ordenan a una las criaturas y la hacen repetir lecciones!» Aquí debemos reconsiderar las primeras imágenes de la criatura:

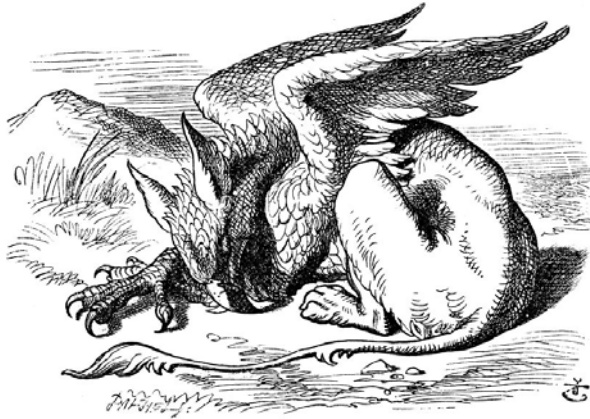


Figura 21. (Título: Gryphon sleeping. Localización: página 138 (capítulo 9) <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw33.html>)



Figura 22. (Título: Mock Turtle telling his story to Gryphon and Alice. Localización: página 141 (capítulo 9) <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw34.html>)



Figura 23. (Título: *Mock Turtle and Gryphon dancing round Alice*. Localización: página 150 (capítulo 10) <https://lewiscarrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/aaiw35.html>)

El grifo dormido de Tenniel tiene una línea elegante, manso y digno de compasión en esa posición. Se piensa en el extraño y compasivo gato-cordero «cruzado» de linaje imposible de Kafka. La imagen pone de relieve el potencial de las alas arqueadas, desplegadas, y del majestuoso y elegante pico en las sombras. Las zarpas desplegadas también son un elemento activo, aunque la mitad de león está, hay que admitirlo, dormida y serena. Sin embargo, la cola es frondosa a tono con la parte superior izquierda del césped, una línea grácilmente viva como el trazo de un río en el horizonte esbozado. En las siguientes imágenes del grifo, la avidez y el esnobismo se igualan a lo que Carroll obliga a esta criatura mágica a *hacer* a Alicia: acosan continuamente a Alicia, pero en la ética no humana más audaz de Carroll, alaban la «bella sopa»: *Soo—oopa de la noo—che*, ¡Bella, bella Sopa! Ese apóstrofe —la interpelación formal de los no humanos— es un interés recurrente en Carroll y, en las obras románticas con las que este interactúa, un modo vital de ética incluyente y la anulación de lo humano como locus de autoridad y orden.

El sinsentido de Carroll es un compañero natural de la ironía romántica, reforzado con la potencia del lenguaje y la expresión para alcanzar esas pretensiones. Él no está solamente erradicando lo humano que de otro modo cometería la violencia más grave contra los objetos a los que se ha desprovisto de autonomía para hablar y bailar. El sentido de hibridez catastrófica de Tenniel

es una compasión elegante en la primera imagen del grifo, luego la torpeza de este fanfarrón imaginario se pone en evidencia en la siguiente con el flagrante cruzado de piernas. Luego está la arrogante futilidad de dandi de la imagen final del grifo –las zarpas convertidas en mansos ganchos de carne fundidos hacia abajo que no tienen posibilidad de *hacer* nada como se jacta de poder. La imagen tiene un escandaloso, desastroso código de género y sin embargo es tan increíblemente opuesta a la bestia durmiente que las imágenes no soportan la escena ni la idiotez del discurso del grifo: «Esta jovencita, desea conocer su historia, lo desea». La fijación de Carroll por el habla correcta y las rigideces de la elocución son tales que el dialecto regional estilizado del grifo también es una división de clases y una censura de su autoridad, y Alicia responde con frustración y crítica. Este ejemplo presenta así la réplica más fuerte de Tenniel a la narrativa de Carroll, pero, a la vez, al menos, un caso de un chovinismo completamente desdeñoso de su parte.

Gracias a Lovell-Smith (2003) y también a Michael Hancher (1985), en particular, se explican y aclaran el estilo de ilustración de Tenniel y sus influencias más plausibles en la historia natural. Pero cuando Lovell-Smith omite el estilo de Tenniel en *Punch*, también corre el riesgo de subvertir su premisa de que la glosa de Tenniel sobre la comunidad humana-no humana (darwiniana o de otro tipo) va contra la de Carroll en formas importantes. *Punch* fue la principal publicación satírica de Inglaterra en esa época, y sus tiras cómicas políticas literalmente acuñaron la palabra «cartón» como imagen humorística. Anteriormente se refería a un bosquejo preliminar para una pintura, antes de eso. Tenniel fue el principal ilustrador de la publicación durante cincuenta años, y fue este medio lo que hizo que Carroll conociera su trabajo en un inicio. Lo que aún no se ha explicado, de hecho, es el contenido crítico de la glosa de Tenniel, solo sus precursores visuales y la posible participación del alma de la época. Pero repito una de las notas más importantes de Lovell-Smith es que la historia natural vendía masivamente los libros de Dickens y Darwin. La presentación formal de Tenniel era meramente cultura popular, y hacía parte de los gustos comunes la documentación indexical precisa. El elitismo de Carroll se convierte así en uno de los objetivos de Tenniel, como en el caso del grifo.

En muchos casos, como con el cervatillo en el bosque del capítulo 3, las representaciones en la narrativa de Carroll y las imágenes de Tenniel coinciden. Aunque me he centrado en las divergencias ideológicas, Gardner (1998) también señala que el autor y el artista trabajaron en cuidadosa sincronía para determinar la ubicación y el encuadramiento. El paralelo de los bebés vulnerables en la espesura prosigue cuando Alicia pasa su brazo alrededor de los cachorros no

en una forma protectora, sino «amorosa», como una «compañera de viaje». Alicia está en el bosque, donde las cosas no tienen nombre, y ella contempla su destino como la de un perro perdido... pero el perro, razona, tendría el collar de lata adecuado, con un nombre por el que se le pueda llamar. El ciervo la guía para salir del bosque, en cuyo punto es el ciervo quien señala la realidad evidente: «¡Soy un cervatillo!» ... «y, ¡Dios mío!, ¡tú eres una criatura humana!» Alicia ahora sabe su nombre, declara, pero solo después de que el escenario ha reiterado la diferencia entre humano y animal para señalar su flexibilidad y las restricciones establecidas. El cervatillo también se ha reconocido y escapa del abrazo de Alicia. El siguiente episodio de Carroll es el ejercicio del absurdo de Tarará y Tararí [Tweedle Dum y Tweedle Dee]; el par es presentado con sus brazos en torno al cuello del otro, en paralelo con Alicia y el cervatillo, la imagen precedente. Además, los dos son inmediatamente distinguibles: «RA» y «RI» aparece bordado en los cuellos de sus camisas, respectivamente.



Figura 24. (Título: Alice clasping her arms round Fawn. Localización: página 63 (capítulo 3) <https://lewis Carroll resources.net/tennie/illustrations/Pages/ttlg18.html>)



Figura 25. (Título: Alice dressing Tweedledum and Tweedledee. Localización: página 87 (capítulo 4) <https://lewis Carroll resources.net/tenniel/Illustrations/Pages/ttlg25.html>)

Tal vez lo más curioso, en el intercambio con el ciervo, es que Carroll describe los ojos del cervatillo como especialmente grandes, un aspecto común del objeto de empatía antropomórfico en el mundo de las películas animadas, también. Datson y Mittman (Eds., 2005) y Wells (2009) han abordado las variedades del antropomorfismo en todos los campos, incluyendo la investigación científica, la curaduría para zoológicos, los estudios narrativos y otros. Este cervatillo tiene «ojos grandes y dulces». Y como nota Zipes (1987), los mundos fantásticos en bosques, como en *Sueño de una noche de verano* o en el extenso almacén de bosques peligrosos, encantados o poco convencionales de cualquier otro modo en los cuentos de hadas, muchas veces distorsionan las normas sociales y la autoridad. Un elemento predecible de ese otro mundo es el no humano hiperantropomorfizado. El cervatillo habla inglés, después de todo. Pero en este caso, una ilustración precisa de Tenniel de un ciervo anatómicamente mundano *sin* un ojo antropomórfico –¿aunque quizás este es un poco más grande? ¿Quizás?– crea una especie distinta de bosque. Estos bosques *son* mundanos. Este cervatillo *es* agarrado por el cuello por la curiosidad e incomodidad de Alicia. Pero, como ellos dicen, el secreto está en sus ojos: los párpados semicerrados de Alicia y las largas pestañas revelan su despreocupada captura del cervatillo, cuyos ojos registran un terror con ojos desorbitados, no una dulzura de grandes ojos. O mejor aún, el ojo es simplemente el ojo de un ciervo, abierto y alarmado, pero no con más blanco

de lo que es cierto, las pestañas como las de una dulce niña o cualquier otra animación antropomórfica. En resumen, Tenniel ha rechazado la fuerza narrativa antropomórfica de Carroll.

En todo el relato, los objetos no humanos que obstruyen o sirven a Alicia en las ediciones acompañadas por la obra de Tenniel inquietan lo humano e invitan a consideraciones más amplias para lo no humano en esas formas. La autoridad y la insistencia de Alicia motivan la respuesta de los otros en los cuentos. El cervatillo es un objeto ya clásico de espectador empático, y el «complejo de Bambi» señalado anteriormente describe la tendencia a conferir una respuesta más comprensiva al «tierno» cachorro peludo que, por ejemplo, a una oruga. Pero si esa irritante oruga oculta un objeto glorioso y elegante de belleza simétrica, como la mariposa, al menos podría recuperarse cierto apego positivo. Para volver a mi ejemplo anterior del poder motivacional de una megafauna carismática en la retórica de los medios de comunicación visuales ambientalistas, el caso del oso polar que analizan Ziser y Sze (2007), esas representaciones pueden conducir a una victoria estratégica, pero también pueden fosilizar un alcance humano limitado. En el caso del cervatillo, la tradición visual más clara parece ser la marca de las ilustraciones de animales con precisión anatómica características de los enfoques naturalistas, pero, como en otros apartes de los relatos, de los perturbadores antropomorfismos de Grandville, por ejemplo, u otras tendencias victorianas de adornar el objeto animal disecado como en los proyectos de gatitos muertos de Walter Potter: jugando al croquet, contrayendo matrimonio, tomando el té. Las obras de Potter han despertado especial interés en la era digital, quizás por la sibilancia de los medios felinos «virales» actuales y las bodas de gatitos de Potter, como lo ha señalado Morris (2014).

Sobre el gesto de afligir al sujeto humano: una de las luchas actuales en los estudios animales a la crítica cultural y las obras expresivas es evitar recentrar lo humano con una conciencia de sí refinada o perfeccionada, después de haber considerado a los animales y a otros de alguna manera. Por ejemplo, los libros infantiles victorianos sobre animales muchas veces eran obras didácticas que cultivaban la conducta humana correcta, incluyendo un tratamiento humano hacia los animales. Christine Kenyon-Jones (2001) también analiza esta tendencia en los libros infantiles británicos de finales del siglo XVII. La tradición es fundamental para la historia de la literatura, incluyendo las fábulas. Y por eso, en este recuento, puede haber un antropocentrismo meticuloso y acrítico incluso en una premisa contra la crueldad ampliamente efectiva. Carroll es mencionado habitualmente como un antiviviseccionista, por ejemplo, y su postura se ha asociado directamente a la simpatía en sus juegos de palabras y a su poesía del absurdo. Escribiendo sobre el poema de Carroll *La caza del snark* (1876), Jed Mayer (2009) describe así esa conexión: «Hay tanto en el poema que sugiere que la “agonía en ocho espasmos” de Carroll fue su respuesta subversivamente sinsentido a las agonías del laboratorio de vivisección evocado de manera vívida

en artículos, revistas y panfletos contemporáneas» (p. 429). Pero desde otro punto de vista, Carroll es también un bienestarista típicamente antropocéntrico en su tratado de 1875 «Algunas falacias populares sobre la vivisección» (1875), cuando critica el efecto desmoralizante que tienen la crueldad y los experimentos con animales sobre los humanos. Si el padecimiento del animal se censura con esos argumentos, por supuesto no es de ninguna manera una censura en nombre de los animales. Kérchy (2018) admite las palabras finales de Carroll sobre el asunto, de su obra final, *Silvia y Bruno concluida* (1893). Sin embargo, al citar los argumentos de Carroll sobre el consumo de carne, Kérchy no se ocupa realmente de los profundos problemas en la versión de necesidad jerárquica de Carroll de presunción bienestarista que se observa en este pasaje:

Pero, cuando llegué a pensar detenidamente en la materia, y a organizar todos los argumentos «en pro» y «en contra», descubrí que eran demasiado extensos para tratarlos aquí. Algún día, espero publicar un ensayo sobre este tema. Ahora, me contentaré con exponer el resultado neto al que he llegado.

Sucede que Dios ha dado al Hombre derecho absoluto de tomar las *vidas* de otros animales por *cualquier* causa razonable, como la provisión de alimento: pero que Él *no* le ha dado al Hombre el derecho de infligir *dolor*, a menos que sea *necesario*; que el mero placer, o ventaja, no constituye una necesidad, y, en consecuencia, ese dolor, infligido para los fines del *Deporte*, es cruel, y por ende erróneo. Pero me parece una pregunta mucho más compleja de lo que yo había esperado; y que el «caso», de parte del deportista, mucho más sólido de lo que supuse. Así que, por el momento, no diré más al respecto. (p. xviii)

Esto indica que su postura final es que el uso de animales por parte de humanos es perfectamente admisible, aunque un tratamiento cruel innecesario o las muertes violentas no lo son. Esta es también la postura general de la agroindustria, que es apenas una faceta de la dominación cultural general humana de todos los objetos del mundo. Carroll es preciso y claro en su mofa de esa cultura en cada giro de los relatos de Alicia, y también es útil conocer los límites de esa crítica «en el mundo» desde un texto que escribió después de los relatos. Pero un análisis biográfico de la postura de Carroll/Dodgson no anula la utilidad de los cuentos de Alicia para ayudar en un contrapunto de la postura del bienestar: cualquier uso humano es una creencia arrogante en la supremacía y la explotación. En el trabajo de vivisección, bromea sobre cómo una preocupación no regulada por los no humanos llevaría a prescindir de la iluminación con velas (la pobre polilla que podría sucumbir a su suerte— el sebo había dado paso a la parafina después de la década de 1850, o habría tenido otra preocupación animal que considerar) e incluso nada de caminatas, no sea que algún pobre bicho quede pisoteado. Estos son estribillos estándares de la crítica cultural y el discurso de los derechos de los animales en los últimos 300 años

más o menos, por lo menos. Recordemos la reacción que despertó *La reivindicación de los derechos de la mujer* (*A Vindication of the Rights of Woman*), de Mary Wollstoncraft, al publicarse: Thomas Taylor de inmediato replicó con el satírico *Reivindicación de los derechos de los brutos* (*A Vindication of the Rights of Brutes*). Fiel a su forma, un apartado importante del tratado de Carroll lamenta el efecto de infligir sufrimiento al animal en el humano que inflige el dolor. Esto comprende un rechazo cultural, cuando Carroll señala «los efectos de la tauromaquia nacional en el carácter español» dando un ejemplo de estudiantes españoles que se burlan de los gemidos de dolor de un perro vivo en una demostración médica (p. 1076). En estudios más recientes sobre tratamiento animal y sus modificaciones según el contexto cultural, Claire Jean Kim (2015) trata el concepto de rechazo a través de las divisiones culturales, que en el ejemplo de Carroll es el sentimiento chovinista antiespañol que se camufla de interés por los animales. Kim analiza casos, como las prácticas de mercado con animales vivos en el barrio chino de San Francisco, que fueron objetivo de los activistas por los derechos de los animales. Actores primarios en la historia de los mercados no lograron «reconocer mutuamente» los reclamos del otro, enfrentando el bienestar animal contra la autodeterminación china, y de ese modo se socavaron los valores defendidos por todas las partes.

Así en este contexto, la firme creencia de Carroll en múltiples hegemonías culturales permite sentar los límites de la crítica cultural en la preocupación no humana de los relatos de Alicia. Pero esto puede hacerse sin deshacer el rechazo fundamental de los relatos hacia los reclamos acrílicos, o por lo menos carentes de imaginación, hacia la autoridad y la lógica. Ambos temas son centrales para la objetificación y la dominación, como cuando Alicia ejerce y carece de poder alternativamente sobre las cartas, las pociones, puertas, flamings, palabras y gatos. Y así, aunque el movimiento contra la vivisección y la larga historia del carácter moral y la depravación de los médicos no es aquí el centro de atención, la posición de Carroll en la preocupación popular por los animales en la época no siempre puede anteponerse a su muy prosaica postura antropocéntrica sobre el uso y el abuso de los animales, que contradice la apertura imaginaria a los sustentos de los otros en los relatos de Alicia. El tono de burla de su tratado sobre vivisección coincide con varios ejemplos de los relatos, también, incluido el del grifo. La actitud de Carroll concuerda bastante bien con muchos de los argumentos legales de los derechos de los animales ante el Parlamento a lo largo de ese periodo, así como con los programas sociales de muchos textos de animales en la literatura infantil victoriana como se estudia, por ejemplo, en varios capítulos de *Sueños victorianos con animales: representaciones de los animales en la cultura y la literatura victorianas* (*Victorian Animal Dreams: Representations of Animals in Victorian Literature and Culture*) (2007) de Morse y Danahay. En ambos, los tropos de la civilidad y la decencia se emplearon para motivar el cambio sin atención amplia a la vida emocional de los animales. El buen sujeto humano no se emborracha el domingo ni asiste a peleas de gallos, por ejemplo. A lo largo de

la época fundacional para los derechos de los animales del activismo británico del siglo XIX, la crueldad hacia los animales era con seguridad el punto de apoyo del interés por los animales, pero el enfoque recurrente en el humano en el centro del mundo maltratando a los animales, mantuvo el enfoque que aún se ve en la reforma bienestarista actual en las industrias animales, como en el sistema cárnico. Y por ello es especialmente sorprendente observar las expresiones de los no humanos que Carroll narra en la representación de Tenniel.

No supongamos que Tenniel escapa demasiado a su reputación, sin embargo. El lugar amplio de Tenniel en la cultura visual y los medios políticos de su tiempo ha sido explorado por Frankie Morris (2005). El rol de Tenniel como caricaturista principal de la revista *Punch* durante la mayor parte de finales del siglo XIX edificó su fama entonces, y ahora se mantiene como una colección de fácil acceso al público. Así, pueden estudiarse libremente sus contribuciones a la cultura visual de la época y notar su uso de los animales para comunicar la reforma de la humanidad. Al momento de su muerte, de hecho, se lo retrató en un caballo como el «Caballero Blanco y Negro», ya que había sido el primer caricaturista en obtener el mayor honor de Inglaterra. Ambos cascos están elevados, lo que al parecer indica que murió en la batalla, según algunas iconografías:

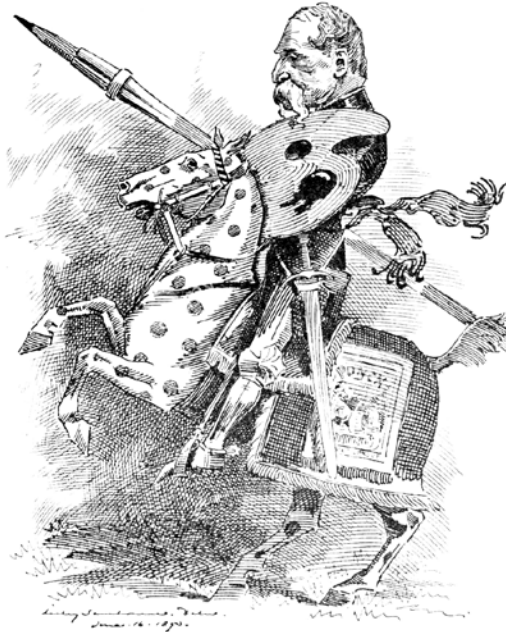
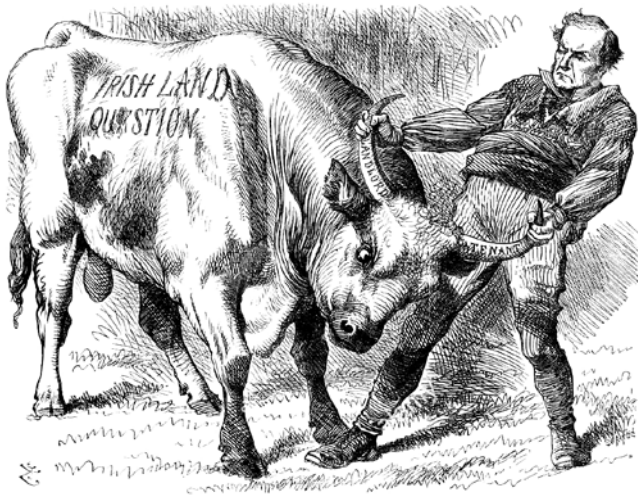


Figura 26. (Título: *The Black-and-White Knight*, realizada por Linley Sambourne, revista *Punch*, junio 24, 1893. https://en.wikipedia.org/wiki/John_Tenniel#/media/File:Tenniel_Knight.jpg)

El punto clave del interés más amplio de Tenniel hacia los animales es este, y se relaciona en formas claves con la divergencia del icono o el símbolo del índice en su portafolio: el uso que hace Tenniel de los animales en las caricaturas políticas para *Punch* empleaba habitualmente chovinismos culturales estándares y un simbolismo animal no estudiado: el león como personaje nacional británico, o simios salvajes para el nacionalismo irlandés, que amenazan a la joven doncella Hibernia. Esos simios no son de lejos los mismos simios –innovaciones positivas de la historia natural– que se encuentran en sus imágenes de Alicia. Ahora bien, en un uso común del simbolismo animal, un toro, obviamente sin alterar, que representa «La cuestión de la tierra en Irlanda» para esta pieza de *Punch* en 1870:



TAKING THE (IRISH) BULL BY THE HORNS.

Figura 27. (Título: William Gladstone y la cuestión de la tierra en Irlanda. Realizado por John Tenniel, revista *Punch*, 1870. <http://arti-facto.blogspot.com/2013/05/john-tenniel.html>)

Una vez más, una nota sobre el género ayuda a definir la política de las obras. Así como las creaciones de criaturas en Carroll se ajustan a las convenciones del género fantástico, así también podrían muchas de las descabelladas caricaturas humanas de Tenniel en *Punch* y Alicia encajar en lo grotesco. Aunque en el libro esencial de Philip Thomson sobre las aplicaciones literarias del género, *The Grotesque* (1972) nunca menciona ni una vez las palabras política o político, los teóricos políticos Drew Halfmann y Michael P. Young (2010) citan la obra de Thomson sobre lo grotesco como un «arma agresiva» para desestabilizar las categorías de la experiencia diaria: «El efecto de choque de lo grotesco puede usarse también para desconcertar y desorientar, para dejar al lector perplejo, sacudirlo de las formas acostumbradas de percibir el mundo y confrontarlo con una perspectiva inquietante, radicalmente distinta» (p. 4 y citando a Thomson, p. 58).

Esta alteración y desorientación movilizan así lo alterado hacia la participación política. La gran cabeza de la Duquesa (antes, con el cerdo bebé) en la versión de Tenniel, que se reproduce en la mayoría de versiones ilustradas, es así un indicador estilístico del impulso de lo grotesco hacia la crítica social. El catálogo político más amplio de Tenniel, aparte de sus ilustraciones para fábulas, fue por supuesto la manera como Carroll se familiarizó tanto con su trabajo en primer lugar antes de elegirlo para ilustrar los relatos de Alicia. Pero el apego de Tenniel a la realidad de los no humanos en el relato de Carroll, como en el caso del cuerpo del cervatillo, fomenta algunos aspectos del comentario de Carroll a la par que subvierte el antropocentrismo mismo de Carroll. Ese antropocentrismo es la objetificación del narrador. En resumen, la escala fantástica y la caricatura parecen ser una forma de violencia a la que se resiste el catálogo naturalista de Tenniel. El grifo podría ser la burla de Carroll hacia esta narrativa, el impulso autoritario, pero entonces se basa en una burla cultural ella misma. Los humanos caricaturizados son caricaturizados como iconos y representaciones de abuso y autoridad. Las fantasías de criaturas irreales, embarazosas y torpes son indexicales y subyugadas en comparación.

La reforma crítica que hace Tenniel a abusos instrumentales de Carroll de lo no humano se ejemplifica mejor quizás en el caso del dodo. El realista dodo de Tenniel presenta una extrañeza aún más extraña que lo que pretendía el mismo Carroll.



Figura 28. (Título: *Alice accepting a thimble from Dodo* Localización: página 35 (capítulo 3). <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/illustrations/Pages/aa1w10.html>)

Si las imágenes de animales de Tenniel se consideran anatómica y taxonómicamente precisas, quizás se ha hecho más trabajo para catalogar los orígenes de la historia natural y de la técnica realista del dodo de Tenniel que en cualquier otra obra de las ilustraciones del cuento. Este desatino distintivo de la gran obra del sinsentido –el distinguido dodo con su charla sapiente 200 años después de que cualquier dodo pudiera haber hablado en absoluto– se representa verosímil, real y concebible en una adhesión general a los especímenes ilustrados y modelos que prevalecían sobre la imaginación pública y seguirían haciéndolo al haber ocupado residencia como modelos de taxidermia en el Museo de Historia Natural de Londres.



Figura 29. (Título: Dodo Natural History Museum, London, England. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c9/Dodo_Natural_History_Museum_London_England.jpg)

Pero las manos humanas en el dodo también perturban la precisión documental y recuerdan la articulación cultural del dodo como una especie de animal propenso a ciertos tipos de comportamiento, ninguno de los cuales implica bastones y la autoridad de procedimiento como la del dodo del relato.

Existe un problema muy bien conocido con el dodo que se encuentra hoy en el Museo de Historia Natural, que de hecho tiene bastante relación con la tensión general entre la expresión icónica de Carroll y la representación indexical de Tenniel. Este es el problema: no es para nada un dodo. O, más precisamente, no es *el* dodo que el taxidermista victoriano emplearía como ejemplo para la audiendia del siglo XIX. La historia del dodo de Carroll, y de la obra de Tenniel para proyectar su versión, es una de las anécdotas favoritas de los

estudiosos de Alicia que vale la pena considerar en relación con esta historia de museo, y Robert Douglas-Fairhurst (2015) demostró, al revisar el rol de los especímenes disecados en su importante libro, *La historia de Alicia: Lewis Carroll y la historia secreta del país de las maravillas* (*The Story of Alice: Lewis Carroll and the Secret History of Wonderland*). El espécimen en exhibición tiene plumas de otra ave y está basado en ilustraciones que se han hecho icónicas, pero, en esta antigua frustración, no transmiten «fielmente» la realidad. El trabajo es en sí una constelación magistral de la captura colonial, industrial y animal del siglo XIX. Rowland Ward, el creador, y su firma de taxidermia, eran los proveedores más importantes de objetos de caza mayor en Londres, y quizás solo la alarmante extravagancia del diorama gatuno de Potter sería reconocible de manera más inmediata para el estudiante (o seguidor) contemporáneo del arte del embalsamamiento animal del siglo XIX. Una de las principales obras de Ward de esa época fueron los *Registros de Caza Mayor* (*Records of Big Game*) de 1892. Pero el estudio de Ward ya era un elemento influyente de la sociedad victoriana –y la exhibición de sus conquistas– mucho antes. Como Burgan (2014) explica más adelante, la Gran Exposición de 1851 en el Palacio de Cristal provisional de Hyde Park fue un evento central en la imaginación londinense por una variedad de curiosidades e innovaciones globales –además de joyas, armas y baños públicos– también se considera en términos generales como un momento importante en la concepción de exhibiciones de taxidermia «realistas». Burgan también señala el gusto exclusivamente victoriano, pero que se mantiene por la taxidermia antropomórfica y que, entre los asistentes a la Exhibición de 1851 había un Lewis Carroll. Como el ahorcamiento de Jack Sheppard en 1724 –también en Hyde Park– este fue un espectáculo que atrajo a todo un tercio de toda la población de Londres.

La versión de Tenniel precede a las que se encuentran hoy en día en el Museo de Historia Natural de Londres en unos treinta años, y la popularidad de los relatos de Alicia fue tal que las imágenes de Tenniel se hicieron icónicas por derecho propio, sin importar lo mundanamente genéricas que en realidad eran. La representación del dodo de Jan Savery (1651) en el Museo de Historia Natural de Oxford ha sido considerada por largo tiempo una inspiración para la obra de Carroll.



Figura 30. (Título: Dodo. Pintura de Jan Savery, 1651, Museum of Natural History, <https://oumnh.ox.ac.uk/the-oxford-dodo>)

La literatura pública de ese museo sobre sus conexiones con Carroll ahora indica que Tenniel se negó a trabajar con un modelo. El realismo de Tenniel lo hace más extraño, más espeluznante, pese a que es menos directamente grotesco que el cráneo descomunal de la reina. El profundo absurdo de la Carrera Electoral lo da la honda ironía de ser dirigida por una especie estúpida que camina muerta. Ese mito, también, ha sido probablemente exagerado. Pero la extinción de la especie menos de cien años después de contacto con los humanos no lo es. El dodo ya estaba, en la época en que Carroll y Tenniel lo abordaron, inmortalizado en la memoria cultural por su profunda ingenuidad y estupidez y borrado de la existencia «real» solo para aparecer en la perpetuidad ilustrada y taxidérmica tanto como emblema y costo de la diferencia de las especies.

Lovell-Smith habla nuevamente con razón sobre la manera como las imágenes de Tenniel introducen nociones de continuidad humano-no humano, atribuidas a Darwin en su valoración, en un acto generalizador que se repitió con mucha frecuencia en las versiones abreviadas de la cultura victoriana (demasiado ubicua y numerosa para enumerarla en su totalidad). También señala que Tenniel introdujo simios como parte de los colectivos interespecies en la obra y «ofrece dos imágenes

de Alicia en medio de, y casi parte de, el mundo animal, que desarrolla una implicación radical del texto de Carroll del que el mismo Carroll posiblemente no era consciente» (p. 405). Lovell-Smith no examina todas las implicaciones de esta expresión radical, pero su meticulosa atribución de los intereses de Carroll en el orden antisocial a las revisiones de antropocentrismo de la época se conecta con un sentido contemporáneo de la coexistencia ecológica a la vez motivada por los reclamos éticos/de etiqueta sobre el rol de custodia y otras formas de cuidado, pero también insatisfecha con ellos. El cervatillo de Tenniel ejemplifica tanto los riesgos de la comunidad multispecie –en total comunión– como el «cuello» de la administración humana que solo queda reiterado cuando Alicia enojada arroja los naipes. La imposible disponibilidad del dodo al abuso humano y el exterminio es emblemático de ese problema en la Alicia de Tenniel.

En un ejemplo de un objeto animal más domesticado, el carnero antropomórfico de Tenniel es gracioso, adorable y dueño de sí mismo. El intercambio entre Alicia y el carnero es el extrañamiento más agudo de Carroll a las convenciones de la charla –el apóstrofo– y su absurdo.



Figura 31. (Título: *Mutton making a little bow*. Localización: página 205 (capítulo 9). <https://lewis Carroll resources.net/tenniel/Illustrations/Pages/ttlg46.html>)

He escrito ampliamente (Geier, 2017) sobre el tratamiento formal del carnero y el juego en el apóstrofo poético, y uno de los aspectos centrales del intercambio entre Alicia y el carnero es el tono sorprendente del carnero de Tenniel contra la estridente corte de la Reina. El carnero que Tenniel presenta es majestuoso por añadidura, el único producto o consumidor cultural inescrutable en la escena salvaje de la grotesca, soberana y humana ambigüedad (de nuevo, Alicia no conoce las reglas). El diálogo de Carroll se acerca, pero es la «cara de calabaza» de Tenniel lo que lleva la perfecta representación del carnero como el objeto que debe ser cubierto de un significado histórico más inquietante. El objeto de carne insertado en el intercambio cultural es la vida desnuda del terror soberano, ahora enmarcada en la representación social ante figuras soberanas indignas: Alicia quiere cortar comida sin llegar a conocerla primero, o no conocerla en absoluto, ¿qué hay que conocer de la carne?

La lógica de la ilustración desarrollada en los libros también revela cambios en la conducta ética y el control racional, incluyendo un claro incremento en el texto para el segundo libro «maduro» con una Alicia mayor, más reflexiva, que tiene más dominio lingüístico. Un modo consistente es la cacofonía ocasional del campo para escenas de caos originario y climático, donde Alicia por lo general trastoca «la realidad» para deshacer la acción desagradable en proceso en la última.

Ambos textos finales presentan una colección de objetos, y ambas son vuelos de múltiples especies, escapes. Ambas también inician y terminan en los diálogos tranquilos de Alicia con gatos domésticos solitarios. *El espejo* presenta otros marcadores de autoridad y dominación humana cultivada, como la relativa escasez de ilustraciones de animales en la segunda parte en comparación con un incremento de caricaturas humanas. Además, las fantasías domésticas persistentes también son categorías naturalistas imprecisas. Las imágenes de Tenniel conmemoran lo que podríamos llamar un interespecismo empático que representa el sentido de Kim de la mutua aceptación entre especies, no dentro de una misma especie para reprimir una oposición fundamental sobre el tema del interés y el tratamiento de lo no humano. En efecto, esto adelanta una política multiespecie más indexical también, aunque una que parece reproducir de manera inherente las mismas desaprobaciones negociadas por la aprobación mutua. Es aquí donde la antidiáctica de Carroll muestra su mayor utilidad, como resultado: las claves de Carroll sobre la peligrosa Alicia amplifican esto negativamente, y la Alicia autoritaria de Tenniel se burla y remeda la desaprobadora policía de etiqueta, pero debe defender un uso humano de los animales también. El bienestarista de Carroll está un paso «por encima» del extirpador y apiñador de animales en el mercado, pero sigue estando decididamente dentro de esa especie y esa cultura del abuso a los animales.

En otra escala formal, pasa más de una tercera parte de *A través del espejo* antes de que una representación animal evoque la precisión naturalista de Tenniel en *El país de las maravillas*. Eso ocurre en el capítulo «Insectos del espejo» en

donde la voz de un mosquito –sin ningún cuerpo– se filtra en el oído y en la imaginación de Alicia, mientras ella encuentra criaturas fantásticas patéticas, como la meriendaposa y la pesadilla de una luciérnaga de postre, con una pasa quemada en brandy en lugar de cabeza. En estos intercambios, una criatura imposible de fantasía imaginaria siempre muere, esta vez porque no puede hallar el alimento adecuado. Eso indica la amenaza ecológica mayor del estatus del dodo imaginario, y aquí la demolición de las palabras de casa por los insectos rememora la conexión lingüística entre eco- y hogar. Alicia se cansa de nuevo de la paradoja ética, como con el cerdo bebé, y no se queda a cuidar de los moribundos. Balbucea tontamente mientras vaga, y a continuación se encuentra con el cervatillo.

Como se discutió anteriormente, ambos están asustados en este momento, pero las respuestas de Alicia al miedo son una mezcla obstinada de interrogación, consideración y rechazo de los actores soberanos con quienes está en deuda, que le despiertan curiosidad y en últimas, a quienes se ve obligada a vencer en los relatos hasta este punto. No se siente amenazada en realidad. El inicio de *A través del espejo*, a través de la curiosidad que la llevó a meterse en la madriguera del conejo, representa una *penetración* decidida, un análisis del otro mundo, el otro lado y la interioridad de los otros. Alicia es una abusadora violenta de los objetos y sus intentos automáticos de extender la mano y acariciar al cervatillo son como los de los humanos actuales que matan un delfín con sus *selfies* compulsivas. La empatía de Alicia demuestra ser performativa, pero Tenniel conmemora el ideal y la profunda tristeza de la coexistencia que ya ha sido interrogada y rechazada junto con su implicada consustancialidad.

El sueño de Alicia en *A través del espejo*, después de que el jalón del mantel echa por tierra el mundo del relato, termina en un teriomorfismo final; ella está *sacudiendo* a la Reina Roja, la que percibe como villana, quien ya se ha encogido al tamaño de la mesa para facilitar el abuso. Ella la sacudirá y la convertirá «en un gatito», aparentemente.



Figura 32. (Título: Alice shaking Red Queen. Localización: página 214 (capítulo 9/10). <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/ttlg48.html>)



Figura 33. (Título: Alice shaking Kitty. Localización: página 217 (capítulo 11). <https://lewis Carrollresources.net/tenniel/Illustrations/Pages/ttlg49.html>)

Esta imagen final, que Carroll pidió en la última metamorfosis transicional de la narración, revela a la «Reina Alicia» como la rectora soberana de los cuentos. Este desenlace indica que, sus problemas en lugar de ser distorsiones disciplinarias automáticas a lo largo de los relatos, y la evolución de Alicia como un tropo de ficción infantil prototípico de la niña pura e inocente en peligro contra el invasor mundo de los adultos, Alicia es la villana. La niña que expresa empatía e impide el asesinato y la injusticia es la misma niña que atormenta a un gatito y destruye furiosa las reglas de un juego del que se ha cansado. El segundo libro tiene más palabras que imágenes, en realidad *era* un gatito, después de todo, y la tiranía de Alicia es total cuando abusa del pobre gatito y luego dice incoherencias propias de la locura, exigiendo respuestas de su mudo gatito, mientras dejamos del todo a *Alicia*; Alicia ha crecido. Pero Alicia siempre fue esta tirana adulta. Alicia, al final, llama «querido» al gatito y le ordena «¡Siéntate un poco más derecho, querido!» Alicia la tirana emplea el diminutivo y se pierde en un tablero de ajedrez; no tiene la paciencia y convierte las figuras en guardas, adversarios, extraños, ovejas y espías. Mueve a su gatito de un lado a otro en la objetificación y la violencia física y el interrogatorio. Pregunta *cuál lo soñó* (el Rey Rojo o el gato, no ella). Alicia se lo pregunta para sí, pero en últimas es la primera persona soberana sin restricciones en un presagio amenazador de la suerte del gato. «¿Fue el Rey Rojo, Gatito?» Las líneas finales de las Alicias de Carroll, con excepción de su agobiante poema a la «Alicia Real», logran otro escape montado del cuento al mundo: «Pero el provocador minino solo empezó a lamerse la otra pata y pretendió no haber oído la pregunta. ¿Cuál crees que fue?».

La separación mutua del intercambio humano-no humano en la figura de Carroll y Tenniel inaugura la anormal insuficiencia de las estructuras sociales y, adicionalmente, el manejo industrial o burocrático de la vida (y la no vida). Estas interpelaciones de la vida y la no vida, lo material y lo imaginario, modulan el lenguaje –la inmaterialidad material favorita de Carroll– y todos los objetos del consorcio, de la tetera al tintineo, Tarará y Tarará, con la frustración de Alicia con los regímenes autoritarios. Así como puede tomar a todos los hombres (de la Reina) como una baraja de naipes, no puede ordenar a los objetos que se comporten, y la desobediencia general de los objetos y las especies y manifestaciones de formas de vida en general poco fiables revelan un mundo animal y de los objetos que oponen resistencia a una serie de tipos tiránicos. Esta es la política no humana en las obras de *Alicia*. La ofrenda esencial de Tenniel a esta crítica debe mucho a sus técnicas realistas de la historia natural. Este biologismo bizarro da lugar a la fantasía persistente de lo real, en esos ejemplos, en cuanto altera tanto la presunción de la clasificación racional como la corrección ética, y la naturalidad acrítica de una niña protagonista.

Referencias

- Abeles, F.F. (Ed.). (2001). *The Political Pamphlets and Letters of Charles Lutwidge Dodgson and Related Pieces: A Mathematical Approach*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Bewell, A. (2004). Romanticism and colonial natural history, *Studies in Romanticism*, 43(1), 5-34.
- British Library (2019). Lewis Carroll's Alice's Adventures Under Ground – Introduction. *Online Gallery. Virtual Books: Images Only*. Recuperado de: <http://www.bl.uk/onlinegallery/ttp/alice/accessible/introduction.html>
- British Library (2019a). *Aesop's Fables* illustrated by John Tenniel, 1848. *Collection items*. Recuperado de: <https://www.bl.uk/collection-items/1848-edition-of-aesops-fables-illustrated-by-john-tenniel>
- Burgan, R. (2014). Anthropomorphic taxidermy: How dead rodents became the darlings of the Victorian elite. *Atlas Obscura*, Recuperado de: <https://www.atlasobscura.com/articles/anthropomorphic-taxidermy-how-dead-rodents-became-the-darlings-of-the-victorian-elite>
- Carroll, L. (1996 [1875]). Some Popular Fallacies About Vivisection, in *The Complete Illustrated Lewis Carroll*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- Carroll, L. (1894). *Sylvie and Bruno Concluded*. New York, NY: Macmillan. Recuperado de: <http://www.gutenberg.org/files/48795/48795-h/48795-h.htm>
- Carroll, L. (1876). *The Hunting of the Snark*. London: Macmillan Publishers.
- Daston, L. & Mittman, G. (Eds.). (2005). *Thinking with Animals: New Perspectives in Anthropomorphism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Douglas-Fairhurst, R. (2015). *The Story of Alice: Lewis Carroll and the Secret History of Wonderland*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gardner, M. (1998). *The Annotated Alice: The Definitive Edition*. New York, NY: Norton.
- Geier, T. (2017). *Meat Markets: The Cultural History of Bloody London*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Grandville, J.J. (1987). *Fantastic Illustrations of Grandville*. S. Applebaum (Ed.). New York, NY: Dover.
- Halfmann, D. & Young, M.P. (2010). War pictures: The grotesque as a mobilizing tactic. *Mobilization: An International Quarterly*, 15(1), 1-24.
- Hancher, M. (1985). *The Tenniel Illustrations to the "Alice" Books*. Columbus, OH: The Ohio State University Press.
- Jeong, S. (2011). The para-indexicality of the cinematic image, *Rivista di estetica*, 46, 75-101.

- Kafka, F. (1995). A Crossbreed. In N. Glatzer (Ed.) & Muir (Trans.). *The Complete Stories*. New York, NY: Schocken.
- Kenyon-Jones, C. (2001) *Kindred Brutes: Animals in Romantic Period Writing*. London: Ashgate/Routledge.
- Kérchy, A. (2018). Alice's non-anthropocentric ethics: Lewis Carroll as a defender of animal rights, *Cahiers victoriens et édouardiens*, 88. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/cve/3909>
- Kim, C.J. (2015). *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Lovell-Smith, R. (2003). The animals of *Alice in Wonderland*: Tenniel as Carroll's reader, *Criticism*, 45(4), 383-415.
- Lovell-Smith, R. (2007). Eggs and serpents: Natural history reference in Lewis Carroll's scene of Alice and the pigeon, *Children's Literature*, 35, 27-53.
- Mayer, J. (2009). The vivisection of the snark, *Victorian Poetry*, 47(2), 429-448.
- Morris, F. (2005). *Artist of Wonderland: The Life, Political Cartoons, and Illustrations of Tenniel*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Morris, P. & Ebenstein, J. (2014). *Walter Potter's Curious World of Taxidermy*. New York, NY: Penguin.
- Morse, D. & Danahay, M. (Eds.). (2007). *Victorian Animal Dreams: Representations of Animals in Victorian Literature and Culture*. London: Ashgate/Routledge.
- Museum of Natural History (2019). The Oxford Dodo. Recuperado de: <https://oumnh.ox.ac.uk/the-oxford-dodo>
- Paolozzi, A.E. (2015). Alice's menagerie in Wonderland: Text and image as collaborative critique of animal display in Victorian London, *Sloth*, 1(1). Recuperado de: <https://www.animalsandsociety.org/human-animal-studies/sloth/sloth-volume-i-no-1-march-2015/text-and-image-as-a-collaborative-critique-of-animal-display-in-victorian-london/>
- Ritvo, H. (1998). *The Platypus and the Mermaid: And Other Figments of the Classifying Imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Simkin, J. (2014). John Tenniel. *Spartacus Educational*. Recuperado de: <https://spartacus-educational.com/Jtenniel.htm>
- Thomson, P. (2019 [1972]). *The Grotesque*. New York, NY: Routledge.
- Wells, P. (2009). *The Animated Bestiary: Animals, Cartoons, and Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Wikimedia Commons (2019). File: Dodo Natural History Museum London England. jpg Recuperado de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dodo_Natural_History_Museum_London_England.jpg

Wikipedia (2019). File:Tenniel Knight.jpg Recuperado de: https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Tenniel_Knight.jpg

Zipes, J. (1987). The enchanted forest of the Brothers Grimm: New modes of approaching the Grimms' fairy tales, *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 62(2), 66-74.

Ziser, M. & Sze, J. Climate change, environmental aesthetics, and global environmental justice cultural studies, *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, 29(2), 384-410.

LOS ANIMALES ANTE LA MUERTE DEL HOMBRE: (TECNO)BIOPODER Y *PERFORMANCES* DE LA (DES)DOMESTICACIÓN¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10>

IVÁN DARÍO ÁVILA GAITÁN²

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-7318-4379

Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales – Ileca, Colombia

Cómo citar este artículo: Ávila Gaitán, Iván Darío (2019). Los animales ante la muerte del hombre: (tecn)biopoder y *performances* de la (des)domesticación. *Tabula Rasa*, 31, 251-268.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10>

Recibido: 28 de febrero de 2019

Aceptado: 17 de abril de 2019

Resumen:

Este artículo tiene el objetivo de resituar la cuestión animal ante la decadencia del humanismo occidental. En un primer momento, se argumenta que el ideal de Hombre moderno-colonial guarda una relación directa con el despliegue del biopoder característico de las sociedades de normalización. Asimismo, se discute la transformación del biopoder en tecnobiopoder y de las sociedades de normalización en informáticas de la dominación. Este es un tránsito correlativo a la emergencia del transhumanismo. En un segundo momento, se presenta el lugar de los animales, en particular de los domésticos, en el contexto del despliegue del (tecn)biopoder. Allí se analiza la producción de dichos animales a través de dispositivos como las granjas industriales o ecológicas y en relación con los saberes veterinarios y zootécnicos. Finalmente, en contraste con la *performance* de la domesticación que acontece en el marco de tales dispositivos, se teoriza lo que podría ser una *performance* de desdomesticación capaz de retar al (trans)humanismo contemporáneo.

Palabras clave: domesticación, biopoder, transhumanismo, zootecnia.

Animals before the death of man: (techn)biopower and (de) domestication performances

Abstract:

This article aims to resituate the animal issue before the decadence of Western humanism.

¹ Este artículo es producto de la investigación *Performances de la (des)domesticación*, llevada a cabo en el marco del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales – Ileca. Una primera versión fue presentada el 18 de julio del año 2018 en la décima conferencia *Más allá del humanismo Culturas de lo posthumano*, la cual tuvo lugar en la Universidad de Lower Silesia (Wroclaw, Polonia).

² Doctor en Filosofía de la Universidad de los Andes.



Ciudad Perdida
Johanna Orduz

Firstly, we argue that the ideal of modern-colonial Man keeps direct relation to the deployment of biopower, characterizing normalization societies. Likewise, we discuss the turning of biopower into technobiopower, and of normalization societies into an informatics of domination. This shift is correlated to the emergence of transhumanism. Secondly, the place of animals, particularly domestic animals, is presented in the context of the deployment of (techno)biopower. Animal farming is analyzed through devices such as industrial or ecological farms, and in relation to veterinary and zootechnical knowledge. Finally, in contraposition to domestication performance taking place within the framework of those devices, we theorize on what could be a de-domestication performance capable of challenging contemporary (trans)humanism.

Keywords: domestication; biopower; transhumanism; zootechnics.

Os animais perante a morte do homem: (tecno)biopoder e performances da (des)domesticação

Resumo:

Este artigo pretende ressituar a questão dos animais diante do declínio do humanismo ocidental. Inicialmente, argumenta-se que o ideal do homem moderno-colonial tem relação direta com a implantação do biopoder característico das sociedades de normalização. Do mesmo modo, discute-se a transformação do biopoder em tecnobiopoder e das sociedades de normalização em sociedades informáticas da dominação. Este é um trânsito correlativo ao surgimento do transhumanismo. Em um segundo momento do artigo, o lugar dos animais, em particular dos domésticos, é apresentado no contexto da implantação do (tecno)biopoder. Analisa-se, especificamente, a produção desses animais mediante dispositivos como as criações industriais ou ecológicas, e em relação com os conhecimentos veterinário e zootécnico. Finalmente, em contraste com a performance da domesticação que ocorre dentro da estrutura de tais dispositivos, teoriza-se o que poderia ser uma performance de desdomesticação capaz de desafiar o (trans)humanismo contemporâneo.

Palavras-chave: domesticação, biopoder, transhumanismo, zootecnia.

Os animais perante a morte do homem: (tecno)biopoder e performances da (des)domesticação

Resumo:

Este artigo pretende ressituar a questão dos animais diante do declínio do humanismo ocidental. Inicialmente, argumenta-se que o ideal do homem moderno-colonial tem relação direta com a implantação do biopoder característico das sociedades de normalização. Do mesmo modo, discute-se a transformação do biopoder em tecnobiopoder e das sociedades de normalização em sociedades informáticas da dominação. Este é um trânsito correlativo ao surgimento do transhumanismo. Em um segundo momento do artigo, o lugar dos animais, em particular dos domésticos, é apresentado no contexto da implantação do (tecno)biopoder. Analisa-se, especificamente, a produção desses animais mediante dispositivos como as criações industriais ou ecológicas, e em relação com os conhecimentos veterinário

e zootécnico. Finalmente, em contraste com a performance da domesticação que ocorre dentro da estrutura de tais dispositivos, teoriza-se o que poderia ser uma performance de desdomesticação capaz de desafiar o (trans)humanismo contemporâneo.

Palavras-chave: domesticação, biopoder, transhumanismo, zootecnia.

(Tecno)biopoder: del humanismo moderno al transhumanismo

De acuerdo con Michel Foucault (1997, 2007), la biopolítica puede definirse como una tecnología política que se constituye entre los siglos XVIII y XIX. Se trata, fundamentalmente, de una tecnología orientada a regular y gobernar poblaciones enteras en lo que respecta, principalmente, a sus fenómenos vitales: nacimiento, vejez, invalidez, higiene, mortalidad, etc. Podría decirse, en síntesis, que la biopolítica o biorregulación *hace vivir* a las poblaciones humanas a través de la regulación de procesos que estas comparten con (otros) animales y demás vivientes. Por otro lado, esta tecnología se encuentra fuertemente articulada con la anatomopolítica o tecnología disciplinaria (organodisciplina), la cual se constituyó entre los siglos XVII y XVIII y tiene como propósito el gobierno de los cuerpos individuales en espacios cerrados, llamados, en sentido estricto, «instituciones disciplinarias»: escuelas, cuarteles, fábricas, hospitales, etcétera. Aunque, en ocasiones, el concepto de biopolítica fue empleado por Foucault para hacer alusión a la articulación de ambas tecnologías, y no a una sola de ellas, podría afirmarse que es, especialmente, el concepto de *biopoder* el que posibilita comprender dicho cofuncionamiento. Así, el biopoder no es otra cosa que el poder desplegado sobre cuerpos individuales y colectivos, y sobre el ambiente mismo, con el objetivo de gobernar la vida humana entera y asegurar su uso, como fuerza de trabajo productiva, en el marco de los regímenes capitalistas. El biopoder, siempre asociado con el Estado, sus instituciones y las instituciones y dinámicas privadas reguladas por este, es la forma de poder característica de lo que Foucault denominó «sociedades de normalización»:

(...) la sociedad de normalización no es, entonces, una especie de sociedad disciplinaria generalizada cuyas instituciones disciplinarias se habrían multiplicado como un enjambre para cubrir finalmente todo el espacio; ésta no es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación [biopolítica]. Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al

doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación [biopolítica], por la otra. Estamos, por lo tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. (Foucault, 1997, p. 229)

Las reflexiones en torno al biopoder han sido de suma importancia para los estudios posthumanistas, ya que estos conciben a los seres humanos como seres *vivientes* y no meramente racionales o culturales. Diversos autores contemporáneos (Wolfe, 2012; Agamben, 2006) afines a este campo de estudio han mostrado cómo el biopoder es el responsable de la transformación de los «animales humanos» en «verdaderos» seres humanos, a través de su paso por dispositivos concretos y en relación con diversas políticas públicas y marcos reguladores estatales (programas de vacunación, higiene y medicación, escuelas, hospitales, etc.). Al mismo tiempo, el biopoder intenta reintegrar o deja morir «animales humanos» que, dada su «irracionalidad» o debido a su «comportamiento anormal», fracasan en llegar a ser ciudadanos productivos, a saber, humanos *stricto sensu*. Aquí, dispositivos como los hospitales mentales o las cárceles, y lo que Foucault denominó «racismo de Estado», son cruciales. El racismo de Estado puede ser definido como una operación mediante la cual se dibujan, al interior del continuum vital humano, líneas divisorias entre las vidas que merecen ser cuidadas y vividas, y aquellas que no: «¿Qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir» (Foucault, 1997, p. 230). Para este propósito, resulta importante establecer reglas corporales y comportamentales que se presumen empíricas. Al hacerlo, es posible distinguir entre existencias apropiadas, es decir, adaptadas a la norma, y existencias inapropiadas o a-normales. Estas últimas son consideradas, incluso, no solo como un lastre, sino como un verdadero peligro para el progreso o desarrollo adecuado de la especie humana: «La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura» (Foucault, 1997, p. 231). Ciertamente, las modernas ciencias humanas son aliadas indiscutibles de las ciencias naturales y del mercado capitalista al momento de generar ideales normativos o estándares de belleza, inteligencia, salud, habilidad, etc. Aquello que constituye una salud óptima, el real equilibrio mental o una sociedad no corrupta o corrompida (degenerada) da cuenta de esto.

Por su parte, Donna Haraway (1995, 2004) afirma que el biopoder se ha convertido hoy en *tecnobiopoder*, y que las sociedades de normalización han sido absorbidas o «tecnodigeridas» por las complejas «informáticas de la dominación». Esta tesis permite avanzar un poco más allá de la conceptualización foucaultiana. En primer lugar, la teorización de lo que Haraway llama informáticas de la

dominación nos ayuda a entender que, actualmente, *la realidad entera puede ser concebida como información, a saber, permanentemente codificada y descodificada, abierta a la interpretación*, y, en ese proceso, se redefinen continuamente los límites entre la vida y la muerte. Solo los sistemas vivos que logran superar el «estrés», es decir, la interrupción en la comunicación que no les permite intercambiar de manera adecuada información con su entorno, son los sistemas que prevalecen:

La operación clave es la determinación de tasas, de direcciones y de probabilidades de fluido de una cantidad llamada información. El mundo está subdividido por fronteras diferentemente permeables a la información. Esta es esa especie de elemento cuantificable (unidad, base de unidad) que permite la traducción universal y, por lo tanto, un poder instrumental sin estorbos (llamado comunicación eficaz). La amenaza mayor a tal poder es la interrupción de la comunicación. Cualquier ruptura del sistema es una función del estrés (...) El organismo ha sido traducido a problemas de codificación genética y de lectura. (Haraway, 1995, p. 280)

En otras palabras, no solo la vida humana y sus ambientes son objeto de regulación, sino también los (demás) animales, chips, genes, virus, plantas, etcétera. Cualquier ente puede ser descompuesto en su «base de unidad» o unidad básica que, justamente, no constituye nada unitario, sino que se define como pura información a la espera de ser reinterpretada o releída. Cada vez que ingerimos una píldora, nuestro cuerpo, en tanto sistema vivo, intercambia información con otros organismos previamente descodificados y recodificados a nivel químico, molecular. Algo similar puede afirmarse respecto a la descodificación y recodificación de la energía y su uso armamentístico (bomba atómica). El tecnobiopoder tiene lugar en la construcción de mundos complejos, donde participan y se co-constituyen humanos y no humanos, y está dotado de la capacidad de redistribuir/redefinir continuamente las oportunidades de vida y muerte de los involucrados. En consecuencia, Haraway abre espacio para abordar a los animales mismos y su relación con los seres humanos, más allá de contemplar el mero problema de la «animalidad humana». En segundo lugar, la genealogía feminista de esta autora nos ayuda a entender que el tecnobiopoder es desplegado a favor de un ideal de humanidad que resulta, indisociablemente, masculino y posesivo, incluso en una época en la que, en ciertos sentidos, las fronteras entre lo humano y lo no humano tienden a borrarse. De hecho, Rosi Braidotti (2009, 2013), filósofa feminista afín al trabajo de Haraway, asevera que las informáticas de la dominación privilegian sistemáticamente a los sujetos masculinos posesivos o, según sus propios términos, calculadores. Estos sujetos se encuentran continuamente preocupados por educarse a sí mismos, conservarse jóvenes, saludables y bellos, en suma, por no quedarse rezagados en la competencia hacia una vida mejor. El despliegue del tecnobiopoder exige que los «animales humanos» estén siendo permanentemente

codificados, descodificados y recodificados con la ayuda de fragmentos de plantas, máquinas, elementos inorgánicos y de otros animales, esto no solo con el fin de superar su estadio de «animalidad», sino de superarse continuamente a sí mismos en tanto humanos. Más aún, lo anterior da lugar a uno de los sentidos que la figura del *cyborg* tiene en el trabajo de Haraway: «La biopolítica³ de Michel Foucault es una flácida premonición de la política del *cyborg*, un campo muy

³ Aquí el concepto de biopolítica es empleado como sinónimo de biopoder.

abierto» (1995, p. 254). En síntesis, los humanos buscan ser más que «animales humanos», y siempre más que *ellos*

mismos, a través de su continuo mejoramiento (*enhancement*) psíquico, robótico y biomédico. El extenso mercado contemporáneo de píldoras, productos de higiene/belleza, manuales de autoayuda y extensiones maquínicas de todo tipo, comenzando por los *celulares*, está directamente relacionado con este tema.

El famoso *dictum* foucaultiano de la muerte del Hombre tiene muchos significados en dicho contexto. En un sentido general, la muerte del Hombre es el nombre que reciben las consecuencias de los análisis filosóficos, sociológicos y psicoanalíticos que posibilitan entender la acción humana de una manera no intencional o voluntarista. En un sentido más preciso, la muerte del Hombre remite a la *decadencia* del modelo occidental de humanidad (masculino, blanco y posesivo) que ha caracterizado a las sociedades de normalización. En obras como las de Louis Althusser y Michel Foucault el punto de partida es una suerte de anti-humanismo metodológico, ligado al primer sentido de la muerte del Hombre, desde el cual se lleva a cabo una crítica del Hombre en tanto ideal regulador (segundo sentido). Ideal fundamental para explicar el trazado de fronteras entre las existencias normales y las anormales, así como entre las existencias «primitivas» o «no desarrolladas» y las propiamente «civilizadas». A este último respecto son cruciales las investigaciones que remarcan el nexo entre modernidad y colonialidad (Escobar, 2003). En otras palabras, el Hombre sería el ideal normativo o regulador de las occidentales sociedades de normalización. Sin embargo, en la era de las informáticas de la dominación muchas personas se preguntan si quizás la muerte del Hombre es un hecho ya consumado. Mi hipótesis aquí es que, hoy, las fronteras entre lo humano y lo no humano se han vuelto difusas, pero no para eliminar lo humano, sino para reconstruirlo en un modo que podríamos llamar transhumano o hiperhumano. El hiper o transhumanismo constituye algo más que una simple ideología o especulación científica, es el nombre perfecto para los actuales sujetos calculadores que buscan su continuo mejoramiento (*enhancement*) a través de chips, píldoras, genes, etcétera. En suma, el humano del transhumanismo es el nuevo ideal normativo dibujado por el tecnobiopoder en el contexto de las informáticas de la dominación.

La decadencia del humanismo occidental hegemónico, a partir de la insurrección de sus Otros históricos (mujeres, niños, pobres, dementes, enfermos, indígenas [y no blancos en general], animales y la naturaleza misma), ha producido como

respuesta una hiperbolización del Hombre, dejando como resultado una suerte de hiper o transhumanismo que incluso llega a presentarse como compatible con ciertos feminismos, ecologismos, animalismos, multiculturalismos, etc. Los análisis dominantes en la literatura académica en torno al transhumanismo (Diéguez, 2017; Hottois, 2016) tienden a mostrarlo como una suerte de ideología, formalmente establecida y con paladines puntuales, que defiende el perfeccionamiento *voluntario* de lo humano a través de la biomedicina y la robótica. Los transhumanistas incluso llegan a tener la pretensión de solucionar problemas morales y comportamentales a partir de la alteración física de los cuerpos humanos. Esta corriente suele, además, apelar a que el ser humano es un ser inherentemente artefactual, es decir, cuya naturaleza es el cambio mismo, y, por ende, arguye que no habría nada de reprochable en llegar a modificar nuestras propias condiciones corporales a tal punto que se produjera otra especie; una especie, en sentido estricto, diferente a la humana. Ahora bien, los transhumanistas, en la medida en que tienden a ser (neo)liberales, distinguen sus propuestas políticas de las políticas eugenésicas que tanto han marcado a las moderno-coloniales sociedades de normalización. Para ellos el transhumanismo no debe ser entendido como una política de Estado orientada al mejoramiento y la purificación racial, sino como la voluntaria e informada decisión que cada cual tiene, independientemente de su sexo, raza o procedencia, y en un contexto de libre mercado, de perfeccionarse a sí mismo y escoger el mejor camino de perfeccionamiento para su descendencia.

Por supuesto, estos son temas polémicos y atractivos, con los que no se cansa de jugar el cine de ciencia ficción contemporáneo, pero, en contraste con el sentimiento de diferencia epocal que nos puede hacer sentir la ciencia ficción, o en contraste con las elucubraciones proyectivas asociadas a los paladines del transhumanismo, es posible asumir que este último describe lo suficientemente bien el comportamiento que se supone ideal para los humanos contemporáneos (hiper o transhumanos). En su curso de 1975-1976, titulado *Defender la sociedad*, Foucault apunta que las sociedades de normalización fueron posibles a través de la incorporación estatal de ciertos patrones evolutivos darwinianos en el ejercicio de poder. Más allá de Darwin mismo, su teoría evolutiva proveyó una suerte de principios destinados a darle forma a la vida sobre la tierra, a saber: 1) una concepción de la naturaleza como cambiante y susceptible de ser intervenida y modificada; 2) la extinción de los menos aptos; 3) la competencia y la lucha por la adaptación y la supervivencia; 4) las taxonomías jerárquicas; y 5) la evolución lineal tendiente al progreso. Teniendo en cuenta estos principios, el Estado y sus instituciones públicas y privadas establecieron qué vidas merecen ser cuidadas y cuáles deben ser reconducidas a la norma, muertas o dejadas morir. Mi planteamiento es que, en la época de las globales informáticas de la dominación, los cinco principios de la teoría evolutiva darwiniana se encuentran funcionando aún; no obstante, el

discurso de la biología evolutiva se ha articulado con los de la teoría de sistemas y la cibernética (Maturana & Varela, 2003; Bertalanffy, 1980). En consecuencia, el sujeto transhumano, que busca su permanente mejoramiento (*enhancement*), puede concebirse como un complejo sistema abierto en incesante adaptación a su entorno caótico. Los transhumanos constituyen sistemas híbridos que hacen parte de sistemas tecno-socio-naturales más amplios y que constantemente se alimentan de estos, los descodifican y reinterpretan. Adicionalmente, son considerados sistemas auto-organizados y autopoieticos; *son nodos de información que intercambian información y se crean a sí mismos mediante este proceso*. Si en las sociedades de normalización los sujetos se debían adaptar a una norma supuestamente empírica, los transhumanos de las informáticas de la dominación son los creadores activos de sus propios ideales normativos. Cada transhumano es un pequeño científico jugando a ser Dios. Esto demanda una sociedad de la información donde las antiguas fronteras entre expertos e ignorantes se tienden a difuminar⁴. Los transhumanos alteran su propia naturaleza; su naturaleza es su cultura, y viceversa. Así, *prolifera* ideales de belleza, salud, inteligencia, etcétera. Sin embargo, a pesar de los cambios, el ideal normativo que es el sujeto occidental (posesivo o calculador) continúa ocupando el centro. Tras la aparente muerte del Hombre, el Hombre sigue vivo y goza de buena salud. Él habita cada pretendido transhumano sobre la Tierra.

Performances de la (des)domesticación

Aunque las conceptualizaciones de Foucault y autoras como Haraway y Braidotti

⁴ La indistinción entre legos y expertos es tan solo aparente, puesto que el *do it yourself* contemporáneo se lleva a cabo, principalmente, a través de manuales y tutoriales producidos por ejércitos dispersos de expertos con acceso a saberes cada vez más herméticos y monopolizados.

resultan bastante estimulantes, sus análisis no nos dejan aproximarnos adecuadamente, en concreto, a las vidas de los animales no humanos. Por ejemplo, el biopoder foucaultiano es un poder desplegado sobre los animales no

humanos indirectamente, solo como parte de los ambientes humanos. Foucault nunca se interesó por los animales no humanos; no obstante, sus análisis del funcionamiento de las sociedades de normalización pueden ser extendidos a estos. El biopoder no solamente serpentea y compone dispositivos como los hospitales, las prisiones y las fábricas, sino que también se ejerce en mataderos, granjas, zoológicos y laboratorios. Derrida (2008, 2010, & Roudinesco, 2009) ha mostrado que la era de las sociedades de normalización es también la de la construcción de dispositivos como los zoológicos para la mirada científica de los animales no humanos. Las similitudes entre los hospitales mentales, las prisiones y los zoológicos no son nada casuales: «los límites que los poderes (...) –de todo tipo, político, policial, económico, psiquiátrico, etcétera– pretenden asignar a los desplazamientos tanto de los animales en el jardín zoológico como de los

enfermos en el hospital psiquiátrico, son límites supuestamente asignados a seres vivos irresponsables, a simples máquinas reaccionales» (Derrida, 2010, p. 353). De otro lado, aunque Haraway y Braidotti hablan de los animales no humanos como objetos del (tecno)biopoder, prácticamente no estudian ni se interesan por los diversos dispositivos (de normalización) a través de los cuales dichos animales no humanos son producidos.

Es posible afirmar que existen tres grandes dispositivos modernos de producción animal: 1) las granjas industriales o tecnificadas y sus mataderos; 2) los bioterios o laboratorios de experimentación animal; y 3) los zoológicos. Cada dispositivo tiene la finalidad de maximizar la utilidad de los cuerpos animales desde la perspectiva del Hombre. No se trata de potenciar las vidas de los animales mismos, sino esas vidas en relación con la satisfacción de necesidades humanas incesantemente producidas. Podría decirse que hay, por lo menos, tres grandes necesidades en juego: alimentación, salud/belleza y conocimiento científico. Al mismo tiempo, estos dispositivos están atravesados por una plétora de discursos que crean sus propios objetos: la biología, la medicina veterinaria, la zootecnia, la nutrición, etcétera. Finalmente, los dispositivos, en tanto amalgamas de técnicas, espacios concretos y formas de saber, producen animales específicos: las granjas industriales o tecnificadas producen al «animal doméstico»; los laboratorios de experimentación animal o bioterios producen al «animal de laboratorio»; y por último, los zoológicos producen los «animales salvajes»⁵. En términos teóricos, se han realizado muy pocos intentos de hacer la historia de estos animales y sus dispositivos correspondientes.

Con el objetivo de avanzar en esta tarea, es necesario presentar los rasgos centrales del discurso de la domesticación. Este discurso es esencial para la construcción de los modernos mataderos y de las granjas industriales o tecnificadas. De hecho, se trata de un discurso que participa en la producción semiótico-material de los llamados animales domésticos. En la gran mayoría de manuales de zootecnia, disciplina también conocida como producción animal o *animal science* y componente central de la medicina veterinaria (aun cuando exista como saber formalmente independiente), los animales domésticos aparecen en tanto seres cuyas vidas enteras solo tienen sentido en relación (de sometimiento) con el Hombre. Está bastante extendida la idea de que los llamados animales domésticos constituyen una suerte

de «esclavos ontológicos»⁶. Estos son presentados, en primera instancia, como el producto evolutivo de la relación simbiótica con los humanos; empero, se trata de una «simbiosis» donde el animal doméstico entrega su vida entera para la satisfacción de las necesidades humanas, mientras que lo único que el

⁵ Los museos cumplen aquí también un rol esencial, tal y como Haraway (1989) lo muestra en su brillante análisis de la figura de Carl Akeley, el «padre de la taxidermia».

⁶ Las afirmaciones respecto a la medicina veterinaria y la zootecnia se basan en una extensa investigación propia que concluyó con la publicación del libro *Rebelión en la granja Biopolítica, zootecnia y domesticación* (Ávila, 2017).

ser humano provee es vigilancia y control. Así, la domesticación es a menudo descrita como un proceso evolutivo en el cual el ser humano ha sido capaz de penetrar y manipular la «naturaleza salvaje» para la satisfacción de sus propios deseos y necesidades. Es en ese sentido que los manuales de zootecnia aluden al «ganado de carne», al «ganado de leche», a las «gallinas ponedoras», etcétera. En otros términos, una función concreta termina por definir totalmente a los llamados animales domésticos, en particular a través del concepto de raza.

Actualmente es bien sabido, en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, que el concepto de raza se encuentra profundamente desacreditado, ya que se asume que la especie humana constituye una única realidad biológica, aunque se exprese en diversas configuraciones culturales y fenotípicas. Por otra parte, las corrientes posthumanistas han contribuido a poner en duda, incluso, lo humano mismo, es decir, lo humano en tanto ser biológico unitario y la diferencia de este con sus múltiples expresiones culturales. Haraway, por ejemplo, es conocida por afirmar que lo humano constituye, en su heterogeneidad, un producto histórico de singulares arreglos semiótico-materiales generados en lo que ella llama «aparatos de producción corporal». Ahora bien, pese a que el concepto de raza haya recibido numerosos cuestionamientos, tanto desde enfoques neohumanistas como desde las perspectivas posthumanistas, parece permanecer muy poco examinado en lo que respecta a los animales no humanos. Una lectura transversal de manuales de medicina veterinaria y zootecnia nos muestra claramente que, incluso en el campo de la biología misma en tanto disciplina, la raza ha caído en desuso, así como otros conceptos clásicos (por ejemplo, el de instinto). No obstante, los manuales siguen defendiendo la necesidad de racializar a los animales, específicamente a los llamados domésticos, en la medida en que dicha operación resulta útil en términos de perfilar productivamente los diferentes cuerpos. En dos manuales de zootecnia puede leerse lo siguiente: «Las distinciones que apreciamos pueden ser caracteres superficiales o de otros (sic) con una importancia fundamental para el productor o para el consumidor» (Cole & Ronning, 1980, p. 286); «La importancia relativa de tales razas varía según sean las necesidades económicas y los dictados de la moda, aunque se ha intentado incluir aquellas razas que el ganadero puede identificar» (King, 1981, p. 1).

En síntesis, los médicos veterinarios y zootecnistas saben muy bien que la raza es un producto histórico e interesado, pero la conservan justamente por eso, por lo valiosa que es al momento de aprehender los diferentes cuerpos animales en relación con su utilidad. La raza es lo que les permite saber si, por ejemplo, una vaca es «de carne» o «de leche», o si una gallina es «ponedora». Así, lo que la raza hace es atar funciones específicas a cuerpos concretos; fijarlos para la continua satisfacción del Hombre. Tenemos, pues, el cuadro completo: los animales domésticos son «esclavos ontológicos», se definen en relación con las necesidades

y los deseos humanos, y sus funciones específicas las conocemos a través de las diversas razas y subrazas que reportan utilidades mucho más concretas. Uno de los grandes mitos de la domesticación, el cual aparece en los manuales de zootecnia, es el de la transformación del lobo en perro. De acuerdo con este mito, el ser humano primitivo transformó al lobo en perro tras retar la autoridad masculina del jefe de la manada de lobos y, a paso seguido, matar a la loba y robarle sus lobeznos. Con el tiempo, los lobeznos se llegaron a integrar subordinadamente a la familia humana como «animales de compañía» o «mascotas»: la función «compañía» se convirtió en ontológica y dio lugar a los perros:

El padre mató una loba, así pudo haber sido, y trajo a casa a los jóvenes lobeznos que agradaron a los niños y posiblemente a la madre, y así los cachorros de lobo fueron conservados para ser criados en el campamento. De esta manera, los cachorros de lobo, que hallaron amistad en este grupo, aprendieron a acomodarse dentro de la familia humana y a someterse al hombre, en sustitución del lobo jefe de la manada. Los más salvajes huyeron; los más amansados se quedaron y se movieron con el hombre, viviendo con los despojos de la caza, cazando pequeños animales por sí mismos, criando sus cachorros en el campamento y llegando a ser perros. (Cole & Ronning, 1980, p. 8)

De este modo, según el mito, el primer animal doméstico en la historia se define por su función (de compañía) y es el producto de un acto «divino» de creación masculina. La domesticación es una rara clase de simbiosis, ya que en esta es el ser humano el único que se presenta como realmente activo. El mito de la domesticación convierte al ser humano (masculino) en un pequeño Dios que crea vida solo, con el objetivo de satisfacer sus propios deseos y necesidades. A su vez, la moderna zootecnia afirma, primero explícitamente y luego de manera soterrada, que existe una relación proporcional entre domesticación y civilización. De acuerdo con este discurso, una cultura civilizada es aquella que domestica a los animales, y a mayor desarrollo de la civilización mayor domesticación, por lo que proliferan diferentes tipos de razas y subrazas según las eventuales necesidades humanas. Esta es la razón por la que la acelerada y diversificada producción animal es percibida como todo un signo de progreso. Las comunidades indígenas que establecen, en ciertos contextos, relaciones mucho más libres, y quizás un poco más peligrosas, con los animales no humanos son comprendidas como comunidades no civilizadas. Solo los pueblos «salvajes» mantienen relaciones «salvajes» con sus animales, o de mera doma, los demás, los civilizados, le apuestan a la domesticación y, en el límite, es decir, en el mayor grado civilizatorio, le apuestan a la creación científica, zootécnica, que permite la proliferación de razas y subrazas adecuadas a todo tipo de fines, desde, por ejemplo, la producción de huevos con vitaminas para el mejoramiento de la salud humana hasta huevos «orgánicos», dependiendo

de la inclinación del consumidor. Por supuesto, la zootecnia, de acuerdo con la historia narrada por la propia disciplina, se desarrolló plenamente en Europa y luego se extendió a los pueblos «no civilizados» o «no desarrollados». Esta disciplina, sin lugar a dudas, articula su discurso con el discurso eurocéntrico de lo que Enrique Dussel (1992, 2000) ha denominado el mito de la modernidad, la supremacía cultural y la falacia desarrollista. De hecho, en un antiguo manual de zootecnia se puede leer:

Los negros tampoco han domesticado un solo animal por iniciativa propia. Esta falta de originalidad es más llamativa si se considera que tienen a su alcance bestias que, como el antílope Oreas Kanna, parecen creadas *ex profeso* para la domesticación. Dondequiera que vemos animales domesticados en poder de negros o negroides, los recibieron éstos de los etíopes, antigua raza camítica colonizadora del norte de África. De la que también recibieron sangre, a juzgar por los caracteres de su cuerpo. Otro grado de cultura, más inferior aún, es el de pueblos que sólo disponen de unas pocas especies animales. (...) Con el desarrollo de la cultura de los pueblos, no sólo aumenta el número de las especies domesticadas por el hombre, sino que, dentro de cada especie, se producen diversos tipos y formas que se distinguen como razas y subrazas, las cuales, por ser mucho más especializadas, resultan particularmente apropiadas para los diversos fines del hombre. Semejante desarrollo de la Zootecnia, se observa hoy en todos los pueblos muy civilizados. (Adametz, 1943, pp. 2-3)

En otro manual encontramos la siguiente afirmación:

Además de utilizar a los animales como fuente segura de alimentos y vestido, el hombre –ser ingenioso– pronto empezó a usarlos con fines de carga y tracción. Además, mediante la selección y el apareamiento controlado obtuvo mejores tipos para satisfacer determinadas necesidades. (...) A partir del momento en que fueron domesticados, su crianza constituyó un claro indicio de la superioridad de una tribu sobre otra. Por otra parte, los países ganaderos se caracterizaron siempre por el desarrollo de sus civilizaciones y su poderío. [...] Se cree que los bovinos, porcinos, ovinos y caprinos fueron llevados por primera vez a las Indias Occidentales por Cristóbal Colón en su segundo viaje, en 1493. Cortés transportó vacunos, caballos y ovinos a Méjico en 1519; mientras que los cerdos y los caballos fueron introducidos en lo que hoy es el territorio de Estados Unidos por Hernando de Soto, en 1539. (Ensminger, 1976, p. 2)

En este contexto, los animales domésticos son considerados como cuerpos al servicio del mercado y del Estado. Las vidas de los animales son subordinadas a los mandatos del llamado Progreso. Resulta extraño que Foucault, conocido

por su anti-humanismo metodológico y su crítica del Hombre moderno, nunca llegara a interesarse por la producción animal ni por la relación de esta con saberes como la zootecnia y espacios específicos como las granjas y los mataderos. Sea como fuere, el biopoder, entendido como un diagrama de poder (Deleuze, 2014) que integra las tecnologías anatomopolítica y biopolítica, deviene esencial para la comprensión de las vidas de los animales hoy. Este análisis también nos ayuda a entender cómo las llamadas granjas ecológicas son compatibles con la transformación global del biopoder en tecnobiopoder. Las llamadas granjas ecológicas no han reemplazado a las modernas granjas tecnificadas o industriales, por el contrario, estas granjas se encargan de producir un nuevo tipo de animal, a saber, el «animal orgánico» o «feliz» (de ahí los denominados «huevos de gallina feliz»), para lo que es esencial un nuevo flujo discursivo ligado a un saber bioético/ecológico que propende por el «bienestar animal», el cual siempre se ha encontrado, aunque de otras maneras, en el corazón mismo de la zootecnia. En ese sentido, *los transhumanos contemporáneos cuentan con un conjunto de alimentos que mejoran su salud, belleza y bienestar, a la vez que tranquiliza sus conciencias ante las denuncias de hiperexplotación llevadas a cabo por organizaciones animalistas*. Las prácticas de las llamadas granjas ecológicas no ponen en duda el discurso de la domesticación, pues los animales domésticos continúan siendo caracterizados, ontológicamente, a partir de los deseos y las necesidades humanas. En síntesis, las granjas ecológicas configuran líneas de mercado adicionales que no cuestionan el núcleo de la dominación animal. Así lo muestra de modo magistral la reciente película paródica y realista-especulativa *Okja* (Joon-ho, 2017).

En este punto se torna imprescindible llevar a cabo una breve reflexión metodológica. En primer lugar, podría asegurarse que el conjunto de técnicas, saberes, cuerpos y espacios que constituyen dispositivos como las granjas, sean ecológicas o industriales, configura activamente un orden tecno-bio-físico-social que continuamente re/produce la dominación animal. Este orden, al que podríamos denominar «especismo antropocéntrico», también está conformado por otros dispositivos, como lo son los zoológicos, los bioterios, los circos, etc. (Ávila, 2013, 2014, 2016, 2017). Así, el concepto de especismo que está aquí en juego se aleja de su teorización tradicional como abstracta «discriminación basada en la especie» (Horta, 2008); a su vez, el especismo así entendido posibilita comprender su cofuncionamiento con los órdenes capitalista, patriarcal y colonial que hoy se encuentran en un momento de crisis/recomposición, al igual que los mecanismos disciplinarios o de normalización que los integran. En este escenario, los ideales normativos, empezando por el ideal de Hombre, pero también los de «animal doméstico», «animal salvaje», «animal asilvestrado», junto con las diversas razas y subrazas, son lugares vacíos. En otras palabras, los ideales normativos son el producto fetichizado o abstraído de una serie de actos realizativos o performativos que obtienen su fuerza a partir de su repetición ritualizada (Butler, 2002; Haraway, 2003; Barad, 2007).

En el caso de los llamados animales domésticos, sus cuerpos sufren modificaciones en relación con los comportamientos repetitivos inducidos por los dispositivos respectivos, es decir, debido a las cercas, los bebederos, el despique, la medicación, etc., todo esto en relación con un flujo de saberes (veterinarios, zootécnicos, administrativos, nutricionales) que, asimismo, les dan forma a los animales en cuestión. Esos continuos haceres o actos performativos son abstraídos y se genera una inversión: ya no se trata de un animal semiótico-materialmente producido, sino de un animal naturalizado/normalizado (de tal o cual raza, para tal o cual propósito) que simplemente *habita* la granja y es el objeto externo de unos saberes expertos. En contraste con dicha tendencia fetichizante, este trabajo asume que no existen animales domésticos anteriores a los saberes, las técnicas y los espacios. Por el contrario, los llamados animales domésticos son el producto parcial de la repetición performativa ritualizada y semiótico-material asociada a la circulación de saberes, técnicas y espacios específicos. A esto lo denominaremos *performance* de la domesticación. Ahora bien, cabe precisar que el animal llamado doméstico nunca se corresponde con el ideal normativo al cual se lo pretende adaptar; su cuerpo controvierte sin cesar el (tecno)biopoder a través de fugas y alteraciones subversivas *en* la repetición.

Así, en contraste con la *performance* de la domesticación, es posible vislumbrar una lógica alternativa. Algunos santuarios animales nos ofrecen valiosas pistas de relaciones entre humanos y (otros) animales que retan el discurso de la domesticación ligado al (tecno)biopoder contemporáneo. Estos santuarios representan alternativas tanto a las granjas industriales o tecnificadas como a las llamadas granjas ecológicas. En los santuarios, los antiguos «animales domésticos» no son esclavos ontológicos, no son definidos, ontológicamente, en relación con los deseos y las necesidades de los (trans)humanos. Por ejemplo, en el Santuario Gaia⁷, ubicado en España, pero con soporte económico mundial, Ismael y Coque, dos antiguos *veterinarios* tradicionales, les realizan fisioterapias a animales como cabras y cerdos, *co-existen* con ellos

⁷ Existen dos documentales en torno al Santuario Gaia disponibles para su consulta gratuita en línea: *Gaia: historias de un santuario* (TVAnimalista, 2014) y *Con pasión animal* (TVE, 2015).

diariamente y tratan de conocer/respetar la singularidad psico-corporal de cada uno. En suma, en el Santuario Gaia podemos observar nuevos ensamblajes entre humanos, (otros) animales y máquinas, que incluyen, por ejemplo, sillas de ruedas para cabras o gallinas. La experiencia de Ismael y Coque, dos hombres que además son pareja, nos muestra que los cuerpos de los animales llamados domésticos pueden funcionar y conquistar alegrías más allá de lo que los saberes veterinarios y zootécnicos dominantes decretan. Ismael y Coque son capaces de emplear su conocimiento veterinario contra la veterinaria misma, de operar una alteración en la repetición ritualizada por el ejercicio habitual de la medicina veterinaria, ciencia que, como hemos visto, se encuentra fuertemente comprometida con la dominación animal en la actualidad.

De este modo, la experiencia del Santuario Gaia no es una experiencia pura, no constituye un afuera absoluto respecto al (tecno)biopoder, pero, jugando a través de las resistencias inmanentes a sus mismas técnicas, sujetos, objetos y discursos, posibilita vislumbrar modos de ser o existir más que humanos, posthumanos. El Santuario Gaia se mantiene exclusivamente con donaciones y trabajo voluntario⁸ porque su labor

⁸ Esto contrasta con el brío posesivo, calculador, del (trans)humanismo occidental.

no resulta útil, productiva, ni para el Estado ni para el mercado: los animales no humanos que habitan el santuario

han sido previamente desechados por las granjas industriales o tecnificadas y ecológicas, ya sea porque se encuentran enfermos o porque sus cuerpos no se adaptan a los requerimientos necesarios para extraer de ellos alguna utilidad. Las confrontaciones con las biopolíticas, en particular las de «salubridad pública», y con la veterinaria hegemónica son usuales, dado que, por ejemplo, según el régimen regulatorio vigente, el sacrificio de animales incluso saludables, ante una amenaza de enfermedad, es obligatorio. El (tecno)biopoder es un poder que solo protege a quienes se acercan al ideal occidental de (trans)humanidad, mientras que deja o hace morir, o solo conserva utilitariamente en relación con los deseos y las necesidades de los (trans)humanos, a quienes se acercan a la animalidad o la ocupan. En conclusión, es posible afirmar que en lugares como Gaia acontecen verdaderos *performances* de desdomesticación; allí atendemos a la configuración de nuevos dispositivos donde humanos, máquinas y animales devienen algo más *juntos*. Ante la decadencia o la anunciada muerte del Hombre, la alternativa no es el transhumanismo, opción que solo confirma la buena salud del humanismo tradicional, sino una suerte de posthumanidad y postanimalidad allende las dinámicas de la domesticación tal y como son comprendidas actualmente.

Referencias

- Adametz, L. (1943). *Zootecnia general*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja. Biopolítica, zootecnia y domesticación*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa. En Ávila, I. (comp.). *La cuestión animal(ista)*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2014). Antropo-poder y Modernidad/Colonialidad. En Novoa, E. (Comp.). *Ensayos de política y cultura*. Bogotá: Unijus-Unal.

- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway*. Durham, London: Duke University Press.
- Bertalanffy, L. (1980). *Teoría general de los sistemas*. México: FCE.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity press.
- Butler, J. (2002). Críticamente subversiva. En *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Cole, H. & Ronning, M. (1980). *Curso de zootecnia. Biología de los animales domésticos y su empleo por el hombre*. Zaragoza: Acribia.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida J. & Roudinesco É. (2009). Violencias contra los animales. En *Y mañana qué*. Buenos Aires: FCE.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Bordes Manantial.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Dussel, E. (1992). *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Ensminger, M. E. (1976) *Zootecnia general*. Buenos Aires: Librería el ateneo Editorial.
- Escobar A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997). Clase del 17 de marzo de 1976. En *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: FCE.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncorrotón®: feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.
- Haraway, D. (2003). *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (1989). *Primate Visions Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Horta, O. (2008). Términos básicos para el análisis del especismo. En González, M., Riechmann, J., Rodríguez, J. & Tafalla, M. (coords.). *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata.

Hotois, G. (2016). *¿El transhumanismo es un humanismo?* Bogotá: Universidad El Bosque.

Joon-ho, B. (director). (2017). *Okja*. Corea del Sur, Estados Unidos: Plan B Entertainment.

King, J. (1981). *Introducción a la zootecnia*. Zaragoza: Acribia.

Maturana, H. & Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.

TVAnimalista (director). (2014). *Gaia: historias de un santuario*. España: TVAnimalista.

TVE (director). (2015). *Con pasión animal*. España: TVE.

Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: University of Chicago Press.

INVESTIGACIÓN SOCIAL E INTERVENCIÓN PROFESIONAL: CATEGORÍAS CENTRALES EN LA PRAXIS DEL TRABAJO SOCIAL¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.11>

UVA FALLA RAMÍREZ²

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5620-1360

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca³, Colombia

ufalla@unicolmayor.edu.co

Cómo citar este artículo: Falla Ramírez, Uva (2019). Investigación social e intervención profesional: categorías centrales en la praxis del trabajo social. *Tabula Rasa*, 31, 271-288.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.11>

Recibido: 12 de noviembre de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2019

Resumen:

Pensar el lugar de lo epistemológico en el trabajo social abre distintas discusiones en torno a lo disciplinar, o de los procesos de investigación e intervención, así como lo relacionado a las condiciones de la praxis profesional. En principio, tal fundamentación propende por un ejercicio reflexivo acerca de cuestionamientos centrales tales como: ¿Qué modelo de desarrollo, qué tipo de sociedad y de ciudadanía se forjan en su contexto? ¿Cómo contribuir desde la acción profesional cotidiana, a una sociedad libre, justa y equitativa? Desde luego, la formulación de cuestionamientos políticos y epistemológicos en el ejercicio reflexivo, es tributario de un proyecto ético-político que configura nuevas apuestas, encaminado a un compromiso social del conocimiento. Asimismo, indagaremos por los elementos constitutivos del sujeto epistémico, participe de su proceso intelectual, transformador y vivenciado en el contexto total de la experiencia; en tanto la fenomenología social abre nuevos caminos para pensar el trabajo social contemporáneo.

Palabras clave: investigación social, intervención profesional, fenomenología social, reflexión epistemológica, trabajo social.

Social research and professional intervention: central categories in social work praxis

Abstract:

Thinking of the place of the epistemological in social work results in varied discussions

¹ Artículo producto de la investigación titulada «Lectura a los discursos del trabajo social contemporáneo: revisitación a las categorías reflexivas y de investigación disciplinaria en Colombia y Chile».

² Doctora en Trabajo Social de la Universidad Nacional de la Plata-Argentina.

³ Docente investigadora en el programa de Trabajo Social, y líder del Grupo de investigación disciplinar en trabajo social y tendencias contemporáneas.



San Gil

Leonardo Montenegro

revolving around discipline, or research and intervention processes, and in remaining issues regarding the conditions of professional praxis. To begin with, this argument aims for a reflective exercise on central questions, namely: Which development model, which type of society and citizenship are forged this context? How to contribute from daily professional practice to a fairer, freer, and more equitable society? Indeed, formulating political and epistemological questionings in a reflection exercise is a natural result of an ethical-political project informing new bets, with a social commitment with knowledge. Also, we will inquire into the constituting elements of the epistemic subject, who participates in his/her own intellectual, transforming, and lived process in a comprehensive context of experience, while social phenomenology opens new paths to reflect upon contemporary social work.

Keywords: social research; professional intervention; social phenomenology; epistemological reflection; social work.

Pesquisa social e intervenção profissional: categorias centrais na práxis do serviço social

Resumo:

Pensar o lugar do epistemológico no serviço social abre diferentes discussões sobre o disciplinar ou sobre os processos de pesquisa e intervenção, bem como no tocante às condições da práxis profissional. Em princípio, tal fundamentação propende por um exercício reflexivo sobre questões centrais como: Que modelo de desenvolvimento, que tipo de sociedade e cidadania são forjadas em seu contexto? Como contribuir desde a ação profissional cotidiana para uma sociedade livre, justa e equitativa? É claro que a formulação de questões políticas e epistemológicas no exercício reflexivo é um afluente de um projeto ético-político que estabelece novas apostas, visando a um compromisso social do conhecimento. Da mesma forma, indagaremos sobre os elementos constitutivos do sujeito epistêmico, participe de seu processo intelectual, transformador e vivenciado no contexto total da experiência; na medida em que a fenomenologia social permite novas formas de pensar o trabalho social contemporâneo.

Palavras-chave: pesquisa social, intervenção profissional, fenomenologia social, reflexão epistemológica, trabalho social.

*«Investigar para compreender, compreender para intervir,
intervir para transformar»*

(Matus, 2018)

De los fundamentos

Son los diversos planteamientos paradigmáticos los que proporcionan todo un conjunto de argumentos acerca de *cómo* entender el mundo en su configuración, en relación con el proyecto de sociedad que desean contribuir o alcanzar. Aquellos

planteamientos permitirían comprender, o al menos explicar a buen grado, los fenómenos sociales con el fin de transformarlos. Proporcionan argumentos teóricos, políticos, éticos, metodológicos y operativos desde donde se opta, percibiendo asimismo efectos concretos sobre la praxis profesional.

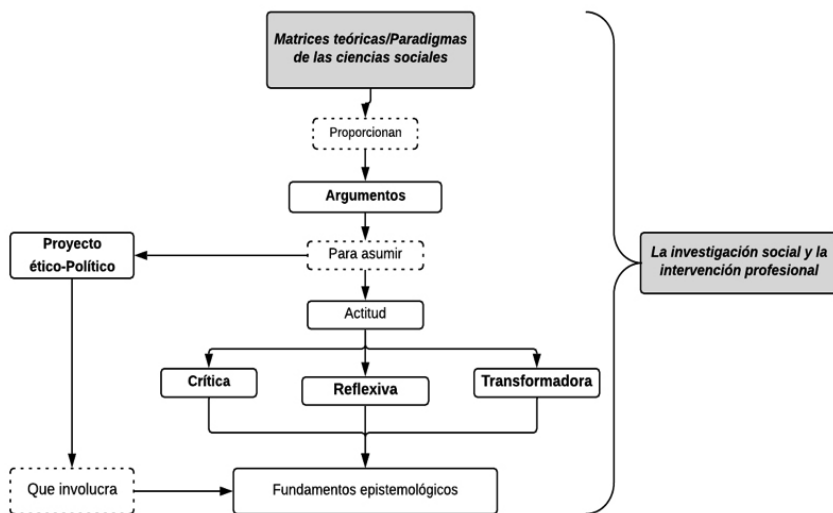


Figura 1: Fundamentos para un proyecto ético-político del trabajo social.
Fuente: elaboración propia.

Por eso se expresa (ver Figura 1) que el proyecto ético-político es de antemano una postura, una decisión, un convencimiento fundamental donde las y los trabajadores sociales llevan a la esfera de la vida diaria en el mundo cultural y social. Los fundamentos, como en cualquier tentativa de construcción de realidades, los proporcionan las tendencias provenientes de las teóricas sociales clásicas y contemporáneas. En tanto,

Una de las funciones de un paradigma es permitir ver y ocultar determinadas cuestiones. Desde este punto de vista podría decirse que la Teoría Social Contemporánea encarna un paradigma cuyas convergencias se dan ante todo en torno a una manera de concebir la ciencia social y una narrativa sobre las tradiciones disciplinarias. (Belvedere, 2012, p. 23)

Con menor o mayor fuerza, cada paradigma configura una forma particular de ver y analizar el mundo, a la sociedad y a la realidad social; e incluso son capaces de reflejar un «estilo de época»; en consecuencia, proporcionan una visión sustentada en el lenguaje y en las categorías propias que cada uno y

de forma particular maneja. Cada una de las líneas epistemológicas trazadas persiguen unos propósitos particulares o intencionalidades, según la manera sobre cómo explican o comprenden los problemas sociales presentes en el mundo de la vida cotidiana. Por ello es importante conocer todas aquellas posturas, entenderlas, conflictuarles, asumirles o tomar distancia según compartamos o no sus planteamientos.

Las teorías clásicas o teorías sociológicas de las grandes escuelas, como las denomina Ritzer (1993), se refieren en su mayoría al funcionalismo estructural que tributa al desarrollo del neo-funcionalismo, las teorías sociológicas estructurales, la teoría neo-marxista, al interaccionismo simbólico, la sociología fenomenológica y etnometodología, así como la sociología conductista y las teorías feministas contemporáneas.

En su conjunto, aquellos desarrollos disciplinares, eventualmente han efectuado estudios parcializados del mundo de la vida, en tanto «ha encallado en antinomias ficticias que pueden agruparse globalmente bajo el signo de una perspectiva subjetivista y otras objetivistas» (Belvedere, 2012, p 10); En ese sentido, las teorías sociales contemporáneas han podido abrirse paso gradualmente a un proceso de transcendencia o superación de los análisis dualistas; teorías tales que ocasionan interpretaciones que proponen superar la visión dual tradicional y que, siguiendo al mismo autor, refiriéndose en paralelo a la obra de Anthony Giddens, Pierre Bourdieu y Jürgen Habermas depositan en la fenomenología social el puente que permite superar ese vicio de la dualidad en los análisis de lo social.

De este modo, la investigación social y la intervención profesional se abren paso como categorías centrales en la praxis cotidiana del trabajo social; se sustentan y se redefinen, pues, en las matrices teóricas y la postura misma del sujeto epistémico que interactúa y participa en su proceso de investigación-intervención. Llegándose a consolidar de esta manera, un proyecto ético-político que se sostiene en los fundamentos epistemológicos de las teorías sociales, sean estas clásicas o contemporáneas.

Básicamente, para poder optar es necesario conocer. De ello se desprende la propuesta que acá se plantea; en efecto, en la fenomenología social la matriz teórica permite comprender a buen grado la acción social producto de la vida diaria, asimismo sobre cómo esta es posible, al ser interpretada y comprendida para ser transformada. En consecuencia, como lo planteara en su momento A. Schütz (1993) «Todas las ciencias sociales son contextos objetivos de significados de contextos subjetivos de significado» (p. 268). Veamos a continuación cómo puede darse dicho horizonte.

De la investigación

Lo fenomenológico en la intervención del trabajo social se configura por medio de axiomas que relacionan al individuo y su medio (Lo que se concibe como soporte ontológico-filosófico) en tanto en la investigación social, lo fenomenológico se encuentra anclado al enfoque cualitativo (Ponce & Paiva, 2001; Vélez, 2003; Bautista, 2005; Falla *et. al.*, 2014, 2016, Agüero, 2008, 2012, 2015) que ha fundamentado una línea de trabajo disciplinar en ese sentido.

Así pues, la fenomenología social permite acercarse a la comprensión del mundo de la vida desde una exploración socio/cultural. Esta aproximación se fundamenta en la necesidad de comprender e interpretar el significado subjetivo de la acción social; lo que va a permitir indagar y entender el sentido que los y las actoras sociales dan a su vida o existencia. Lo dicho, toda vez que ella –la necesidad de significado– no corresponda o se circunscriba únicamente a la expresión del mundo subjetivo; sino que en él coexistan las estructuras del mundo social y cultural.

Por ello, N. Kismerman (1978), llegó a plantear: «La necesidad de comprender el sentido de la acción social en el contexto del mundo de la vida, desde la perspectiva de los actores, que se articula los llamados paradigmas cualitativos» (p. 78). Ahí donde se encuentra la bisagra entre el significado subjetivo y el mundo objetivo de la realidad social, resulta en una base o fenómeno intersubjetivo que se constituye en lo cotidiano; por lo que «la fenomenología y la etnometodología, acentúan el análisis de la vida cotidiana y cómo en ella, las personas actúan desde su situación biográfica, es decir histórica» (Kisnerman, 1998, p. 78).

La comprensión e interpretación de lo social y de lo cultural desde la fenomenología social, matriz orientadora en la producción de saberes contextualizados con miras a la acción transformadora, se entiende como un esfuerzo constante y dinámico en el trabajo social. Esto ha implicado conocer y proponer discusiones en torno a un trabajo conjunto desde los territorios con la sociedad civil, las personas, grupos y comunidades que, en lo cotidiano, construyen la sociedad. Visto así, el trabajo social aportaría a la comprensión del mundo de la vida, y bajo la producción de saberes contextualizados, ya que como lo expresa «privilegiar el conocimiento de la realidad, dando importancia a la intersubjetivo y al mundo de los significados, ya que todo ello tiene una relación directa con la acción» (Schütz, 1993).

Ahora bien, aquel significado subjetivo referido con anterioridad es la indicación que se observa en la conducta externa; toda vez que esta conducta denota la expresión de un significado subjetivo. Es decir, todo acto nos relaciona con el mundo a partir de la experiencia significativa que previamente se ha tenido y, sobre la cual se ejerce un acto de reflexión; sosteniendo así una relación experiencia previa- vivencias- acervo de conocimiento- acto proyectado- significado- sentido-

acto completado. De esta manera, la investigación social desde el mencionado enfoque epistemológico, busca acercarse a los significados, intereses, perspectivas, fines, motivos, relevancias motivacionales e intencionalidades que construyen las y los sujetos sociales.

En términos de investigación contemporánea, se hallan escasas referencias en relación al conocer desde la perspectiva cognoscitiva, filosófica o teórica, –la preocupación reflexiva y permanente sobre la captación de una representación del objeto de conocimiento–, que nos permitía entender con mayores recursos y criterios cualitativos, las reflexiones de la investigación social en el contexto del mundo de la vida. Es otras palabras, la propuesta se valida en la medida en que procura entender la investigación social y la intervención profesional como un acto reflexivo de atención, un acto intersubjetivo que pasa por la conciencia donde se piensa, se reflexiona y es allí donde adquiere sentido y significado.

Lo anterior nos lleva a concebir la investigación social en dimensiones que antes estaban soslayadas; esto, a partir de las relaciones cara a cara que requieren de la inmersión en la experiencia cultural y social de los sujetos interactuantes. En síntesis, lo que se pretende destacar es, por un lado, que los desafíos delineados por los acercamientos fenomenológicos, no sólo se remiten a una cuestión de método o de supuestos epistemológicos, filosóficos y teórico-sociales, sino que también implican una revisión de cómo se vivencia el espacio de acción profesional.

Espacio de acción profesional que lleva a trascender hacia la vida cotidiana de las personas: hacia sus percepciones, representaciones, temores, soledades, angustias, deseos, configurados o cifrados por las experiencias vividas que le son significativas y que, por su historicidad, son una construcción producto de la presencia de los antecesores y contemporáneos. Ellos y ellas, son aspectos de lo cotidiano en tanto configuran las tipificaciones, recurrencias, situación biográfica, relaciones de alteridad, motivos, acervo de conocimiento, contextos de significado, esquemas de experiencias, esquemas de interpretación; que a final de cuentas se constituyen en eje o foco de estudio particular.

Son los contextos de significado o síntesis de experiencias que Schütz puso de manifiesto en la categoría mundo de la vida. Categoría que cobra centralidad para el trabajo social; Agüero plantea en esa dirección, «el mundo de la vida prácticamente no ha tenido abordaje alguno en el campo del trabajo social. [...] -no la incluyen- como categoría de análisis ni como dimensión de la vida social» (Agüero, 2015, p. 19).

Esta mirada que opta por un acercamiento comprensivo a los procesos de constitución del significado, desde la perspectiva de las y los actores sociales involucrados, interpela igualmente la actuación profesional; recuperando o encontrando en la fenomenología de Schütz el *acto reflexivo*, la distinción entre

acto y acción, significado objetivo, significado subjetivo, contexto motivacional, entre otras muchas categorías fenoménicas que permiten entender como un todo a la investigación social y a la intervención profesional.

De la intervención

Ahora bien, los fundamentos paradigmáticos vistos en la intervención profesional⁴ aportan elementos de análisis e interpretación de la realidad social; elementos que en la praxis cotidiana permiten revivificar los modelos de intervención profesional.

A partir de estas consideraciones, el autor Bueno (2017) plantea cómo desde las primeras escuelas de trabajo social en Colombia la relación fundamentos teóricos-investigación-intervención se hizo presente:

Se da un proceso de revisión de planes de estudio en 1959 por parte de la puertorriqueña Cecilia Bunker, quien analiza los currículos y crea una nueva propuesta que se llevará a cabo en el Colegio Mayor de Cundinamarca a partir de 1960 (Leal y Malagón, 2006). Se le da así un sentido significativo al conocimiento científico como requisito para la intervención, en términos de darle estatus profesional al Trabajo Social. [...] Se le otorga mayor importancia a la razón científica, se suprime el área médico jurídica y se consolida la estructura curricular alrededor de los métodos tradicionales. Se considera necesario formar profesionales para que comprendan e interpreten la realidad social, lo que lleva consigo el interés por la investigación para la intervención. (p. 79-80)

Luego en la década de los años 70, con la presencia de las teorías marxistas,

⁴ «Intervención para referirse a la práctica de trabajo social, no en su connotación negativa de interferencia o acción pasiva unidireccional, sino aludiendo a su etimología: inter=entre y viniere=venir; es decir, estar entre o actuar-participar en reciprocidad con otros; la praxis como crítica a la razón instrumental». (Duque, 2013, p. 17)

se inicia una época de crítica a la formación tradicional que se venía dando en las escuelas de trabajo social en Colombia. Lo que cuestionaría la esencia de la intervención entendida a partir de los métodos de caso, grupo y comunidad, promoviendo un cambio e

incorporación de estas teorías en los planes de estudio, con el fin de proponer otro tipo de trabajo social.

De esta manera, en la historia del trabajo social estudios realizados (Vélez, 2003; Leal & Malagón 2006; Torres, 2007), muestran la relación entre teorías y formas de intervención caracterizándola desde diversas perspectivas. Es así como Torres (1998) identifica enfoques como el funcionalismo y el empirismo; o Vélez (2003) que los clasifica en tradicionales, críticos y contemporáneos. Los cuales también denomina como convergentes /integradores inspirados en Las escuelas o corrientes de pensamiento de perspectivas comprensivas.

Por su parte, la autora Aura Duque, presenta una «cartografía epistémica» que desde los paradigmas humanista, psicodinámico, sistémico y de la complejidad, deriva en una variedad de modelos para el trabajo social, dado que

Es un ejercicio interpretativo (no un estado del arte o del conocimiento meramente descriptivo) en torno a los métodos de intervención en Trabajo Social a partir de su matriz fundante. [...] mediante el delineamiento del tetraedro para la plataforma teórica de la acción: **paradigma, modelo-escuela, alternativa-estrategia, metodología-método** que define matrices pre-clásicas (método filantrópico), clásicas (método diagnóstico, método psicosocial, método de provisión social, etcétera), de transición (método dialéctico, método único o psicosocial, método integrado o polivalente, método genérico o básico) y contemporáneas (métodos hermenéuticos, fenomenológicos, críticos, otros). Métodos que se ubican en paradigmas: **humanista** con orientación fenomenológica, pragmatista y cognitiva (Richmond); **psicodinámico**, tanto con tendencia psicoanalítica, conductista y/o funcionalista, entre el siglo XIX y la década del 40 del siglo XX (Hamilton, Hollis, Perlman, Germain, etcétera); **sistémico** para las décadas del 50 y 60 del siglo XX, y hoy, siglo XXI (Goldstein, Pincus y Minahan, etcétera); **crítico o constructorista**, como acción transformadora, educación liberadora (modelo de intervención en la realidad, etcétera.); y **complejo o constructivista** (para algunos ecosistémico) desde la década del 70 del siglo pasado (eclosión e hibridación metodológica). (Duque, 2013, pp. 18-20, negrillas y cursivas en el original)

El anterior recorrido suscitado por las diferentes plataformas epistemológicas históricamente manifestadas; pero que en síntesis, hoy se puede contar con una diversidad de enfoques en trabajo social:⁵

- Postestructural / Karen Healey (2001).
- Anti opresivo / Teresa Matus (2018). «Un quehacer vinculado a la lucha contra la opresión y la injusticia, que deje de lado las posturas asistencialistas tradicionalmente utilizadas por trabajadores sociales».
- Basado en la evidencia / Ann Buchanan (2009). «La mejor investigación posible para asegurar que producen resultados eficaces y efectivos».
- Hermenéutico (Yañez 2013; Autés, 2005; Karsz, 2007). «Mirar la profesión desde sus propios nichos, discursos y prácticas».

⁵ Se reconocen distintos aprendizajes en el doctorado en trabajo social de la Universidad Nacional de la Plata-Argentina. En el seminario de matrices teóricas se analiza el trabajo social desde diversas perspectivas: desde el materialismo histórico dialéctico con los planteamientos de la Dra. Rosangela Batistoni, la perspectiva de Pierre Bourdieu; herramientas para el análisis del mundo social con las disertaciones de la Dra. Alicia Gutiérrez y la disputa del concepto de crítica en el trabajo social contemporáneo con los sugestivos y retadores planteamientos de la Dra. Teresa Matus.

- Trabajo social marxismo contemporáneo o post estructural. «Considerar los aportes de Laclau y Mouffe al superar la visión estructural del problema e incorporar lo subjetivo en los análisis».
- Trabajo social funcionalista y el funcionalismo luhmaniano. El conflicto como instrumento de cambio en la intervención social
- Trabajo social ético y político desde una perspectiva feminista. Según lo manifiesta Olaya «un trabajo social libertario, emancipador y humanista, muy desde Paulo Freire»⁶.
- Desde las epistemologías del sur (De Sousa, 2014). Resignificar los propios saberes y provocar procesos de descolonización.
- Fenomenológico (Agüero, 2015, Falla, 2018). Del significado subjetivo y los motivos presentes en la acción social.

Son distintos enfoques que tienen una fundamentación y un asidero teórico diferente que incide en cómo se asume la perspectiva metodológica-operativa; pero también, y de manera fundamental, tienen que ver con los propósitos que el trabajo social. En tanto busca posicionarse como disciplina de las ciencias

⁶Entrevista con E. Olaya, Universidad Nacional de Colombia, 25/09/2018.

sociales contemporáneas, abordando y resignificando diversos contenidos que le son propios y dinámicos con otras ciencias. Sin dejar de lado la permanente y necesaria discusión sobre la cientificidad en las humanidades. Al punto de provocar todo un prisma de opciones y visos que reclaman ser asumidos, al ser ellos mismos constitutivos en el objeto de reflexión epistemológica.

Cada uno de estos elementos a tener en consideración son una opción que, aun cuando sean tomadas por separado, exigen e implican ser conocidos, analizados, interpretados. Configuran opciones de vida para la y el trabajador social, se constituye en una perspectiva política. Puesto que,

El Trabajo Social ha buscado el punto arquimédico con que incrustarse en la realidad, y parece encontrarlo en la categoría «sujeto de necesidades sociales», que el capitalismo, como las ciencias sociales lo habían extraído de la sociedad. Ese sujeto puesto en el centro del hacer del trabajador social, no ha dejado de ser visto de otra manera que sujeto de necesidades sociales; pero también como sujeto detentador de un discurso, o como actor esencialmente político [...]en cualquier caso el punto constituyente, su conversión, la forma de organizar su hacer, su mirada de saber. Donde se suprime ese hacedor, se suprime el Trabajo Social. De ahí, la necesidad de sujeto, su punto omnipotente, la exigencia crítica de situarse ante lo social. (Rodríguez, 2013, sp.)

Por ello, para el sujeto, y lo histórico que lo origina en determinada coordenada del mundo total de la experiencia, es viable hablar de la perspectiva en la que se ha incursionado: la fenomenología social, Schütz (1993), dirección en la que expresa una serie de supuestos básicos:

- La conducta humana es significativa cuando ocurre.
- Es inteligible en el nivel de la vida diaria.
- La acción social tiene un significado subjetivo y es intencional.
- Las estructuras del mundo de la vida están presentes en la estructura de significación que mujeres y hombres construyen a lo largo de sus experiencias de vida.
- Lo político se entiende desde el mundo simbólico compartido-cultural.

Para el trabajo social ello va a implicar, por un lado, que puede ser resignificado en cuanto se avoque a reconocer el carácter intersubjetivo de las relaciones profesionales. Luego, el punto en el que los sujetos sociales son actores protagonistas de sus experiencias de vida, han sido significativamente influyentes y decisivos en la manera de ser y ver el mundo.

La investigación y la intervención profesional así entendidas, confluyen en un acto reflexivo de atención. Desde luego, parte de un proyecto preconcebido que, una vez puesto en marcha y ha sido ejecutado, se basa en un acto reflexivo de atención sobre el que efectivamente y de manera consciente él y la trabajadora social asume un enfoque epistemológico que fundamenta los sistemas teóricos, conceptuales y referentes metodológicos a partir de los cuales establece o define la praxis que quiere construir.

Dichas consideraciones ubican los fenómenos sociales en la configuración histórica que hacen las personas a partir las experiencias significativas a lo largo de la vida, y desde las cuales significan las relaciones construidas con sus congéneres, contemporáneos y asociados.

La investigación social y la intervención profesional desde este enfoque, implican el reconocimiento de relaciones sociales dentro de una acción social intersubjetiva. Ello supone un ejercicio de interpretación y comprensión a partir de los significados que las personas dan a esas experiencias previas. Lo anterior lleva a colocar en el centro de la praxis profesional a las personas presentes en ese proyecto preconcebido; vale decir que tanto él o la trabajadora social como la o el sujeto social son partícipes y agenciadores de la mencionada praxis.

Esto supone un cambio en las relaciones de comunicación, autoridad y poder. Allí puede primar el sentido por el significado subjetivo, el sentido vivido y expresado que va situando y describiendo tanto al sujeto, como a las mismos hechos o fenómenos sociales que son investigados o intervenidos.

Entender el carácter predado o prefenoménico de los hechos sociales aporta al trabajo social una visión de contexto particular. El método fenomenológico de la comprensión motivacional «debe buscar el contexto de significado que es apropiado desde nuestro punto de vista (o que tiene sentido para nosotros), dentro del cual encaja la acción, interpretada de acuerdo con el significado a que apunta el actor –añado actora–» (Schütz, 1993, p. 115).

Esta perspectiva nos arroja a la consideración sobre el momento de comprender el contexto motivacional, para luego interpretar el significado subjetivo que las y los sujetos sociales dan a sus vidas y a los fenómenos entorno a los cuales se establece la relación profesional. Discusión que iría a cambiar totalmente el sentido y el significado de la intervención y de la investigación social, porque la ubica en un horizonte de sentido donde las personas son seres humanos entendidos a partir de sus propias vivencias. De su mundo, aquel en el que han configurado todo el sistema de tipificaciones que se convierten en insumos del proyecto de vida que cada uno construye. Esto lleva a problematizar el trabajo social y su lugar en la academia y en la sociedad, a entenderlo más allá de los propios límites que los paradigmas hegemónicos le han signado.

Pensar así la praxis profesional lleva a situarse en un plano vivencial en el que se pueda desplegarse y entenderse lo político y lo ético como un ejercicio de-codificador para volver a las raíces de lo comunitario, del sentido de común-uniión.

Lo político y lo ético se localiza en el sentido auténticamente de lo comunitario, donde se es igual, donde se procura por la igualdad o la simetría relacional, donde todos y todas son dignos de las mismas condiciones de respetabilidad, responsabilidad y del sentido de su desarrollo para la humanidad o parafraseando a Schütz (1993) comprender lo ético-político a partir de la propia actividad humana que creó o concibió su origen y sus cursos posibles de existencia en sociedad.

Es, en otros términos, pensar desde la fenomenología social la acción social, se constituye en un proyecto preconcebido en la mente del actor(a) implicado o llamado a ello; es entender la acción del trabajador(a) social como un pre-proyecto que ha sido construido en su mente; en el que a su vez está presente todo un contexto de significado construido a partir de los motivos-para y los motivos-porque, el acervo de conocimiento, las coordenadas de la matriz social, la situación biográfica e incluso las modificaciones atencionales del ser humano. Todo ello confluye en la mente del trabajador(a) social y es lo que hace que construya ese mundo posible, ese mejor de los mundos posibles.

En conclusión, se pueden mencionar algunos de los aportes de la fenomenología social al trabajo social:

- Reconocer el carácter intersubjetivo de las relaciones profesionales.
- Reconocer a la y al trabajador social como un sujeto/o que también está presente en la intervención .
- Resignificar los contextos teóricos desde la incorporación de categorías tales como el mundo de la vida y vida cotidiana, intersubjetividad, sentido común, motivos-para, motivos-porque.
- Resignificar los contextos prácticos a partir de incorporar categorías como: significados subjetivos y contexto de significatividad, experiencias biográficas.
- Resignificar los contextos metodológicos a partir de incorporar el método fenomenológico de la comprensión motivacional.
- Reconocer a los sujetos sociales como actores protagonistas que por sus experiencias de vida le han sido significativas, las cuales influyen en la manera de ser, ver y vivir en el mundo.
- Entender lo político y lo ético como la construcción a partir de las vivencias significativas (privado) del contexto de organización social y cultural que se tipifica en el mundo de la vida (público).

De esta manera la intervención y la investigación en el trabajo social cotidiano se manifiesta como un proyecto de vida con perspectiva ético político; en constante búsqueda de mejores condiciones de vida para la sociedad. Entender lo político y lo ético como la construcción a partir de las vivencias significativas del contexto de organización social y cultural que se tipifica en el mundo de la vida.

En ese sentido el código ético y deontológico de un trabajador o trabajadora social, tiene la capacidad de ser resignificado, de ser vivenciado permanentemente.

Para finalizar este punto, y ante la diversidad de matices que hoy por hoy adquiere el trabajo social en los debates señalados, conviene que profesionales sociales en el ejercicio cotidiano de intervención se haga preguntas como: ¿Qué enfoques epistemológicos, sistemas teóricos, conceptuales o referentes éticos metodológicos sustentan la investigación y la intervención profesional desde su propia praxis?, ¿Cómo se ve permeada la praxis profesional por la teoría?, ¿Qué o cuál es la intencionalidad en la práctica cotidiana de la intervención y de la investigación social?, ¿Cómo ve el código ético presente en la práctica profesional?.

De las dos caras de la misma moneda: la investigación social y la intervención profesional

«La relación entre investigación e intervención es una relación que necesita hacerse consciente cada día. Como interviniendo investigamos, pero como investigamos interviniendo»

(Juanita Barreto)

En concordancia con las ideas planteadas, el objetivo no es deliberar sobre las cuestiones metodológicas de la investigación y de la intervención en la contemporaneidad. No se trata de hablar o explicar los procesos metodológicos y operativos porque ellos son elementos sustanciales que los trabajadores y trabajadoras sociales conocen y que, en la praxis profesional, día a día se ponen en duda y en la cual se configuran certezas y nuevos interrogantes.

Se trata de pensar otros elementos más totalizantes, menos fragmentados, superar las dicotomías o las bipolaridades que nos han llevado a los extremos y que nos impiden avanzar: teoría o práctica, reflexión o intervención, investigación o intervención, disciplinar o inter/transdisciplinar, método o métodos, etc.

A partir de lo anterior, podemos empezar a asumir la intervención profesional y la investigación social desde algunas de las tendencias presentadas, lo cual va a implicar al mismo tiempo una intencionalidad ética-política que, en la formación o desde la academia, otorga un criterio decisivo entre las diversas perspectivas teóricas porque, como ya se mencionó, cada una de ellas configura una intencionalidad que le es propia. La postura requiere de una mirada crítica reflexiva, propositiva y consciente con el sujeto(a) social que es el trabajador(a) social, reconociéndose a sí mismo también como actor social protagónico, inmerso en un *ethos* epocal del cual se descubre en tanto es un ser social con intereses, necesidades y expectativas profundas frente a su vida, su familia y su contexto social.

En ese sentido, la investigación social y la intervención profesional, deben acompañarse de las teorías contemporáneas que permiten una lectura contextualizada sobre las realidades en la que nos desenvolvemos. El llamado a la academia y a los profesionales es a instaurar la necesidad de una praxis que, a partir de la experiencia misma, permita contrastarse con la realidad. Se espera desde ese punto establecer paulatinamente los fundamentos que lleven a localizar lo que Víctor Yáñez (2013) llama: «el campo de observación, definir y escoger en él las áreas de competencia disciplinaria, focalizar la matriz de convergencia de las mismas, para desde allí objetualizar la realidad de investigación/intervención» (p. 246).

De modo, finalmente, la investigación y la intervención social no son un mero proceso metodológico. Son un proceso lógico y concomitante que permite legitimar las prácticas sociales al articularse con los movimientos sociales. Es

un ejercicio profesional que se refiere a un conjunto de prácticas que cobran otro sentido y significación al tejer las relaciones sociales que se construyen en el ámbito del trabajo social. Es la construcción singular de mediación para pensar los procesos como construcciones colectivas.

De ahí que se entienda la necesidad de pensar en un cambio para asumir la investigación y la intervención en el trabajo social. Esto permite hallazgos tales como la participación auténtica y existencial de los sujetos en la construcción social de sus realidades. Es decir, entender la investigación social y la intervención profesional no como un proceso metodológico, o como una función en el contexto de una ruta de atención al usuario, como un ámbito o área de intervención con unos niveles de intervención profesional, sino como una construcción donde se acude a la capacidad de agencia, participación y experiencias significativas de la población con la cual trabajamos.

Esto es lo que ha cobrado el nombre de una praxis, a partir de la cual es posible concebir las diferentes dimensiones de la investigación como eje de la práctica profesional y a la práctica profesional como eje de la investigación. Es entenderla como un proceso articulado entre el trabajador(a) social y las y los sujetos sociales. Esto transforma la intervención y la investigación en una práctica política. Como lo expresara Martinelli: «Esse é um dado que nos indica a importância da dimensão política dessa prática, da sua dimensão cultural» (Martinelli, 1999, p. 12)⁷.

En consecuencia, hablar entonces de la praxis profesional como un momento angular, donde la investigación y la intervención son una práctica política. Afianza lo que, Parafraseando a Martinelli, se consolida en la medida en que tal vez por la ausencia de entender estas cuestiones, se ha venido concibiendo a la investigación social alejada de la intervención; como un ejercicio de intervención que se carece de reflexión. Quizá por ello el énfasis ha sido puesto en el eje de la práctica social, pero con poca reflexión sobre la misma.

⁷ «Este es un hecho que nos muestra la importancia de la dimensión política de esta práctica, desde su dimensión cultural» (traducción propia).

El trabajo social ha incidido en procesos de cambio social que deben ser problematizados cuanto antes, sistematizados para dar cuenta de ese conocimiento producido. Esto es analizar la práctica social, hablar sobre lo que pasa en esas construcciones sociales, en esas acciones colectivas acaecidas por la cuestión de la intervención y de la investigación; en síntesis, reclama por la recuperación de un saber desde la acción profesional.

Me apoyo en Martinelli (1999), en Olaya (2017), en Matus (2018), para plantear la necesidad de que los trabajadores sociales se capaciten y desarrollen habilidades, y así consolidar un componente ético y político de dicha práctica social. En otras palabras, sumado a la capacidad operativa, hay que adicionar

la consistencia argumentativa, la fundamentación teórica y epistemológica para la construcción de saberes. Comparto que el ejercicio del trabajo social fundamentado es una construcción socio política que también es histórica; pero para ello debe ser un ejercicio colectivo.

Lo anterior es factible, si pensamos nuestra praxis a la luz de la otredad o la alteridad; donde el eje sea el otro, los otros como un sujeto y sujeta social. Ese sujeto es visto superficial y banalmente. Como si el centro de referencia fuera el profesional o las instituciones y no los actores que se construyen con nosotros. Ellos y ellas, nosotros en conjunción, otorgamos un sentido al trabajo social. Esto quiere decir, finalmente, alejarnos de toda percepción que piense a los sujetos como carentes, menesterosos o necesitados, sino que pensemos en las situaciones sociales de inequidad e injusticia que circunscriben prácticas sociales particulares, en permanente búsqueda de una vida digna y humana sin excepciones de ninguna naturaleza.

Ahora bien, a veces vemos la institución al servicio del trabajador o trabajadora social y no al servicio de las personas. Esto es una inversión de los valores, como sostiene Marinelli. Las instituciones existen para responder a las demandas de los usuarios y no al contrario. Es imprescindible para construir colectivo ponernos en la sensibilidad y la capacidad del otro. Él o ella, es quien nos puede manifestar sus creencias, carencias, necesidades, experiencias, expectativas, etc. «que se não nos colocarmos a escuta do outro, não teremos como construir o coletivo» (Martinelli, 1999, p. 13)⁸. Parafraseando las invaluable ideas de la autora citada, lo manifiesto

⁸ «Que, si no nos ponemos a la escucha del Otro, no tendremos como construir en colectivo» (traducción propia).

es captar la forma concreta en que se dan los fenómenos sociales. Es hacer abstracciones de ellas. La forma de ser

y la forma de aparecer. En este tránsito entre lo que se es y lo que se aparece, están forjándose en medio de una continua construcción social, económica, política e histórica. Son los fenómenos sociales expresados por los sujetos, que es diferente a los sujetos entendidos como problemas sociales.

Trabajar interdisciplinariamente y transdisciplinariamente es la consigna. Las situaciones de injusticia social, exclusión e inequidad requiere de intervenciones coadyuvantes. La modernización ha generado efectos de pobreza en muchos y riqueza en pocos, inclusión en pocos, exclusión en muchos; tautologías de fenómenos sociales que requieren ser abordados desde las diversas disciplinas. Pero no desde el foco univisual de lo disciplinar, se requiere un abordaje en su totalidad o integralidad.

Ahora bien, para concluir, desde los planes de estudio se hace cada vez más necesario hacer presentes o manifiestas a las pioneras, debatirlas y ponerlas hoy en el centro de nuestros análisis. Invitación de Miranda y Travi en sus

investigaciones, para incorporarlas de manera explícita en los planes de estudio, así como los diversos enfoques de trabajo social desde las diversos paradigmas o matrices teóricas que no son propiedad de una disciplina y que, por el contrario, hoy claman por un dialogo inter y transdisciplinar, para recobrar el «debate sobre la relación individuo-sociedad (...) la perspectiva del actor y su participación activa de sujeto en el proceso de intervención -añado de investigación» (Miranda, 2010, p. 13).

Referencias

Agüero, J. & Martínez, S. (2008). *La dimensión político-ideológica del trabajo social. Claves para un trabajo social emancipador*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Agüero, J. & Martínez, S. (2012). El mundo de la vida y el trabajo social. Documentos de trabajo social: *Revista de Trabajo y Acción Social*, 51, 89-98. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4642061>

Agüero, J. (2015). El mundo de la vida en trabajo social. (Tesis de doctorado), Universidad Nacional de la Plata- Argentina. Facultad de Trabajo Social.

Autes, M. (2005) *Les Paradoxes du Travail social. Paris*. Dunod

Belvedere, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. Buenos Aires: Eudeba.

Buchanan, A. (2009). Política y práctica social basada en la evidencia: ¿una nueva ideología o un imperativo de Derechos Humanos? *Trabajo Social Universidad Católica de Chile*, 76, 7-16

Bueno, A. M. (2017). Reflexiones históricas sobre el desarrollo del trabajo social en Colombia. *Revista de Trabajo Social*, 19, 67-85. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/67451>

Bautista, E. (2005). La investigación en trabajo social. (Ed.), En M. Sánchez, *Manual de trabajo social*, (pp. 101-122). México: Universidad Autónoma de México, Escuela Nacional de Trabajo Social.

De Sousa, B. (2014) *Epistemologías del Sur*. Madrid: Ed. Akal.

Duque, A. V. (2013). *Metodologías de intervención social. Palimpsestos de los modelos de trabajo social*. Manizales: Epi-logos.

Falla, U. (2014). *La investigación en el trabajo social contemporáneo*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Falla, U. (2017). La intencionalidad de la intervención del trabajo social. *Revista Trabajo Social*, 19, 123-135. DOI: 10.15446/ts.v0n19.67459

- Healy, K (2001). *Trabajo social: perspectivas contemporáneas*. Madrid: Ed. Morata.
- Karz, S. (2007). *Problematizar el trabajo social*. Barcelona: Ed. Gedisa
- Kisnerman, N. (1998). *Pensar el trabajo social: una introducción desde el construccionismo*. Buenos Aires: Lumen Hvmánitas.
- Leal, L & Malagón, E. (2006) Historia del trabajo social latinoamericano. Estado del arte. *Revista Trabajo Social*, 8, 45-61.
- Martinelli, M. (1999). *Pesquisa qualitative*. Um instigante desafio. São Paulo: Veras.
- Matus, T. (2018) *Punto de fuga. Imágenes dialécticas de la crítica en trabajo social contemporáneo*. Tomo I. Argentina Espacio Editorial
- Miranda, M. (2010). *De la caridad a la ciencia I. Trabajo Social: la construcción de una disciplina científica*. Buenos Aires: Espacio.
- Ponce de León, M. & Paiva, D. (2001). Matriz fenomenológica. (Ed.) En M. Quesada, et al., *Perspectivas metodológicas en trabajo social*, (pp. 69-89). Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw Hill.
- Rodríguez, R. (2013). El proyecto ético político como acción del trabajador social. Trabajo presentado en VI Jornada Internacional de Políticas Públicas de la UPMA, São Luis, Brasil. Recuperado en: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2013/JornadaEixo2013/anais-eixo6-estadoculturaeidentidade/elproyectoeticopoliticocomoacciondeltrabajadorsocial.pdf>
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Torres, J. (1998). *Historia del trabajo social*. Bogotá: Plaza & Janes.
- Vasilachis, I. (1992). *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Vélez, O. (2003). *Reconfigurando el trabajo social: perspectivas y tendencias contemporáneas*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Yáñez, V. (2013). Revisitación epistémica a la constitución del estatuto disciplinar del trabajo social: mediaciones de sentido entre el pensamiento reflexivo y la acción creadora. *Eleuthera*, 8, 232-252.

GEOGRAFÍAS FLUIDAS: TERRITORIALIZACIÓN MARINA Y EL ESCALAMIENTO DE EPISTEMOLOGÍAS ACUÁTICAS LOCALES EN LA COSTA PACÍFICA DE COLOMBIA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.12>

PAULA SATIZÁBAL²

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-0284-3573

*University of Melbourne*³, *Carlton, Victoria, Australia*

paula.satizabal@gmail.com

SIMON PJ BATTERBURY³

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-2801-7483

*Lancaster University*⁵, *Lancaster, UK*

s.batterbury@lancaster.ac.uk

Cómo citar este artículo: Satizábal, Paula & Batterbury, Simon PJ. (2019). Geografías fluidas: territorialización marina y el escalamiento de epistemologías acuáticas locales en la costa Pacífica de Colombia. *Tabula Rasa*, 31, 289-323. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.12>

Recibido: 31 de enero de 2019

Aceptado: 24 de febrero de 2019

Resumen:

El Pacífico colombiano ha sido imaginado vacío en términos sociales y lleno de recursos naturales y biodiversidad. Estos imaginarios han permitido la creación de fronteras de control que históricamente han despojado a afrodescendientes e indígenas de sus territorios ancestrales. Este artículo examina la territorialización en los océanos, tomando como referencia el Golfo de Tribugá. Muestra como comunidades afrodescendientes y actores no estatales se ven obligados a usar el lenguaje de recursos, en vez del de arraigo socio-cultural, para negociar los procesos de territorialización marinos. Informadas por sus epistemologías acuáticas, las comunidades costeras reclaman su autoridad sobre el

¹ Una versión de este artículo se publicó en inglés como: Satizábal, P., Batterbury, S. P. J. *Fluid geographies: Marine territorialisation and the scaling up of local aquatic epistemologies on the Pacific coast of Colombia* (*Transactions of the Institute of British Geographers*, 2018; 43: 61–78. <https://doi.org/10.1111/tran.12199>) y ha sido traducida al español con permiso de John Wiley & Sons Ltd. Este artículo también corresponde a un capítulo de la tesis doctoral de Paula Satizábal titulada *Produciendo diferencia: la economía política de la gobernanza de la pesca artesanal a menor escala en la costa Pacífica de Colombia* (*Producing difference: the political economy of small-scale fisheries governance on Colombia's Pacific coast*).

² Ph.D. Geography, University of Melbourne.

³ School of Geography.

⁴ Ph.D. Geography, Clark University.

⁵ Lancaster Environment Centre.



Vado Real
Leonardo Montenegro

mar a través de la creación de un área marina protegida. Usan instrumentos del estado para asegurar el acceso y control local, subvirtiendo el marco jurídico del mar como bien público de acceso abierto. El área protegida representa un lugar de resistencia que irónicamente somete a las comunidades a tecnologías disciplinarias de conservación.

Palabras clave: afrodescendientes, Colombia, conservación, geografías del mar, áreas marinas protegidas, territorio

Fluid geographies: Marine territorialisation and the scaling up of local aquatic epistemologies on the Pacific coast of Colombia

Abstract:

Colombia's Pacific has been imagined as empty in social terms, and yet full in terms of natural resources and biodiversity. These imaginaries have enabled the creation of frontiers of control, which have dispossessed Afro-descendant and indigenous peoples from their ancestral territories. This paper contributes to the understanding of territorialisation in the oceans, focusing in the Gulf of Tribugá. It shows how Afro-descendant communities and non-state actors are required to use the language of resources, rather than socio-cultural attachment, to negotiate state marine territorialisation processes. Driven by their local aquatic epistemologies, these coastal communities are reclaiming authority over the seascape through the creation of a marine protected area. They use state institutional instruments to ensure local access and control, subverting the legal framing of the sea as an open access public good. As such, this protected area represents a place of resistance that ironically subjects communities to disciplinary technologies of conservation.

Key words: Afro-descendants, Colombia, conservation, geographies of the sea, marine protected areas, territory

Geografias fluidas: territorialização marinha e o escalonamento de epistemologias aquáticas locais no litoral pacífico da Colômbia

Resumo:

O Pacífico colombiano foi imaginado vazio em termos sociais e cheio de recursos naturais e biodiversidade. Esses imaginários permitiram a criação de fronteiras de controle que historicamente privaram (despojaram) afrodescendentes e povos indígenas de seus territórios ancestrais. Este artigo analisa a territorialização nos oceanos, tomando como referência o Golfo do Tribugá. Mostra como as comunidades afrodescendentes e os atores não estatais são forçados a usar a linguagem dos recursos, em vez da linguagem das raízes socioculturais, para negociar os processos de territorialização marinha. Informadas por suas epistemologias aquáticas, as comunidades litorâneas reivindicam sua autoridade sobre o mar por meio da criação de uma área marinha protegida. Utilizam instrumentos do Estado para garantir o acesso e controle local, subvertendo o marco legal do mar como um bem público de acesso aberto. A área protegida representa um lugar de resistência que, ironicamente, submete as comunidades a tecnologias disciplinares de conservação.

Palavras-chave: afrodescendentes, Colômbia, conservação, geografias do mar, áreas marinhas protegidas, território.

Agradecimientos

Reconocemos el apoyo de las comunidades en el Golfo de Tribugá y el Concejo Comunitario Los Riscuales. Estamos en deuda con la Mesa Redonda de la Ordenanza Ambiental del Golfo de Tribugá al facilitarnos esta investigación. Los fondos fueron proporcionados por la beca Francisco José de Caldas de Colciencias y la Universidad de Melbourne. Agradecemos a C. Jayasuriya por crear los mapas. Un agradecimiento especial a C. Vieira y C. Rincón de la Fundación MarViva, W. Dressler, JC Cárdenas, H. Rangan, JE Murillo, O. Saya, LA Perea, G. Ortiz, T. Toumbourou, L. Hanlon (Lever), A. Bebbington y S. Duchêne por compartirnos sus experiencias, comentarios e ideas. Agradecemos al editor y a tres revisores anónimos por sus valiosos comentarios y sugerencias. Por último, agradecemos a P.S. Posada por su ayuda editorial en esta traducción y a John Wiley & Sons Ltd. por permitirnos publicar la traducción de este artículo en español.

Introducción

En la ceremonia de apertura del segundo Congreso Colombiano de Áreas Protegidas *Áreas protegidas: territorios de paz y vida*, realizado en Bogotá en el 2014, un líder indígena kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta demandó el reconocimiento de las autoridades tradicionales locales como centrales en la discusión del uso y el manejo de los territorios ancestrales localizados en el Parque Natural Nacional de la Sierra Nevada. Su mensaje reflejó una larga historia de conflictos entre las comunidades y las áreas protegidas en Colombia (Andrade, 2009; Bocarejo & Ojeda, 2016; De Pourcq *et al.*, 2017; Ojeda, 2012). Fue seguido por un líder afrodescendiente del Golfo de Tribugá, quien solicitó apoyo para la declaración de un Área Marina Protegida (AMP) para defender su territorio colectivo del impacto destructivo de la pesca industrial (esta AMP fue establecida a finales del 2014). En su parecer, las AMP son aliadas en la protección territorial local. Como él, diversas comunidades costeras alrededor del mundo han apoyado y promovido la creación de AMP, como instrumentos para legitimar el control y la autoridad local sobre el mar (ver Benjaminsen & Bryceson, 2012; Berlanga & Faust, 2007; Nietschmann, 1995; Rodríguez-Martínez, 2008).

Las AMP se empezaron a promover globalmente como herramientas de conservación de la biodiversidad en los años 90, cuando enfoques neoliberales de gobernanza ambiental y pesquera se centraron en la creación de enclaves y

⁶Neoliberalismo no como una entidad monolítica sino como «Un enfoque económico político que posiciona a los mercados como la herramienta para lograr el uso óptimo y la adjudicación de recursos escasos» (Mansfield, 2004b, p. 565, traducido por los autores).

esquemas de privatización marina para controlar el acceso sobre, y el uso de los recursos marinos (Mansfield, 2004a)⁶. Sin embargo, ha sido demostrado que una vez se establece un AMP, los habitantes costeros son marginalizados

usualmente debido a su limitado poder en relación al de los agentes del gobierno, las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) de conservación y otros actores claves (Berlanga & Faust, 2007; Chuenpagdee *et al.*, 2013; Nietschmann, 1995).

Existe una extensa literatura sobre los procesos de territorialización para la conservación de especies terrestres (por ejemplo, Brad *et al.*, 2015; Igoe & Brockington, 2007; Peluso & Lund, 2011). Cordón (2011) y Roth (2008) argumentan que estos procesos se producen a través de la negociación activa entre actores de adentro y fuera del Estado acerca del acceso a/y el control de paisajes ocupados. Sin embargo, como resultado del establecimiento de enclaves de conservación, los grupos marginalizados son con frecuencia desplazados y despojados de sus tierras (Benjaminsen & Bryceson, 2012; Bennett *et al.*, 2015; Brondo & Bown, 2011; West *et al.*, 2006).

Los procesos de territorialización en el mar son en particular complejos ya que los océanos han sido enmarcados política y jurídicamente como no ocupados y vacíos de instituciones sociales, siendo reducidos a espacios de acceso abierto (Chmara-Huff, 2014; Mansfield, 2001; Mulrennan & Scott, 2000; Russ & Zeller, 2003; Steinberg, 1999). Los análisis de procesos de territorialización marinos se enfocan principalmente en el rol que juegan el Estado, los mercados, las iniciativas de conservación y las comunidades en el control, el acceso y el uso de los recursos marinos (Cardwell & Thornton, 2015; Mansfield, 2004a; St Martin, 2001). Sin embargo, la medida en la que estos procesos se encuentran determinados por dinámicas socioculturales que tienen lugar entre la interfaz de la tierra y el mar permanece desconocida.

Los geógrafos del mar empujan por un análisis más crítico de los océanos, que busca ir más allá de los binarios tierra/social y mar/recursos para reconocer los paisajes marinos como espacios sociales (St Martin, 2005; Steinberg, 2001; Steinberg & Peters, 2015). Nuestra contribución es mostrar cómo los habitantes costeros navegan el aparato institucional del Estado, informados por sus «epistemologías acuáticas locales» (EAL), y utilizan instrumentos de territorialización, para defender sus derechos territoriales marino costeros. El término EAL fue acuñado por Oslander (2016) para unir el *espacio acuático*, definido como «el ensamblaje de relaciones espaciales que resulta del enmarañamiento humano con los ambientes acuáticos» (2016, p. 47), las formas culturales y de conocimiento basadas en el lugar. *Local*, entendido como una escala relacional, constituida por entornos materiales y simbólicos dinámicos, en donde las relaciones e interacciones socioculturales diarias son creadas, mantenidas y transformadas (Brown & Purcell, 2005; Oslander, 2016, pp. 34–35). También recurrimos al trabajo de Elden sobre territorio, quien utiliza la teoría del poder de Foucault para definir el *territorio* como una tecnología política con una colección de técnicas «para medir la tierra y controlar el terreno» (2010, p. 799). Bajo esta definición, la *tierra* se concibe como un recurso escaso distribuido y propio, mientras que

el terreno es una tierra que tiene importantes relaciones estratégicas políticas de poder para mantener el orden (Elden, 2010). Unimos estas teorías para explorar las interacciones entre las EAL y los procesos de territorialización marina. Argumentamos que las comunidades afrodescendientes promovieron la creación de un AMP en la costa Pacífica de Colombia, como resultado de la ausencia de instituciones legales que les permitieran expandir sus derechos territoriales al mar. Al hacer esto, aportamos al debate teórico sobre el territorio, y mostramos que las EAL informan la construcción del terreno en esta AMP.

Para desarrollar este argumento, demostramos que las comunidades afrodescendientes en el Golfo de Tribugá manejan EAL, en las que las experiencias individuales y colectivas permiten la producción de saberes inmersos en dinámicas espacio-temporales marinas y fluviales. El arraigo social y físico al lugar se sostiene a través de la memoria de estas experiencias, que envuelve la emergencia de significados simbólicos compartidos y sentidos de lugar (Scannell & Gifford, 2010). El Estado ha invisibilizado estas EAL, al imaginar el espacio como estático, delimitado y *vacío-pero-lleño*; vacío de personas, o en algunos casos escasamente ocupado, y a su vez lleno de recursos y biodiversidad (Bridge, 2001). Estos imaginarios originan fronteras de acceso y control de recursos y áreas silvestres, en donde enclaves de extracción de recursos y conservación de la biodiversidad niegan la existencia de sistemas tradicionales de tenencia de la tierra (Peluso & Lund, 2011).

Los derechos territoriales de los afrodescendientes fueron tan solo reconocidos por el Estado colombiano en 1993 (Agnew & Oslender, 2010). En nuestra investigación mostramos cómo las comunidades del Golfo de Tribugá, con el apoyo de unas ONG de conservación, adoptaron discursos y prácticas legales estatales para reclamar el paisaje marino como parte de sus territorios. Este proceso permitió el escalamiento de sus EAL para influir los procesos de territorialización estatales en un contexto complejo de jurisdicciones superpuestas y contradictorias, que incluyen autoridades estatales de medio ambiente y conservación, así como espacialidades marinas y terrestres⁷. A pesar de estos esfuerzos, la negociación

⁷ Estas territorialidades superpuestas incluyen: aguas territoriales, bajo jurisdicción nacional; bosques de manglar, ríos, costas y océanos como bienes públicos, propiedad del Estado; parques nacionales, jurisdicción de la oficina de Parques Nacionales Naturales; zonas de explotación, jurisdicción de la autoridad pesquera; bosques de manglar, jurisdicción del Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible; desde la línea de base costera hasta 12 mn (millas náuticas), jurisdicción de las Corporaciones Autónomas Regionales.

del AMP permaneció centrada en los recursos pesqueros y la conservación de los ecosistemas marinos, y relegó a un segundo plano las dimensiones socio-culturales. El AMP surge como un espacio de resistencia que subvierte el marco legal del océano como un espacio público, que a su vez somete a los individuos costeros a tecnologías

disciplinarias de conservación y poder asimétricas, que en este caso son dominadas por los intereses de acumulación de capital de la industria pesquera.

Nuestros argumentos se basan en el trabajo de campo llevado a cabo en Bogotá y nueve corregimientos costeros en el municipio de Nuquí en Colombia: Jurubirá, Tribugá, Nuquí, Panguí, Coquí, Joví, Termales, Partadó y Arusí, desde julio de 2014 hasta marzo de 2015 (Figura 1).

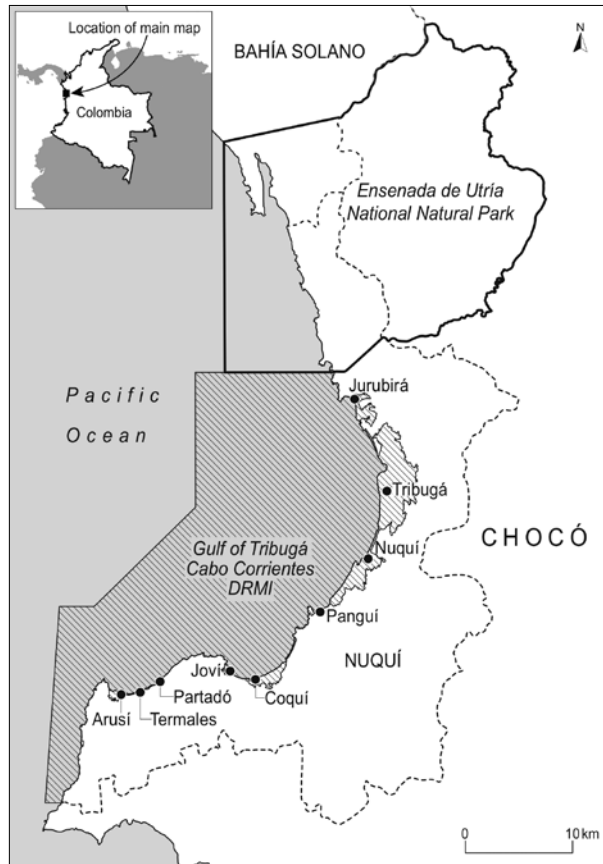


Figura 1. El Golfo de Tribugá y sus nueve corregimientos costeros. Hacia el norte, la Ensenada de Utría, al sur el Distrito Regional de Manejo Integrado Golfo de Tribugá - Cabo Corrientes. Copyright: Chandra Jayasuriya.

Se consultaron artículos científicos, documentos oficiales e informes de diversas ONG. Se colectaron datos cualitativos de 94 entrevistas semi-estructuradas realizadas por la primera autora a líderes comunitarios, funcionarios de ONG, académicos, pescadores y miembros de la comunidad y otros actores que participaron en la declaración del AMP, así como a funcionarios gubernamentales que trabajan en sectores pesqueros y ambientales nacionales, regionales y locales. Se incluye en el análisis información de las observaciones

de participantes, reuniones y conversaciones informales. Se transcribieron, codificaron y analizaron las entrevistas y las notas de campo a partir de los temas emergentes. Este proceso fue facilitado por el programa de análisis de datos cualitativos NVivo (Versión 10.2.2). La identidad de los participantes ha sido omitida.

Geografías fluidas

En el mundo, muchas comunidades habitan en paisajes ribereños y costeros pulsantes y dinámicos (Grundy-Warr *et al.*, 2015; Helmreich, 2011; Steinberg, 2013). Oslender ha contribuido a la comprensión de estas geografías fluidas con su trabajo etnográfico en las tierras bajas del Pacífico colombiano. En su trabajo, exploró la forma en que las actividades de subsistencia afrodescendientes y las relaciones sociales se han espacializado a lo largo de cuencas fluviales, siguiendo lo que las personas locales llaman «la lógica del río» (2002, p. 94). Basado en estas dinámicas complejas, desarrolló el concepto del «espacio acuático», en el que elementos humanos y no humanos se constituyen mutuamente, y amarran a los individuos a ambientes acuáticos (Oslender, 2004, 2016). Las EAL se construyen a partir de la producción de conocimientos pasados y presentes y las relaciones sociales en el espacio acuático. Oslender sostiene que estos sistemas de conocimiento localizados son el principal «sitio de disputa» de los movimientos sociales a lo largo de la costa Pacífica, e informan sus discursos locales y prácticas políticas (2016, p. 4). Su análisis se basa en Lefebvre (1991), quien dividió el espacio social en tres momentos interconectados: *prácticas espaciales*, refiriéndose a las experiencias y rutinas cotidianas que dan forma a las percepciones y el uso del espacio; *espacio de representación*, un espacio vivido, vinculado a la construcción de imaginarios y símbolos espaciales; y *representaciones del espacio*, la conceptualización abstracta del espacio (Oslender, 2012). Como señala Lefebvre, la abstracción del espacio dentro del capitalismo moderno encarna contradicciones históricas de intereses sociales y políticos en conflicto, que han sometido a los paisajes acuáticos y terrestres a configuraciones y reconfiguraciones espaciales constantes (1991, p. 365). Oslender utiliza esta tríada espacial como una herramienta analítica para explorar el *espacio diferencial*, que surge en oposición a las fuerzas homogeneizadoras de los espacios capitalistas (Lefebvre, 1991, p. 52; Oslender, 2012). Sin embargo, se aparta de Lefebvre al argüir que el espacio diferencial surge no solo como un proceso que se opone al espacio abstracto del Estado, sino que, de hecho, existe, se sostiene y se transforma a través del tiempo en las EAL del Pacífico (Oslender, 2016, p. 32). A continuación, con el fin de demostrar la existencia de estas EAL en el Golfo de Tribugá, exploramos las geografías fluidas de los afrodescendientes en el Pacífico.

De los ríos al mar

Desde la primera década del siglo XVI, la corona española trajo forzosamente y esclavizó personas del África Occidental y Central a Colombia. Ellos proporcionaron mano de obra para la minería de oro colonial, la agricultura, el pastoreo, la construcción de barcos y el trabajo doméstico (Friedemann, 1993). A partir de aquel siglo, la extracción de oro aluvial colonial complementada con la pesca de subsistencia, la caza y la agricultura llegó a las tierras bajas del Pacífico, en donde la fluidez espacial y temporal de las cuencas hidrográficas se convirtió en el centro de las interacciones sociales (Offen, 2003; Oslender, 2004). La esclavitud fue abolida en 1851, después de la declaración de independencia de España en 1810 y los afrodescendientes liberados emigraron a lo largo de los ríos, dedicándose a la minería independientemente (Oslender, 2002), mientras sus interacciones con pueblos indígenas, en muchos casos, dio origen a relaciones de compadrazgo que facilitaron su supervivencia en nuevos entornos (Wade, 1995). Las identidades y epistemologías de estos pueblos quedaron moldeadas por interacciones socio-ecológicas a lo largo de los sistemas fluviales en donde residían.

A finales del siglo XIX y durante el XX, los enfrentamientos entre los partidos liberales y conservadores estallaron en dos conflictos: la Guerra de los Mil Días (1899–1902) y la guerra civil conocida como el periodo de La Violencia (1946–1966). Durante estos períodos, los derechos territoriales de los afrodescendientes no fueron reconocidos por el Estado. Muchas comunidades que vivían a lo largo de las cuencas de los ríos del Pacífico norte fueron desplazadas y despojadas; emigraron hacia la costa, incluido el Golfo de Tribugá, y se establecieron alrededor de los deltas de los ríos para comercializar y participar en los ciclos de auge y caída de las diferentes economías extractivas (Offen, 2003). Este proceso les implicó reajustarse a nuevos entornos, donde las dinámicas del mar, río, luna y bosque dieron forma al tiempo y el espacio (García, Tavera-Escobar, Vieira, Rincón y Rentería, 2014). Sin embargo, la memoria social de los asentamientos fluviales y las nuevas experiencias en el mar continúan configurando las identidades locales y se mantienen vivas a través de narraciones, poesías y canciones (Oslender, 2016, pp. 90–91).

Por ejemplo, una mujer entrevistada, proveniente del Alto Baudó, explicó que ella pertenecía al río, recordó cómo su abuela la trajo a *canalete* (remando en una canoa de madera) a Nuquí, hace más de 50 años, al inicio para cultivar arroz, y fue allí, donde ella eventualmente aprendió a vivir en el mar. En la actualidad, es una *piangüera*; sigue las mareas para cosechar piangüa (*Andara tuberculosa*) y otros mariscos. Su historia refleja la de aquellos afrodescendientes que hicieron la transición de los ríos al mar, y forjaron nuevas relaciones sociales y culturales con las dinámicas espacio-temporales marinas que exploramos a continuación.

Epistemologías acuáticas locales

El Golfo de Tribugá se localiza en el municipio de Nuquí, en el departamento del Chocó (Figura 1)⁸. Tiene nueve corregimientos costeros ubicados a lo largo

⁸ Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), en 2005 Nuquí tenía una población total de 6.295 habitantes (8.668 proyectados para 2016), de los cuales 77,5% eran afrodescendientes y 21,5% pueblos indígenas.

de las desembocaduras y esteros de los ríos, que se conectan a un sistema fluvial complejo que drena desde la Cordillera Occidental y la Serranía del Baudó y pasa por la selva tropical hacia

el Océano Pacífico. Estos corregimientos están habitados principalmente por afrodescendientes y se incluyen en el Territorio Colectivo *Los Riscales*, titulado de manera formal en el año 2002. La parte interior del Golfo está dividida en tres resguardos indígenas Emberá, y la sección norte está delimitada por el Parque Nacional Natural Ensenada de Utría (en adelante referido como *Ensenada de Utría*). La costa tiene acantilados que bordean las cordilleras costeras, playas de bolsillo y bosques de manglar dispersos cerca de Jurubirá, Tribugá, Nuquí, Panguí y Coquí. Las dinámicas fluviales y costeras están influenciadas por las mareas semi-diurnas altas y dos estaciones: un verano seco de diciembre a abril, y un invierno lluvioso de agosto a noviembre. Las dinámicas fluidas y móviles de las mareas y la lluvia dan forma a la vida de los habitantes humanos y no humanos, no solo como el entorno de prácticas espaciales, sino también anclándolos a mundos socio-naturales materiales y simbólicos (Escobar, 2008, pp. 42-43).

En el Golfo, al igual que en otros lugares a lo largo del Pacífico, el mar juega un papel tan importante que muchas actividades diarias se programan mirándolo, en vez de por medio del reloj (Oslender, 2016, p. 9; Vargas Sarmiento & Ferro, 1999, p. 19). Los participantes en la investigación a menudo sugirieron reunirse cuando la marea subía o bajaba, en lugar de a una hora del día específica. Las mareas tienen fluctuaciones diarias y mensuales que dan forma a patrones de navegación, interacciones sociales y prácticas de subsistencia. Las mareas semi-diurnas se mueven de bajas a altas dos veces cada día lunar. Las canoas de madera son empujadas por el flujo del agua hacia arriba durante las mareas altas y hacia abajo durante las bajas. La dinámica de las mareas también responde al ciclo de la luna, se mueven en cada fase lunar de rangos de marea alta a baja, tradicionalmente conocidos como *puja* y *quiebra*, cada uno de los cuales ocurre dos veces por mes. *Puja* tiene lugar durante la luna llena y la nueva, cuando las fuertes corrientes y las mareas altas inundan las playas, los deltas de los ríos, los manglares y las zonas costeras, y transforman los corregimientos costeros en islas. Muchos habitantes costeros viven en casas sobre pilotes, elevadas por estructuras de madera conocidas localmente como *palafitos*.

Estas casas están ubicadas a lo largo de áreas que pueden potencialmente inundarse durante las *pujas* altas. Por el contrario, las mareas bajas destapan amplias planicies costeras, lo que les permite caminar de un corregimiento al otro y a las *piangüeras*

recolectar mariscos en manglares y fondos fangosos intermareales. La pesca se vuelve extremadamente difícil durante las fuertes corrientes de la *puja*; la mayoría de los pescadores se dedican a la agricultura e incluso al turismo, y tan solo se aventuran en el mar para el *pancoger* (capturas de subsistencia) o el placer de pescar. Sucesivamente, los rangos de las mareas y las corrientes se reducen durante las fases lunares del primer y el último trimestre, conocidas como *quiebra*. La dinámica espaciotemporal también está determinada por la estacionalidad de la lluvia y los cambios en la temperatura de la superficie del mar y el viento. Por ejemplo, durante la lluvia alta las descargas fluviales surgen a lo largo de la costa, aumentan las corrientes de agua y la turbidez, e inundan algunas partes. Los participantes locales argumentaron que la gente evita navegar río arriba y pescar alrededor de las bocas de los ríos. En días secos y soleados, la salinidad de los ríos se incrementa y la temperatura del agua costera disminuye, lo que permite a los pescadores capturar grandes especies de peces pelágicos en aguas costeras poco profundas.

Las comunidades costeras han desarrollado una *cultura anfibia*, en las que las prácticas, comportamientos y creencias siguen los ritmos marinos, y ellas expresan una versatilidad en la transición entre estrategias de medios de vida acuáticas y terrestres (Fals Borda, 2002). Tradiciones, rituales y ceremonias están arraigadas en esta cultura anfibia. Una mañana, recolectando conchas durante una marea baja, un pescador de Tribugá dijo que él estaba destinado a pescar. Explicó que durante su nacimiento su madre raspó el pico de una garza y lo colocó sobre su ombligo en el ritual de la *ombliçada*, con lo que le transmitió la capacidad de la garza de encontrar un montón de peces. Además, ella usó su cordón umbilical y la placenta para plantar un árbol, y de esta forma lo ató a la tierra. Este pescador nos muestra la forma en que la producción de conocimientos pasados y presentes crea espacios de representación relacional y fluida, en los que los humanos y la naturaleza son interdependientes (Escobar, 2015). En sus palabras: «*Aquí en el golfo está la historia de lo que somos. Nosotros somos todo lo que usted ve, somos mar, lluvia y selva*».

La mayoría de los pescadores usan canoas de madera talladas a mano en la selva durante la luna menguante por afrodescendientes e indígenas emberá. Los niños aprenden a pescar en los ríos, manglares y estuarios, en donde también pescan mujeres y adultos mayores. Para un pescador en Nuquí, solo aquellos que realizan esta actividad en alta mar (*pescar afuera*) son reconocidos socialmente como *pescadores*, y tienen acceso a interacciones sociales y redes de trabajo que solo suceden en el mar. La pesca a pequeña escala es espacial y temporalmente heterogénea, dirigida a múltiples especies, y usa diversas artes de pesca. La captura de peces es principalmente para la subsistencia, y proporciona la proteína esencial en las dietas locales. Sin embargo, intermediarios locales también comercializan el pescado de Jurubirá, Nuquí, Panguí y Arusí en mercados nacionales. Independientemente de estas relaciones comerciales, los entrevistados a lo largo de la costa ven al mar

como mucho más que un contenedor de recursos. Así lo expresa un pescador de Tribugá: «Desde allí, desde mi niñez nace ese amor por la pesca. Porque pescar significa y simboliza para nosotros alegría, armonía, la pesca es de suerte, de vivencia [...]. Cuando uno está mar abierto está conectado con la naturaleza; el pensamiento, el cuerpo y el alma están sincronizados con el movimiento del mar».

Para estas personas, el mar es un espacio vivido, en donde diferentes lugares son construidos socialmente por medio de recuerdos, emociones y experiencias. Los pescadores usan puntos de referencia terrestres, localmente conocidos como *riscas* (rocas basálticas marinas) para ubicar los caladeros de pesca artesanal. Ellos aprenden a leer la costa para encontrar su camino en el mar. Cada caladero es producto de interacciones humanas y no humanas, sostenidas a través de historias compartidas que generan sentidos de lugar. Dos pescadores en Arusí explicaron que los nuevos *riscas* son encontrados por aquellos que se atreven a explorar o se pierden, y usualmente son nombrados por o en honor a sus descubridores, como una manera de anclar las personas a lugares en el mar. Sobre esta base, la pesca implica procesos socioculturales que mantienen vivos recuerdos ancestrales. Además, los miembros de la comunidad en Nuquí, Panguí, Coquí y Termales transformaron las áreas marinas de forma colectiva, utilizaron madera de mangle para crear *riscas* artificiales, localmente conocidos como *payaos*, para atraer los peces cerca de la costa. Las relaciones sociales y simbólicas en cada corregimiento generan un sentido de lugar que fluye a través del tiempo y del espacio. Es importante destacar que las EAL se producen, se mantienen y se transforman a través de interacciones activas de conocimientos de los locales, los indígenas y los expertos, que actúan como fuerzas disciplinarias que dan forma y generan control sobre la conducta de los individuos (Foucault, 1995, pp. 27-28; Oslender, 2012). En seguida nos basamos en el concepto de territorio, para explorar las representaciones abstractas del espacio que están en juego en la región del Pacífico y las luchas territoriales de estas comunidades costeras.

La producción del territorio

El concepto de territorio ha sido parte de la discusión de los derechos de los afrodescendientes desde finales de los años ochenta (Escobar, 2008, pp. 52-53). «Territorio» emana del pensamiento europeo occidental, a partir del siglo XVII en adelante, y abarca una amplia variedad de significados y debates teóricos (ej. Agnew, 1994; Cox, 1991; Elden, 2013a; Moore, 2015). Es importante señalar que la epistemología euro céntrica moderna presupone la existencia de una *verdad universal* objetiva y construye la realidad a través de la estructura de oposiciones binarias (por ejemplo, marina/terrestre, naturaleza/cultura, moderna/tradicional) (Quijano, 2000). Dentro de esta forma de pensar dualista, el espacio es delimitado, homogéneo y separado del lugar y el tiempo (Agnew, 2011). El territorio se

definió principalmente en términos de propiedad, delimitado y controlado por el Estado u otros actores poderosos, en donde el poder se ejerce de manera uniforme a través de límites geográficos fijos; siendo terrestre, estático y ahistórico (Elden, 2010; Steinberg & Peters, 2015). Un ejemplo es la delimitación de territorios marinos por la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar de 1982 (CNUDM), en la que las aguas territoriales se fijaron desde la línea de base costera hasta 12 mn (millas náuticas) para la mayoría de los Estados costeros. Esta definición arbitraria pasa por alto la relación entre el territorio, el Estado y la sociedad (Moore, 2015). El territorio también se ha definido en términos de jurisdicción, designando al Estado moderno como árbitro de justicia. De esta forma, las unidades administrativas son controladas por una autoridad jurisdiccional, a través de reglas moralmente vinculantes que encierran la tierra y las personas, y hacen caso omiso al arraigo de los pueblos (Moore, 2014).

Stuart Elden desafió la percepción del territorio como un espacio plano, al analizar las luchas territoriales que ocurren más allá de la superficie, incluidos el espacio aéreo y el subsuelo. Argumentó que las luchas territoriales también ocurren sobre el control de volúmenes, vertical y volumétricamente (Elden, 2013b). Agregar consideraciones volumétricas es importante, pero aún surgen de una noción terrestre de territorio que descuida la fluidez de la materia y de los humanos, en particular en los espacios acuáticos, en donde fuerzas dinámicas producen movimientos que no pueden ser contenidos o definidos por volumen (Grundy-Warr *et al.*, 2015; Steinberg & Peters, 2015). El binario tierra/agua ha sido impuesto por el Estado moderno, en el cual la tierra sólida es un espacio social, mientras que el mar líquido es un lugar para competir por los recursos y la soberanía territorial, dejando por fuera los procesos sociales marinos (Steinberg, 2001, 2013; Steinberg & Peters, 2015). Elden también recurre a las tecnologías de poder de Foucault, para definir el territorio como una tecnología política en la que se usan sistemas legales, estadísticas, mitos, guerras y otras herramientas de poder para crear representaciones espaciales abstractas y hegemónicas (2013a, pp. 10–17; 2010). Estas representaciones chocan con las EAL, ya que en ellas el territorio adquiere significado a través de prácticas cotidianas en donde la división agua/tierra se hace difusa (Brenner & Elden, 2009). Para vincular conceptualmente las EAL con la producción de territorio del Estado, revisamos a continuación la producción de territorio en la costa Pacífica colombiana.

Fronteras salvajes y de recursos

El Estado colombiano reprodujo históricamente representaciones modernas del territorio que excluyen a entornos acuáticos de los derechos territoriales de sus pueblos. En la época colonial (1550-1810), la Corona española controlaba áreas comerciales y productivas claves, pero tenía un control territorial limitado

sobre localidades remotas en el Pacífico. Estas áreas emergieron como fronteras de recursos, clasificadas como *baldíos* (tierras no utilizadas), de propiedad de la Corona (Serje, 2006). Los baldíos se convirtieron en una poderosa tecnología política, y volvieron invisibles los sistemas tradicionales de propiedad de tierras de afrodescendientes e indígenas para legitimar la acumulación de capital (Mollett, 2015). El territorio se produjo en términos de propiedad, se transfirió a empresas e individuos a través de concesiones, licencias y títulos privados, despojando los derechos de los pueblos ancestrales (Oslender, 2016, p. 64; Serje, 2006). La Constitución Política de 1886 reemplazó al Estado federal por uno unitario, y dividió el territorio nacional en unidades administrativas jurisdiccionales (es decir, departamentos, que se dividen en municipios) (Offen, 2003). Así mismo los baldíos y todos sus bienes públicos, incluidos ríos, mar, playas y bosques de manglares, pertenecen al Estado, y se convierten en inalienables e imprescriptibles, lo que significa que sus derechos de propiedad no pueden ser modificados y siguen vigentes aun cuando no hayan sido ejercidos (Artículo 4). Esto persistió en la Constitución Política de 1991 (Artículo 102), y creó un falso imaginario de la región del Pacífico como estática, plana y delimitada en el espacio.

Las economías de frontera aumentaron las disputas por tierras entre las comunidades, el Estado y las elites nacionales representadas por los partidos Liberal y Conservador. Los conflictos entre estos partidos políticos llevaron a la Guerra de los Mil Días y la guerra civil conocida como La Violencia, y produjeron nuevas olas de desplazamiento y luchas territoriales (Serje, 2006). Por otra parte, la acumulación de capital se ha extendido a lo largo de la costa del Pacífico, e incluye la pesca industrial, la tala, la extracción de madera y de corteza de manglar, la exploración petrolera, la minería y el cultivo de banano, cacao, arroz, caña de azúcar y palma africana (Escobar, 2008, p. 75; Restrepo, 2013). Desde la década de los años 70, estas actividades se intensificaron bajo los planes de desarrollo del Departamento Nacional de Planeación y la adopción en Colombia de un modelo económico neoliberal a fines de la década de los años 80, lo que conllevó que la resistencia local se haya enfrentado con nuevas olas de violencia (Escobar, 2003; Restrepo, 2013).

A finales del siglo XX, las regiones de fronteras de recursos se empezaron a percibir como fronteras salvajes que necesitan protección de intervenciones humanas. El Instituto de Recursos Naturales Renovables y Medio Ambiente, la autoridad ambiental nacional desde 1968 hasta 1993, comenzó a declarar los parques nacionales. Los ecosistemas tropicales a lo largo del Pacífico quedaron enmarcados como intocables, e imaginados como un museo natural (Restrepo, 2013). En 1994, Colombia aprobó el Convenio Internacional sobre la Diversidad Biológica (CDB) de 1992. La biodiversidad se convirtió en uno de los activos económicos más valiosos de la región, e intensificó los procesos de conservación por despojo (Asher & Ojeda, 2009). Surgieron fricciones entre las comunidades locales, las

agendas ambientales y las industrias extractivas, en particular a medida que los parques nacionales continuaban siendo declarados sin consulta local, lo que generó resistencia y conflictos (Andrade, 2009). Por ejemplo, un pescador en Jurubirá, al sur de la Ensenada de Utría, afirmó que cuando se creó el parque en 1987, los afrodescendientes que vivían dentro de sus límites fueron desalojados. Algunas familias emigraron hacia el norte al corregimiento de El Valle, o a Jurubirá, pero otras se negaron a irse y se convirtieron en *ocupantes ilegales*, lo que conlleva a que existan conflictos prolongados, por ejemplo, entre pescadores y funcionarios del parque debido a los accesos a los caladeros tradicionales de pesca artesanal.

La Constitución Política de Colombia reconoció los derechos de las comunidades indígenas y afrodescendientes en 1991, y definió al país como multicultural y pluriétnico, y en este sentido, la Constitución estableció que los territorios afrodescendientes necesitan protección adicional (Artículo Transitorio, AT-55). En consecuencia, se formó un movimiento social, el *Proceso de Comunidades Negras*, compuesto por más de 120 organizaciones, líderes locales y activistas para presionar por los derechos territoriales de los afrodescendientes (Grueso *et al.*, 2003). Entre 1992 y 1998 el movimiento se unió a las redes de conservación de la biodiversidad involucradas en el Proyecto Biopacífico, e hizo parte de la agenda nacional para el desarrollo sostenible (Restrepo, 2013). Su participación permitió la inclusión de la cultura como parte de la biodiversidad (Escobar, 2001), y la red de trabajo abogó por los derechos territoriales, utilizando una perspectiva pasado-presente-futuro que se basa en las identidades locales, las tradiciones y la historia de la resistencia, visualizando al territorio como *un espacio para ser* (PCN, 2008). Esto fue muy estratégico; al atribuirle al territorio la supervivencia de la cultura, los reclamos territoriales se vincularon a la protección de la diversidad cultural, avalada por el Artículo 8 de la Constitución. En adición, al concebir la cultura como un componente de la conservación de la biodiversidad, los reclamos territoriales empezaron a estar protegidos por la CDB. Finalmente, la Ley 70 otorgó derechos territoriales colectivos a las comunidades afrodescendientes en 1993.

A partir de estos procesos legales (AT-55, Ley 70), las comunidades afrodescendientes fueron obligadas a organizarse en consejos comunitarios y sus reclamos territoriales se convirtieron en regímenes de propiedad colectiva terrestre, delimitados y estáticos, conocidos como territorios colectivos, sobre esto, un líder local recordó la tarde en la que un hombre afrodescendiente vino a Tribugá y les contó acerca de la Ley 70. Él explicó que necesitaban formar un consejo comunitario para que sus derechos territoriales fueran reconocidos por el Estado. A diferencia de los resguardos indígenas, los territorios colectivos afrodescendientes no fueron reconocidos como entidades territoriales, lo que significa que no pueden recaudar impuestos o administrar recursos naturales y no están financiados directamente por el presupuesto nacional (Ng'weno, 2000, pp. 33–34). La ausencia de independencia

administrativa se consideró como una amenaza para la autonomía local por los líderes en el Golfo de Tribugá, al hacer los procesos locales dependientes del apoyo financiero del municipio y otras fuentes de financiación externas. Además, los parques nacionales y los bienes públicos, incluidos los bosques de manglar, las cuencas hidrográficas y los mares costeros fueron excluidos del proceso de titulación, dejando sus territorios incompletos. En palabras de un líder en Nuquí: *«Parece que el gobierno es como si ellos estuvieran pensando, “esos negros no los vamos a dejar que se fortalezcan y nunca les vamos a dar autonomía”»*.

A diferencia de las configuraciones terrestres de los territorios colectivos, el Consejo Comunitario General Los Riscales definió el territorio en el 2007 en su Plan de Etnodesarrollo como: *«Lugar en donde se forja y fortalece la cultura, se preservan las practicas ancestrales, es mediado y construido por una cosmovisión para que dicho espacio tenga significados y sentidos»* (2007, p. 119).

Esta definición supera la delimitación y los binarios tierra/agua, y se enfoca en la cultura, las prácticas y la producción de significados. Sin embargo, el Estado ha excluido estas construcciones locales, lo que ha dado lugar a luchas por la autoridad sobre los paisajes acuáticos del Pacífico, como lo explica un funcionario del gobierno: *«Muchos [afrodescendientes] alegan que ellos tienen una incidencia sobre el territorio marino, y que la ley 70 que es la de las comunidades afrodescendientes, dice que ellos ingieren sobre su territorio. Pero, las otras leyes del país dicen que el territorio marino es del Estado, punto»*.

Las comunidades manifestaron que la exclusión de los bosques de manglar viola su derecho constitucional a la diversidad étnica y cultural (Ng'weno, 2000; Offen, 2003). Después de múltiples negociaciones, algunas comunidades obtuvieron un estatus de concesionario especial sobre los bosques de manglar, mientras que otras (incluidas aquellas en el Golfo de Tribugá) los incorporaron con éxito dentro de sus territorios colectivos (García *et al.*, 2014; Oslender, 2012). A pesar de que los territorios colectivos han contribuido al reconocimiento de los derechos territoriales locales, este ha sido parcial, actuando como una tecnología política impuesta.

Los procesos de territorialización en el Pacífico también han sido moldeados por la llegada del conflicto armado entre las fuerzas militares y guerrillas de izquierda desde la década de los años 90. Esto involucró incursiones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Sin embargo, a mediados de la década, los grupos paramilitares y las bandas criminales también se expandieron a lo largo de la región, debido a que el tráfico de drogas y las economías extractivas han prosperado, en muchos casos interrumpiendo e impidiendo los procesos de titulación colectiva, exponiendo a las comunidades en áreas remotas a la violencia, masacres, reclutamiento

forzado, corrupción y desplazamiento (Escobar, 2003). El Golfo de Tribugá se vio dramáticamente afectado, en particular en Tribugá, donde el ELN y grupos paramilitares produjeron varias incursiones armadas y desplazamientos forzosos, la última en el 2014. En una de las entrevistas, un académico vinculó esta violencia a los intereses económicos detrás de la construcción y el control de dos proyectos de infraestructura aún no realizados: la carretera Ánimas-Nuquí, propuesta por el Estado en 1959 para conectar la costa norte del Pacífico con el sistema nacional de carreteras y un puerto con múltiples propósitos, discutido por las agencias de desarrollo desde 1989 y que en la actualidad cuenta con el apoyo de la Agencia Nacional de Infraestructura. Además, con el aumento del precio del oro en la primera década del 2000, la minería ilegal de este mineral en pequeña y gran escala se intensificó en el Chocó (Tubb, 2015)⁹. Al menos el 46% de la explotación de oro aluvial en Chocó ocurre al interior de territorios colectivos afrodescendientes (UNODC & Minjusticia, 2016, p. 11). Algunas extracciones están integradas en una red criminal muy compleja, vinculada al tráfico de armas y drogas, así como al lavado de dinero. Esto ha financiado y agudizado una guerra no convencional, que transforma las economías locales y provoca grandes disturbios socio-ambientales (Tubb, 2015). Aunque no encontramos evidencia de la existencia de minería ilegal en la costa del Golfo de Tribugá, los líderes locales afirmaron que este tipo de prácticas tienen lugar en el interior. Debido a las dinámicas fluidas espaciotemporales interconectadas de los paisajes acuáticos del Pacífico norte, los impactos ambientales de la minería ilegal representan una gran amenaza para las comunidades ribereñas y costeras. La protección de los derechos territoriales afrodescendientes en el escenario político de posconflicto es crucial desde que se firmó un acuerdo de paz entre el Estado y las Farc el 24 de noviembre de 2016, al tener en cuenta la expansión de la minería y de las actividades de diferentes grupos armados a lo largo del Chocó. Las fronteras salvajes y de recursos son centrales en la producción del territorio en el Pacífico, donde históricamente se ha despojado a las comunidades de sus territorios y se les han negado sus derechos sobre ambientes acuáticos a través de intervenciones violentas. Pero, ¿dónde está el mar en esta historia de disputas territoriales?

⁹ La mayoría de los proyectos mineros a gran escala se encuentran en etapas preparatorias (Tubb, 2015). En 2015, los títulos mineros cubrieron el 6,5% del departamento de Chocó, más de la mitad del 3,37% titulado a Exploraciones Chocó Colombia (Colombia) y AngloGold Ashanti Colombia S.A. (Sudáfrica). Otros títulos mineros han sido otorgados a Mineral Corp S.A.S. (Colombia); la Minera el Roble S.A., Continental Gold Limited (Canadá); y Muriel Mining Corporation (EE. UU.) (Tierra Digna & Melo, 2015). Los proyectos que actualmente operan incluyen: Minera el Roble S.A., una subsidiaria de Atico Mining Corporation, que opera en el municipio El Carmen de Atrato (5.736,43 ha); el Proyecto Dojura operado por AngloGold Ashanti y Continental Gold Limited en el municipio de Dojura (fase de exploración, 45.380 ha); y el Proyecto Mandé Norte operado por la Corporación Minera Muriel en asociación con Río Tinto en el municipio de Carmen del Darién (fase de exploración, 16.000 ha). Estos proyectos han sido controversiales, vinculados a conflictos socio-ambientales y la violación de los derechos territoriales de pueblos afrodescendientes, indígenas y campesinos (ABColumbia, 2015; Tierra Digna & Melo, 2015).

Luchas territoriales en el mar

La producción estatal de territorio marino replica imaginarios terrestres, donde el espacio se concibe como *vacio-pero-lleño*, plano, estático y delimitado, y se valora por la acumulación de capital, soberanía nacional, servicios de transporte y conservación de la biodiversidad. Las tradiciones afrodescendientes, las prácticas pesqueras, las interacciones sociales y las memorias colectivas en el mar son aún invisibles para el Estado. La industria pesquera marina se centra en atún, peces pelágicos pequeños, camarones de aguas profundas, somera y demersales para lo cual operan embarcaciones de gran envergadura con aparejos de pesca especializados, pescando a lo largo de la costa y desembarcando sus capturas en cuatro puertos principales: Bahía Solano, Buenaventura, Guapí y Tumaco (Figura 2) (Wielgus *et al.*, 2010).

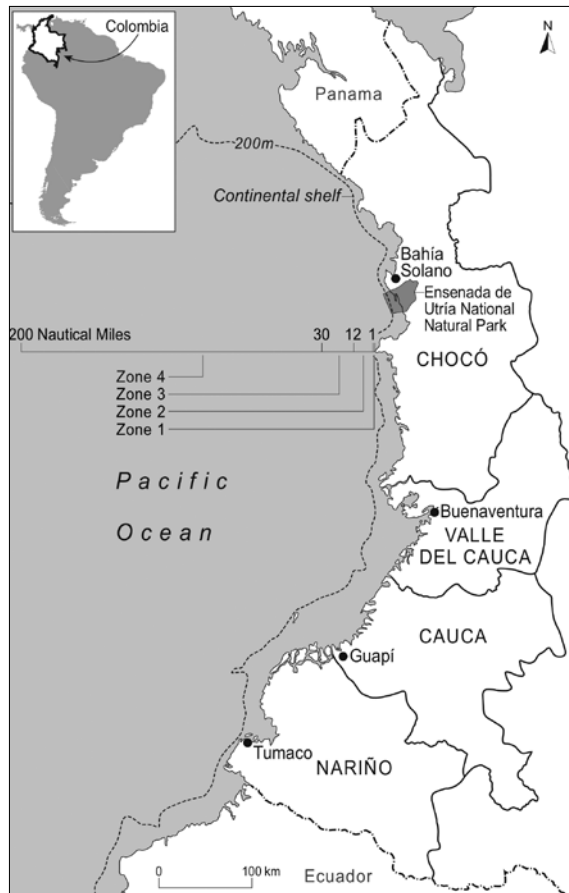


Figura 2. Mapa de la costa Pacífica de Colombia con los departamentos costeros, principales puertos marítimos y la isobata de 200 m. Un punto costero ilustra la extensión de las cuatro principales zonas de explotación pesquera. Copyright: Chandra Jayasuriya.

Las pesquerías fueron dramáticamente afectadas por la sobrepesca, las fases extremas de la Oscilación del Sur de El Niño, el alto costo del combustible, la destrucción del hábitat y la reducción de la demanda, lo que conllevó al colapso de la pesquería de camarón de aguas someras durante la década de los años 80 y de la carduma (*Cetengraulis mysticetus*) en el 2013 (Díaz-Ochoa & Quiñones, 2008; Zapata *et al.*, 2013).

Las pesquerías industriales y a menor escala son aún controladas por una política pesquera nacional obsoleta, creada antes de que los derechos de los afrodescendientes y de los pueblos indígenas fueran reconocidos por la Constitución Política de 1991 (Estatuto General de Pesca, Ley 13 de 1990). La pesca a menor escala tiene una articulación limitada con mercados externos, lo que históricamente ha excluido a los EAL y los sistemas tradicionales de gobernanza pesquera de la toma de decisiones a nivel nacional y regional (Saavedra-Díaz *et al.* 2015). De esta forma, la gobernanza pesquera se basa mayormente en mecanismos de control de arriba hacia abajo (ej. licencias de pesca anuales, cuotas de captura y vedas). La inestabilidad institucional causada por seis cambios administrativos en

¹⁰ Las autoridades pesqueras: Instituto de Recursos Naturales Renovables y Medio Ambiente (1968-1993); Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura (1990-2003); Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (Incoder) (2003-2007); Instituto Colombiano Agropecuario (2008-2009); Incoder (2009-2011); y Autoridad Nacional de Acuicultura y Pesca, Aunap (2012-presente).

la «autoridad pesquera»¹⁰ desde 1990 y el conflicto armado interno limitan la implementación de mecanismos de control (Saavedra-Díaz *et al.*, 2015; Wielgus *et al.*, 2010). El mar también es un lugar de disputa entre el Estado y grupos ilegales por el control de redes y

corredores de tráfico marítimo. Todo esto impide el monitoreo a largo plazo de las poblaciones de peces y ecosistemas marinos, e ignora la importancia de la pesca a pequeña escala para la seguridad alimentaria costera.

Desde 1990, aumentaron los conflictos entre las comunidades costeras en el Pacífico norte y la industria pesquera atunera y de camarón en aguas profundas. La industria del atún captura principalmente bonito (*Katsuwonus pelamis*) y atún aleta amarilla (*Thunnus albacares*), y utiliza redes de cerco y palangres, con helicópteros, ecosondas y soporte de radar (Melo Saldarriaga, Maldonado y Zapata Padilla, 2011). Es importante resaltar que los pescadores a pequeña escala también capturan atún y usan líneas de mano y espineles. Las comunidades de Juradó y de Bahía Solano culpan a esta industria de amenazar la seguridad alimentaria costera como consecuencia de la sobrepesca y captura incidental excesiva (ver la próxima sección). Además, la industria del camarón de aguas profundas, que captura principalmente el camarón coliflor (*Solenocera agassizii*) y el rosado (*Farfantepenaeus brevisrostris*), utiliza redes de arrastre de doble fondo que operan en zonas de pesca de 70 m de profundidad o más (Rodríguez *et al.*, 2012). La industria maximiza sus ganancias con la comercialización de capturas

incidentales y de peces pelágicos y deja las redes de arrastre suspendidas a media agua. Los barcos camaroneros son de propiedad privada y son operados por una tripulación de alrededor de seis miembros, la mayoría de ellos afrodescendientes provenientes de Buenaventura. Durante una conversación informal en Nuquí, un participante mencionó que varios miembros de la tripulación fueron tratados en el puesto de salud local por desnutrición y otros problemas de salud asociados con pobres condiciones de trabajo. Los pescadores de los nueve corregimientos costeros del Golfo de Tribugá acusaron a los barcos camaroneros de arrastrar sus espineles e invadir los caladeros de pesca artesanal. En palabras de un pescador de Jurubirá: *«La industria no nos respetan los sitios, nuestros caladeros. El año pasado había dos barcos metidos aquí arrastrando y se llevaron nuestros espineles. Nosotros pusimos queja, pero nos hemos dado cuenta de que muchos de esos dueños de barcos son gente que están bien cogidas con el gobierno, por eso no nos pararon muchas bolas»*.

Los pescadores a lo largo del Golfo inculparon a la industria por la disminución de poblaciones de peces como resultado del impacto de la alta captura incidental, la contaminación auditiva y el arrastre de fondos marinos. Se refirieron a sus derechos territoriales, y cuestionaron el por qué la autoridad pesquera otorga licencias de pesca sin hacer una consulta previa local. Así lo recordó un pescador en Arusí: *«¡Ay eso es una pelea! le dicen a uno que el mar no tiene dueño, que el mar es de todo el mundo, el mar no es algo privado, así que los barcos le dicen a uno que ellos pagan un impuesto, que las grandes industrias ellas pagan un impuesto en Bogotá y que ellos tienen su licencia, que allá les dan el permiso. Pero ahora nosotros tenemos un reglamento que el Estado le ha dado a uno para defender su territorio. Para que el blanco defienda el de él, el negro defienda el de él, y el indio defienda el de él, pero entonces ¿si eso nos lo dieron por qué tienen que venir de allá del Valle a destruir el Chocó?»*.

Los participantes locales y funcionarios de ONG de conservación argumentaron que la industria tan solo utiliza el Golfo para la pesca sin otorgar ningún tipo de retorno a las economías locales. Así lo explica un participante en Panguí: *«Acá no nos beneficiamos de nada de eso, ellos... toda su producción es para sacarla, para llevarla a sus compañías y sí afecta mucho a los pescadores acá»*.

En 2004, la autoridad pesquera dividió el territorio marino en cuatro zonas de pesca (Figura 2): Zona 1 (línea costera hasta 1 mn), exclusiva para pesquerías de pequeña escala; Zona 2 (1-12 mn), para pesca de camarón de aguas someras y profundas, especies demersales y pesca pelágica pequeña/mediana; Zona 3 (12-30 mn), para pesca de camarón de aguas profundas, especies demersales y pesquerías pelágicas pequeñas/medianas; y Zona 4 (30-200 mn), para pesquerías oceánicas y pelágicas medianas. El establecimiento de estas zonas refleja la delimitación territorial marina de la CNUDM: es arbitraria, inconsulta e ignora tanto la heterogeneidad local como la espacial (Saavedra-Díaz *et al.*, 2015). Los líderes comunitarios en el Golfo de Tribugá argumentaron que la población local que

conoce de pesca a menor escala fue excluida, y que 1 mn no es suficiente para proteger sus caladeros de la pesca industrial. Así lo explica un académico quien afirmó que la autoridad pesquera solo consultó los representantes de la industria pesquera: *«Aquí para darle un espacio a los pescadores artesanales se les consulta a los industriales. Eso a mí, es una evidencia del desequilibrio y además de la alta influencia del sector industrial en el diseño de políticas. Aquí incluso podríamos cuestionar que lo que el gobierno llama “participativo del sector industrial” como un obstáculo a la independencia de la toma de decisiones del gobierno».*

Vale la pena resaltar que la autoridad pesquera más cercana se encuentra en Bahía Solano, aproximadamente a dos horas en barco, lo que limita el control y la vigilancia. Según lo declara un pescador en Nuquí: *«En enero [2015], yo estaba en la playa Olímpica y un camaronero a menos de una milla, arrastrando. Llame al teniente de la armada y me dice “yo estoy pendiente es del orden público con el tema del narcotráfico” [...]. La gente solo puede sentarse a llorar, de ver como esos barcos acaban con nuestro mar».*

La falta de involucramiento y participación de las comunidades afrodescendientes costeras en la producción de estos territorios marinos significa que el mar se trata formalmente como una frontera de recursos. Estas zonas actúan como una tecnología política que impone límites definidos por la autoridad pesquera, y despoja a las comunidades de la fluidez de su espacio social marino. Varios pescadores entrevistados en el Golfo de Tribugá afirmaron que la disminución de peces ocasionalmente los obliga a navegar más lejos. En general, la autoridad pesquera supervisa el despojo de las pesquerías locales a pequeña escala, lo que afecta la seguridad alimentaria local, la salud ambiental y el patrimonio cultural. Al hacer esto, la acumulación de capital extra-local es priorizada y sostenida (Sneddon, 2007). Este proceso privilegia la participación de la pesca industrial en las decisiones de gobernanza y marginaliza a las EAL a lo largo de la costa. Los conflictos con la industria no son impulsados simplemente por la apropiación física de los recursos, sino por los esfuerzos para defender el mar como un espacio social y cultural.

Fronteras salvajes en el mar

Los pescadores artesanales a pequeña escala en Juradó y Bahía Solano (Figura 3) han exigido la prohibición de la pesca industrial de atunes y camarones de aguas profundas desde 1990, cuando el mar comenzó a ser un lugar de enfrentamiento entre fronteras de control de recursos naturales y salvajes. Fue en 1992, cuando la CDB solicitó la identificación de áreas de conservación marina prioritarias, que esto se convirtió en un objetivo dominante en las políticas de gobierno (Wood *et al.*, 2008). Es de destacar que, en el 2004, los gobiernos que habían ratificado la CDB se comprometieron a proteger al menos el 10% de sus áreas marino-costeras nacionales para el 2012 (diferido hasta el 2020 por la Meta Aichi 11). En

Colombia, el Instituto de Investigación Marina y Costera (Invemar) identificó áreas prioritarias de conservación para promover la creación de AMP. Las AMP pueden ahora ser declaradas por tres agencias estatales: la Aunap (Zonas de pesca artesanal exclusiva y Zonas especiales de manejo de pesca –Ley 13, 1990), el Sistema Nacional de Parques Naturales y las autoridades ambientales conocidas como Corporaciones Autónomas Regionales (CAR). A estas últimas se les otorgó jurisdicción marina a 12 mn de la costa (Ley 1450) en 2011.

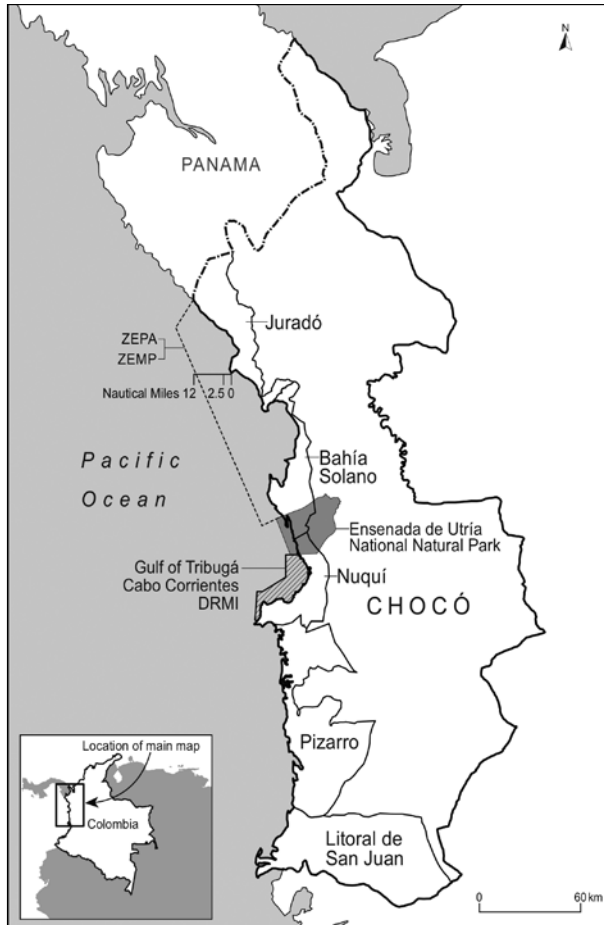


Figura 3. Mapa de los municipios costeros y áreas protegidas a lo largo de la costa del Pacífico del departamento de Chocó. Copyright: Chandra Jayasuriya.

Las AMP en Colombia tienen una interacción limitada entre las agencias estatales a nivel regional y nacional. La ausencia de agencias estatales municipales restringe las interacciones a nivel local, por lo que las ONG de conservación juegan un

papel clave en la creación de mecanismos de enlace entre las agencias estatales y la población local. Pero preguntas de cantidad predominan sobre la calidad, en donde la gobernanza pesquera deficiente y el control limitado llevan a la creación de AMP que solo existen en el papel (De Santo, 2013). Es de destacar que las tensiones entre las agendas de explotación y conservación y sus territorialidades superpuestas han hecho que la producción de un AMP sea un proceso bastante complicado. Ahora mostraremos cómo gracias a lo planteado, se abrió un espacio para que las comunidades locales participaran en la producción estatal de territorio en el mar.

Creación de áreas marinas protegidas

Después de muchos años de conflicto entre las comunidades locales y las pesquerías industriales en Juradó y Bahía Solano, los pescadores a menor escala, los comerciantes locales y el Grupo Interinstitucional y Comunitario de Pesca Artesanal del Chocó (GIC-PA) – que reúne los esfuerzos de los actores públicos y privados en apoyo de la pesca a menor escala en el Pacífico norte – comenzaron a impulsar la creación de una zona de pesca artesanal a pequeña escala. Finalmente, en 2008, la autoridad pesquera creó una Zona Exclusiva de Pesca Artesanal provisional de un año (Zepa) (Figura 3), que va desde la línea de base costera hasta 2,5 mn; otorgó derechos de pesca a los pescadores a menor escala y excluyó la pesca industrial. La Fundación Squalus, una ONG de conservación nacional, firmó un acuerdo de cooperación con la autoridad pesquera y supervisó la Zepa durante dos años a partir de 2008. En un reporte de monitoreo recomendó extender el área a 5-7 mn desde la costa para proteger de manera efectiva las poblaciones de peces locales. La autoridad pesquera lo ignoró y tan solo extendió el estado provisional de la Zepa. Se firmó un nuevo acuerdo de cooperación con la Fundación MarViva, una ONG de conservación internacional, para llevar a cabo un monitoreo participativo de las poblaciones de peces de pesca artesanal del 2010 al 2012.

En el 2012, cansados de ser ignorados, los pescadores artesanales presentaron una Acción Popular, con el apoyo del Centro de Estudios de Justicia Social Nacional, Tierra Digna. En ella reclamaron la falta de control del Estado sobre los barcos industriales que continúan pescando dentro de la Zepa, y por consiguiente violan sus derechos colectivos a un medio ambiente sano y al patrimonio cultural. Presentaron una solicitud para expandir el área a 7 mn de la costa y un control más efectivo sobre las embarcaciones industriales ante el Tribunal Administrativo de Cundinamarca, cuya decisión aún está pendiente. Como lo mencionan dos académicos involucrados en el proceso, las comunidades defienden el mar como parte de su territorio. Después de cinco años de estatus provisional, en el 2013 la Zepa fue declarada permanente. Aunque no se amplió su extensión, la autoridad pesquera creó una Zona Especial de Manejo de Pesca adyacente (Figura 3), que

prohíbe la entrada de pesquerías de atún de 2,5 a 12 mn desde la costa y permite la entrada de los barcos de camarón de aguas profundas. Sin embargo, ninguna de estas AMP está debidamente monitoreada o vigilada. Miembros de la comunidad han denunciado la ocurrencia de pesca ilegal varias veces, sin respuesta de la autoridad pesquera. Parece que Colombia ha recompensado la cantidad sobre la calidad para cumplir con los objetivos de conservación marina de la CDB, en los cuales AMP como la Zona de Manejo de Pesca Especial tan solo existen en el papel.

A pesar de estas dificultades y motivados por la experiencia de Zepa, las comunidades costeras en el Golfo de Tribugá se comprometieron en la creación de una nueva AMP, con el fin de legitimar el acceso y control local sobre el mar y prohibir la pesca industrial. Han experimentado conflictos con los barcos camaroneros de aguas profundas que ingresan al Golfo para acceder a *El Filo*, uno de los caladeros más importantes de camarón rosado. Según un líder de la comunidad en Nuquí: «*Viendo la Zepa en Bahía Solano, en donde se les prohibió a los industriales arrastrar, pensamos por qué no nos organizamos y nos unimos para proteger el recurso, no para mí, sino para el que viene. Esta es la lucha por el AMP.*».

Estos conflictos fueron reportados por primera vez por la Fundación Natura (una ONG de conservación) en la década de los años 90. Más tarde, en el Plan de Etnodesarrollo formulado por el Consejo Comunitario General Los Riscuales en 2007, los pescadores locales solicitaron la creación de una zona de pesca artesanal para proteger las pesquerías a pequeña escala de los impactos de la industria (Consejo Comunitario General Los Riscuales, 2007, p. 266). Así lo explica un líder en Jurubirá: «*La industria camaronera, no solo capturan el camarón, va con todo [...] Nuestros sitios de pesca que nosotros les llamamos riscuales, esos sitios para nosotros son sagrados y en el momento en que la flota industrial entra y arrastra nos desbaratan los sitios. Todo esto ha permitido que el pescador artesanal nos pellizquemos y digamos nosotros tenemos que buscar una figura donde nos proteja al menos lo sitios de la industria.*».

Acusaciones similares fueron manifestadas por diferentes personas a lo largo del Golfo, quienes afirmaron que los barcos industriales no solo pescan en *El Filo*, sino cerca de los *riscuales*, diezmando la abundancia de peces y destruyendo los caladeros tradicionales. La idea de crear un AMP tomó fuerza cuando el Invemar en el 2008, identificó 12 áreas de prioridad nacional para la conservación marina en el Pacífico, de las cuales dos estaban ubicadas dentro del Golfo de Tribugá (Alonso *et al.*, 2008). Apoyadas por la Fundación MarViva, las comunidades monitorearon la captura de peces con el fin de respaldar sus reclamos locales sobre la disminución de las poblaciones y el tamaño de los peces, y diseñaron un plan de manejo para los manglares del Golfo en el 2009. Un año después, Invemar evaluó la viabilidad socioeconómica del AMP, determinó que el área solo sería factible si se mantiene la autonomía local, se reconoce el conocimiento tradicional, el esquema de manejo involucra participación local y se mejoran los

estándares de vida de la población costera (Maldonado *et al.*, 2010). Basados en estas consideraciones, los talleres comunitarios realizados en el 2013 empezaron a evaluar diferentes tipos de áreas protegidas. Los líderes locales que asistieron a los talleres recordaron que allí se rechazó la posibilidad de crear un parque nacional o una Zepa, por la relación conflictiva entre los pescadores y los funcionarios de Parques en la Ensenada de Utría, así como por la falta de fondos para la gestión de una Zepa o una Zona de Gestión de Pesca Especial. El Distrito Regional de Manejo Integrado (DRMI) fue elegido como la mejor opción, ya que permite restringir las actividades pesqueras a prácticas sostenibles y recibe fondos del Sistema Departamental de Áreas Protegidas. Según un líder en Tribugá: *«Nosotros hemos estudiado las diferentes clases de figuras que hay en el Estado colombiano para poder pensar qué podría ser esta área. Nosotros decidimos que fuera el DRMI, porque permite una forma de uso sostenible, queremos que sea en beneficio para la gente, donde las decisiones se tomen con las comunidades»*.

Este modelo permite la integración de áreas marinas y costeras y la implementación de un esquema de co-manejo. Como lo señaló un líder en Nuquí: *«El fin último del área es el desarrollo de la comunidad, el ejercicio de la política del gobierno de la comunidad que se haga, no tanto el componente ambiental que le interesa al Estado o a las ONG, es todo eso sumado, a las acciones van es encaminadas a que la comunidad tenga una mejor calidad de vida»*.

Los líderes de la comunidad sabían que los objetivos de conservación de las AMP podrían potencialmente opacar los intereses locales, pero apoyaron su creación como una oportunidad para proteger a las comunidades costeras de la pesca industrial. La Mesa Redonda de Ordenación Ambiental del Golfo de Tribugá se formó para unir esfuerzos en la declaración de la AMP, con la participación del Consejo Comunitario General Los Riscuales, la Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible de Chocó (Codechocó), la Aunap, la Alcaldía de Nuquí y el Ejército Nacional, con el apoyo del GIC-PA las mesas redondas de turismo, pesca y manglares, Parques Nacionales Naturales, ONG e Invemar. En el 2014, las comunidades de los nueve corregimientos del Golfo firmaron acuerdos de consulta previa en los que se acordó la creación del DRMI para prohibir la entrada de la industria pesquera al Golfo. Los participantes recordaron haber asistido a reuniones comunitarias y firmar dicho acuerdo, aunque algunos se mostraron escépticos. El DRMI fue declarado por Codechocó el 18 de diciembre del 2014 (Figura 3). Este proceso surgió del espacio diferencial que ha existido en paralelo a las representaciones territoriales estatales del Territorio Colectivo General Los Riscuales, en el que el mar se considera como parte del territorio de los pueblos locales. Sin embargo, la industria, con el apoyo de Invemar, mantiene que su actividad pesquera es sostenible. Según un funcionario de una ONG de conservación: *«Invemar, que paradójicamente es también quien promovió*

la creación del área protegida, en una investigación arrojó que hay un recurso de camarón profundo que esta subexplotado y desarrolla una propuesta de manejo para la industria avalada por la Aunap [...]. El acuerdo formal del DRMI tiene una lista de prácticas incluyendo pesca sostenible, en donde no está discriminando la pesca de arrastre de la pesca artesanal. El problema es que el acuerdo que se firmó cuando se hizo la consulta previa si tiene explícito que se prohíbe la pesca industrial».

En consecuencia, la industria del camarón de aguas profundas continúa pescando dentro del DRMI, y amenaza la legitimidad local de la AMP. Los acuerdos de pesca entre la mesa redonda de ordenanzas y la industria se han negociado y están en construcción (comunicación personal, abril del 2017). Sin embargo, las comunidades no solo están lidiando con asimetrías de poder dentro de la mesa redonda de ordenamiento territorial, sino que también enfrentan los desafíos de evaluar la sostenibilidad de la industria del camarón de aguas profundas y de crear un esquema de co-manejo con el apoyo financiero y técnico limitado e intermitente de Codechocó. Los esfuerzos locales son vulnerables y dependen de actores individuales y ONG, que han desempeñado un papel importante haciendo lobby para el desarrollo de vínculos entre diferentes niveles y escalas en un contexto institucional inestable.

Discusión y conclusión

La división tierra/mar impuesta por el Estado moderno da una falsa impresión de que los espacios marinos son vacíos de personas y están disponibles para la acumulación de capital (Steinberg & Peters, 2015). Los imaginarios de la costa del Pacífico de Colombia como *vacío-pero-lleño* continúan reproduciendo lógicas raciales coloniales que niegan la existencia de procesos sociales acuáticos, y mantienen invisibles frente a los ojos del Estado las luchas territoriales marinas afrodescendientes (Bridge, 2001; Mollett, 2015). De esta forma, la producción estatal de territorio garantiza el acceso y el control externo sobre fronteras de recursos marinos y salvajes, en procesos que perpetúan las desigualdades sociales (Restrepo, 2013; Serje, 2013). Estas fronteras también se vinculan a la producción de lugares de violencia, donde las territorialidades locales se enfrentan constantemente a la acumulación de capital legal e ilegal (Grajales, 2011; Ojeda, 2012; Vélez-Torres, 2012). Los derechos territoriales afrodescendientes son claves para el reconocimiento de las luchas territoriales locales. Sin embargo, los territorios colectivos inscritos en la legislación nacional también actúan como una tecnología política para controlar en lugar de empoderar a las comunidades remotas, y crean límites de tierra/agua sobre geografías fluidas y dinámicas.

Las comunidades costeras en el Golfo de Tribugá no son observadores pasivos en la producción de territorio del Estado. Sus EAL informan y mantienen un espacio diferencial en el que el territorio se percibe como un lugar donde la cultura y las prácticas ancestrales se crean y transforman, y hacen parte de complejas

dinámicas espaciales fluidas y volumétricas. Estas EAL escalaron para dar forma a la territorialización marina estatal, intentando garantizar el acceso y el control local más allá de los límites definidos por los territorios colectivos terrestres. En referencia a la definición de Elden del territorio como una tecnología política, a diferencia de la tierra, el mar en un AMP no es un recurso escaso y de propiedad, sino un «espacio central de existencia» para las comunidades pesqueras costeras (Peters, 2015, p. 271). Además, el terreno se construyó por las relaciones políticas entre el conocimiento y el poder en la confluencia de las EAL y la conservación ambiental moderna. Esto permite que las luchas espaciales y territoriales diferenciales locales alcancen arenas políticas nacionales, y produzcan nuevos campos de negociación para transformar las relaciones de autoridad en el mar. La pluralidad epistémica existe no solo en la tierra (Escobar, 2008) sino también en el mar como parte de los complejos procesos de territorialización de la región.

Tal como lo argumenta Corson (2011), la producción neoliberal de territorialización del Estado la utilizan actores no estatales para reclamar su autoridad y control. Aportamos al entendimiento de estos procesos de territorialización al demostrar que estas negociaciones en el mar están limitadas por la configuración de los paisajes marinos como espacios públicos que deben ser delimitados para proteger o regular el uso de recursos. Esta configuración relegó históricamente los esfuerzos de los habitantes costeros en la defensa de sus prácticas socioculturales a la interfaz entre el agua y la tierra.

La autodeterminación de las comunidades afrodescendientes para hacer valer sus derechos territoriales, mediante el uso de mecanismos formales de control territorial en lugar de descartarlos como imposiciones del Estado, es un esfuerzo para resistir el desplazamiento en curso de ambos, la tierra y el mar. En este sentido, estas comunidades navegan estratégicamente la lógica del Estado, toman ventaja de las contradicciones entre las fronteras de recursos y salvajes para participar en el proceso de formación del Estado. Por otra parte, las ONG de conservación juegan un papel importante al crear mecanismos puente entre las comunidades y las autoridades ambientales, y apoyan procesos locales para la creación del AMP. En cuanto a esta, el hecho es que un AMP también somete a las comunidades locales a discursos e imaginarios del mar como un espacio que necesita ser regulado y protegido, así como a la introducción de procesos de valor agregado de comodificación de la naturaleza. Estos procesos de comodificación incluyen la comercialización de productos de pesca sostenible y el ecoturismo por medio de las funciones intermediarias de ONG y agencias de ayuda al desarrollo (Igoe & Brockington, 2007). La extensión de la autoridad político-legal local en el mar aún involucra asimetrías de poder entre las comunidades y la industria pesquera. La lucha política por los territorios continúa. Más aún, durante el trabajo de campo, los líderes locales de Pizarro y el Litoral de San Juan, dos municipios vecinos,

expresaron su interés en desarrollar procesos participativos similares. Debido a la presión por cumplir con las metas internacionales de un AMP, es probable que otras comunidades desarrollen regímenes de protección análogos y estén dispuestas a pasar por procesos engorrosos para garantizar su acceso y control sobre el mar. A pesar de esto, las AMP no integran los derechos territoriales y marinos, sino que separan las dinámicas socioculturales del agua centrándose principalmente en el manejo pesquero. Hacemos un llamado al estudio y reconocimiento de alternativas de territorialización terrestres/marinas a través de instrumentos legales y políticos para defender los derechos territoriales de los pueblos anfibios del mundo.

Las AMP podrían considerarse como un mal menor, en comparación con previas rondas de territorialización que visualizaron al Pacífico como una frontera de recursos marinos disponibles para explotación. Sin embargo, en una economía neoliberal el Estado aún gobierna la pesca industrial a través de incentivos de mercado, y hace cuestionable la sostenibilidad de las operaciones en la región (Mansfield, 2004a). La lucha por el control de fronteras de recursos en este escenario de conflicto no convencional es única, sitúa a las comunidades y los procesos de conservación de la biodiversidad en una encrucijada entre procesos legales e ilegales de territorialización. Es necesaria más investigación enfocada en ir más allá de las AMP como una solución para la falta de reconocimiento de los derechos territoriales marinos y costeros de los pueblos.

Referencias

- ABColumbia (2015). Fuelling conflict in Colombia: the impacts of gold mining in Chocó (pp. 17-31). Recuperado de: http://www.abcolombia.org.uk/wp-content/uploads/2017/06/ABC-Choco_mining_report_V7_Screen.pdf.
- Agnew, J. (2011). Space and place. En J. Agnew & D. Livingstone (Ed.), *The SAGE handbook of geographical knowledge*, (pp. 316-330). Londres: Sage.
- Agnew, J. (1994). The territorial trap: the geographical assumptions of international relations theory. *Review of International Political Economy*, 1, 53-80.
- Agnew, J. & Osleider, U. (2010). Overlapping territorialities, sovereignty in dispute: empirical lessons from Latin America. *Tabula Rasa*, 13, 191-213. Recuperado de: <https://www.revistatabularasa.org/en/issue-13/overlapping-territorialities-sovereignty-in-dispute-empirical-lessons-from-latin-america/>
- Alonso, D., Ramírez, L. F., Segura-Quintero, C., Castillo-Torres, P., Wals-chburger, T & Arango, N. (2008). Hacia la construcción de un Subsistema Nacional de Áreas Marinas Protegidas en Colombia. Recuperado de: <http://www.invemar.org.co/redcostera1/invemar/docs/6493Cartilla%20SAMP%20Colombia.pdf>

Andrade, G. I. (2009). ¿El fin de la frontera? reflexiones desde el caso colombiano para una nueva construcción social de la naturaleza protegida. *Revista de Estudios Sociales*, 32, 48-59. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0123-885X2009000100004

Asher, K. & Ojeda, D. (2009). Producing nature and making the state: ordenamiento territorial in the Pacific lowlands of Colombia. *Geoforum*, 40(3), 292-302, DOI: 10.1016/j.geoforum.2008.09.014

Benjaminsen, T. A. & Bryceson, I. (2012). Conservation, green/blue grabbing and accumulation by dispossession in Tanzania. *The Journal of Peasant Studies*, 39(2), 335-355, DOI: 10.1080/03066150.2012.667405

Bennett, N. J., Govan, H. & Satterfield, T. (2015). Ocean grabbing. *Marine Policy*, 57, 61-68, DOI: 10.1016/j.marpol.2015.03.026

Berlanga, M. & Faust, B. B. (2007). We thought we wanted a reserve: one community's disillusionment with government conservation management. *Conservation and Society*, 5(4), 450-477. Recuperado de: <https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/2893/cs-5-4-450.pdf?sequence=1>

Bocarejo, D. & Ojeda, D. (2016). Violence and conservation: beyond unintended consequences and unfortunate coincidences. *Geoforum*, 69, 176-183, DOI: 10.1016/j.geoforum.2015.11.001

Brad, A., Schaffartzik, A., Pichlera, M. & Planka, C. (2015). Contested territorialisation and biophysical expansion of oil palm plantations in Indonesia. *Geoforum*, 64, 100-111, DOI: 10.1016/j.geoforum.2015.06.007

Brenner, N. & Elden, S. (2009). Henri Lefebvre on state, space, territory. *International Political Sociology*, 3, 353-377, DOI: 10.1111/j.1749-5687.2009.00081.x

Bridge, G. (2001). Resource triumphalism: postindustrial narratives of primary commodity production. *Environment and Planning A*, 33, 2149-2173, DOI: 10.1068/a33190

Brondo, K. V. & Bown, N. (2011). Neoliberal conservation, Garifuna territorial rights and resource management in the Cayos Cochinos Marine Protected Area. *Conservation and Society*, 9, 91-105, DOI: 10.4103/0972-4923.83720

Brown, J. C. & Purcell, M. (2005). There's nothing inherent about scale: political ecology, the local trap, and the politics of development in the Brazilian Amazon. *Geoforum*, 36, 607-624, DOI: 10.1016/j.geoforum.2004.09.001

Cardwell, E. & Thornton, T. F. (2015). The fisherly imagination: the promise of geographical approaches to marine management. *Geoforum*, 64, 157-167, DOI: 10.1016/j.geoforum.2015.06.008

Chmara-Huff, F. (2014). Marine protected areas: territorializing objects and subjectivities. *EchoGéo*, 29, 1-19. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/echogeo/14040>

Chuenpagdee, R., Pascual-Fernández, J. J., Szeliánszky, E., Alegret, L. J., Fraga, J. & Jentoft, S. (2013). Marine protected areas: re-thinking their inception. *Marine Policy*, 39, 234-240, DOI: 10.1016/j.marpol.2012.10.016

Consejo Comunitario General Los Riscales. (2007). Plan de Etnodesarrollo: visión de vida de las comunidades negras del Golfo de Tribugá 2007–2020. Chocó: Consejo Comunitario General Los Riscales. Recuperado de: <http://chocouac.com.co/pdf/PLAN%20DE%20ETNODESARROLLO%20DE%20LAS%20COMUNIDADES%20NEGRAS%20DEL%20GOLFO%20DE%20TRIBUGA.pdf>

Corson, C. (2011). Territorialisation, enclosure and neoliberalism: non-state influence in struggles over Madagascar's forests. *The Journal of Peasant Studies*, 38(4), 703-726, DOI: 10.1080/03066150.2011.607696

Cox, K. R. (1991). Redefining 'territory'. *Political Geography Quarterly*, 10, 5-7, DOI: 10.1016/0260-9827(91)90023-N

De Pourcq, K., Thomas, E., Arts, B., Vranckx, A., Léon-Sicard, T. & Van Damme, P. (2017). Understanding and resolving conflict between local communities and conservation authorities in Colombia. *World Development*, 93, 125-135, DOI: 10.1016/j.worlddev.2016.12.026

De Santo, E. M. (2013). Missing marine protected area (MPA) targets: how the push for quantity over quality undermines sustainability and social justice. *Journal of Environmental Management*, 124, 137-146, DOI: 10.1016/j.jenvman.2013.01.033

Díaz-Ochoa, J. A. & Quiñones, R. A. (2008). Relationship of precipitation, freshwater input, and sea level height with the abundance of the white shrimp (*Litopenaeus occidentalis*; Street, 1871) off Buenaventura, Eastern Tropical Pacific. *Fisheries Research*, 92(2), 148-161, DOI: 10.1016/j.fishres.2008.01.002

Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Vintage Books.

Elden, S. (2013a). *The birth of territory*. Chicago: University of Chicago Press.

Elden, S. (2013b). Secure the volume: vertical geopolitics and the depth of power. *Political Geography*, 34, 35-51, DOI: 10.1016/j.polgeo.2012.12.009

Elden, S. (2010). Land, terrain, territory. *Process in Human Geography*, 34(6), 799-817, DOI: 10.1177/0309132510362603

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-38. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2015000100002

Escobar, A. (2008). *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Duke University Press, Durham.

Escobar, A. (2003). Displacement, development, and modernity in the Colombian Pacific. *International Social Science Journal* 55(175), 157-167, DOI: 10.1111/1468-2451.5501015

- Escobar, A. (2001). Culture sits in places. *Political geography*, 20(2), 139-174, DOI: 10.1016/S0962-6298(00)00064-0
- Fals Borda, O. (2002). *Historia doble de la Costa: resistencia en el San Jorge*. Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República. Bogotá: El Áncora Editores.
- Friedemann, N. S. (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- García, C., Tavera-Escobar, H., Vieira, C., Rincón, C. & Rentería, E. (2014). Fostering ethno-territorial autonomy: a Colombian case study of community-based conservation of mangroves. *Journal of Latin American Geography*, 13(2), 117-152, DOI: 10.1353/lag.2014.0019
- Grajales, J. (2011). The rifle and the title: paramilitary violence, land grab and land control in Colombia. *The Journal of Peasant Studies*, 38(4), 771-792, DOI: 10.1080/03066150.2011.607701
- Grueso, L., Rosero, C. & Escobar, A. (2003). The process of black community organizing in the southern Pacific coast of Colombia. En Gutmann, M. C., Matos Rodríguez, F. V., Stephen, L. & Zavella, P. (Ed.). *Perspectives on Las Américas* (pp. 430-447). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Grundy-Warr, C., Sithirinth, M. & Ming, L. Y. (2015). Volumes, fluidity and flows: rethinking the 'nature' of political geography. *Political Geography*, 45, 9395, DOI: 10.1016/j.polgeo.2014.03.002
- Helmreich, S. (2011). Nature/culture/seawater. *American Anthropologist*, 113(1), 132e144, DOI: 10.1111/j.1548-1433.2010.01311.x
- Igoe, J. & Brockington, D. (2007). Neoliberal conservation: a brief introduction. *Conservation and Society*, 5(4), 434-449.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Maldonado, J. H., Moreno-Sánchez, R., Mendoza, S. L., López Rodríguez, A., Alonso, D. & Sierra-Correa, P. C. (2010). Viabilidad socioeconómica del establecimiento de un AMP: la capacidad adaptativa de la comunidad de Nuquí (Chocó). Invemar, Santa Marta.
- Mansfield, B. (2004a). Neoliberalism and the oceans: 'rationalization', property rights, and the commons question. *Geoforum*, 35, 313-326, DOI: 10.1016/j.geoforum.2003.05.002
- Mansfield, B. (2004b). Rules of privatization: contradictions in neoliberal regulation of North Pacific fisheries. *Annals of the Association of American Geographers*, 94(3), 565-584, DOI: 10.1111/j.1467-8306.2004.00414.x
- Mansfield, B. (2001). Property regime or development policy? Explaining growth in the US Pacific groundfish fishery. *The Professional Geographer*, 53(3), 384-397. Recuperado de: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1111/0033-0124.00292>

Melo Saldarriaga, G., Maldonado, L. F. & Zapata Padilla, L. A. (2011). Aspectos generales de la pesquería de atún en Colombia. En Díaz, J. M., Vieira, C. & Melo, G. (Ed.) *Diagnóstico de las principales pesquerías del Pacífico colombiano* (pp. 217-242). Bogotá: Fundación MarViva.

Mollett, S. (2015). The power to plunder: rethinking land grabbing in Latin America. *Antipode*, 48(2), 412-432, DOI: 10.1111/anti.12190

Moore, M. (2015). *A political theory of territory* (pp. 15-33). New York: Oxford University Press.

Moore, M. (2014). Which people and what land? Symposium 'Theories of territory beyond Westphalia'. *International Theory*, 6(1), 121-140.

Mulrennan, M. E. & Scott, C. H. (2000). *Mare Nullius*: indigenous rights in saltwater environments. *Development and Change*, 31, 681-708, DOI: 10.1111/1467-7660.00172

Nietschmann, B. (1995). Conservación, autodeterminación y el área protegida Costa Miskita, Nicaragua. *Mesoamérica*, 29, 1-55. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4011108>

Ng'weno, B. (2000). On titling collective property, participation, and natural resource management: implementing indigenous and Afro-Colombian demands. Recuperado de: http://siteresources.worldbank.org/INTARD/825826-1111405593654/20432104/colombia_nrm.pdf

Offen, K. H. (2003). The territorial turn: making black territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*, 2(1), 43-73. Recuperado de: <https://muse.jhu.edu/article/174024>

Ojeda, D. (2012). Green pretexts: ecotourism, neoliberal conservation and land grabbing in Tayrona National Natural Park, Colombia. *The Journal of Peasant Studies*, 39(2), 357-375, DOI: 10.1080/03066150.2012.658777

Oslender, U. (2016). *The geographies of social movements: Afro-Colombian mobilization and the aquatic space*. United States: Duke University.

Oslender, U. (2012). The quest for counter-space in the Colombian Pacific coast region. En Muteba Rahier, J. (Ed.) *Black social movements in Latin America: from monocultural mestizaje to multiculturalism* (pp. 95-112). New York: Macmillan.

Oslender, U. (2004). Fleshing out the geographies of social movements: Colombia's Pacific coast black communities and the 'aquatic space'. *Political Geography*, 23, 957-985, DOI: 10.1016/j.polgeo.2004.05.025

Oslender, U. (2002). 'The logic of the river': a spatial approach to ethnic-territorial mobilization in the Colombian Pacific Region. *The Journal of Latin American Anthropology*, 7(2), 86-117, DOI: 10.1525/jlca.2002.7.2.86

PCN. (2008). Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras PCN. Reporte Proyecto PCN-LASA Otros saberes, Cali.

- Peluso, N. L. & Lund, C. (2011). New frontiers of land control. *Journal of Peasant Studies*, 38(4), 667-681. DOI: 10.1080/03066150.2011.607692
- Peters, K. (2015). Drifting: towards mobilities at sea. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 40, 262-272. DOI: 10.1111/tran.12074
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla*, 1(3), 533-580, DOI: 10.1177/0268580900015002005
- Restrepo, E. (2013). El giro a la biodiversidad en la imaginación del Pacífico colombiano. *Revista Estudios del Pacífico Colombiano*, 1, 171-199. Recuperado de: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/7-restrepo.pdf>
- Rodríguez, A., Rueda, M., Viaña, J., García, C., Rico, F., García, L. & Girón, A. (2012). Evaluación y manejo de la pesquería de camarón de aguas profundas en el Pacífico colombiano 2010-2012. Recuperado de: <https://www.oceandocs.org/handle/1834/6661>
- Rodríguez-Martínez, R. E. (2008). Community involvement in marine protected areas: the case of Puerto Morelos reef, México. *Journal of Environmental Management*, 88, 1151-1160, DOI: 10.1016/j.jenvman.2007.06.008
- Roth, R. J. (2006). 'Fixing' the forest: the spatiality of conservation conflict in Thailand. *Annals of the Association of American Geographers*, 98(2), 373-391, DOI: 10.1080/00045600801925557
- Russ, G. R. & Zeller, D. C. (2003). From *Mare Liberum* to *Mare Reservarum*. *Marine Policy*, 27, 75-78, DOI: 10.1016/S0308-597X(02)00054-4
- Saavedra-Díaz, L. M., Rosenberg, A. A. & Martín-López, B. (2015). Social perceptions of Colombian small-scale marine fisheries conflicts: insights for management. *Marine Policy*, 56, 61-70, DOI: 10.1016/j.marpol.2014.11.026
- Scannell, L. & Gifford, R. (2010). Defining place attachment: a tripartite organizing framework. *Journal of Environmental Psychology*, 30, 1-10, DOI: 10.1016/j.jenvp.2009.09.006
- Serje, M. (2013). El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las 'zonas de frontera' en Colombia. *Cahiers des Amériques Latines*, 71, 95-117. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4453570>
- Serje, M. (2006). Geopolítica de la ocupación territorial de la nación en Colombia. *Gestión y Ambiente*, 9(3), 21-28. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/49674>
- Sneddon, C. (2007). Nature's materiality and the circuitous paths of accumulation: dispossession of freshwater fisheries in Cambodia. *Antipode*, 39(1), 167-193, DOI: 10.1111/j.1467-8330.2007.00511.x
- St. Martin, K. (2005). Disrupting enclosure in New England fisheries. *Capitalism Nature Socialism*, 16(1), 63-80, DOI: 10.1080/1045575052000335375

St. Martin, K. (2001). Making space for community resource management in fisheries. *Annals of the Association of American Geographers*, 91(1), 122-142, DOI: 10.1111/0004-5608.00236

Steinberg, P. E. (2013). Of other seas: metaphors and materialities in maritime regions. *Atlantic Studies*, 10(2), 156-169, DOI: 10.1080/14788810.2013.785192

Steinberg, P. E. (1999). Navigating to multiple horizons: towards a geography of ocean space. *Professional Geographer*, 51, 366-375, DOI: 10.1111/0033-0124.00172

Steinberg, P. E. (2001). *The social construction of the ocean*. Cambridge: Cambridge University Press.

Steinberg, P. & Peters, K. (2015). Wet ontologies, fluid spaces: giving depth to volume through oceanic thinking. *Environment and Planning D: Society and Space*, 33, 247-264, DOI: 10.1068/d14148p

Tierra Digna & Melo, D. (2015). La minería en Chocó, en clave de derechos. Investigación y propuestas para convertir la crisis socio-ambiental en paz y justicia territorial (pp. 54-64). Recuperado de: http://tierradigna.org/pdfs/LA%20MINERIA%20EN%20CHOCO_web.pdf

Tubb, D. (2015). Muddy decisions: gold in the Chocó, Colombia. *The Extractive Industries and Society*, 2(4), 722-733, DOI: 10.1016/j.exis.2015.08.008

UNODC & Minjusticia. (2016). Colombia explotación de oro de aluvión: evidencias a partir de percepción remota. Recuperado de: https://www.unodc.org/documents/colombia/2016/junio/Explotacion_de_Oro_de_Aluvion.pdf

Vargas Sarmiento, P. & Ferro, G. (1999). Gente de mar y río de luna. En Vargas Sarmiento, P. (Ed.). Bogotá: *Construcción territorial en el Chocó. Vol. I: Historias regionales* ICANH.

Vélez-Torres, I. (2012). Water grabbing in the Cauca basin: the capitalist exploitation of water and dispossession of afro-descendant communities. *Water Alternatives*, 5(2), 431-449. Recuperado de: <https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/7970/Art5-2-14.pdf?sequence=1>

Wade, P. (1995). The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*, 22(2), 341-357. Recuperado de: <https://personalpages.manchester.ac.uk/staff/peter.wade/articles/AE%20paper.pdf>

West, P., Igoe, J. & Brockington, D. (2006). Parks and peoples: the social impact of protected areas. *Annual Review of Anthropology*, 35, 251-277, DOI: 10.1146/annurev.anthro.35.081705.123308

Wielgus, J., Zeller, D., Caicedo-Herrera, D. & Sumaila, R. (2010). Estimation of fisheries removals and primary economic impact of the small-scale and industrial marine fisheries in Colombia. *Marine Policy*, 34(3), 506-513, DOI: 10.1016/j.marpol.2009.10.006

Wood, L. J., Fish, L., Laughren, J. & Pauly, D. (2008). Assessing progress towards *global marine protection targets: shortfalls in information and action*. *Oryx*, 42(03), 340-351, DOI: 10.1017/S003060530800046X

Zapata, L. A., Beltrán-León, B. S., Herrera, J. C., Jiménez-Tello, P., Prieto, L. M., Baos, R. A., Guevara-Fletcher, C. & Zambrano E. (2013). Evaluation of the current state of small pelagic fisheries in the Colombian Pacific: ensuring the sustainability of the resource and evaluating its response to climatic events. *Advances in Geosciences*, 33(33), 63-68, DOI: 10.5194/adgeo-33-63-2013

«NEGROS DE ALMA». IMAGINARIOS RACIALIZADOS Y JUVENICIDIO EN LA CÓRDOBA DE LAS CAMPANAS¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.13>

ANDREA BONVILLANI²

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-0911-076X

abonvillani@gmail.com

Cómo citar este documento: Bonvillani, Andrea (2019). «Negros de alma». Imaginarios racializados y juvenicidio en la Córdoba de las campanas. *Tabula Rasa*, 31, 325-346.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.13>

Recibido: 23 de septiembre de 2017

Aceptado: 14 de marzo de 2018

Resumen:

El propósito de este artículo es avanzar argumentativamente en la siguiente conjetura: el control represivo de jóvenes de sectores populares de Córdoba (Argentina), que forma parte de una política de seguridad del gobierno provincial y desemboca en prácticas juvenicidas, muestra la eficacia de un imaginario racializado que hunde sus raíces en el ethos conservador cultural local. El mismo tiene como enclaves privilegiados la institución de la religiosidad católica y una valoración de la cultura de una minoría dominante blanca, como jerarquías sociales intocables. El análisis cualitativo del corpus proveniente de diversas fuentes actuales de comunicación y expresión (Facebook, blogs de opinión), me permitió identificar al interior de la narrativa racista cordobesa que el significante «negro» funciona como plus de desprecio asociado a atribuciones de pobreza, incultura, inmoralidad y peligrosidad, mostrando una sedimentación histórica de estos imaginarios racializados inscriptos en el proyecto fundacional de Argentina como nación moderna, blanca y civilizada.

Palabras clave: «negros de alma»- juvenicidio- Córdoba

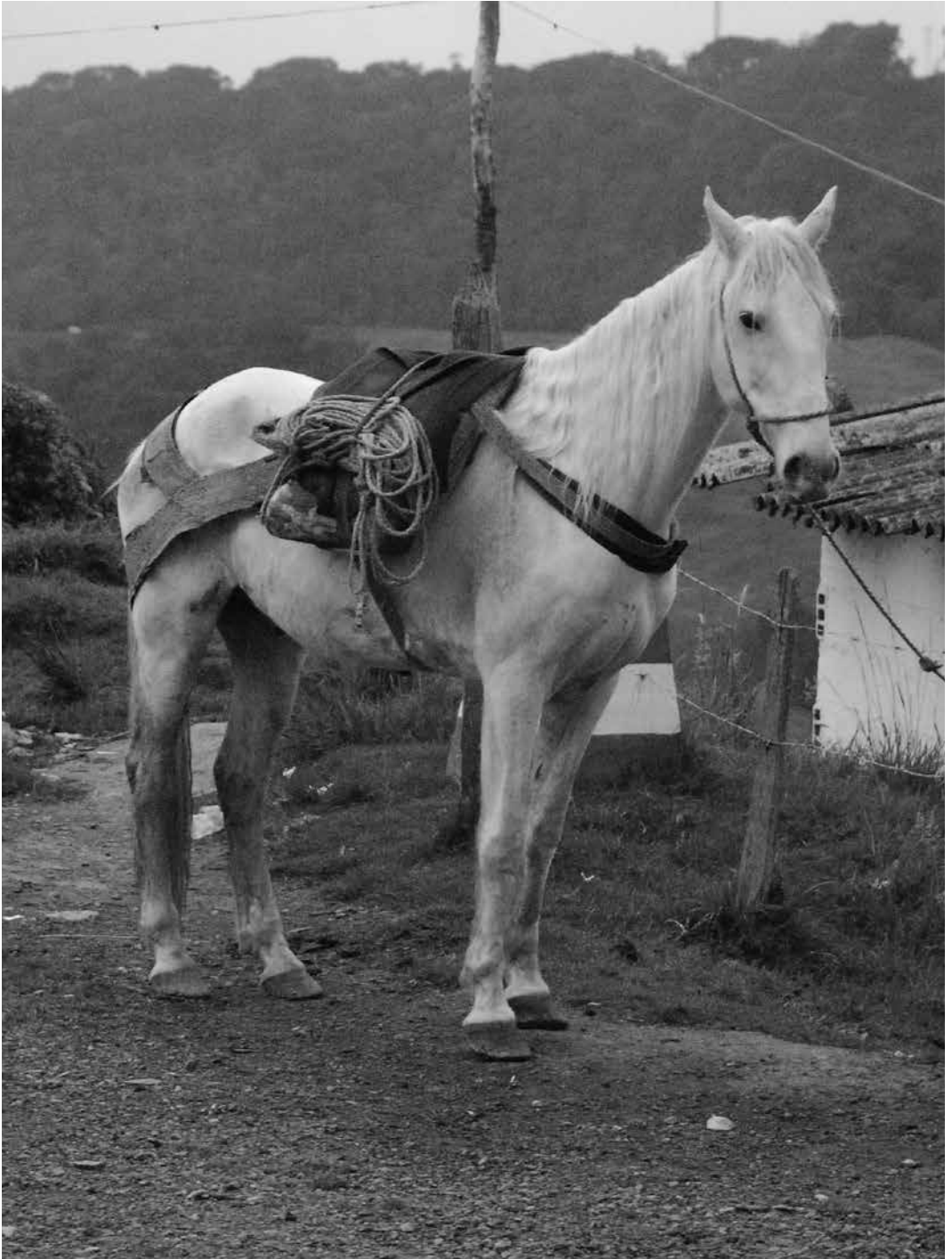
“Negros de alma”. Racialized imaginaries and juvenicide, in Córdoba de las campanas

Abstract:

This paper aims at moving forward argumentatively in the hypothesis that repressive control on youth from popular areas in Córdoba (Argentina) —a part of the security

¹ Este artículo es producto de la investigación «Juvenicidio material y simbólico en Argentina» desarrollada en el marco de la participación de la autora en el Grupo de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) «Infancias y Juventudes», periodo 2016-2019.

² Doctora en psicología, Universidad Nacional de Córdoba. Ex-becaria de doctorado y postdoctorado Conicet.



Yarumal
Leonardo Montenegro

policy from provincial government leading to youth homicide practices— shows the effectiveness of a racialized imaginary, which has its roots in the conservative local cultural ethos. Its privileged enclaves are overarching Catholic religiosity and a highly valued controlling white minority culture, as untouchable social hierarchies. Following a qualitative analysis of a corpus drawn from varied current communication and expression sources (Facebook, opinion blogs) I was able to identify the «black» signifier within the Cordoban racist narrative. This works as a contempt display triggered from assumptions of poverty, immorality and dangerousness, all of which shows a historical sedimentation of these racialized imaginaries engraved in Argentina's foundational project as a modern, white, and civilized nation.

Keywords: “Negros de alma”, juvenicide, Córdoba.

“Negros de alma”. Imaginários racializados e juvenicídio na Córdoba dos sinos

Resumo:

O objetivo deste artigo é avançar com argumentos na seguinte conjectura: o controle repressivo de jovens de setores populares de Córdoba (na Argentina) que faz parte de uma política de segurança do governo provincial e termina em práticas juvenicidas, evidencia a eficácia de um imaginário racializado que tem suas raízes no *ethos* conservador cultural local. Dito *ethos* tem como enclaves privilegiados a instituição da religiosidade católica e uma apreciação da cultura de uma minoria branca dominante, como hierarquias sociais intocáveis. A análise qualitativa do *corpus* conformado por várias fontes atuais de comunicação e expressão (Facebook e blogs opinião) me permitiu identificar dentro da narrativa racista de Córdoba que o significante “negro” funciona como um *plus* de desprezo associado, por sua vez, com atribuições de pobreza, incultura, imoralidade e periculosidade, mostrando uma sedimentação histórica desses imaginários racializados inscritos no projeto fundador da Argentina como nação moderna, branca e civilizada.

Palavras-chave: “negros de alma”, juvenicídio, Córdoba.

Introducción

Córdoba³ es la segunda ciudad argentina después de Buenos Aires. Es conocida como la «ciudad de las campanas», de acuerdo al nombre con que la bautizó el poeta local Arturo Capdevila en 1940, denotando la alta densidad de iglesias y templos católicos que pueblan su centro histórico. Otro mote con la que se la identifica es el de la «Docta», porque en 1613 el fray jesuita Fernando Trejo y Sanabria funda en esta ciudad la primera universidad argentina y la segunda latinoamericana. A su vez, la Universidad Nacional de Córdoba fue la primera

³ Está ubicada en el centro del país y tiene 3.304.825 habitantes (Fuente: Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010).

en impartir las carreras de Derecho y Medicina, y en titular a «doctores», según denominación local. El origen jesuita de su universidad, viene a sellar la impronta cultural de Córdoba: ese punto de encuentro entre lo clerical y cierta disposición elitista hacia los altos estudios «doctos» que constituye uno de sus rasgos identitarios más conservadores. Como sostiene un prestigioso diario argentino, «la educación y la fe siempre han sido símbolos de crecimiento y valoración para esta capital» (La Nación, 2/05/2004)⁴.

De este modo es posible reconstruir la pervivencia de cierto ethos cultural cordobés marcado por la preservación de las tradiciones, que encuentra sus enclaves privilegiados en la institución de la religiosidad católica y en unos modos de valorar la cultura de una minoría dominante blanca, al modo de jerarquías sociales intocables. Marcas que delinear lo que Tatián (2016) ha denominado «Conservadurismo vuelto naturaleza», para designar «la huella fantasmagórica de esta elite dominante y su arraigo cultural, que perpetúa en la ciudad una cierta consideración de sí como «capital espiritual» (p. 161).

Sobre esta estela fantasmagórica, conservadora y elitista, aparecen de vez en cuando en la historia cordobesa, unos verdaderos «acontecimientos»⁵ en el sentido de dislocamientos (transitorios) del orden instituido. En 1918, la Universidad Nacional de Córdoba será cuna de una de las reformas más revolucionarias de la historia de la educación, logrando avances fundamentales respecto de la democratización de la enseñanza y gobierno de esta institución que, ajena a los procesos de modernización y secularización, era el reducto exclusivo de los hijos de las familias aristocráticas cordobesas. Es por ello que, como he sostenido en un trabajo anterior,

resulta claro que la Reforma de 1918 excede el mero hecho académico para proyectarse como un hito que impactó en varios sentidos la historia local y latinoamericana. Se trata de un movimiento político por medio del cual se expresaron las aspiraciones de una clase que ubicaba en su horizonte de progreso social el acceso a la educación superior, lo cual suponía cuestionar severamente las bases ideológicas desde las cuales se soportaba el proyecto fuertemente conservador de la universidad, encargada de mantener y reforzar los privilegios de la elite oligárquica. Por ello, uno de los principios

⁴ Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/597289-cordoba-donde-doblan-las-campanas>

⁵ En esta línea se inscribe además el denominado «Cordobazo»: «una gran insurrección urbana que mostraba la emergencia social de los/las jóvenes como actores políticos en un contexto represivo» (Bonvillani, et. al. 2010, p. 22). Esta revuelta supuso una alianza entre obreros y estudiantes universitarios cordobeses y fue la primera demostración de resistencia popular frente a la dictadura militar encabezada por el general Onganía en Argentina (1966-1973). Por razones de espacio no profundizaré en este acontecimiento el cual, al igual que la Reforma del 18, viene a poner en tensión este ethos conservador cordobés.

rectores del movimiento es la irrenunciable imbricación entre Universidad y democracia, que se cristalizó en el lema «libertad dentro del aula y democracia fuera de ella». (Bonvillani, 2013, p. 132)

Tanto la Reforma de 1918 como el Cordobazo se ubican en la secuencia histórica del siglo XX como destellos contra-hegemónicos de una Córdoba que es capaz de volverse contra sí misma, es decir, de imaginar nuevos horizontes superadores del clericalismo conservador y del autoritarismo de las elites. Aunque solo se trate de eso: destellos momentáneos que parecen interrumpir su vocación refractaria a los cambios. Sin duda, esta impronta conservadora se nutre de manera particular por la fuerte presencia de la Iglesia Católica, garante de las tradiciones morales vueltas instrumento de dominación. Para referirse a este particular, algunos autores hablan de «nacionalismo católico cordobés», el cual fue

una fuerza muy poderosa tanto como para impregnar la cultura política como el imaginario colectivo de Córdoba de modo muy arraigado y por un tiempo ciertamente prolongado. Asimismo, el accionar social de la Iglesia, cuya estructura y organización fue variando con el tiempo siempre tuvo un objetivo político claro: el control de «los de abajo». (Vidal, 2000, p. 5)

En la Córdoba actual suceden hechos que dan continuidad a este control conservador de los de abajo.

En el año 2014, se documentaron 17 casos de «gatillo fácil», es decir muertes por armas de fuego producidas por fuerzas policiales, que generalmente se presentan como un accidente o el producto de un enfrentamiento, para encubrir que se trata de asesinatos en el marco de un ejercicio criminal de la policía. El 65% de estos casos fueron de jóvenes entre 18 y 35 años. Según los pocos y desactualizados datos oficiales con los que se cuenta, entre 2005 y 2011 las detenciones policiales realizadas por día de manera arbitraria (sin causa determinada) crecieron en más de un 700 %; de las cuales un 70% afectaron a jóvenes, fundamentalmente, varones y pobres (Brocca *et al.*, 2014).

Esta presión policial se expresa también en las denominadas «razias policiales», que consisten en operativos de saturación sobre barrios populares de la ciudad identificados como sospechosos. En ellos se llegó a detener en un fin de semana a más de 300 personas, siendo en su mayoría jóvenes y nuevamente sin causa definida: «Los testimonios remarcan el accionar abusivo, violento y desmedido de la Policía» (Diario *La Voz del Interior*, 12/05/2015)⁶.

En síntesis, se trata de un accionar estatal que tiene a las fuerzas policiales como su brazo ejecutor y está destinado al control represivo de jóvenes de sectores populares de Córdoba. El mismo se ha

⁶ Disponible en: <http://www.lavoz.com.ar/opinion/razias-policialesen-democracia>.

amparado en el llamado Código de faltas (en adelante, CDF), normativa local regulatoria de las contravenciones⁷ en el ámbito provincial por más de veinte años. En 2016 este fue reemplazado por el nuevo Código de Convivencia Ciudadana (en

⁷ Conductas tipificadas como delitos menores, producidas generalmente en la vía pública y que no alcanzan a ser motivo de aplicación del Código penal.

adelante, CCC), lo cual fue anunciado por el Gobierno de la Provincia de Córdoba como un avance democrático. Sin embargo, estos cambios son evaluados

negativamente por organismos de Derechos Humanos locales, quienes los consideran una salida superficial que no aborda las violaciones flagrantes de derechos básicos, a las cuales haré referencia a continuación.

Aunque resulte inaudito que en un Estado de derecho democrático existan detenciones sin una causa identificada, en Córdoba este procedimiento es legal, ya que encuentra amparo en la normativa en vigencia, que faculta al policía para detener y acusar aplicando figuras jurídicas ambiguas, de acuerdo a su propio criterio. Este es el caso, por ejemplo, de la figura del «merodeo» (artículo 98 del CDF), reemplazada por la denominada «conducta sospechosa» (artículo 70 del CCC). En ambas la letra de la norma omite especificaciones respecto de indicadores comportamentales que determinen la sospecha del delito, lo cual hace basar en el criterio policial la determinación del motivo para la detención. Como sostenemos en otro trabajo: «se continúa sin establecer concretamente cuál será la conducta sancionada, lo que habilita a los agentes policiales a interferir la libertad física de las personas de forma imprevisible» (Lerchundi & Bonvillani, 2016, p. 96).

De este modo, las detenciones arbitrarias de los jóvenes de sectores populares dependen de la valoración discrecional del policía que se basa –de acuerdo a múltiples indicios detectados– en estereotipos raciales y de clase social para hacerlo. Recientemente, se analizaron los argumentos que agentes policiales de Córdoba utilizan para justificar la práctica de detención de jóvenes por aplicación de la figura de merodeo. En este estudio, se concluye que las mismas apelan a categorizaciones que previamente tienen respecto del potencial infractor, específicamente la posesión de «determinadas características (rasgos físicos, vestimenta, lenguaje) estables en el tiempo» (Martínez & Sorribas, 2014, p. 436).

En la literatura local la cuestión ha sido tematizada en términos de «olfato policial», que designa un tipo de conocimiento que le permite al policía orientarse en la detección del delincuente, a partir del estereotipo creado por ellos mismos (Renoldi, 2007).

Podría concluirse entonces que los códigos contravencionales han sido y son la expresión institucionalizada de un prejuicio social: el que permite que se justifique la violentación cotidiana, la detención, la desaparición y hasta la muerte de los jóvenes cordobeses de sectores populares. En tanto se los construye como los únicos

responsables directos de la inseguridad, a través de su captura, el gobierno provincial tranquiliza a la clase media en el reaseguramiento de su propiedad privada. Con Wacquant (2000) podemos afirmar que se trata de una «limpieza de clase del espacio público como panacea universal de la inseguridad urbana» (p. 12-13).

Ambos códigos contravencionales constituyen «una expresión de política pública de seguridad del Estado de la Provincia de Córdoba» (Bonvillani, 2015a, p. 86), basada en una mirada punitiva sobre la seguridad, reducida a la protección de bienes privados y desconociendo garantías constitucionales básicas. Son innumerables las medidas asumidas por la administración gubernamental cordobesa en esta dirección⁸. De este modo es posible afirmar que en las últimas dos décadas la política represiva del Gobierno de Córdoba, se afianzó notablemente, capitalizando para su justificación una lectura interesada de los medios de comunicación hegemónicos, la cual fue afianzando temores sociales y sus correlatos. Se trata de narrativas que justifican una mayor presencia y represión policial sobre los grupos sociales previamente señalados, es decir, los jóvenes pobres.

En trabajos anteriores (Bonvillani, 2015a y b), he abordado los procesos a través de los cuales en Córdoba se justifica la estigmatización y persecución policial cotidiana de aquellos que son categorizados socialmente desde la equivalencia simbólica «joven pobre=peligroso». En consonancia con otros estudios en el ámbito cordobés (Balcarce, Bernal & Vega Gutiérrez, 2013; Crisafulli, 2013), he asociado estas prácticas profundamente discriminatorias que pueden ser letales para algunos jóvenes, con un prejuicio racista:

Lo «negro» –atributo con el cual se suele caracterizar lo peligroso, entre otros sentidos–, en el contexto de significación cordobés, no se refiere solo al color de la piel, sino a un conjunto de criterios que remiten a diferencias de clase y culturales, procedencia social y pautas o estilos de vida a ella asociadas. (Bonvillani, 2015a, p. 96)

Para profundizar en esta línea investigativa, propondré que en la base de estos mecanismos hegemónicos que sirven a la dominación y persecución sistemática de grupos de jóvenes populares cordobeses, se encuentra un imaginario social racializado (Caggiano, 2015).

El imaginario social es conceptualizado como un conjunto articulado de significaciones que operan como supuestos naturalizados desde los cuales se percibe, siente y evalúa el mundo social (Castoriadis, 2010). Se trata de un

⁸Entre las que destacan un incremento desmesurado del presupuesto en este rubro (744% en siete años), que se particulariza en el crecimiento exponencial del personal policial (107% desde 2005 a la actualidad), frente a un magro 13% en el nombramiento de maestros en el mismo periodo (Job & Nahas, 2016). Esto hace que la ratio policías/ciudadanos cordobeses esté muy por encima de las recomendaciones de la Organización de las Naciones Unidas en la materia: un agente policial cada 145 habitantes, casi duplicando la proporción sugerida por el organismo internacional.

organizador de sentidos que establece líneas de demarcación entre lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido, lo bello y lo feo. Consecuentemente, es posible afirmar que existe una ligazón entre éste y la dinámica de las desigualdades sociales, en la medida en que el primero implica procesos de clasificación social, al definir jerarquías, inclusiones y exclusiones. Este orden de jerarquías que el imaginario social impone, encuentra su justificación en argumentos de tipo racional, pero fundamentalmente afectivo y emocional lo que los torna resistentes a ser cuestionados o revisados.

Se trata, además, de discursos instalados como verdades autoevidentes, absolutas e inmutables, constituyéndose así en soporte ideológico del poder: representaciones, símbolos y emblemas que lo legitiman, asegurando su pervivencia. La relación entre el imaginario social y la producción de hegemonía en el sentido gramsciano es evidente, ya que este conjunto de creencias arraigadas y relativamente estables representan a los sectores sociales dominantes de la sociedad, es decir, aquellos que tienen más poder para imponer como fuerza de verdad absoluta lo que es, en realidad, una parte «interesadamente construida» de verdad, de acuerdo a los objetivos de ese sector.

La racialización se define como un «proceso de marcación-constitución de diferencias en jerarquía de poblaciones (en el sentido foucaultiano) a partir de diacríticos biologizados» (Arias & Restrepo, 2010, p. 58). Como sostienen los autores, más allá de que este ejercicio de marcación racializante tenga como locus el cuerpo biológico o el sujeto moral, persiste el objetivo de control sobre las poblaciones racializadas.

En el caso considerado en este artículo, estos procesos implican el repudio a ciertos atributos alojados en el cuerpo y en la cultura juvenil popular y se utilizan como justificación de la persecución de estos jóvenes y su potencial aniquilamiento. En consecuencia, es posible pensarlos como base para la producción de un «juvenicidio»⁹:

asesinato amplio e impune de jóvenes portadores de identidades desacreditadas, aspecto que, en ocasiones, asume condiciones de limpieza social o que se intentan minimizar a partir de la utilización de estereotipos y estigmas donde las víctimas quedan atrapadas en un halo de sospecha que pretende justificar su muerte por imputarles condiciones de delinquentes. (Valenzuela Arce, 2015, p. 31)

⁹ Este concepto comienza a ser tematizado hace escasos años para designar una problemática emergente en Latinoamérica que, si bien venía produciéndose desde hace varias décadas, encontró su punto culminante de injusticia y horror en el asesinato de los jóvenes normalistas de Ayotzinapa (México) en 2014. En esa instancia se reunieron un conjunto de especialistas para discutir y producir una compilación de trabajos concernientes a esta temática en distintos países de la región (México, Colombia, Brasil, Argentina) y España. Para profundizar, véase Valenzuela Arce (2015).

El juvenicidio incluye tanto la desaparición material de los jóvenes, como todas las situaciones de exclusión social y política que los someten a la falta de oportunidades, precarización y vulnerabilización de sus derechos, así como el borramiento de su cultura, negándoles incluso la posibilidad de su reconocimiento como sujetos en un orden simbólico.

En este marco, uno de los objetivos de este artículo es explorar las particularidades que asumen estos imaginarios racializados como recurso que justifica el juvenicidio material y simbólico en Córdoba, lo cual planteo en la sección denominada «Dimensiones de la narrativa racista cordobesa».

Si bien la conexión entre racismo y persecución estatal a los jóvenes no es privativa de Córdoba, ni de Argentina¹⁰, otro de los objetivos de este trabajo se orienta a explorar la génesis de estos imaginarios racializados en el ámbito local, mostrando sus particularidades y sus puntos de anclaje dentro del ethos cultural conservador cordobés que parece persistir en la historia de esta ciudad y al cual aludí en párrafos precedentes. Lograr este objetivo me llevará previamente a establecer algunas relaciones con los modos de tramitación de las diferencias étnicas en el escenario argentino, lo cual se encuentra desarrollado en la sección «Pistas para una genealogía de la racialización en Argentina. Articulaciones con Córdoba», inmediata posterior a la explicitación de los caminos metodológicos recorridos en este trabajo.

Algunas puntualizaciones sobre la metodología utilizada

La estrategia metodológica se inscribe en la tradición cualitativa cuyo propósito es la reconstrucción de las perspectivas desde las cuales los sujetos construimos y damos sentido al mundo que compartimos (Vasilachis de Gialdino, 2009). El corpus a ser analizado proviene de una diversidad de fuentes que hacen a las formas actuales de comunicación y expresión cultural: artículos periodísticos, publicaciones en perfiles y páginas de Facebook y el foro de opinión de la edición digital del diario hegemónico de Córdoba¹¹, así como letras de canciones de artistas locales. Esta propuesta de trabajo se inspira parcialmente en la realizada por Reguillo (2012), quien, desde una perspectiva sociocultural, sostiene que abordar las transformaciones societales, inscriptas en la experiencia como momento

¹⁰ Otros autores latinoamericanos han hecho aportes en este sentido. Tempranamente Valenzuela Arce (1997), trabajó el tema en referencia a la experiencia de la inmigración mexicana en los EE.UU. Mientras que Fefferman (2015) habla de «genocidio de la juventud negra» en Brasil. Para el caso de Ecuador, Alvarez (2015) analiza las relaciones entre policía y jóvenes afrodescendientes.

¹¹ *La Voz del Interior*, es el diario más reconocido y con mayor tiraje de la mencionada provincia. Se puede conceptualizar a este medio como «contexto de producción» del texto considerado, es decir, que algunas de sus características imprimen huellas en la producción de los discursos que allí serán vertidos. Se caracteriza por ser un aglomerado mediático vinculado con sectores conservadores de la sociedad cordobesa, en el cual se han expresado las voces más afines al gobierno provincial.

constitutivo de la subjetividad actual «exige meterse en aquellos territorios donde se están expresando estas transformaciones» (p. 140), territorios tales como los que aquí se recorrerán. Cabe aclarar que en este artículo no se hará foco en el indudable papel de las usinas mediáticas de producción de imágenes y estereotipos raciales referidos a los jóvenes populares. En este caso, me concentraré en la recepción de estos mensajes por parte de las audiencias de sectores de clase media cordobesa a instancias de la cual se va configurando la narrativa racista que propongo.

La selección y análisis del corpus vinculado con las publicaciones en internet se encuadran en la denominada «etnografía virtual» (Hine, 2004), que supone que aquello publicado y debatido en este medio puede considerarse un campo para la recolección de datos cualitativos:

Entendiendo que se trata de un estudio social cualitativo, no pretende satisfacer la representatividad numérica de los datos, sino más bien ilustrar cómo las comunidades virtuales de sentido pueden pensarse como uno de los escenarios en los que actualmente se procesan y modelan imaginarios sociales racializados. Como lo muestra un trabajo reciente (Grimson, 2014), resulta muy dificultoso metodológicamente acceder a las posiciones de sentido común a través de las cuales se legitima la desigualdad social, sobre todo porque se trata de tópicos que bordean la discriminación y cuya declaración pública pudiera resultar objeto de autocensura, en la medida en que no se ubican en un tipo de discurso considerado políticamente correcto. Consecuentemente, el uso de la etnografía virtual se fundamenta en el relativo anonimato que permite, lo cual podría conducir a cierta liberación de censura autoimpuesta, a diferencia de lo que sucede en otros contextos metodológicos, como las entrevistas cara a cara.

Pistas para una genealogía de la racialización en Argentina. Articulaciones con Córdoba

Entenderé por racismo un odio basado en el color de la piel y/o rasgos vinculados con la posición social y cultural, que son evaluados como deficitarios desde un lugar de poder (Grosfoguel, 2012).

En este sentido, el uso recurrente del significante «negro» a modo de agravio aparece en distintos registros discursivos de la vida cotidiana de los cordobeses, como lo mostraré a continuación.

Antes, me propongo inscribir estas trazas de significación racista propias de un imaginario local en el escenario nacional argentino, analizándolas en sus inscripciones históricas. Siguiendo a reconocidos historiadores oficiales, en la Argentina no existen conflictos étnicos, supuesto que late debajo del mito del «crisol de razas». Según esta construcción discursiva, si bien se reconoce una

presencia inicial de mestizos, negros, mulatos o indios en la época de la colonia, esta fue superada por la afluencia de inmigrantes europeos que vinieron a sellar nuestra identidad blanca.

La gran inmigración europea que llegó en varias oleadas desde aproximadamente 1880 hasta las primeras décadas del siglo pasado, alimentó el relato liberal moderno que enlazó lo «blanco» con lo civilizado y, en consecuencia, con la garantía del desarrollo. Se necesitaba en consecuencia invisibilizar la presencia negra e indígena, lo cual se constituyó en el eje de una narrativa dominante de blanqueamiento y en síntesis ideológica del proyecto fundacional de la Argentina como nación que coincidió con su modernización socioeconómica, experimentada durante el último tercio del siglo XIX.

La consigna del progreso y la civilización estaba asegurada, desde la condición esencial que se les atribuía a los inmigrantes europeos de trabajadores, instruidos y cultos (Svampa, 2010). Se va tramando desde entonces un sistema de clasificaciones sociales que enlaza una imputación de incivilidad y ociosidad a los componentes nativos (indígenas, negros y mestizos) con su color oscuro, frente a una positividad atribuida a los inmigrantes europeos (blancos) considerados lo contrario.

Este blanqueamiento discursivo tuvo su correlato en las prácticas estatales: la población negra esclava de Argentina fue enviada masivamente a la guerra contra Paraguay (1864 y 1870), donde gran parte perdió la vida. Es por ello que en la Argentina actual, lo calificado como «negro» no remite a la negritud propia del afro-descendiente, sino a un color fenotípico definido en tanto no-blanco.

Estos procesos adquieren algunas particularidades en Córdoba, que remiten a dos aspectos diferenciales: por una parte, el conservadurismo docto antes referido y por otra, su inscripción en la naciente estructura económica-productiva nacional.

A pesar de ser una de las grandes instituciones poseedoras de esclavos ya que el mantenimiento de sus instalaciones dependía de esta mano de obra, la ya mencionada Universidad Nacional de Córdoba, renegó de esta presencia negra de manera sistemática. A punto tal que

la pureza de sangre fue un requisito fundamental a la hora de acceder al grado universitario hasta principio del siglo XX; haciéndose necesaria la negación y el ocultamiento de algún antepasado negro en la familia. De esta manera se reforzaba, a nivel social, el estigma de «ser negro». (Becerra, 2008, p. 146)

Por otra parte, el aporte de Córdoba a la conformación del Estado Nacional fue significativo a instancias de la expansión del sector agropecuario que se desarrolló especialmente en el sureste provincial. Allí se asentó gran parte de la oleada inmigratoria que terminaría por constituir lo que se conoce como la «pampa

gringa»: una gran extensión de tierra fértil, muy propicia para el cultivo de cereales y la cría de animales que fueron los que tributaron a la imagen mundialmente conocida de la Argentina como el «granero del mundo». Justamente «gringo» es el regionalismo con el cual se designa desde entonces al inmigrante italiano «rubio y de ojos claros», al cual aparecen adheridas las cualidades de laboriosidad y productividad, motores de su movilidad social ascendente. También ha nutrido y reforzado una narrativa meritocrática que, como se analiza más adelante, resulta ser la contracara del perfil cultural del «negro» como esencialmente holgazán y carente de aspiraciones de progreso.

La forma local cómo se encarnó el racismo remite al uso de lo racial como articulador de un orden social jerárquico: la elite cordobesa inscribirá su principio de diferenciación y jerarquización a partir del color de piel y de su condición de clase (Zeballos, 2010).

Lo «blanco» queda enlazado a una serie de significantes que acentúan alternativamente distintas dimensiones de jerarquización al interior del imaginario social local: culto (civilizado), gringo, clase media/alta. Y que a su vez se articulan al juego de oposiciones que van constituyendo un proyecto identitario nacional.

El rastreo de estas categorizaciones del pasado cordobés resultan de interés para la cuestión abordada en este trabajo, debido a que se despliegan una y otra vez en los imaginarios racializados que operan en la actualidad, así como en el orden de justificación de la persecución policial de quienes portan estas características despreciadas.

Dimensiones de la «narrativa racista» cordobesa

En Córdoba la construcción local de lo «negro» resulta de una compleja factura, que articula diversas dimensiones. No solo remite a rasgos físicos rechazados (color de ojos pardos, piel morena, cabellera enrulada y oscura), sino a la atribución de dis-valores como la vagancia, la ignorancia, la comodidad, y la vulgaridad, que componen un estilo de vida repudiable, asociado tanto a la pertenencia a un grupo social marginal, como a la cultura popular local.

Negro es la cara de lo peligroso: «portación de rostro»

Recientemente se realizó en Córdoba una marcha contra el gatillo fácil, con el objetivo de poner en visibilidad pública los asesinatos de jóvenes pobres a mano de la policía que en Argentina son la primera causa de muerte de este segmento poblacional (Correpi, 2016). La cobertura de esta noticia por parte del diario más importante de la Provincia consistió en remarcar los «incidentes» producidos: rotura de una vidriera comercial y pintadas en edificios céntricos.

En el blog de opinión del mencionado diario la primera intervención que motivó la noticia es esta:

Lola Compac¹²

Universidad Nacional de Córdoba (Oficial)

Que se puede decir... La negrada de siempre...

29 de agosto de 2017 16:39

«La negrada» es la sustancialización de una condición cultural y moral que, en orden a los alcances que lo «negro» tiene como color de piel no-blanca en el medio local, se constituye en un primer registro de la narrativa racista: se trata de negros pero no afrodescendientes.

Es, evidentemente, una expresión indisimulada del desprecio hacia el otro a partir de la ligazón semántica absolutamente naturalizada entre violencia y condición «negra» hecha sustantivo colectivo.

Se trata de un estigma, una marca que, sin ser el color negro de los africanos, también se aloja en el cuerpo en la forma de una apariencia, de una cara. Es un juego macabro donde la cultura parece biologizarse produciendo idéntico marcaje racista predictor de una esencia peligrosa. El análisis de las opiniones de usuarios vertidas en el foro del mencionado diario, frente a noticias referidas a jóvenes alcanzados por la aplicación del CDF y que se movilizan para reclamar su derogación en la Marcha de la Gorra¹³, permite mostrar la recurrencia de estas posiciones discursivas inscriptas en el imaginario social racializado:

Nanndo reis 21/11/2013 | 11:59

Me robaron un par de bicicletas del patio de casa y no entraron a la casa de milagro. Antes de que aparezca la policía les vi la cara (y la pinta¹⁴) a estas lacras y daban con el perfil de los que se manifestaron ayer.

Armando Barreda 21/11/2013 | 12:27

¡jajaa! como se nota que los que marchan nunca sufrieron un delito...es más...no sé si no están en la otra vereda, por las caripelas que se ven..... lamentable!! después se quejan de la inseguridad!

Ramiro Vega 21/11/2013 | 15:25

Ayer estaba a la hora que se estaba armando la marcha en Colón y Cañada... ¡mamita las caritas que se veían, era cantado que iba a terminar en lio...!

¹² Las citas de fragmentos textuales producto de la etnografía virtual realizada corresponden al diario *La Voz del Interior*, a excepción de aquellas que sean identificadas desde otra procedencia. En ellas se respeta el nombre utilizado por el usuario y se consigna la fecha y hora de su intervención.

¹³ Acción de protesta multitudinaria que se realiza en las calles céntricas de la ciudad de Córdoba desde hace una década (Bonvillani, 2015b). Los fragmentos citados se refieren a notas publicadas a posteriori de la realización de las últimas ediciones de esta marcha.

¹⁴ Categoría local, apariencia.

Santiago López 19/11/2015 | 10:45

Miren las caras de los manifestantes, por Dios, este país se le da lugar a cualquiera para reclamar. Gran parte de esta gente es el problema de nuestra sociedad! Cárcel a Todos!

Los jóvenes de sectores populares de Córdoba, han acuñado la expresión «portación de rostro», para designar un enlace discriminatorio entre apariencia física y peligrosidad, tal como lo recoge uno de los íconos de la cultura popular cordobesa en una de sus canciones más representativas:

Detenido.../a mi casa voy detenido.../yo vengo de estudiar/ Detenido... /escúcheme oficial/por qué motivo me quiere arrestar/si no hice nada mal/Por portación de rostro... Por portación de rostro.../Por portación de rostro... Por portación de rostro.../Yo no tengo la culpa/de tener este rostro, /porque es una obra de mamá y papá, /piel oscura por fuera pero blanco por dentro, /soy muy pobre y humilde/vivo con dignidad/de la casa al trabajo/del trabajo al colegio. («Portación de rostro», tema musical interpretado por Carlos «La Mona» Jiménez¹⁵)

Este sintagma es una metáfora que resignifica la canónica «portación de antecedentes», como criterio de sospecha policial en relación a la producción de un delito. Este «rostro» (el identikit del delincuente) remite a características vinculadas al fenotipo, básicamente una oscura pigmentación de la piel, aunque sus significaciones no se agotan en esta línea de sentido.

La teoría del criminal nato desarrollada por Lombroso en el último tercio del siglo XIX proponía que los rasgos faciales (tipo de mandíbulas, forma de la zona frontal de la cara y de las orejas, cabellos negros y espesos, etc.) indicaban sin necesidad de otra verificación, una tendencia innata hacia el delito. Podría asumirse que esta expresión «portación de rostro», denuncia cierta sedimentación de la ecuación lombrosiana en el imaginario social cordobés, poniendo en evidencia que ser «morocho» (mestizo), tener ojos y pelo oscuro, constituyen rasgos que indudablemente implican ser delincuente.

¿Cómo se puede explicar que determinada fisonomía sea causa automática de sospecha? La producción y sostenimiento de estos prejuicios estigmatizantes en la vida cotidiana muestra la eficacia del «sentido común visual» (Caggiano, 2015), es decir, modalidades de percibir y valorar a los otros, que configuran una especie de retícula categorial que sirve para clasificar las imágenes visuales de los cuerpos y sujetos en deseables o indeseables, en inocentes o culpables. Se trata de una percepción predominantemente visual, comandada por sistemas

¹⁵ El exponente más reconocido de la música tradicional cordobesa denominada «cuarteto», de claras raíces populares.

jerarquizantes incorporados en forma previa a la puesta en acto de la evaluación de la imagen, por eso se refieren a un re-conocimiento basado en el prejuicio más que a un conocimiento.

Un estudio realizado en Córdoba sobre la aplicación del CDF (Balcarce, Bernal & Vega Gutiérrez, 2013), con jóvenes varones de entre 18 y 25 años y de distintas procedencias sociales, permitió concluir que: el 33% de los detenidos dijo haber tenido gorra o capucha al momento de su detención; el 10% de los detenidos dijo haber tenido rastas¹⁶, pelo largo o teñido cuando fue detenido y el 44% de los jóvenes piensa que fue detenido por la «pinta».

Todos atributos de la imagen que se proyecta socialmente a partir de lo que se porta en el cuerpo y que constituyen un estereotipo de delincuente que termina oficiando de marco para justificar el juvenicidio. Se revela así lo imbricado del proceso de racialización a nivel local, puesto que tanto lo biológico (rasgos orgánicos, cuerpo), como la gestión del propio cuerpo (apariencia, corporalidad), son decodificados en las interacciones cotidianas a partir de un régimen de sentido hegemónico que implica categorizaciones sociales y culturales. En esta dirección, la nota periodística por medio de la cual se difunde el reporte de investigación antes mencionado, se titula «Radiografía del detenido»¹⁷, juego de palabras que sustancializa la condición de detención de los jóvenes al construirla como hecho orgánico.

«Negros de alma»

En el contexto local es común que se utilice el sintagma «negros de alma», como indicativo de una condición despreciable.

Uno de los posts de la página cordobesa de Facebook «Me lo contó un facho»¹⁸, reproduce una expresión coloquial que se podría escuchar en cualquier conversación cotidiana: «...ojo que yo no hablo de color de piel, me refiero a los negros de alma...»¹⁹. Los comentarios de los seguidores de la página develan que este apelativo tiene una correlación directa con la condición delincuente y violenta, a partir de la carencia de valores morales que serían los propios de las clases dominantes:

¹⁶ Peinado que consiste en el entrecruzamiento del cabello. Es característico de la cultura «rastafari» que nació en Jamaica y reivindica un modo espiritual de existencia. En Argentina, desde una visión prejuiciosa de sentido común, suele vincularse a quien porta este atributo con el consumo de marihuana.

¹⁷ Fuente: diario *Día a Día*, 21/10/2013. Disponible en <http://www.diaadia.com.ar/policiales/95-detenidos-codigo-faltas-no-accede-abogados>

¹⁸ Fanpage cordobesa que surge en 2013 en alusión al modo coloquial despectivo con el cual se designa al fascista. Su propósito es difundir críticamente «este tipo de frases “fachos”(…) que muestran *La ideología dominante (que) tiene la ventaja de no tener que ser necesariamente explícita, viene escondida en lo que se denomina sentido común, y muchas veces mostrarlo desde otro ángulo causa sorpresa o enojo en quien no tiene intención de cuestionarse desde dónde opina, y ahí se vienen todos los comentarios con mala onda*» (Entrevista a uno de los responsables de la página, publicada en *La Izquierda Diario*, 13/7/2016. Disponible en <http://www.laizquierdadiario.com/A-esto-Me-lo-conto-un-facho>).

¹⁹ Disponible en <https://www.facebook.com/mlcuf/>

Ignacio Dalla Torre Justamente no estoy diciendo eso, si lees bien, hay gente humilde pobre y trabajadora pero los negros de alma son esos hijos de puta que matan, roban, etc etc etc. Eso no merecen ni mínimo respeto y hay que hacerlos mierda. 13 de julio a las 13:09

Bernard Lucien Lacombe Yo me refiero a los negros chorros, asesinos, irrecuperables... Soga al cuello ☺ (: 30 de agosto a la 1:55

Jorge Ariel Alvarez haaaaaaaaa mi frase, sisi hay negros de Alma, si no somos todos iguales, yo no soy igual a mucha gente ni quiero serlo, y espero que a futuro evolucionen los otros, hay gente que los ves y parecen seres de otro mundo, tienen costumbres y usos de los hombres de las cavernas. 5 de abril a las 12:05

Tito Puente Que suerte nunca te toco conocer uno, el negro de alma te caga porque si, no porque lo necesite, está en su ADN. 2 de junio a las 15:56

Desde esta perspectiva, la conducta delictiva no es un producto posible de la condición de necesidad, sino de una malignidad («hijaputez») inherente, aunque adquirida. Al interior de la narrativa racista local, lo que el sintagma negro de alma pone en primer plano es que el núcleo del desprecio se sitúa en una condición moral y cultural, responsable de conductas contrarias a toda pauta normal, civilizada.

Negro de cuerpo se nace, negro de alma se elige. Se trata, en última instancia, de un argumento de culpabilización²⁰ sustentado en un reproche social y moral, una forma de racismo cultural.

El apelativo «negro de alma» presenta un parecido de familia con el «negro de mierda», que viene a encarnar un rechazo visceral a un determinado grupo social (pobre) que posee gustos y cultiva prácticas estéticas y artísticas contrarias a las pautas de la cultura hegemónica. Esta caracterización alude a un tipo social local que algunos denominan «negro cordobés»²¹, que integra un modo de hablar, de vestir, de habitar el espacio público, movilizarse, socializarse, con gustos musicales, en fin: un estilo de vida opuesto al de los grupos distinguidos (cultos) de la escena social local.

²⁰ Obsérvese como en la letra de la canción «Portación de rostro» antes citada, se muestra la contraparte de este argumento: «Yo no tengo la culpa/de tener este rostro, /porque es una obra de mamá y papá, /piel oscura por fuera pero blanco por dentro, /soy muy pobre y humilde/vivo con dignidad/de la casa al trabajo/ del trabajo al colegio». Alguien que declara no tener la culpa de poseer piel oscura (herencia biológica) pero ser «blanco por dentro», en tanto cumple con los mandatos meritocráticos de la cultura hegemónica.

²¹ Genealógicamente este tipo socio-cultural está representado por «Negrazón y Chaveta», protagonistas de una célebre historieta cordobesa publicada en 1970 con proyección nacional. Esta pieza mostró la vida urbana cotidiana de dos varones prototípicos de la escena cordobesa: su modo particular de hablar (abusando de los aumentativos, como el mismo «apodo» lo denota); sus costumbres (consumo sostenido de alcohol en bailes de cuarteto o utilización de motocicletas muy modestas para su movilidad, etc.) y ciertas asunciones morales (desapego al trabajo).

En las intervenciones de los usuarios del diario local antes referido, aparecen insistentes alusiones racistas, en las cuales el repudio se dirige a elecciones estéticas, consumos culturales y prácticas de sociabilidad que se consideran propias de los jóvenes de este grupo socio-cultural:

Emily de Thorm Thorm 18/11/2015 | 22:24

Cuánta negra planera²².....en calzas!!! Ninguno blanquito.....todos tizones!!!

Somos los Borg 21/11/2013 | 09:44

Los cuartetos y la gorra, lo peor de Córdoba.

Polibio_13 18/11/2014 | 00:05

¿A qué expresiones culturales de los jóvenes se refieren? ¿A tomar alcohol y gritar en las veredas alterando la tranquilidad de los vecinos? ¿A circular con los gronchófonos²³ de los coches a todo trapo? ¿A correr picadas? ¿A salir de los bailes de a tres por moto, borrachos y con los escapes libres atronando el aire...???

En consecuencia la construcción discursiva racista Negro de alma, muestra el odio a la cultura popular. Es un sentimiento que, al interior de la propia lógica racista, se justifica desde la «vagancia» e «ignorancia» que se le atribuyen a los que portan esta condición, como se constata en las intervenciones virtuales analizadas:

alberto tapiero

20/11/2013 | 23:41

La debacle tiene sus síntomas, no se puede negar.....Si tiran una pala no queda nadie!

seba_6969 21/11/2013 | 17:53

Vayan a laburar!!!! y la policía? bien gracias...

Ciudadano crítico 22/11/2013 | 12:23

Hace falta más escuela y trabajo y menos cuarteto y subsidios. La ausencia de valores y principios hace estragos en ciertos sectores del cuerpo social. Tienen que suceder cambios demasiado grandes para que eso mejore un poco.

²² En la década de 1990 y de manera específica durante la crisis del 2001 en Argentina, los gobiernos otorgaron a los sectores más vulnerabilizados distintos planes sociales tendientes a contener posibles estallidos sociales. Estas medidas han sido interpretadas por las clases medias no alcanzadas por ellas como prácticas de clientelismo político y por eso han sido repudiadas. En épocas recientes se ha consolidado en la jerga local el uso despectivo de la palabra «planeros» para dar cuenta de aquellos ciudadanos que, según un pensamiento hegemónico, vivían a costa de los impuestos que el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner le «sacaba» a los que sí trabajaban. De este modo, este significante remite a un núcleo de denostación que articula pertenencia de clase y una pauta cultural fuertemente estigmatizada por la condición de vagancia, punto que abordo a continuación.

²³ «Groncho» es una expresión de uso local que designa a quien es vulgar y ordinario, o carece de modales debido a su baja condición social. Por extensión, esta palabra se refiere a los equipos de música que se colocan en los autos a alto volumen, en una muestra de exageración y ostentación que hace parte de la actitud grosera e irrespetuosa que se les adjudica.

Ofelia 17/11/2014 | 17:13

¿Marcha de la gorra?... ¡marchen a trabajar!

Hacheche 20/11/2014 | 17:36

Está bien, estamos en democracia... pero... ¿y si prueban laburando?

Hegeliano 20/11/2014 | 20:56

Yo disperso la manifestación en 3 minutos, una pala, clasificados y jabón.

La oposición queda planteada entonces entre quienes trabajan, estudian y se ganan la vida dignamente y los otros. La ocupación de la calle que los jóvenes populares cordobeses producen a través de la Marcha de la Gorra, actúa entonces como una suerte de síntoma societal: muestra el conflicto entre estos grupos inadaptados que no han incorporado las pautas básicas para vivir en comunidad (trabajar/estudiar) y los ciudadanos de bien. Interrumpe el devenir normal, aquel deber ser cordobés, el de la responsabilidad y del compromiso:

Bisturi 21/11/2013 | 10:08

Gracias por hacerme llegar tarde a mis compromisos (¿ustedes saben lo que es un compromiso?, bah, en realidad dudo mucho que sepan leer).

Gn Berman 20/11/2014 | 20:24

Al final los que trabajamos (no sé si definir trabajo por las dudas que alguno con gorrita esté leyendo.. ahora tampoco sé si definir leer) y tratamos de hacer las cosas bien... sufrimos por culpa de ellos.

Juana de los Palotes 17/11/2015 | 12:06

Son todos unos vagos, que en vez de estar trabajando o estudiando, solo gastan el tiempo molestando a la gente que tiene que cumplir con sus obligaciones.

Conclusiones

El ejercicio analítico realizado en este artículo me ha permitido atender a las «prácticas y narrativas “raciales” localizadas espacial, social y temporalmente» (Arias & Restrepo, 2010, p. 55). De este modo he mostrado cómo el racismo en Córdoba (Argentina) es un discurso con efectivas consecuencias: sustenta clasificaciones sociales que refuerzan y mantienen la desigualdad, llegando incluso, como en el caso particular de Córdoba, a sustentar prácticas juvenicidas.

El análisis de las intervenciones de ciudadanos cordobeses en un espacio mediático público local, me ha permitido identificar algunas particularidades que adquiere un imaginario racializado, en el cual el cruce entre la condición juvenil popular y la atribución automática de peligrosidad, encuentra un nombre para justificar el aniquilamiento del otro despreciado: «negro».

Al interior de la narrativa racista cordobesa, «negro» se asocia a morocho, pobre, inculto, incivilizado, peligroso.

El uso del significante «negro» o «negrada» está referido a grupos sociales de clase pobre o popular. Margulis (1999) ha designado como «racialización de las relaciones de clase» a este núcleo argumental por el cual se justifica y se agrega un plus de desprecio a la pobreza, usando categorías raciales.

Este recurso de lo racial para enfatizar los procesos de subalternización, se expresa no sólo en las dimensiones materiales de la clase, sino en sus dimensiones simbólicas, donde encuentra especial anclaje la imputación de «incultura» o ignorancia hacia los negros.

Las atribuciones de violencia y vagancia se enlazan respectivamente con las figuras de amenaza a la concordia comunitaria o incapacidad de integración a la sociedad. Los «negros de alma», y más si son jóvenes, son un signo inequívoco de peligro. Es posible percibir un plus de sentido en el uso peyorativo de esta construcción discursiva. Mientras la utilización del apelativo «negro» a secas, se afirma en una condición biológica, y por eso no elegida por el sujeto que la porta, decir de alguien que es un negro de alma, inscribe la cuestión en una dimensión cultural, en un estilo de vida, en síntesis: en el dominio de elección y responsabilidad personal. La expresión parecería intentar eludir la condición netamente racista de lo negro alojado en lo biológico, es decir, en el cuerpo desde la dicotomización canónica. Al hacerlo redobla la apuesta del rechazo y con ella de la humillación conferida al otro, ya que se inscribe en una supuesta esencia del ser: aquel que es «internamente negro», produce comportamientos repudiables tanto por su inmoralidad como por su ilegalidad. Lo que se racializa es un modo de ser, un modo de habitar el mundo. El calificativo negro es usado entonces para desacreditar y aborrecer una subjetividad y, finalmente, justificar su desaparición física y simbólica.

Este imaginario racializado hunde sus raíces en este ethos conservador cordobés que desprecia lo popular en tanto se autopercebe como ciudad docta. La estereotipia del negro como lo deficitario cultural y sobretodo moral, ha nutrido de manera sostenida la reafirmación de la clase media blanca ilustrada cordobesa como síntesis de lo bueno, lo bello, lo legal. En consecuencia, en tanto sirven para conservar estas estructuras de dominación social, las prácticas juvenicidas del Estado provincial lejos de ser repudiadas son celebradas y demandadas por la hegemonía cordobesa. La impronta religiosa no hace más que sellar el pacto entre racialización y control social del diferente odiado. La Córdoba de las campanas tiene iglesias, pero no piedad cristiana.

Como ha quedado en evidencia, en Córdoba el prejuicio racial vinculado al fenotipo «negro» se articula complejamente con dimensiones sociales y culturales.

Esto muestra, a su vez, la sedimentación histórica de estos imaginarios racializados inscriptos en el proyecto fundacional de Argentina como nación moderna, blanca y civilizada. La perturbación social de este proyecto —aún vigente— se nombra con un color: negro.

En este proceso se ha configurado una matriz dicotómica: «civilización o barbarie» que algunos autores (Svampa, 2010) ubican como clave identitaria de la Argentina, y que desde el discurso de las clases dominantes, posibilita la construcción de otredades que, por improductivas, peligrosas, desagradables, son profundamente odiadas y potencialmente exterminables.

Referencias

Álvarez, W. (2015): Persecuciones étnico/raciales: policía, jóvenes afrodescendientes y resistencia en las calles de Quito-Ecuador. Un análisis sobre la encarnación del Estado racial en el racismo cotidiano. *Áskesis*, 4(2), 72-82.

Arias, J. & Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y emancipación*, II(3), 45-64.

Balcarce, F., Bernal, M. & Vega Gutiérrez, A. (2013). Relevamiento y análisis sobre la aplicación del Código de Faltas en la ciudad de Córdoba. *Revista Pensamiento Penal*. Recuperado de: www.pensamientopenal.com.ar/articulos/relevamiento-analisis-sobre-aplicacion-del-codigo-faltas-ciudad-cordoba.

Becerra, M. (2008): Estudios sobre esclavitud en Córdoba: análisis y perspectivas. En D. Buffa y M. Becerra (Ed.) *Los estudios afroamericanos y africano en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba: Ferreyra Editor; Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Bonvillani, A. (2015a). El Código de Faltas de la provincia de Córdoba (Argentina) como dispositivo de poder. La construcción de la seguridad a partir de la equivalencia simbólica «joven pobre=peligroso». *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*, 7(11), 81-101.

Bonvillani, A. (2015b) (Ed.). *Callejeando la alegría...y también el bajón. Etnografía colectiva de la Marcha de la Gorra*. Córdoba: Encuentro Grupo editor.

Bonvillani, A. (2013). Devenires politizantes en la Universidad: la Reforma del 18' como instancia de subjetivación política juvenil. Tensiones en el hoy. En C. Gaitán y J. Martínez (Ed.) *Universidad y sociedad: aproximaciones críticas, tensiones y desafíos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Bonvillani, A., Palermo A., Vázquez, M. & Vommaro, P. (2010). Del Cordobazo al kirchnerismo. Una lectura crítica acerca de los períodos, temáticas y perspectivas en los

estudios sobre juventudes y participación política en la Argentina. En S. Alvarado & P. Vommaro (Comp.) *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000)*. Buenos Aires: Clacso y Homo Sapiens.

Brocca, M., Morales, S., Plaza, V. & Crisafulli, L. (2014). *Informe Provincial 2013. Mirar Tras los Muros. Situación de los Derechos Humanos de las personas privadas de libertad en Córdoba*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de Río Cuarto.

Caggiano, S. (2015). Imaginarios racializados y clasificación social: retos para el análisis cultural (y pistas para evitar una deriva decolonial esencialista). *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 12(2), 159-190.

Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Crisafulli, L. (2013). Neo racismo latinoamericano, la seguridad como excusa y el paradigma de los Derechos Humanos. *Apertura*, 1(1), 1-14.

Coordinadora contra la represión policial e institucional (Correpi) (2016), *Recopilación de casos de personas asesinadas por el aparato represivo del Estado 1983/2016*. Recuperado de <http://correpi.lahaine.org/?p=1847>

Fefferman, M. (2015). Genocidio de la juventud negra: deconstruyendo mitos. En J. M. Valenzuela Arce (coord.) *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Grimson, A. (2014). El sentido común de la discriminación. *Ensamble*. 1(1), 37-56.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102.

Hine, Ch. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: UOC.

Job, S. y Nahas, E. (2016). Policialización, ineficacia y discriminación políticas en seguridad en la Córdoba actual. *Rebelión*. Recuperado de: <http://goo.gl/0dhBG1>

Lerchundi, M. & Bonvillani, A. (2016). Del Código de Faltas al Código de Convivencia Ciudadana, algunas diferencias a la luz de la Marcha de la Gorra (Córdoba, Argentina). *Cuadernos del Ciesal*, 13(15), 83-109.

Margulis, M. (1999). La racialización de las relaciones de clase. En M. Margulis y M. Urresti (Ed.) *La segregación negada: cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.

Martínez, J. & Sorribas, P. (2014). Atribuciones sobre el uso de la fuerza policial desde la perspectiva del agente. *Psicología & Sociedade*, 26(2), 430-439.

Reguillo, R. (2012). Navegaciones errantes. De músicas, jóvenes y redes: de Facebook a Youtube y viceversa. *Comunicación y Sociedad, Nueva época*, 18, 135-171.

Renoldi, B. (2007). El Olfato: destrezas, experiencias y situaciones en un ambiente de controles de fronteras. *Anuario de Estudios en Antropología Social 2006*. Buenos Aires: IDES-Antropofagia

- Svampa, M. (2010). *El dilema argentino. Civilización o barbarie*. Buenos Aires: Taurus.
- Tatián, D. (2016). *Contra Córdoba. Historias mínimas*. Córdoba: Caballo negro Editora.
- Valenzuela Arce, J.M. (1997). *El color de las sombras: Chicanos, identidad y racismo*. México: Plaza y Valdez.
- Valenzuela Arce, J.M. (2015). *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2009). Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa. *Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), Art. 30.
- Vidal, G. (2000). El avance del poder clerical y el conservadorismo político en Córdoba durante la década del 20. *Paper prepared for delivery at the 2000 meeting of Latin American Studies Association, Hyatt Regency Miami*, March 16-18, 2000. Recuperado de: <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Vidal.pdf>
- Wacquant, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.
- Zeballos, J. M. (2010). La problemática racista. El caso cordobés durante las dos primeras décadas del siglo XX. *Anuario de la Escuela de Historia*, I(1), 273-303.

APORTES DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DECOLONIALES A UNA ETNOGRAFÍA DE POLÍTICAS SOCIOCULTURALES EN MUJERES JÓVENES¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.14>

MARCELA A. PAÍS ANDRADE²

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-1164-5691

Universidad de Buenos Aires / Conicet³, Argentina

mapaisandrade@sociales.uba.ar

Cómo citar este artículo: País Andrade, Marcela A. (2019). Aportes de las epistemologías decoloniales a una etnografía de políticas socioculturales en mujeres jóvenes. *Tabula Rasa*, 31, 347-360.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.14>

Recibido: 11 de enero de 2017

Aceptado: 08 de abril de 2019

Resumen:

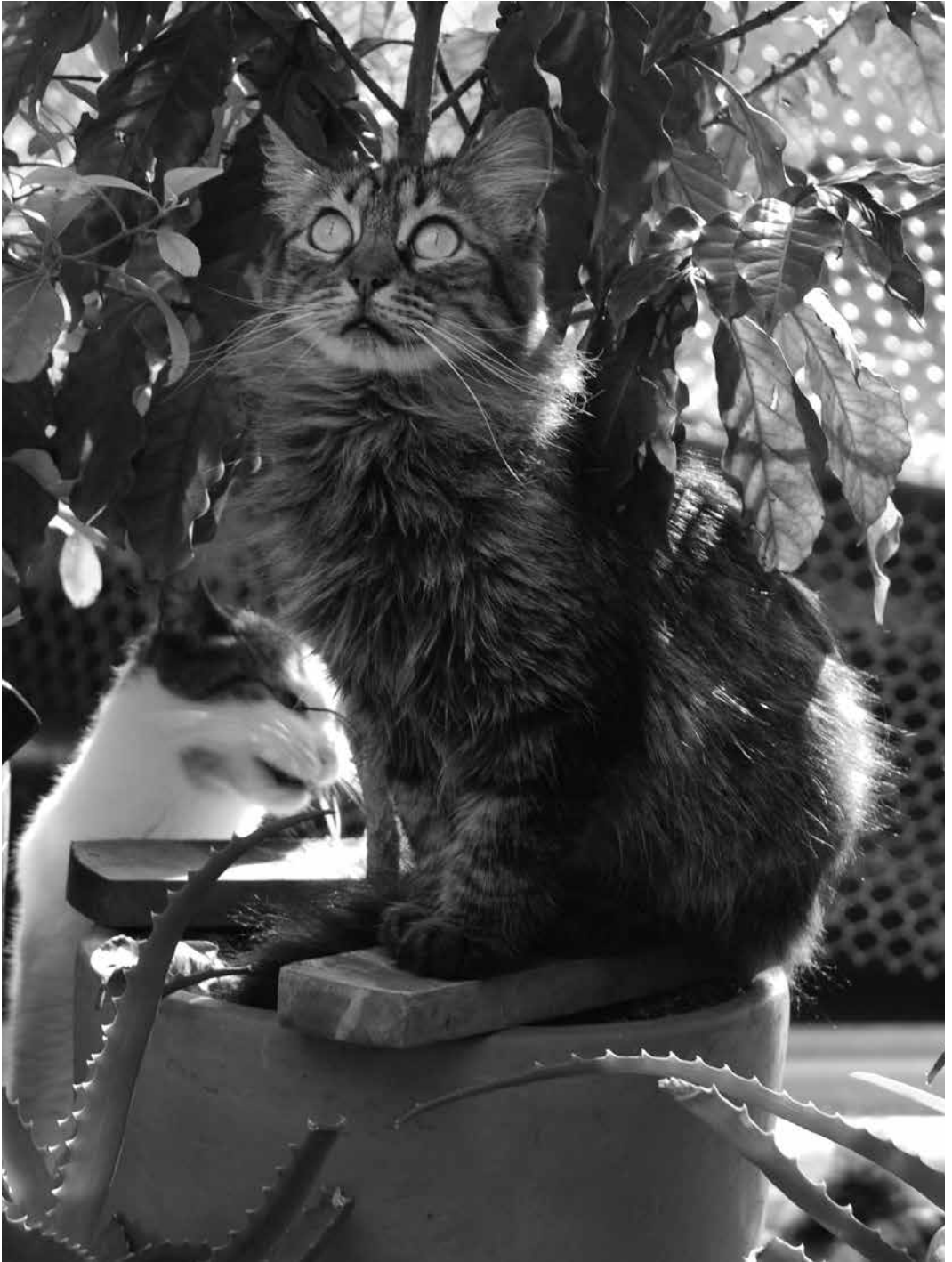
A través del lente que proporciona la intersección entre las epistemologías decoloniales y ciertas miradas feministas contemporáneas este artículo (re)significa conceptos claves enmarcados en un estudio de caso argentino sobre políticas socioculturales desde una perspectiva de género: política, juventud y mujeres. La naturalización de estas nociones, en y desde las políticas socioculturales públicas de la Argentina actual, reproduce acciones que legitiman a las mujeres jóvenes como poblaciones homogéneas dotadas de características específicas, distintivas, y determinadas a priori, y; fundamentalmente, como problemáticas y vulnerables. Por consiguiente, este escrito sostiene que los debates actuales epistémicos relacionados a las políticas socioculturales públicas deben abordarse desde una visión histórica y crítica. La cual debe (re)construir en sus conceptos claves las imposiciones, negociaciones, resistencias y luchas de cómo se fue (re)produciendo un poder colonial en contextos y grupos sociales específicos.

Palabras clave: enfoque decolonial, feminismos, mujer(es) jóvenes(es), políticas.

¹ Este artículo se inscribe en el marco de dos investigaciones: «Juventud(es) y nuevas configuraciones identitarias en la vida cotidiana. Una mirada socioantropológica desde el género, la cultura, la militancia, y la(s) política(s)»; realizada entre los años 2013-2015 en la Ciudad de Buenos Aires; financiada por la Programación científica UBACyT 20020120200216; Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Y, el proyecto de investigación en curso desde 2015: «Política(s) y Desarrollo. (Re) configuraciones identitarias en el escenario nacional actual desde lo cultural y sus vínculos con las desigualdades sociales y de género»; financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet); Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA); FFyL, UBA.

² Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras (Área Antropología), Universidad de Buenos Aires (UBA).

³ Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Docente en la Facultad de Ciencias Sociales (CS-UBA) en la carrera de Trabajo Social. Investigadora del Programa Antropología de la Cultura, ICA-SEANSO, FFyL, UBA. Miembro de la Comisión de la Maestría en Comunicación y Cultura de la FSC-UBA.



Luna y Kika, Bogotá
Leonardo Montenegro

Contributions from decolonial epistemologies to an ethnography of sociocultural policies among young women

Abstract:

Through the lens provided by the intersection between decolonial epistemologies and certain contemporary feminist views, this paper (re)signifies key concepts within the framework of an Argentina case study on sociocultural policies on a gender approach: policy, youth, and women. Naturalizing those notions within and from sociocultural public policies in today's Argentina leads to reproduce views informing young women as a homogeneous population, on the basis of given specific, distinctive, a priori defined traits —basically, as a troublesome and vulnerable population. Consequently, this paper argues that current epistemic debates associated to socio-cultural public policies should be addressed from a historical and critical view, which in its key concepts should (re)build the impositions, negotiations, resistances, and fights on the basis of the (re)production of colonial power in particular contexts and social groups.

Keywords: decolonial approach, feminisms, young women, policies.

Contribuições das epistemologias decoloniais para uma etnografia de políticas socioculturais em mulheres jovens

Resumo:

Através da lente que fornece a interseção entre epistemologias decoloniais e certas visões feministas contemporâneas, este artigo (re)significa conceitos-chave enquadrados em um estudo de caso argentino sobre políticas socioculturais a partir de uma perspectiva de gênero: política, juventude e mulheres. A naturalização dessas noções, dentro e a partir das políticas socioculturais públicas da Argentina atual, reproduz ações que legitimam as mulheres jovens como populações homogêneas dotadas de características específicas, distintas e determinadas *a priori*, isto é, como fundamentalmente problemáticas e vulneráveis. Portanto, este artigo argumenta que os atuais debates epistêmicos relacionados com as políticas públicas socioculturais devem ser abordados a partir de uma perspectiva histórica e crítica, a qual deve (re)construir em seus conceitos-chave as imposições, negociações, resistências e lutas de como se foi reproduzindo um poder colonial em contextos e grupos sociais específicos.

Palavras-chave: abordagem decolonial, feminismo, mulher(es) jovens, jovens, políticas.

Introducción

Las investigaciones de las cuales surge este artículo, han planteado la reflexión acerca de las posibilidades/limitaciones de las políticas socioculturales públicas, para llevar adelante una real participación y democratización cultural de mujeres jóvenes, insertas en diversos colectivos sociales (País Andrade, 2016). Uno de

los resultados que hemos comenzado a desglosar de las pesquisas llevadas a cabo focaliza en como las directrices socioculturales nacionales de las últimas décadas han organizado narrativas de sufrimiento (Grimberg, 2011), a través de las cuales estas mujeres legitiman su condición de «beneficiarias» de políticas de justicia social. En este sentido, las políticas públicas intervienen invisibilizando y/o (re) produciendo las diferencias económicas, sociales, étnicas, religiosas y de género preexistentes en los territorios observados (País Andrade, 2016). Sin embargo, en ese mismo proceso las políticas públicas permiten que se generen espacios desde los cuales se redefinen identidades, se organizan iniciativas y se (re)significan agrupamientos sociales, culturales y políticos.

Esto nos llevó a relevar como las políticas socioculturales públicas (re)significan a las mujeres jóvenes como población destinataria para entender porque se ha ido (re)configurado, a esta población, como grupo de especial atención en la agenda nacional. De ahí arribamos a la necesidad de desnaturalizar tres conceptos claves en nuestras reflexiones: juventud, políticas y mujeres.

El estudio de caso

¿Del campo a la teoría?

Comenzamos entonces, en primer lugar, comprendiendo cómo desde programas socioculturales se percibe a «la juventud» como dotada de características específicas, distintivas, y determinadas a priori; y, fundamentalmente, como problemática y vulnerable. Sin embargo, el trabajo en campo, nos ha permitido observar como las (re)configuraciones identitarias de lxs⁴ jóvenes articulan conflictos y negociaciones presentes en los procesos identitarios de las diferentes formas de ser joven vinculadas a las distintas y desiguales (Reygadas, 2007) experiencias cotidianas según tres dimensiones fundamentales⁵. Los ejes a subrayar son: a) como se distribuye el poder en la sociedad/comunidad/territorio en la cual estos grupos están inmersos (Quijano, 2007); b) el espacio sociocultural habitado (Giglia, 2012; País Andrade, 2013); y c) el género con el que son percibidxs y/o autopercebidos (del Río Fortuna *et al.*, 2013).

⁴ En este texto optamos por utilizar el lenguaje escrito como una forma de visibilizar las marcas genéricas, por ello utilizamos la «x» cuando nos referimos a universales en los que pueden incluirse todas las personas, sin importar si se reconocen como mujeres, varones o trans. Si bien el uso de «x» es algo informal, o inclusive incómodo, su uso en ámbitos formales como la academia, es una herramienta de explicitación de la heteronormatividad del lenguaje. El uso de la «x» puede ajustarse a cada persona sin re-producir, a través del poder del lenguaje, la creencia en dos géneros/sexos, que, siguiendo a Wittig (1986) es una base fundamental no sólo del sexismo, sino también de la homofobia y la heteronormalización.

⁵ No las únicas por supuesto -etnia, religión, otras- pero no han sido ejes analíticos relevados en esta investigación.

De esta forma, en este proceso sinuoso y conflictivo que plantea la investigación/intervención social fuimos (re)construyendo algunas ideas acerca de cómo las políticas estatales despliegan formas de disciplinamiento y control sobre los cuerpos así como de normalización de prácticas y procesos identitarios, permeando y modelando las construcciones sobre jóvenes, juventud y lo juvenil, aún en el marco de estrategias de resistencia o apropiación resignificativa.

En este mismo recorrido, nos encontramos con un segundo momento, dando cuenta de cómo el interés de la antropología por las «políticas» implicó varios cambios de abordaje, durante los últimos años, en este campo de estudio. El método etnográfico significó la problematización de la «construcción» y los sentidos de una política determinada, pero también la construcción del «problema público» y la «población» a la que apunta. Al mismo tiempo que el interés por la vida cotidiana significó la incorporación de la población destinataria a estos estudios, tanto desde su percepción y apropiación, como desde las demandas, resistencias y negociaciones que se establecen tensionalmente.

Por tanto, nuestro tercer momento, enfocado en observar la cotidianeidad de las políticas, nos reveló la noción de «género» como dato importante a la hora de formulación de las directrices actuales y a las mujeres jóvenes como «sus actrices principales». Es sabida como esta categoría señala diversas disputas de significado traduciéndose en profundas diferencias de abordaje y consecuencias políticas a veces antagónicas. Por lo cual se nos hizo necesario comprender como las políticas socioculturales actuales significan a las mujeres. Los lineamientos más hegemónicos de cómo entienden las directrices estatales a «las mujeres» los encontramos (con matices por supuesto) en los lentes del feminismo liberal el cual ha contribuido a construir una categoría *mujer* homogénea, que omite las múltiples relaciones de poder y de desigualdad al interior de la categoría género y que así invisibiliza otras formas de desigualdad, al tiempo que ubica la posibilidad de su liberación en el marco de relaciones modernas y occidentales. Parecería entonces que las políticas socioculturales públicas están entendiendo la definición de género asimilada a «mujer» y a la «mujer» como una homogeneidad que invisibiliza su carácter histórico, variable y las relaciones de poder que la condicionan.

Cierto es, y lo que nos interesa remarcar en este artículo, que nuestra investigación se fue enriqueciendo con ciertos debates y reflexiones que nos iban acercando las lecturas que plantean los estudios decoloniales, el enfoque de la interseccionalidad/interculturalidad y el feminismo crítico.

¿De la teoría al campo?

A partir de estas trazas, nos propusimos (re)construir las categorías con las que trabajamos, las nociones de otredad y las desigualdades que implican (entre otros cuestionamientos). La «originalidad» de estas perspectivas nos ha

proporcionado muchas aperturas y flexibilidades metodológicas-epistemológicas pero también, desde su ojo, nos presentaba grandes complejidades a la hora de enmarcarlos en ella.

Así, comenzamos a (des)andar el camino recorrido por estos enfoques y comenzamos a (re)descubrir la existencia de dos fuertes intervenciones en el trabajo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos británicos que reorganizaron el campo de formas concretas y que nos parecieron bases fundamentales para incorporar esta mirada a nuestras explicaciones antropológicas: los trabajos «feministas» y los de «raza». Estos estudios se convirtieron en decisivos para la reestructuración teórica-metodológica (Hall, 2010) aunque, a su pesar, el enfoque será interpelado permanentemente por las múltiples disputas y tensiones dentro de su propio campo como hacia afuera. Por tanto, dicha situación, genera gran dificultad a la hora de dar las características que lo hacen específico dentro del amplio abanico de los diversos enfoques humanos, culturales y/o sociales del campo académico, los cuales se han ganado sus reconocimientos como tales⁶.

De todos modos, afirmamos que es la característica de multidisciplinariedad⁷, de transformación y legitimación permanente que presenta este modelo de análisis la que nos permite indagar de forma creativa, novedosa y rigurosa⁸ lo cultural, la(s) política(s), la(s) resistencia(s), la(s) negociación(es), la(s) lucha(s) y la(s) transformación(es) internas-externas donde toman voz las personas de carne y hueso en el /los contextos donde surgen, se desarrollan y se transforman.

Por tanto, superponer nuestras etnografías desde estas nociones teóricas-metodológicas nos permitió caminar en la versatilidad de sus supuestos teóricos, metodológicos y epistemológicos dándonos oportunidad para discutir, transformar y desnaturalizar ciertos cánones enquistados en las ciencias sociales. Nos dio acceso a delinear e imbricar lo específico de estos estudios en sus relaciones intelectuales y políticas que conlleva a comprender sus diversos orígenes y articulaciones

⁶ Este enfoque no se centra en la realidad, la existencia humana o el saber sino en entender y comprender las formas de la realidad misma y como nosotrxs nos vinculamos con ella. Es decir, en las maneras en que esas relaciones son construcciones contingentes que están complejamente ligadas con la organización de la cultura y el poder.

⁷ Los estudios culturales cuestionan la organización del campo académico donde cada disciplina debe ocuparse de lo suyo e invita a trabajar en interrelación. A la postre, no niega la existencia de lo anterior, lo cual representa la fragmentación del conocimiento y la modernidad, sino que la incorpora en su propia lógica disruptiva generando la necesidad en su incumbencia de especificar en que «fragmento» del saber quiere ser ubicado.

⁸ Acordamos con Lawrence Grossberg que los estudios culturales «tienen como objetivo principal producir el mejor conocimiento posible utilizando las herramientas más sofisticadas que permitan resolver cuestiones específicas sobre la organización del poder en la vida social» (2010, p. 56). Justamente el rigor se construye en esa relación comprometida entre la argumentación y la explicación intelectual, la investigación empírica y la necesidad de un método multidisciplinar (escuelas clásicas tradicionales y novedosas) desde donde el investigador/a no pierda de vista su compromiso político reconociendo que siempre se produce y se utiliza al servicio de cuestiones políticas sea explícito o no (Grossberg, 2010, p. 56).

locales; en otras palabras, su propio cristalizar y explicar sus propios contextos. La objetividad justamente estuvo dada (y esto incomoda a ciertos espacios del ámbito académico) en reconocer la pasión, la emoción, lo político, es decir lo humano de nuestra subjetividad (Grossberg, 2010).

De la misma forma, en que nos enmarcamos en estos caminos para relevar y describir los elementos simbólicos contextuales en que se basan ciertas prácticas socioculturales de mujeres jóvenes, también sostuvimos que *lo cultural* nos permite acceder «a la vida como es vivida, en tanto se desarrolla en un contexto moral e histórico particular; nos dice qué se sentía estar vivo en cierta época y lugar» (Grossberg, 2010, p. 22). En otras palabras, la *politización de la cultura* (Wright, 1998) nos da amplitud para (re)producir como vivimos una época junto a la visibilización de la (re)construcción de las relaciones de poder sociales, económicas, de género y etarias; a la misma vez que, nos permite dar cuenta de cómo éstas son resistidas, tensionadas, negociadas y modificadas desde los diferentes actores sociales. De aquí, repensar y reflexionar el rol político cultural y la cultura política de las manifestaciones juveniles en sus vínculos con lo que se significa por «mujer joven» y/o «varón joven» en nuestras sociedades se hace relevante. Siguiendo a Susan Wright: «La “cultura” tanto en sus viejos como nuevos sentidos ha sido introducida en muchos nuevos dominios en los años 80 y los 90, incluyendo racismo cultural y multiculturalismo, cultura corporativa, cultura y desarrollo» (1998, p. 139).

En esta complejidad metodológica-epistemológica es que proponemos relevar y (re)producir ciertos debates metodológicos-epistemológicos en su propio quehacer investigativo en relación a lo que se entiende por «jóvenes» y «mujeres» en las políticas socioculturales públicas actuales. Afirmamos que estos debates en y desde las ciencias sociales deberían abordar los problemas «del otro» desde una visión histórica y crítica desde donde se puedan (re)construir las imposiciones, negociaciones, resistencias y luchas de cómo se fue reproduciendo un «poder-saber colonial» que en muchas intervenciones socioculturales estatales legitima contextos y grupos sociales específicos como poblaciones problema (Foucault, 1978).

Consecuentemente, este escrito comparte cómo nuestra labor investigativa se encuentra interpelada por esta «revisión» metodológica-epistemológica que nos enfrenta al desafío de generar conocimiento histórico, social, localizado y «humanizado»; es decir, una teoría de la existencia social misma (Quijano, 2007)⁹.

⁹ En este camino, el concepto de colonialidad abre el camino a la opción decolonial como operación epistémica que requiere la transformación del paradigma eurocéntrico del saber, del ver y del ser. Para Quijano (2007) el eurocentrismo no es un lugar geográfico sino un andamiaje histórico epistemológico. Por tanto, el desafío está dado en desarmar la globalidad de este poder.

¿(Re) pensando conceptos, escepticismos metodológicos o desesencializando epistemologías?

Partir de afirmar que la epistemología es una teoría del conocimiento, nos lleva indefectiblemente a pensar quien es/puede/debería ser sujeto de ese conocimiento (Harding, 1987) y quien(es) lo han ido produciendo. Ante esto, dar cuenta de que el conocimiento con el que venimos interpretando «al mundo» ha sido durante siglos «generado» por «otros» invisibilizando por tanto, relaciones de poder/sometimiento; conflictividades/resistencias, acuerdos/desacuerdos, etc., es que surge la necesidad de tensionar, cuestionar y (re)construir nuestras epistemologías locales.

En este sentido, los enfoques antropológicos contemporáneos proponen una mirada de las sociedades que ponen en cuestión la noción misma de «Estado» desestabilizándolo, y optando por un enfoque procesual que se centra en las tensiones y las disputas de los actores que lo componen. En este escenario, las políticas no son meras herramientas del Estado, sino que son constructoras del mismo en un proceso en el cual el Estado, las instituciones, las poblaciones construidas por destinatarios y destinatarias de las políticas, se entrelazan e interaccionan en un marco de ejercicio de poder y resistencia. Las desigualdades sociales, las diversidades culturales, las nociones de juventud y género; junto a las relaciones que implican, los roles que legitiman y las prácticas que normalizan e impugnan, se construyen, significan y resignifican en este mismo proceso.

Desde esta mirada y focalizando en los «recorridos políticos-feministas» debemos dar cuenta de que a mediados de la década del 70 la Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró el Decenio de la Mujer (1975/85), a fin de promover la igualdad, el desarrollo y la paz entre los seres humanos y entre los pueblos, con la incorporación plena de las mujeres y la vigencia efectiva de sus derechos (los cuales habían sido invisibles por siglos). Esta iniciativa sentó las bases para otros instrumentos internacionales de derechos humanos y comenzaron a sancionarse en ambos sistemas una serie de resoluciones, declaraciones y exhortaciones en favor de «la igualdad» de las mujeres¹⁰. Sin embargo, las diversas políticas internacionales, regionales como nacionales siguieron postulando diversos entramados que siguen (re)produciendo un pensamiento homogéneo de «mujer» –y en general «pobre»– (del Río Fortuna *et al.*, 2013) dejando por fuera la relación de intercambio y de desigualdad con los varones y, entre las propias mujeres.

¹⁰ Entre los cuales se encuentran: La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, 1979 (CEDAW); la Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos (Declaración y Plataforma de Acción de Viena), 1993; la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, 1993; la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Belem do Pará), 1994; la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (Programa de Acción de El Cairo), 1994; la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Declaración y Plataforma de Acción de Beijing), 1995; en otros.

Es indudable que el camino recorrido, en términos de política(s) desde los años 70 a la actualidad, ha sido prolífero en la visibilización y problematización de las desigualdades entre mujeres y varones como también en el dar cuenta de las diferencias entre las propias mujeres. Esta visibilización ha hecho (entre otras cosas) que en nuestro siglo se observe en los espacios culturales una creciente participación femenina (estudiantes, artistas, gestoras culturales, etc.), y sus problemáticas en relación al acceso, igualdad y conquista de derechos dentro del ámbito de lo cultural. Eso sí, al imbricar críticamente los espacios, los accesos, las gestiones y las prácticas concretas con las políticas culturales desarrolladas desde el ámbito estatal, se observa en ellas un fuerte impulso en dar respuesta a las desigualdades socioculturales sin vincularlas con las desigualdades inherentes a ser varón(es) o mujer(es) jóvenes¹¹. Por esa razón, no dan cuenta de las problemáticas genéricas y etarias que esto implica como son las relacionadas a las representaciones y significaciones de lo generacional, de las sexualidades y las diversas formas en que los sujetos significan sus masculinidad(es) y feminidad(es).

Es aquí donde las «investigaciones feministas» profundizan nuestro análisis y nos invitan (re)construir conocimiento con las mujeres de carne y hueso en/ desde la(s) política(s)¹². Estos estudios dan cuenta de cómo se construye aquello que consideramos femenino, asociado a la idea de «mujer». Entendiendo desde aquí como interpelan los mandatos de la feminidad en la vida toda, teniendo en cuenta e identificando los múltiples campos de actividad de las mujeres tanto en sus ámbitos privados (desentrañando los roles y espacios ocupados al interior del hogar) como en los procesos de desarrollo social, político y económico propios del espacio social y público (donde podemos identificar la doble y/o triple jornada laboral, el «techo de cristal», etc.). Es decir, nos permiten «desnaturalizar» lo femenino para «desencializar» las implicancias que las acciones de las mujeres (re)construyen en/desde sus vínculos con otras mujeres, con los varones, como generación etaria, con la(s) política(s). En síntesis: en el mundo cotidiano¹³.

Ante esto, visibilizar «lo cotidiano» de lxs destinatarixs de la(s) política(s) se torna relevante ya que nos permite identificar y diferenciar las posibilidades/ limitaciones que tienen las mujeres jóvenes en el campo sociocultural. Además,

¹¹ En la actualidad las políticas culturales se expresan destinadas a «la descentralización y la reducción de las brechas que aseguren un reparto equitativo de la cultura» (*Revista Nuestra Cultura*, 19, 2013. Recuperado de <https://issuu.com/secretariadecultura/docs/nuestracultura19>).

¹² A modo de referencia podríamos recomendar los siguientes trabajos: Judith Butler (1999). *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge; Graciela Di Marco (2011). «El poder de lo colectivo. Los discursos de derechos y la transformación de las identidades feministas en la Argentina post-crisis». *Nueva Época*, 40, 199-203; Jules Falquet (2003). «Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales». *Desacatos*, 11, 13-35; Marta Lamas (1986). «La categoría de género en la antropología». *Nueva Antropología*, 8, 30, 173-198; Henrietta Moore (1992). «Antropología Feminista. Nuevas Aportaciones». *Espejos y travesías*, 16, 11-23; Verena Stolcke (2004). «La mujer es puro cuento: la cultura del género». *Estudios Feministas*, 12(2), 77-105; entre otras.

¹³ Podríamos subrayar semejanzas con la mirada puesta en la(s) masculinidad(es) pero no es implicancia de este artículo.

nos facilita releer críticamente las políticas culturales locales, nacionales, regionales y mundiales. De esta forma, relevaríamos, por un lado, las diferencias que existen en la aplicación de determinados tipos de medidas según los espacios que observemos (desigualdad social, etaria y generacional); por otro, las diferencias culturales entre varones y mujeres (desigualdad de géneros).

Asimismo, nuestra investigación nos puso frente a la necesidad de (re) pensar el concepto de Identidad como construcción histórica y cultural. De esta manera, observamos como la(s) identidad(es), vienen siendo temas permanentes de revisión humana desde que las diversidades culturales y de (con) vivencia comunitaria se hicieron temas sociales. Desde el inicio de las penurias filosóficas primarias de explicar quiénes somos, hasta las más antropológicas y/o sociológicas de describir de quienes nos diferenciamos los sujetos han intentado explicarse como diferentes, diversos o desiguales. A los principios, desarrollos, profundizaciones y complejidades que han venido presentando las relaciones sociales en la vida cotidiana en el desarrollo de nuestro acontecer humano, se le suman las diferencias-diversidades presentes no sólo culturales sino religiosas, económicas, políticas, educativas, de género y de edad (entre otras) que generan permanentes desigualdades sociales.

De lo anterior, desglosamos la necesidad de (re) pensar la configuración identitaria de las jóvenes mujeres con las que trabajábamos en vínculo con la visibilización/ invisibilización de los procesos de desigualdades cotidianas que las interpelan en sus percepciones generacionales, con los estereotipos femeninos esperados socialmente y los autopercebidos; y, con los varones y sus masculinidades.

Por tanto, surgió la necesidad de mostrar (sumándonos a otrxs autorxs) que «la juventud» es una categoría heterogénea y diversa en cuanto a sus prácticas, sentidos, representaciones y comportamientos intimada por «variables como clase, género, etnia, cultura, región, contexto sociohistórico, entre otras» (Vommaro, 2011, p. 3). Por consiguiente, entendimos que debíamos utilizar el término juventudes para dar cuenta de las múltiples formas de ser y representarse de los y las jóvenes actuales y de cómo los distintos grupos etarios y sociales representan la idea de lo juvenil (País Andrade, 2011). Es decir, la «juventud» como categoría que se significa al encuadrarla temporal y espacialmente, dicho de otro modo, toma sentido categórico en el mundo social (Chaves, 2006). En este camino, comenzamos a analizar las modalidades en que se «produce la juventud» (Martín Criado, 1998), y se (re) produce así misma, en vínculo con las diversas experiencias culturales desde las prácticas en la vida cotidiana (Pérez Islas, 2000; Bonvillani *et al.*, 2010) de estas mujeres. Como resultado comenzamos a dar cuenta como estas jóvenes mujeres se autoperciben y se (re)producen como grupos generacionales enmarcadas en sujetxs «beneficiarias» de políticas desde sus roles de género. Aquí, retomamos y profundizamos las conceptualizaciones que han hecho los trabajos feministas ya citados.

Estas discusiones nos alertaron en la necesidad de profundizar en y desde estos enfoques para poder (re)significar la construcción y apropiación genérica como campo de lucha y acción política que han generado construcciones identitarias y prácticas sociales y culturales específicas en estas mujeres. Estas complejidades se instituyen al visibilizar que la desigualdad social, la desigualdad de género y la jerarquización al interior de las feminidades y masculinidades construidas por lxs jóvenes –que son al mismo tiempo un proceso estructural y una experiencia subjetiva– se expresan en una diversidad de modos de interpretar, actuar y responder frente a las prácticas y estrategias identitarias (Grimberg, 2003).

De hecho, intentar mostrar las nuevas configuraciones identitarias (Grimson, 2011) que las juventudes están reproduciendo en/desde la vida cotidiana, nos obligó a (re)construir la noción de identidad como un «juego de reconocimientos» que va en dos sentidos: la auto-atribución y la alter-atribución de identidad (Penna, 1992). Es la «lucha por el monopolio de la legitimidad» (Bourdieu, 1990, p. 46), lo que produce nuevas representaciones y clasificaciones en búsqueda de legitimar la propia posición, imponiendo sentidos en las prácticas cotidianas de las mujeres y varones jóvenes, modificando categorías de percepción del mundo que logran cierto consenso y son apropiadas en contextos que se (re)producen como situados. Retornamos que el observar la cotidianeidad nos lleva a entender el conjunto diverso de prácticas vinculadas con modos de (re) producir la vida (Heller, 1972). Asimismo, dichos conjuntos son aprendidos en las interacciones intersubjetivas basadas en marcos de referencia tanto compartidos (Berger & Luckmann, 1972) como de conflicto.

En este sentido, fue clave (re)significar epistemologías que vinculen niveles de análisis macro y micro para (re)significar las prácticas femeninas de estas jóvenes mujeres reconociendo en ellas las tensiones, resistencias y/o acuerdos con sus pares, con los varones y con la(s) política(s) socioculturales actuales.

A modo de cierre

Al comienzo de estas líneas, referimos a la necesidad de presentar en este artículo la complejidad metodológica-epistemológica surgida en el marco de algunas investigaciones que venimos llevando a cabo. Consecuentemente, nos propusimos reflexionar y (re)producir ciertos debates de producción teórica-metodológica que comenzaron a visibilizar de «formas novedosas» ciertos conceptos claves con y desde los cuales veníamos produciendo nuestro quehacer investigativo.

Como resultado, desnaturalizamos conceptos como política, juventud y mujeres con las lentes que nos proporciona la intersección entre las epistemologías decoloniales y ciertas miradas feministas contemporáneas. Al mismo tiempo, que nos desafía a (re)construir nuestro quehacer como investigadoras sociales en y

desde la permanente dialéctica de nuestro propio trabajo de campo, militancias, prácticas áulicas, charlas, seminarios, etc., relevando -de forma histórica y crítica, las rupturas y continuidades de nuestros propios andares.

La encrucijada que se fue (re)significando en nuestros decires nos desafía a (re) construir(nos) desde las imposiciones, negociaciones, resistencias y luchas de cómo se fue (re)produciendo un poder colonial en contextos y grupos sociales específicos (Lins Ribeiro, 2005) como así también en nuestras propias formaciones académicas que nos «instruyen» en los diferentes modos del saber(nos), del ver(nos) y del ser (Quijano, 2007) mujeres.

En sintonía con los planteamientos de Krotz (2007), Lins Ribeiro & Escobar (2008), Restrepo (s/f; 2012) –entre otrxs– afirmamos que nuestras ciencias sociales actuales (en nuestro caso la antropología y la sociología) se encuentran ante grandes desafíos para (re)pensarse como disciplinas sociales (Krotz, 2007).

Esperamos que lo compartido en este artículo refleje un quehacer epistemológico que disputa a la propia «epistemología» e intenta encaminarse desde y hacia los desafíos planteados.

Referencias

- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1972). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonvillani, A., Palermo, A., Vázquez, M. & Vommaro, P. (2010). Del Cordobazo al Kirchnerismo. Una lectura crítica acerca de los períodos, temáticas y perspectivas en los estudios sobre juventudes y participación política en la Argentina. *Juventudes en la Argentina y América latina.*, Caicyt Conicet (<http://cursos.caicyt.gov.ar>).
- Bourdieu, P. (1990). La «juventud» no es más que una palabra. *Sociología y cultura*. (pp. 163-173). México: Grijalbo.
- Chaves, M. (2006). *Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales*. Informe para el proyecto: *Estudio Nacional sobre Juventud en la Argentina*. (pp. 1-92). Buenos Aires: Unsam-Dinaju.
- del Río Fortuna, C., González Martín, M. & País Andrade, M. (2013). Políticas y género en Argentina. Aportes desde la antropología y el feminismo. *Revista Encrucijadas*, 5, 54-65.
- Foucault, M. (1978). *Seguridad, territorio y población*, México: Siglo XXI.
- Giglia, A. (2012). *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*, Barcelona: Anthropos, coedición con UAM-Iztapalapa (México).

Grimberg, M. (2011). Política, Políticas y Politización de la Vida Cotidiana. Un estudio etnográfico de los modos de relación entre estado y conjuntos subalternos en el área metropolitana de buenos aires, UBACyT 2011-2014. Inédito.

Grimberg, M. (2003). Narrativas del cuerpo. Experiencia cotidiana y género en personas que viven con VIH. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 79-100.

Grimson; A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Grossberg, L. (2010). Pecados de los estudios culturales. En *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*, (pp. 55-105). Valencia: Letra capital.

Hall, S. (2010). Estudios culturales y sus legados teóricos. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, (pp. 51-72). Popayán-Lima-Quito: Envió Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Harding, S. (1987). Is There a Feminist Method? In Harding, S. (Ed.). *Feminism and Methodology*, Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.

Krotz, E. (2007). Cuatro cuestiones cruciales para el desarrollo de nuestras antropologías. En *¿Adónde va la antropología?*, Giglia, A., Garma, C. y de Teresa, A.P. (compiladores), México: UAM-Iztapalapa.

Lins Ribeiro, G. (2005). Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo. En Mato, D. (ed.). *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Lins Ribeiro, G. & Escobar, A. (2008). Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. En *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Lins Ribeiro G. & Escobar, A. (Editores), Bogotá: The Wenner -Gren Foundation, Ciesas.

Martin Criado, E. (1998). *Producir la juventud*. Madrid: Istmo.

País Andrade, M.A. (2016). *Identidades culturales en y desde las fronteras. Un enfoque de género a la(s) políticas y a la(s) práctica(s) culturales juveniles*. Buenos Aires: Antropofagia.

País Andrade, M.A. (2013). *Cultura y desarrollo en América latina. Actores, estrategias, formación y prácticas*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas / México, De la Vega editores.

País Andrade, M. A. (2011). *Cultura, juventud, identidad: una mirada socioantropológica del programa cultural en barrios*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

Penna, M. (1992). *O que faz ser nordestino. Identidades sociais, interesses e o 'escândalo' Erundina*. (pp.17- 48). São Paulo: Cortez Editora.

Pérez Islas, J. (coord.) (2000). Visiones y versiones. Jóvenes, instituciones y políticas de juventud, Umbrales. En *Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud*. Medellín: Corporación Región.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (Editores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Restrepo, E. (s/f). Antropología y colonialidad. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pdf>

Reygadas, L. (2007). La desigualdad después del (multi)culturalismo. En *¿Adónde va la antropología?*, Giglia, A., Garma, C., y de Teresa, A.P. (Compiladores). México: UAM-Iztapalapa.

Vommaro, P (2011). Aproximaciones a las relaciones entre juventudes, políticas y culturas en la Argentina y en América Latina actuales: miradas desde las modalidades de participación política de los jóvenes en movimientos sociales. En *Juventudes en la Argentina y América Latina.*, Caicyt / Conicet (<http://cursos.caicyt.gov.ar>).

Wittig, M. (1986). The Mark of Gender. *Feminist Issues*, 5(2), 3-12.

Wright, S. (1998). La Politización de la cultura. En Boivin, M.; Rosato, A. y Arribas, V. *Constructores de otredad*, (pp.128-141). Buenos Aires: Antropofagia.

CUERPO MUERTO Y MATERIALIDAD: EXPLORACIONES TEÓRICAS-CONCEPTUALES¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.15>

LUCIANO G. UZAL

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-7141-7976

Universidad de Buenos Aires², Argentina

lucguzal@gmail.com

Cómo citar este documento: Uzal, Luciano G. (2019). Cuerpo muerto y materialidad: exploraciones teóricas-conceptuales. *Tabula Rasa*, 31, 361-380.
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.15>

Recibido: 24 de junio de 2017

Aceptado: 16 de mayo de 2018

Resumen:

en el presente artículo se exploran el potencial y los límites de las propuestas teóricas de corte estructuralista (Mary Douglas y Kristeva) y fenomenológico (teorías del embodiment) para pensar el cuerpo en general, y el cuerpo muerto en particular. A lo largo del texto se trata de dar cuenta de la complejidad de la distinción (socialmente elaborada) entre lo vivo y lo muerto, y de mostrar en qué sentidos esta es pertinente para pensar la identidad más allá del umbral de muerte. Asimismo, se desarrollan lineamientos teóricos para la construcción de alternativas conceptuales para su análisis, basados en la crítica feminista a los conceptos de género, sexo, materia y naturaleza.

Palabras clave: cuerpo muerto, cadáver, antropología del cuerpo, materialidad, muerte.

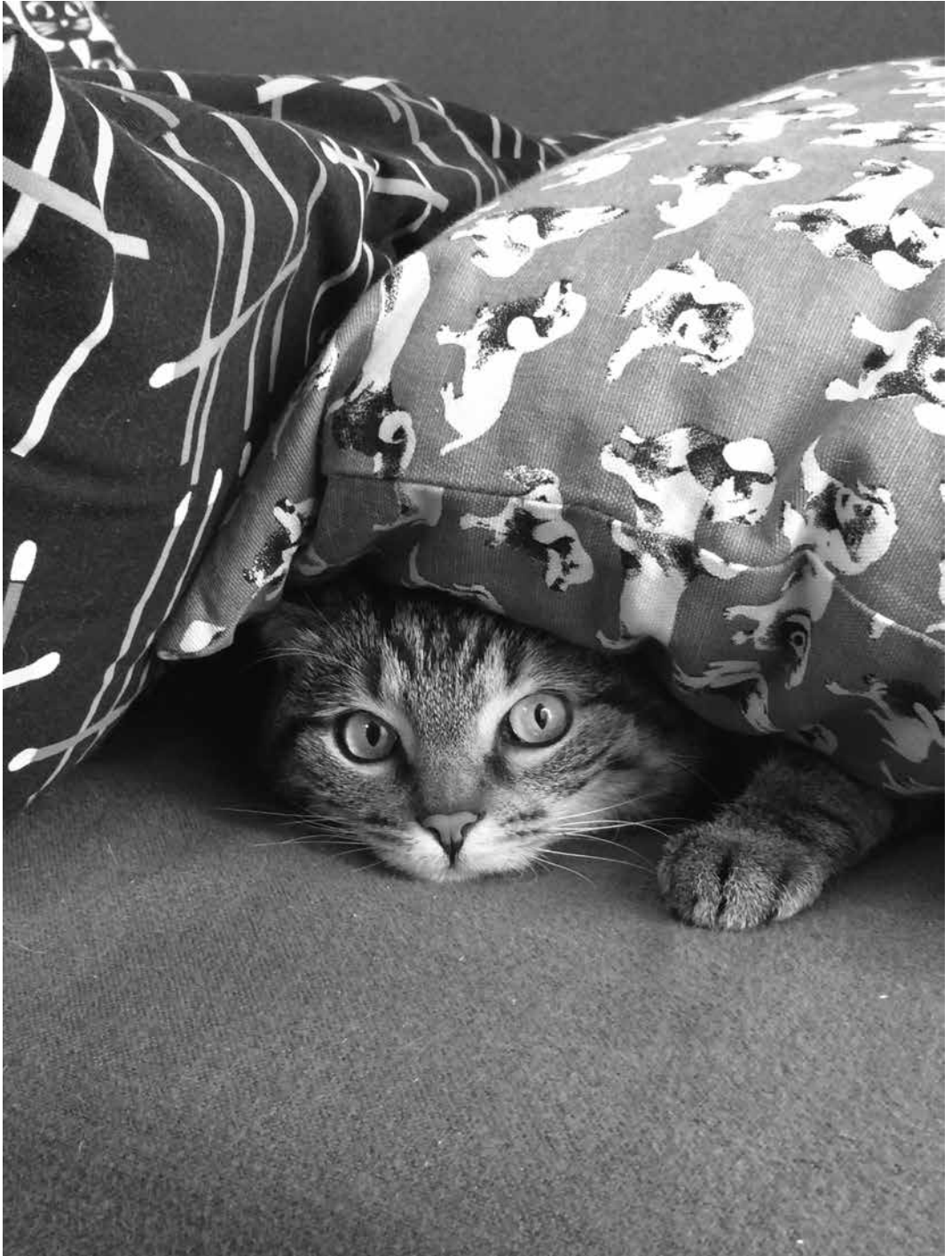
Dead body and materiality: theoretical-conceptual inquiries

Abstract:

This paper inquires for the potential and limitations of structuralist-based (Mary Douglas and Julia Kristeva) and phenomenological (embodiment theories) theoretical proposals to think of the body in general, and of dead body in particular. Throughout the text, I aim to account for the complexity of the (socially crafted) distinction between the living

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada en la Universidad de Buenos Aires, titulada «El cuerpo y lo muerto. El cadáver, la identidad y las intervenciones sobre los cuerpos en la práctica funeraria».

² Investigador del Proyecto UBACyT «Políticas, territorios y escrituras de la memoria. Saberes expertos, prácticas militantes y dispositivos testimoniales en las configuraciones epistemológicas del pasado recientes (1955.2017)», del Instituto de Geografía Romualdo Ardissonne, Facultad de Filosofía y Letras. Integrante del Colectivo Antroposex, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, y estudiante de la maestría en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.



Ouigo, Paris
Johanna Orduz

and the dead, and to show in which dimensions it is suitable to think of identity beyond the threshold of death. Additionally, several theoretical guidelines are outlined to build conceptual alternatives for its analysis, based on the feminist criticism on notions of gender, sex, matter, and nature.

Keywords: dead body, corpse, anthropology of body, materiality, death.

Corpo morto e materialidade: explorações teórico-conceituais

Resumo:

Este artigo explora o potencial e os limites das propostas teóricas de teor estruturalista (Mary Douglas e Kristeva) e fenomenológico (teorias do *embodiment*) para pensar o corpo em geral, e o corpo morto em particular. Ao longo do texto busca-se dar conta da complexidade da distinção (socialmente elaborada) entre o vivo e o morto e demonstrar em que sentidos esta é pertinente para pensar a identidade para além do limiar da morte. Da mesma forma, alguns delineamentos teóricos são desenvolvidos para a construção de alternativas conceituais para sua análise, baseados na crítica feminista dos conceitos de gênero, sexo, matéria e natureza.

Palavras-chave: corpo morto, cadáver, antropologia do corpo, materialidade, morte.

El cadáver es, sin duda, un objeto de reflexión difícil. Podría llegar a pensarse que su materialidad no es algo problemático, que es un simple despojo material únicamente habitado por la ausencia de quien debería estar ahí. Ella no puede ser objeto de reflexión sino para la biología, la anatomía o las ciencias forenses, pero ¿cómo podría serlo para las ciencias sociales? ¿En qué sentidos puede pensarse la materialidad del cadáver como un problema social de investigación?

Claude Lévi-Strauss relata, en un pasaje de *Raza e historia* (1999), comentado y ampliado por Bruno Latour (2012), cómo mientras en la España del siglo XVI debatían Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas si los indios tenían un *alma* que salvar, en las Antillas los nativos discutían si los españoles tenían o no *cuerpo*. Para confirmarlo, ahogaban a los prisioneros blancos en grandes vasijas de barro y observaban si los cuerpos se pudrían, señal de su existencia material. Este relato, ficcional o no, permite introducir la siguiente pregunta, que es la nuestra: ¿Qué puede decirnos el cuerpo muerto sobre los cuerpos en general? ¿De qué maneras la materialidad del cadáver sirve (o no) para pensar la de los demás cuerpos?

Pero, ¿por qué podrían el cadáver y su vida social iluminar aspectos del cuerpo vivo? ¿No es acaso la muerte una ruptura total que destruye toda continuidad entre el cuerpo que se habita y la materia que simplemente queda? Es por esto que, para algunos teóricos, el cadáver no es cuerpo: es lo que se le opone radicalmente.

Las palabras se vuelven delicadas ya que pueden llevarnos sin que lo advirtamos a ciertas metáforas problemáticas. ¿Qué significa *habitar* el cuerpo? ¿Uno lo habita de la misma manera que lo hace en una casa? Este verbo despliega una interioridad del ser separable de la materia que se *abandona* con la muerte. Pero ¿cómo puede seguir siendo casa o cuerpo aquello que ya no sirve para *vivir*? Algunas metáforas están ya cristalizadas en la etimología de las palabras que utilizamos. El sentido original de *body*³ designaba el barril, la bota para el vino y el yelmo; a su vez, ciertas derivaciones ligán la palabra *cuerpo* a las de *tubérculo*, lo que se entierra, y *tumba*, donde se entierra. «Pero el cuerpo no es tumba del alma sino de sí mismo; es sólo prisión para el alma, que se escapa inevitablemente de él, como el vino de una barrica, o el aliento de la boca» (Bordelois, 2009, p. 26). Las palabras con las que contamos sitúan al cuerpo como envoltorio, no solo del vino y de la sangre sino también de su propia putrefacción (Bordelois, 2009).

³Cuerpo en inglés.

La exploración teórica del cuerpo muerto permite trasladar a un nuevo terreno las controversias, a veces asfixiantes, entre quienes oponen una realidad anatomofisiológica determinante al cuerpo como emergente del discurso. Se trata de mirar desde otro ángulo los dualismos con los que intentamos encerrar al cuerpo.

Aquí dejamos en suspenso las representaciones sobre la muerte para concentrarnos en las relaciones que establecemos con lo muerto, con la materialidad del cadáver. Tratamos sobre las maneras en que las personas elaboran socialmente la distinción entre lo vivo y lo muerto, atendiendo a la posibilidad de proyectar sobre la materialidad de los cuerpos seres socialmente significativos. Este artículo presenta la exploración teórica desarrollada en la Universidad de Buenos Aires, titulada: «El cuerpo y lo muerto. El cadáver, la identidad y las intervenciones sobre los cuerpos en la práctica funeraria». Así, el trabajo de campo en funerarias, y más particularmente, las maneras en que empleados de casas velatorias intervienen los cuerpos, fueron el insumo empírico que le sirvió de contrapunto a este desarrollo. Al momento de abordar la articulación entre el cuerpo muerto y la problemática de la identidad, encontramos que las teorías sobre el cuerpo de corte estructuralista y fenomenológico resultaban inadecuadas para el análisis de lo que llamamos «la vida social del cadáver». En este artículo, exponemos estas dificultades y presentamos los lineamientos que a partir de los cuales desarrollar una alternativa teórica a este cruce problemático. Si bien estos desarrollos nos sirvieron para pensar las intervenciones funerarias, consideramos que su pertinencia es de un alcance más amplio, tanto por sus consideraciones respecto a las teorías sobre los cuerpos, así como por la posibilidad de ser pensados a la luz de nuevos referentes empíricos.

Umbral de muerte: híbridos y porosidades en la frontera entre lo vivo y lo muerto

El cuerpo ocupa un lugar central en las delimitaciones entre la vida y la muerte, por un lado, y lo vivo y lo muerto, por otro. Si bien en un primer momento parecen diferenciaciones claras e incluso obvias, en cuanto se miran con un poco de atención afloran dificultades. Estas fronteras fueron objeto privilegiado de la medicina y, sin embargo, es notable la falta de consenso cuando se trata explicitar los criterios médicos de certificación de la muerte. Nigel Barley (2000) pone de relieve las dificultades al momento de definirla ya que cada uno de sus síntomas –falta de respiración o ritmo cardíaco, frialdad y rigor mortis, relajación de los esfínteres, insensibilidad a los estímulos eléctricos, etc.– pueden darse por separado sin que la muerte «ocurra».

En un artículo publicado en *Journals of Medical Ethics*, el filósofo y médico Bartlett (1995) diferencia entre la *muerte* y el *morir*. Las ambigüedades en la definición de muerte por parte de la comunidad médica posibilitaron que pacientes declarados formalmente muertos regresaran a la vida. Estos episodios de «resurrección» impulsaron a algunos autores a proponer que la irreversibilidad no podía ser ya el centro de una definición aceptable de muerte. Para Bartlett, en desacuerdo con estas posturas, solo un criterio neurológico de muerte puede ser garante de irreversibilidad. Es a partir de las nuevas tecnologías que resulta necesario encontrar una manera de identificar la muerte: la sintomatología clásica de presencia y ausencia de los signos vitales queda desplazada a síntomas secundarios⁴. Ahora bien, un criterio neurológico no está libre de dificultades ya que las sociedades difieren en el modo en que tratan

⁴Si bien existieron casos documentados de equívocos al momento de certificar la muerte, el problema de cómo diagnosticarla no aparece en la comunidad médica hasta entrada la década del sesenta. La falta de pulso y reanimación eran suficientes hasta el momento. Para un análisis en profundidad sobre cómo las nuevas tecnologías plantearon problemas sobre la definición de muerte ver Lock (2002). Para un enfoque desde los estudios sociales de la ciencia ver Brante & Hallberg (1991).

la muerte cerebral. El pensamiento occidental permite homologar la muerte a la pérdida definitiva de las funciones cerebrales, aun a pesar de que las corporales se mantengan estables por medio de la intervención tecnológica. Por el contrario, en países como Japón, cuya tradición epistemológica no está históricamente estructurada a partir del

dualismo mente/cuerpo, esta ecuación no resulta clara ni evidente; de hecho, los casos de muerte cerebral implican profundos dilemas éticos tanto a médicos como a familiares y suelen venir acompañados de intensos debates en la escena pública (Lock, 2002, 2004, 2009).

Por otro lado, la clásica distinción entre *zoe* («simple» vida biológica) y *bios* (vida específicamente humana a partir de la presencia del *lógos*), demarca a su vez dos modalidades de «muerte» desfasadas entre sí. Tras la muerte de la persona, gran

parte de sus tejidos continúan «vivos» mucho tiempo después de la pérdida de los signos vitales. Michel Foucault en el *Nacimiento de la clínica* muestra cómo a principios del siglo XIX el médico Xavier Bichat describe la muerte como

múltiple y [...] dispersa en el tiempo: no es éste un punto absoluto y privilegiado [...]; tiene como la enfermedad misma una presencia hormigueante [...], ya que, durante mucho tiempo, aún después de la muerte del individuo, muertes minúsculas y parciales vendrán a su vez a disociar los islotes de vida que se obstinan. (Foucault, 2008, p. 193)

A su vez, el cuerpo está, en parte, constituido por cosas que separadas de él consideraríamos inertes: prótesis, artefactos, e incluso elementos que si bien son orgánicos no diríamos que están *vivos*. Es a partir de ellas que el cuerpo deviene cultural y tecnológicamente mediado.

Cuando «la muerte sucede», la tensión entre cosa y persona se radicaliza:

Cuando el cuerpo se acerca a la muerte, comienza a representar el sitio donde se erige la frontera occidental entre la vida y la muerte, y en tanto entidad marginal, quiebra la relación entre el cuerpo vivido y el cuerpo objeto, el cuerpo que somos y el cuerpo que tenemos. Al representar el límite o los márgenes de la vida, adquiere una materialidad potente y categóricamente ambigua. (Hockey, Komaromy & Woodthorpe, 2010, p. 15, traducción propia)

Cuando se mira la dimensión social de estas categorizaciones, las ambigüedades continúan. Situaciones extremas reformulan la división vida-muerte y la llevan al límite de su propia operatividad. Distintos autores muestran los desacoples entre estas categorías: «Hace tiempo que los antropólogos registran prácticas sociales que no se apoyan en la idea teleológica de que la vida humana comienza en el nacimiento y termina con la muerte» (Kaufman & Morgans, 2005, p. 320, traducción propia). Por ejemplo, Hallam, Hockey & Howarth (1999) parten de la diferenciación entre muerte social y biológica, y formulan el siguiente par de oposiciones:

socialmente vivo / biológicamente vivo;

socialmente vivo / biológicamente muerto;

socialmente muerto / biológicamente vivo;

socialmente muerto / biológicamente muerto.

Las autoras se centran exclusivamente en los híbridos del centro como el lugar de emergencia de identidades sociales que cuestionan nuestras ideas sobre lo vivo y sobre lo muerto.

En esta misma línea, numerosos trabajos de investigación nos permiten ver estas delimitaciones como elaboraciones sociales. Veamos algunos ejemplos donde el pasaje por estas fronteras trascienden consideraciones únicamente biológicas: Sudnow (1971) muestra como el concepto de *muerte social* no se corresponde necesariamente con el de *muerte efectiva*; en su trabajo etnográfico realizado en un hospital para indigentes en los Estados Unidos, las enfermeras amortajan a pacientes aún moribundos para ir adelantando parte de su trabajo, o a la inversa, hacen pasar por durmientes los fallecimientos recientes para que las tareas de amortajamiento sean realizadas luego del cambio de turno. Otras situaciones relatadas por el autor refieren a los esfuerzos diferenciales que se realizan al momento de reanimar pacientes: cuando se trata de niños, se realizan esfuerzos extras que cuando se trata de una persona adulta, aun cuando ambos tengan el mismo cuadro clínico. Por otro lado, Bleyen (2010) estudió comparativamente los relatos de las mujeres que parieron muertos a sus hijos en la década del 60 con quienes lo hicieron en la actualidad. Antes, el acontecimiento no era equiparado a la muerte de un hijo por médicos y enfermeros: no se contemplaba la posibilidad de que quieran ver el feto y mucho menos disponer de él para un entierro. Por el contrario, en la actualidad, la situación es por completo diferente: los lavan y visten a la vez que los padres realizan rituales funerarios. Otra situación que también permite pensar las ambigüedades entre vida y muerte son las exposiciones artístico-pedagógicas en las que se muestran esculturas con cadáveres plastinados haciendo actividades tales como jugando al basket o andando a caballo (Hirschauer, 2006; Walter, 2004). Para finalizar, algunos autores (Baglow, 2007; De Baets, 2004; Renteln, 2001 y Rosenblatt, 2010) plantean la cuestión de si el cuerpo muerto debería o no *tener derechos*, poniendo en cuestión el estatus ontológico y jurídico del cuerpo muerto, así como una dimensión ética de las relaciones que con ellos se entablan.

Entonces, podemos preguntar, ¿de qué manera se definen socialmente los límites de la vida de una persona? Y, sobre todo, ¿cuál es el lugar del cuerpo en esta delimitación? ¿Cómo opera el triángulo conceptual entre vida, muerte y cuerpo?

Aquí, recurrimos al concepto de *umbral de muerte* para no designar el pasaje vida-muerte como un instante perfectamente localizado. La noción de umbral tiene la ventaja de no darle una profundidad temporal, lo que permite dar cuenta de aquellos casos intermedios en los que resulta imposible decir certeramente de qué lado del umbral se hallan.

Para el análisis que sigue, sostendré que no existe un cuerpo previo a la intervención social. Aunque debe entenderse intervención en un sentido amplio. Es decir, acciones de personas, artefactos e instituciones que producen efectos constitutivos en los cuerpos. Estas transformaciones operan en los planos más variados de la corporalidad: material, discursivo, fisiológico, simbólico, estético y

alimenticio, por solo nombrar unos pocos. Postularé que es imposible un cuerpo previo a cualquier intervención dado que solo emerge como tal dentro de una matriz de transformaciones.

Por último, todos los cuerpos están atravesados por la tensión cosa / persona y no pueden reducirse a ninguno de los dos extremos de la polaridad. Afirmar que el cuerpo es de manera exclusiva una u otra implica necesariamente la clausura de otros sentidos posibles. El pasaje del cuerpo por el umbral de muerte lleva esta tensión al extremo, lo cual la hace más visible y problemática, al punto de resultar ineludible. Para dar cuenta de esta tensión, diferencio analíticamente las categorías *cadáver* y *cuerpo muerto*. En principio, tanto una como otra hacen referencia a la materialidad de un cuerpo que ha atravesado el umbral de muerte, pero mientras que la primera tiene una connotación cosificante, la segunda pone en relieve aspectos de la persona, su trayectoria y a las formas subjetivadas de esa materialidad. El uso diferenciado de estos términos permite dar cuenta de estos matices al considerar su estatus en contextos específicos y las relaciones que distintos agentes entablan con el cuerpo-cadáver. No hay, a priori, una consideración moral que marque a una de ellas como más adecuada o políticamente correcta. Por el contrario, una y otra reflejan aspectos constitutivos de esa materialidad.

El cadáver como algo más que un cuerpo desocializado. Materialidad y abyección

Las teorías que hacen de la negatividad el rasgo típico del cadáver resultan insuficientes para analizar su vida social. Este se relaciona con numerosos agentes en su tránsito por diferentes redes tales como el sistema judicial, el sanitario, el mercado funerario, entre otras. Si bien sostenemos que el cadáver no es un cuerpo desocializado, estas teorías iluminan algunos de sus aspectos problemáticos.

Volvamos a la frase con la que iniciamos el artículo: «El cadáver es, *sin duda*, un objeto de reflexión difícil». Ahora corresponde preguntar el porqué de esta dificultad. ¿En dónde reside esta incomodidad de pensar el cadáver? ¿En qué consiste su especificidad? ¿Qué lo distingue de otros objetos más dóciles? ¿Es lo mismo pensar la *muerte* que pesar el *cadáver*? Difícilmente, dado que la primera es una abstracción que engloba fenómenos dispersos y que se encuentra, en parte, racionalizada por el intelecto y domesticada por la creencia. En el caso del segundo, la diferencia reside en que es algo en el mundo, totalmente terrenal. A priori no podríamos decir que es distinto de cualquier otra cosa. ¿Cuál es el vínculo entre esta materialidad cadavérica y la dificultad de volverla inteligible?

Este problema ya fue abordado desde la teoría antropológica. En la obra de Mary Douglas, los conceptos de tabú, impureza, suciedad y contaminación hacen dialogar los sistemas simbólicos de clasificación con estos entes difíciles. Toda

taxonomía deja de lado aspectos de la realidad; ninguna puede corresponderse plenamente con esta. Es justamente lo excluido aquello que posibilita el funcionamiento del sistema, a la vez que lo amenaza:

Concediendo que el desorden destruye la configuración simbólica, hay que reconocer que igualmente ofrece los materiales de ésta. El orden implica la restricción; entre todos los materiales posibles, se ha hecho una limitada selección y de todas las relaciones posibles se ha usado una serie limitada. Así que, siendo el desorden, por deducción, ilimitado, en él no se puede realizar una configuración simbólica, pero su potencial de configuración es indefinido. Tal es la razón por la cual, aunque pretendemos crear el orden, no condenamos sencillamente el desorden. Reconocemos que es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes; igualmente reconocemos su potencialidad. Simboliza a la vez el peligro y el poder. (Douglas, 1973, p. 129)

El concepto de tabú está ligado a este poder-peligro. Más precisamente, consiste en un esfuerzo ritual que regula el contacto con elementos peligrosos en un intento por salvaguardar la coherencia del sistema de clasificaciones. Así, el orden/desorden, la limpieza/suciedad y la pureza/impureza son relativos a estos esquemas y no propiedades en sí. «Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia [...] [y] nuestro comportamiento de contaminación es la relación que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones» (Douglas, 1973, p. 54-55). Aquí aparece una primera respuesta a por qué el cadáver desafía el modo en que pensamos. Sobre él recaen la suciedad, la impureza y el peligro de contaminación. Estas categorías, que refuerzan normas y taxonomías dominantes, regulan nuestro contacto físico, intelectual y simbólico con el cadáver.

Ahora bien, para Mary Douglas el cuerpo tiene un estatus especial: es un símbolo natural que permite representar sobre y a partir de él sistemas sociales complejos (Douglas, 1996). Existe una correlación entre cuerpo social y cuerpo individual en el modo en que delimitan lo interior y lo exterior; por ello, los orificios de entrada y salida del cuerpo –tales como boca, ano, genitales, heridas– junto a sus secreciones están cargados de poder y de peligro.

No podemos con certeza interpretar los ritos que conciernen a las excreciones, la leche del seno, la saliva y lo demás a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y a considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala. (Douglas, 1973, p. 155)

Desde esta perspectiva, los márgenes son peligrosos dado que en ellos los sistemas de ideas se vuelven vulnerables. Las prohibiciones buscan reforzar estas fronteras y regular los intercambios peligrosos con el exterior.

¿Qué lugar ocupa el cuerpo muerto en este esquema teórico? Si el cuerpo opera como símbolo de la sociedad, el cadáver lo hace como el de su destrucción. De hecho, una de las definiciones posibles de putrefacción parte de la pérdida definitiva de las fronteras corporales y de los procesos anatómico-fisiológicos que las mantienen; por ejemplo, el sistema inmunológico. En la podredumbre del cadáver no puede decirse qué es interno y qué no. Cuerpo y medio se mixturán: símbolo de la naturaleza conquistando definitivamente toda forma cultural; el caos corroyendo el sistema de clasificaciones. Según Douglas, el momento peligroso corresponde al de la *semi-identidad*⁵, es decir, cuando lo diferenciado continúa ligado a la materialidad. Un

⁵ Aquí identidad refiere a la pertenencia clara a una categoría del sistema y no a su acepción psico-social.

largo proceso de disolución que acabe con toda identidad hace del desperdicio algo inofensivo: «Allí donde las cosas no se diferencian, no existe profanación» (Douglas, 1973, p. 241).

Julia Kristeva, en su libro *Poderes de perversión*, enfoca desde el psicoanálisis la formación de las fronteras corporales en los procesos de individuación. Aquí, lo abyecto está asociado a la falta fundacional del sujeto ya que es anterior tanto al objeto como al ser. Según ella, el cadáver es el colmo de la abyección:

El cadáver (cadere, caer), aquello que irremediamente ha caído, cloaca y muerte, transforma más violentamente la identidad de aquel que se le confronta como un azar frágil y engañoso. Una herida de sangre y pus, o el olor dulzón y acre de un sudor, de una putrefacción no *significan* la muerte. Ante la muerte significada –por ejemplo, en un encefalograma plano– yo podría comprender, reaccionar o aceptar. No, así como un verdadero teatro, sin disimulo ni máscara, tanto el desecho como el cadáver, me *indican* aquello que yo descarto permanentemente para vivir. Esos humores, esta impureza, esta mierda, son aquello que la vida apenas soporta, y con esfuerzo. Me encuentro en los límites de mi condición de viviente. [...] Si la basura significa el otro lado del límite, allí donde no soy y que me permite ser, el cadáver, el más repugnante de los desechos, es un límite que lo ha invadido todo. [...] El cadáver –visto sin Dios y fuera de la ciencia– es el colmo de la abyección. Es la muerte infestando la vida. Abjecto. Es algo rechazado del que uno no se protege de la misma manera que de un objeto. Extrañeza imaginaria y amenaza real, nos llama y termina por sumergirnos. (Kristeva, 1988, p. 10-11, cursivas en el original)

Desde estas autoras aparece una primera respuesta hacia el interrogante de por qué el cadáver es un objeto difícil de reflexión: lo que evoca simbólicamente es, por un lado, el límite de todo sistema social de significación, y por el otro, la

condición misma de su posibilidad. Es gracias a la exclusión de aquel que la vida misma resulta posible. ¿Cómo traerlo sin que infecte todo con la podredumbre? ¿Cómo traerlo sin anular la vida y lo vivo mismo? ¿Cómo es posible pensarlo y que el límite no *lo invada todo*? El cadáver es algo difícil de pensar porque todo él es una zona privilegiada de poder y de peligro.

Si bien este enfoque permite iluminar dinámicas particulares en el tratamiento de los cuerpos, a su vez presenta dificultades. En principio, puede decirse que las intervenciones funerarias tienen como objetivo reforzar «artificialmente» las fronteras del cuerpo para hacerlo tolerable hasta su entierro. En general, todas las prácticas orientadas a retardar la caída de los límites corporales resultan bien iluminadas por los marcos teóricos de Douglas y Kristeva. Sin embargo, un marco teórico que da al cadáver un lugar siempre marcado por la negatividad y la abyección nos deja sin herramientas para analizar otras dimensiones de su vida social.

En efecto, muchos de estos mecanismos operan al afrontar el cadáver y no podemos subestimarlos. Sin embargo, estos posicionamientos no contemplan la diversidad de respuestas sociales ni las singularidades de los cuerpos y sus trayectorias. Así, subestiman dos cosas: la capacidad del cuerpo muerto de adquirir otros sentidos y valoraciones, y la eficacia de las acciones sociales de los vivos. Considerar el cadáver como cuerpo desocializado implica pensar su materialidad como algo independiente de su contexto sociocultural específico. Según estas teorías, tras la muerte del individuo, cuando ya no hay socialización, no hay cuerpo social posible. Ahora bien, si decimos que la materialidad del cuerpo emerge a partir de una serie de intervenciones constitutivas, vemos que estas continúan presentes al otro lado del umbral de muerte. El cuerpo muerto no está menos intervenido que el cuerpo vivo. Tal vez sí de una manera diferente, pero no con menor intensidad.

De máscaras y enmascaramientos

Claude Lévi-Strauss relata en *Tristes trópicos* su visita a los caduveos en 1935. Allí registró cerca de cuatrocientas pinturas faciales sin encontrar ninguna repetida. Les pedía a las mujeres, ellas eran las especialistas, que dibujaran sobre la hoja en blanco como lo harían en la cara de una persona⁶. El autor describe la articulación entre el rostro (elemento plástico) y la *máscara* (elemento gráfico) como una modalidad del pasaje naturaleza-cultura:

⁶ El análisis que sigue deja de lado, por motivos de pertinencia, lo dicho por Lévi-Strauss sobre la estructura social Guaycurú. Seleccionamos de su propuesta aquellos elementos útiles al planteamiento teórico aquí desarrollado.

«Las pinturas del rostro confieren en primer lugar al individuo su dignidad de ser humano; operan el paso de la naturaleza a la cultura, del animal

“estúpido” al hombre “civilizado”» (Lévi-Strauss, 2006, p. 226). Es por medio de esta intervención estética que el *cuerpo natural* es reinscrito en un sistema social de significación y posicionado en un lugar de la estructura social.

Si sacamos esta idea de su contexto, ¿es válido decir que a través de las intervenciones estéticas de los rituales funerarios occidentales se trata de reinscribir dentro del sistema social a un cadáver que, en caso de permanecer sin tratamiento, sería dominado por la naturaleza? Avancemos hacia la noción de máscara. Para Lévi-Strauss, el *elemento plástico* y el *elemento gráfico* de un objeto diseñado no son independientes, sino que establecen relaciones de oposición y de función: se oponen en tanto las exigencias del decorado se imponen a la estructura, modificándola; son funcionales dado que devienen objeto a partir de su integración: «el vaso, la caja, el muro, no son objetos independientes y preexistentes que se trata de decorar a posteriori. Solamente adquieren su existencia definitiva mediante la integración del decorado y la función utilitaria» (Lévi-Strauss, 1973, p. 236) De manera tal que son uno gracias al interjuego entre decorado y estructura, en el que esta es modificada por aquel, pero a su vez, este debe adaptarse a sus exigencias. No obstante, cuando el elemento plástico está compuesto por el cuerpo humano, y el gráfico por el decorado facial o corporal, este último se muestra hecho para el rostro o para el cuerpo, y a la vez, aquel tiene como destino ser decorado porque solo así recibe su dignidad social y su significación plena: «el decorado se concibe para el rostro, pero el rostro mismo no existe sino por el decorado. Esta es, en definitiva, la dualidad del actor y su papel, y la noción de “máscara” nos propone la clave» (Lévi-Strauss, 1973, p. 237). Así, el autor muestra que el decorado es una proyección gráfica y plástica de una realidad de otro orden en la que el individuo es proyectado sobre la escena social a partir de estos «enmascaramientos» (Lévi-Strauss, 1973).

La máscara, o, mejor dicho, la idea de enmascaramiento, sirve para entender el valor positivo que muchas veces adquiere el cuerpo muerto en la vida social: con ella entiendo la acción social por medio de la cual las personas logran, a partir de intervenciones estéticas o de otro tipo sobre una materialidad, proyectar seres socialmente significativos y estructuralmente posicionados. Si es posible extender estos procesos de enmascaramiento más allá del cuerpo en vida, la identidad social se construiría desde la relación entre el cuerpo muerto y los agentes que lo intervienen. En este sentido, podemos ver la identidad no como algo que el cuerpo simplemente porta, y también pierde, sino como un proceso relacional basado en la interacción. Esto podría iluminar cómo en las reconstrucciones estéticas del cadáver se pone en juego la identidad del/a fallecido/a. No se trata solo de ocultar los signos de putrefacción: se trata de producir identidad social a partir de técnicas específicas de intervención.

Ahora bien, ¿existe un rostro natural, previo e independiente a la máscara que lo inscribe socialmente? ¿Hay alguno que no sea social y simbólicamente mediado? ¿Existe una materialidad dada, prediscursiva y extra-social?

Se necesita un modelo de máscara no esencialista: evitar reproducir la dicotomía entre esencia/apariencia traducida en un cuerpo verdadero, natural y presocial en oposición a uno falso, artificial y construido. Es el peligro de las máscaras.

Parfraseando a Althusser, puede decirse que el cuerpo es un *siempre-ya* intervenido por tecnologías, sentidos y saberes que componen las máscaras de nuestra subjetividad. El científico moderno pensaba describir la verdad biológica del cuerpo humano sin distorsiones. Los anatomistas creían describir un sustrato biológico anterior a cualquier intervención social. Estos son, a su vez, los *enmascaramientos de la ciencia*. Científicos sociales, historiadoras/es y filósofos/os preocupadas/os por el funcionamiento de la ciencia analizaron cómo los discursos «objetivos» sobre el cuerpo inscribían desigualdades sociales en su materialidad, es decir, en la naturaleza. Un ejemplo clásico es el racismo, pero también podríamos nombrar el género y las verdades anatómicas del sexo. El enmascaramiento es un modo de vincularse con el mundo antes que un acto deliberado de disimulación o fraude.

La máscara, se dice, no puede ser la verdad del rostro. Estos criterios de cientificidad necesitan enunciar una materia anterior a todo enmascaramiento. Necesitan una profundidad estable que sea el momento previo a toda acción social de la superficie.

Las teorías constructuvistas y la materialidad

El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema sexo-género «un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de estas convenciones» (Rubin, 1998, p. 102-103).

La definición de sistema sexo-género, propuesta por Gayle Rubin en 1975, influyó fuertemente los planteamientos feministas de los setenta y ochenta. Tomando partido por el constructivismo social («Mujer no se hace, se nace») en oposición al determinismo biológico («biología es destino»), el feminismo de la segunda ola⁷ postuló un origen exclusivamente social a las desigualdades entre los «sexos». Su desplazamiento de lo natural a lo cultural las volvía potencialmente transformables al igual que otras opresiones del capitalismo. Si

⁷ Se llama segunda ola al movimiento feminista que va desde fines de los sesenta hasta la década del ochenta. Su antecedente inmediato es el paradigma de la identidad de género que se consolida durante los cincuenta y sesenta. Para profundizar en estos aspectos recomendamos Haraway (1995).

bien realizaron una crítica al binarismo naturaleza/cultura (especialmente en la división del trabajo doméstico), llevarla al extremo implicaba anular la diferenciación sexo/género, la cual era demasiado valiosa en la lucha contra el determinismo. En el contexto de este enfrentamiento, las posturas críticas no problematizaron las categorías pasivas de *sexo* y *naturaleza*, así como tampoco los esencialismos hombre / mujer (Haraway, 1995).

¿Por qué iniciar esta sección con el movimiento feminista? Porque tuvo que mirar críticamente la materialidad del cuerpo y transformar lo que la ciencia moderna entendía por naturaleza. En los planteamientos iniciales, el género es la construcción social que se hace a partir del sexo biológico. Se postula una realidad anatómica de la diferencia sexual, la cual no sería más que un dato mudo de la naturaleza; lo que verdaderamente importaba era lo que las sociedades hacían de ella. Así, algunas teorías feministas dejaron la dimensión material del cuerpo fuera de su campo de acción política. La producción de verdad sobre su materialidad era monopolio de la medicina, la sociobiología, la genética, la endocrinología y otras disciplinas donde científicas/os feministas escaseaban.

Las limitaciones de este enfoque tarde o temprano se hicieron visibles. La relación entre *naturaleza pasiva* y *cultura activa* en la construcción del género reproduce la lógica patriarcal de la diferencia sexual («¿Es el sexo al género lo que lo femenino a lo masculino?»). Judith Butler dice que la distinción misma es parte del dispositivo que funda esa materialidad: «el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la “naturaleza sexuada” se forma y establece como “prediscursivo”, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutra sobre la cual actúa la cultura» (Butler, 2007, p. 55-56, resaltado en el original).

La crítica de Judith Butler a las teorías constructivistas puede sintetizarse en los puntos que siguen. En primer lugar, si el género es la interpretación cultural del sexo, no adiciona sus propiedades, sino que es reemplazado por las significaciones sociales; el sexo es desplazado por el género como un término que lo absorbe. Se postula la existencia de la materialidad, pero resulta inaccesible a partir de estos desplazamientos. Si a esta dificultad se le agrega un constructivismo lingüístico radical, entonces el sexo es también una construcción dentro del lenguaje, y el género pasa a ser la construcción de una construcción. Así, tenemos de pronto un monismo lingüístico en el que la materialidad del cuerpo desaparece por completo (Butler, 2008).

En segundo lugar, una segunda versión del constructivismo supone un sujeto voluntarista que crea el género: si es algo construido, ¿quién realiza tal construcción? Aquí, esta es entendida como un *acto* antes que como una *actividad* y, por lo tanto, es vista como un proceso unilateral realizado por un sujeto previo, ya se trate del individuo o la sociedad. Estas posturas refuerzan una metafísica del sujeto (Butler, 2008).

La alternativa butleriana a este territorio empantanado está en el proceso de formación de la persona: «Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el “yo” no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que solo emerge dentro (y como matriz de) las relaciones de género mismas» (Butler, 2008, p. 25). Para la autora, no existe sujeto sin género porque en él reside la condición misma

de su posibilidad e inteligibilidad. La «asunción» del orden obligatorio sexo/género/deseo y su imperativo de coherencia solo se logra performativamente, es decir, en un discurso que produce lo que nombra mediante el citado reiterado de la norma heterosexual (Butler, 2007)⁸.

Butler propone un proceso de materialización. Por él entiende la estabilización en

⁸ No corresponde, por razones de espacio y pertinencia, explayarse en la teoría del sujeto de Judith Butler. Sin embargo, remitimos a las/os interesadas/os a *El género en disputa* (Butler, 2007).

el tiempo de un efecto de frontera, de permanencia y de superficie de aquello que llamamos materia (Butler, 2008).

Explica que postular una realidad material exterior a las formulaciones discursivas es algo que solo puede hacerse mediante una sentencia del discurso. Esto no implica negar la materialidad del mundo y de las cosas, sino entender que, en tanto concepto, lo que delimita se encuentra enraizado y recortado por el lenguaje. Por otro lado, este último tiene una innegable dimensión material que pocas veces se pone de relieve (Butler, 2008). Al tomar la materia y la naturaleza como dadas, las inmunizamos contra toda crítica a la vez que las investimos de autoridad:

La materialidad designa cierto efecto de poder, o más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos. En la medida en que el poder opere con éxito constituyendo el terreno de su objeto, un campo de inteligibilidad, como una ontología que se da por descontada, sus efectos materiales se consideran datos materiales o hechos primarios. Estas positivities materiales aparecen fuera del discurso y el poder como sus referentes indiscutibles, sus significados trascendentales. Pero esa aparición es precisamente el momento en el cual más se disimula y resulta más insidiosamente efectivo el régimen del poder/discurso. Cuando este efecto material se juzga como un punto de partida epistemológico, un *sine qua non* de cierta argumentación política, lo que se da es un movimiento de fundacionalismo epistemológico que, al aceptar este efecto constitutivo como un dato primario, entierra y enmascara efectivamente las relaciones de poder que lo constituyen. (Butler, 2008, p. 64)

Con todo, pareciera ser que estas consideraciones sobre la materialidad como punto de partida teórico son extensibles a las teorías del *embodiment*, y tanto más cuando despliegan sus herramientas teóricas para pensar el cadáver. Si bien estas teorías logran desbaratar las dualidades entre objeto/sujeto y mente/cuerpo, lo consiguen pagando el precio de tomar al cuerpo como un ente material dado y estable:

La objetividad no es una mirada desde la nada, sino desde todo lugar a partir del cual el cuerpo puede asumir su posición, y en relación con las perspectivas de «otros yo mismos» [other myself]. Esta perspectiva no niega el carácter dado de los objetos. Tal como he resaltado a lo largo de este

trabajo, el cuerpo se halla en el mundo desde el comienzo. Por lo tanto, sería incorrecto afirmar que la fenomenología contemporánea niega la existencia de una realidad objetiva irreductible. Por el contrario, la fenomenología sostiene la existencia de una realidad objetiva indeterminada. (Csordas, 1990, p. 38, traducción propia)

Autoras que trabajan sobre el cuerpo en el marco de los estudios sociales de la muerte tales como Elizabeth Hallam, Jenny Hockey y Glennys Howarth marcan lo problemático que resultan estos enfoques para pensar el cuerpo-cadáver: «Lo que sugerimos es que en vez de tratar al cuerpo como algo dado rotunda e inequívocamente, se pueden ampliar las miradas teóricas si se toman los “hechos de la muerte” biológicos y el cuerpo muerto como un punto de partida no absoluto» (Hallam, et al., 1999, p. 55). En estas teorías, el contrapunto entre percepción y experiencia, articula la corporalidad, ya sea por medio del habitus en Bourdieu o de lo pre-objetivo en Merleau-Ponty. El cuerpo y su corporalidad parten de una vivencia interna (el *cuerpo vivido*), que excluye toda posibilidad de clasificar al cadáver como cuerpo o como portador de una corporalidad. Csordas parte de una «realidad objetiva indeterminada» de manera parecida a la que las feministas de la segunda ola partían del sexo como dato mudo de la naturaleza. Ambos toman forma en la *cultura*, momento posterior y ontológicamente diferenciado en el que opera el desplazamiento hacia «lo social». Así, cuando tras la muerte se pierde cualquier rastro de vivencia interna ya no hay experiencia social; en su lugar, no hay más que un retorno a una materialidad informe.

La búsqueda de herramientas que permitan pensar el cuerpo-cadáver no puede dejar impensada la materialidad porque ella es la que da continuidad al cuerpo a través del umbral de muerte. La identidad y la corporalidad de la persona no desaparecen totalmente en este pasaje. Por ello necesitamos un marco teórico que permita pensar los procesos identitarios más allá del cuerpo vivo:

A diferencia de Shilling, sostenemos que el enfoque de la agencia corporizada [embodied agency] resulta insuficiente porque no logra dar cuenta de las formas en las que significado e identidad pueden separarse del cuerpo vivo. No obstante su importancia, este enfoque margina a aquellos miembros de la sociedad que si bien aún están vivos físicamente, se han muerto socialmente, y a aquellos que biológicamente han fallecido pero que, sin embargo, conservan una presencia social influyente en las vidas de los demás. (Hallam, Hockey & Howarth, 1999, p. vi, traducción propia)

Shilling parte de las perspectivas de Peter Berger, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu y Norbert Elías para forjar su concepción sobre el cuerpo muerto. Si bien cada uno de ellos tiene sus singularidades, todos lo toman como una materialidad dada. Para Berger la presencia del cadáver confronta a las/os vivas/os

con su propia muerte. Esta situación marginal revela las arbitrariedades de todas las construcciones corporales. Para Giddens el cadáver es un proyecto fallido que evidencia los límites de los seres humanos para dominar al cuerpo en última instancia. Para Bourdieu implica una pérdida del capital simbólico individual y deviene una amenaza para la propia identidad. Por último, para Elías representa la evidencia definitiva y trascendente del cuerpo biológico a pesar del proceso civilizatorio de socialización, individuación y racionalización (Hallam, Hockey & Howarth, 1999; Shilling, 1993). Las teorías que hacen del contrapunto socialización-individuo el eje explicativo de la corporalidad resultan insuficientes al momento de pensar el cuerpo muerto.

Palabras finales

El enmascaramiento es inevitable. Las dificultades comienzan cuando se pretende que la máscara sea transparente, sin aporías ni desplazamientos. Es lo que Butler llama el *fundacionalismo epistemológico*, un acto fundacional que esconde las relaciones de poder de su formación y se presenta a sí mismo como *desde-siempre verdadero*. No existe rostro natural porque, como nos dice Lévi-Strauss, el rostro solo es para y mediante el decorado. El cuerpo natural, presocial, prediscursivo y sin mediación tecnológica no existe más que como un acto violento de purificación en el discurso. Basta con pensar que todos los cuerpos están, desde la concepción, sujetos a las acciones sociales. Esto es lo que significa estar *siempre-ya* intervenido, devenir material y simbólicamente cuerpo y persona mediante la intervención simultánea en distintos planos (discursivo, cultural, orgánico, tecnológico, etc.). Ahora bien, el cuerpo muerto también está sujeto a intervenciones en todos estos planos y tiene una profusa vida social con variadas relaciones, muchas de las cuales están atravesadas por la cuestión identitaria. La pregunta crítica es cuáles son las diferencias y similitudes entre las intervenciones constitutivas entre vivos y muertos. Luego de haber visto cuál es el costo que debemos pagar por conceptualizar el cadáver como un cuerpo desocializado, preguntamos: ¿Cómo se construyen unas y otras corporalidades? ¿Es el concepto de *identidad* útil para pensar los sentidos que articulan las relaciones respecto al cuerpo muerto?

Sin que haya algo para lamentar, debemos admitir que una definición unívoca de cuerpo será siempre problemática. Necesitamos definiciones de otra índole. Lo que tenemos ante nosotros no es la verdad del cuerpo, sino perspectivas sobre ellos. En vez de preocuparnos por decir qué es cuerpo y qué no, debemos preguntarnos sobre cómo las personas ordenan su experiencia a partir de esquemas corporales impuestos, pero también reelaborados; sobre cómo se transforman a sí mismas y a otras a partir de tecnologías y artefactos que posibilitan estéticas plurales; sobre por qué ciertos cuerpos son valorados y ordenados jerárquicamente por ciertas instituciones sociales; sobre cómo el cuerpo puede ser simultáneamente

una herramienta política de resistencia, una fuente de placer y un espacio social de producción de la subjetividad, pero también un espacio político de opresión, superficie de castigo y factor activo en la supresión de la identidad. Se trata, en definitiva, de hacer algo que la antropología sabe desde el principio: tomar la explicación que dan los actores sociales como aquello que debe ser explicado, es decir, tomar al cuerpo no como una realidad última e inequívoca, sino tratar de entender por qué fue la materialidad del cuerpo la que ocupó ese lugar de poder y autoridad, ese locus de verdad en el pensamiento moderno.

Referencias

- Baglow, J. S. (2007). The rights of the corpse. *Mortality*, 12(3), 223-239.
- Barley, N. (2000). *Bailando sobre la tumba: encuentros con la muerte*. Barcelona: Anagrama.
- Bartlett, E. T. (1995). Differences Between Death and Dying. *Journal of Medical Ethics*, 21(5), 270-276.
- Bleyen, J. (2010). The materialities of absence after stillbirth: Historical perspectives. En Hockey, J. L., Komaromy, C. & Woodthorpe, K. (comps.), *The matter of death: space, place and materiality*, (pp. 69-84). New York: Palgrave Macmillan.
- Bordelois, I. (2009). *A la escucha del cuerpo: puentes entre la salud y las palabras*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Brante, T. & Hallberg, M. (1991). Brain or heart? The controversy over the concept of death. *Social Studies of Science*, 21(3), 389-413.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- De Baets, A. (2004). A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations. *History and Theory*, 43(4), 130-164.
- Douglas, M. (1996). *Natural symbols: explorations in cosmology*. London: Routledge.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Hallam, E, Hockey, J. & Howarth, G. (1999). *Beyond the body: death and social identity*. London: Routledge.
- Haraway, D. (1995). «Género» para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, (pp. 213-250). Madrid: Cátedra.
- Hirschauer, S. (2006). Animated Corpses: Communicating with Post Mortals in an Anatomical Exhibition. *Body & Society*, 12(4), 25-52.
- Hockey, J., Komaromy, C. & Woodthorpe, K. (2010). *The matter of death: space, place and materiality*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kaufman, S. & Morgan, L. (2005). The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 317-341.
- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la pervisión: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo XXI.
- Latour, B. (2012). *Cogitamus: seis cartas sobre las humanidades científicas*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Raza e historia*. Barcelona: Altaya.
- Lévi-Strauss, C. (1973). El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América. En *Antropología estructural*, (pp. 221-242). Buenos Aires: Eudeba.
- Lock, M. (2009). Death in technological time: locating the end of meaningful life. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(4), 575-600.
- Lock, M. (2004). Living cadavers and the calculation of death. *Body & Society*, 10(2-3), 135-152.
- Lock, M. (2002). *Twice dead: organ transplants and the reinvention of death*. Berkeley: University of California Press.
- Renteln, A. (2001). The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies. *South Atlantic Quarterly*, 100(4), 1005-1027.
- Rosenblatt, A. (2010). International Forensic Investigations and the Human Rights of the Dead. *Human Rights Quarterly*, 32(4), 921-950.
- Rubin, G. (1998). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo. En Navarro, M. & Stimpson, C. (comps.). *¿Qué son los estudios de mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory. Theory, Culture & Society*. London: Sage Publications.

Sudnow, D. (1971). *La organización social de la muerte*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.

Walter, T. (2004). Plastination for display: a new way to dispose of the dead. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(3), 603-627.