Libros de Cátedra

Cartografías de la subjetividad y del cuerpo en escenarios posthumanos

Mabel Alicia Campagnoli - Anabella Di Pego
Ariel Martínez (coordinadorxs)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

sociales

edulp
EDITORIAL DE LA UNLP

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

CARTOGRAFÍAS DE LA SUBJETIVIDAD Y DEL CUERPO EN ESCENARIOS POSTHUMANOS

Mabel Alicia Campagnoli

Anabella Di Pego

Ariel Martínez

(coordinadores)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

edulp
EDITORIAL DE LA UNLP

Índice

Introducción _____ **5**

PRIMERA PARTE

Capítulo 1
Imaginar un futuro no reproductivo. Hacia una subjetividad ampliada _____ 9
Mabel Alicia Campagnoli

Capítulo 2
Achille Mbembe y el posthumanismo antropofóbico: una tensión en su pensamiento _____ 30
Esteban Miguel Rosenzweig

Capítulo 3
La noción de *potentia gaudendi* en Paul B. Preciado: un puente posible entre los feminismos postestructuralistas y neomaterialistas _____ 53
Dolores Pezzani

Capítulo 4
¿Dónde están los humanos? Qué digan quiénes son ¿quiénes son…? Sobre la posibilidad de pensar contra la identidad _____ 65
Malen Azul Calderón Fourmont

SEGUNDA PARTE

Capítulo 5
Un recorrido por las subjetividades políticas de Donna Haraway: acerca de cíborgs, monstruos y especies compañeras _____ 91
Anabella Di Pego

Capítulo 6
La esperanza de un sujeto a media luz, figuras de lo indomable en el ensayo sobre Kafka de Benjamin: hacia una teoría de lo humano-no-humano _____ 120
Juan Cruz Del Arco

Capítulo 7
Devenir no humano en el reino de las criaturas: justicia y narración en Walter Benjamin __139
Nicolás Aragoita

Capítulo 8
Lo humano en los escritos de Heidegger: de la finitud a los límites de la metafísica _____162
María Paula Viglione

TERCERA PARTE

Capítulo 9
Luce Irigaray y Judith Butler: encuentros materiales más-que-humanos
en el *Chthuluceno*_____182
Ariel Martínez

Capítulo 10
Cuerpo, afecto y performatividad en la experiencia drag _____205
Guillermo Suzzi

Capítulo 11
Materialidad y discurso: apuntes neo-materialistas para una fuga posthumana _____221
Tomás Gomariz

Autorxs _____232

Introducción

El propósito de este volumen apunta a elaborar una perspectiva enriquecedora para los trayectos de grado pertenecientes a las carreras involucradas –Filosofía, Sociología, Psicología, Ciencias de la Educación, Educación Física y Ciencias Antropológicas–, sin perder de vista que la publicación se dirige a estudiantes de las Facultades de Psicología y de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Habida cuenta de la vacancia bibliográfica respecto al tema, este libro se propone una sistematización y análisis de aportes teóricos contemporáneos en torno a los tópicos que vinculan las complejas figuraciones en torno al cuerpo y la subjetividad en las reflexiones interdisciplinarias que se nuclean alrededor de lo posthumano y el posthumanismo.

Así, consideramos que esta propuesta conlleva una contribución al proceso de formación de grado en disciplinas que tienen como desafío revisar las coordenadas ético-políticas que subyacen a sus propios campos de estudio y futuras prácticas profesionales. En este sentido, los debates contribuyen a problematizar ámbitos de las Ciencias Sociales y las Humanidades brindando enfoques interdisciplinarios, de los que no están exentas las teorizaciones contemporáneas de las Ciencias Naturales. Con el propósito de ahondar en la complejidad del tratamiento crítico de las perspectivas de análisis y discusiones teóricas seleccionadas, incluimos producciones realizadas no solo por docentes, sino también por becarixs y adscriptxs de diferentes procedencias disciplinares.

La colaboración entre las cátedras implicadas –Antropología Filosofía, Filosofía Contemporánea, Psicología Evolutiva 1 y 2– se remonta al Grupo de Estudio “Monstruos, narrativas y posthumanismo” radicado en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) y en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi). Desde ese marco, compartimos lecturas y discusiones respecto de la crítica al antropocentrismo que las perspectivas posthumanistas llevan a cabo así como su impacto en las problemáticas de la subjetividad y del cuerpo. Tomamos así como punto de partida una comprensión del antropocentrismo moderno como una matriz generadora de prácticas, discursos y regímenes de verdad que coloca al ser humano como centro y fundamento, hundiendo sus raíces en el humanismo forjado en el Renacimiento que enfatizaba el poder creador humano y la dignidad de la vida humana en la tierra –con su matiz antiteológico–. La revaloración de los estudios de las Humanidades frente a la escolástica, constituye el impulso inicial de lo que con posterioridad constituirá las denominadas Ciencias Humanas y Sociales. De manera que, el desmontaje del antropocentrismo nos conduce a una reconsideración no sólo de lo humano sino también de las Humanidades y Ciencias Sociales como conocimientos sobre el hombre y la sociedad.

Asimismo, entre las aristas que confluyen en el antropocentrismo moderno pueden distinguirse el sujeto metafísico sustentado en la sustancia, el sujeto político basado en la

soberanía y la propiedad/apropiación y el sujeto gnoseológico-científico exaltador de la capacidad técnico-productiva. A lo largo del libro procuramos desandar algunos de los derroteros de estos sujetos modernos a la vez que rescatar aquello que ha sido relegado y olvidado en la tradición dominante para esbozar otros modos posibles de existencia, de prácticas, de trato y también subjetividades movedizas, escurridizas, disonantes. Los capítulos del libro se desplazan por el paisaje filosófico del siglo pasado reconstruyendo diversas críticas al sujeto y al humanismo, a la vez que se adentran en perspectivas contemporáneas y actuales procurando a la vez delinear otras modalidades posibles de comprender la subjetividad y el cuerpo en escenarios posthumanos. De modo que el libro se mueve entre la lectura crítica y el trabajo conceptual constructivo que en disputa con el legado de la tradición y en diálogo con pensadorxs de nuestro tiempo, acepta el desafío de dislocar el presente para imaginar otros futuros posibles.

El escenario posthumano que marca nuestro milenio se caracteriza por trasvasar la crítica del humanismo, mostrando lo que todavía en ella persiste de androcentrismo y de antropocentrismo. El denominado posthumanismo filosófico constituye una corriente de pensamiento que se desarrolla hacia fines de la década del noventa a partir del impulso de la teoría posmoderna feministas, de los estudios de género, de los estudios culturales y literarios. Esta corriente retoma las críticas al humanismo, radicalizando este movimiento a través de un entrelazamiento con la crítica del antropocentrismo. Por lo cual el posthumanismo emerge de la intersección con el postantropocentrismo, abriendo el camino para delinear una miríada de subjetividades posthumanas: cíborgs, monstruos, alienígenas, y retomando temáticas de la ciencia ficción como la hibridación, la bestialidad y la deformidad.

En este panorama se produce una implosión del problema de la subjetividad que adquiere nuevos matices y profundidades, emergiendo desde la materialidad del cuerpo, atravesada por afectos, multiplicada en diversidad de variantes en movimiento incesante. El horizonte posthumano implica un corrimiento de la centralidad de las visiones dominantes de lo humano, del sujeto y del cuerpo, al mismo tiempo que una reconceptualización de estos términos que posibilitan pensarlos luego de esta torsión de una manera ampliada. La clave de lectura que orienta el libro es que los escenarios posthumanos no disuelven el problema del sujeto sino que ofrecen la oportunidad de reconsiderar modulaciones de la subjetividad y del cuerpo que habiliten otras prácticas, otros vínculos y en definitiva otras maneras de entender lo político.

El libro nos invita a recorrer y detenernos en estas problemáticas en diálogo con pensadores del siglo XX –Walter Benjamin y Martín Heidegger– y con una polifonía de voces contemporáneas –Achille Mbembe, Paul B. Preciado, Donna Haraway, Luce Irigaray y Judith Butler, entre otrxs– que nos acompañan en la tarea de pensar y orientarnos en estos tiempos convulsionados e inciertos. Cada una de las tres partes que conforman el libro, dan cuenta de un lugar de enunciación y de trabajo específico –Antropología Filosófica, Filosofía Contemporánea y Psicología– pero sin pretender que permanezcan de manera estanca, sino por el contrario aspirando al entrecruzamiento y a la contaminación de las problemáticas en un horizonte transdisciplinario. Aun cuando los capítulos detentan cierta vocación de presentación de un panorama de los asuntos que venimos trabajando desde nuestros ámbitos docentes y de

investigación, aspiramos a que oficien como compañeros de ruta incitando a un pensar colaborativo a la vez que ofreciendo herramientas conceptuales para proseguir las lecturas y abrir otras historias posibles de los tiempos porvenir.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1
Imaginar un futuro no reproductivo. Hacia una subjetividad ampliada

Mabel Alicia Campagnoli

El futuro ya llegó.
Llegó como vos no lo esperabas
Carlos Solari y Eduardo Beilinson, TODO UN PALO

¿Cómo se reactualiza en el siglo XXI la pregunta por el futuro, toda vez que marcó en el siglo XX un débil ascenso a y un abrupto descenso de, la esperanza en una utopía de progreso? ¿El futuro vendrá, el futuro llegó o el futuro ya fue? El término *futuro* conlleva ineludiblemente una carga de temporalidad trazada en sentido lineal moderno, en consecuencia acelerada, por ende, avizorando realizaciones de gérmenes cuyos productos laten en el presente. La idea de futuro, hilvanada desde la meta moderna del Progreso, implica semillas que darán a luz, tiene implícita entonces la procreación.

Nos proponemos reflexionar sobre el concepto de futuro, especialmente sobre los supuestos que entraña respecto de las identidades. A su vez, el recorrido se orienta por los colores de la artista argentina Raquel Forner[1], quien acompañó con su arte la reflexión sobre el futuro durante el siglo XX. Las imágenes escogidas para este capítulo corresponden a los años 1977, 1980, 1983 y 1984. Evocan sobre todo la década del 80, la de ideales de revolución todavía vigentes, donde futuro seguía siendo sinónimo de esperanza. Desde sus primeros óleos, hasta la última serie de los ochenta, la artista indaga el hundimiento de las promesas del progreso frente a las inéditas posibilidades de viajes al exterior del planeta –y al interior de los seres humanos–. Entremezcla imágenes de la muerte y la vida, la astrofauna y los astroseres, el mensaje cifrado -lucha+amor=Vida, lucha-amor=Muerte-, el laberinto y la calavera, pájaros y esqueletos (*Ibíd*). En su obra de los 80 predominan los mutantes, una poética emancipada que impregna plástica, psíquica y biológicamente una dimensión híbrida, no binaria, ecológica (Oropeza, 2021). En principio, los cuatro cuadros seleccionados transgreden el límite de lo humano para traer una

[1] Raquel Forner (Buenos Aires, 1902- 1988) fue una pintora, escultora y profesora de dibujo argentina, perteneciente primero al Grupo de París y más tarde al Grupo Florida. Desarrolló un expresionismo de matiz personal. Para ahondar en su trayectoria, ver https://forner-bigatti.com.ar/

realidad cósmica, interespecies, que apuesta por una relacionalidad vital. Solo en "Gestación del hombre nuevo (1980)" tenemos el ideario revolucionario que encarnara, entre otros, el Che Guevara. Pero la apuesta a un futuro en términos de revolución socialista se disuelve hacia mutaciones coloridas y astrales, tan extraterrenas como extrahumanas, en los últimos años de la artista, que preceden a la caída del muro de Berlín en 1989.

Futuro, concepto claramente biopolítico, cuyo sentido tuvo virajes abruptos a fines del siglo XX. Por un lado, en la inflexión de 1989 con el desencanto revolucionario. Por otro lado, desde perspectivas ecologistas, donde el ambientalismo pone en crisis los supuestos modernos de Humanidad y Progreso. No son las únicas fuentes de crítica, pero sí las que me interesa destacar ahora que ya no se espera el futuro, que la sensación que prima es apocalíptica, que la situación político-ambiental intensifica la evidencia de que las promesas de la razón ilustrada resultaron ilusiones vanas. Concepto biopolítico si los hay, ya que cada vez está más en juego la posibilidad de conservar la vida, cualquier vida, la forma de vida, las condiciones de posibilidad de una vida…

Ahora bien, las desavenencias con la noción de futuro suelen dejar intactos los supuestos de sexo, sexualidad y género que la misma conlleva. Es decir, a pesar de los largos y variados cuestionamientos a la noción moderna de sujeto y sus dicotomías concomitantes (mente/cuerpo, cultura/naturaleza, masculino/femenino, etc.), los modos de pensar el futuro parecen reintroducir esos lastres de sentido y reconducirnos a una institucionalidad política que presupone la cis-hetero-sexualidad reproductiva[2]. El futuro no cobija "anormales" ni "extraños"; estos se transforman entonces en la cloaca social, lo abyecto, el punto en que la posibilidad de vínculo tambalea a riesgo de abrir el agujero negro de la asocialidad.

Futurismo reproductivo

La modernidad, especialmente su dimensión filosófica consagrada por el canon en la Ilustración europea del siglo XVIII, forjó el ideal de Progreso que conjuga la noción de temporalidad heredada por nuestro imaginario político. Este concepto ilustrado expresa la confianza en la razón por sobre otras capacidades humanas, para orientar la ciencia, la política y la ética, garantizando así prosperidad, en un tiempo lineal donde el futuro es la cifra de tal garantía. Ideario, a su vez, aunado a la consideración universalista del ser humano y de su capacidad racional; es decir, al invento mismo de la categoría de Humanidad.

Un pensador paradigmático de estas invenciones modernas es Immanuel Kant quien establece en su *Antropología en sentido pragmático* que la Humanidad progresará aun cuando no lo hagan todos sus miembros, legitimando así el tutelaje de los grupos que resultan

[2] Esta afirmación indica que hay sentidos que se imponen socialmente con una eficacia que surge desde la convergencia de efectos de todos los espacios sociales. El nombre para aludir a la fuente de producción de ese efecto multívoco es "dispositivo de poder". Los sentidos impuestos mediante los dispositivos de poder, constituyen el orden de lo "normal". Con cis-hetero-sexualidad reproductiva aludimos a la imposición de la heterosexualidad en su modalidad reproductora, pero también del binarismo de género y de sexo; es decir, al orden de normalización en las dimensiones de sexo, género y sexualidad. En la bibliografía se pueden encontrar elementos para precisar la perspectiva.

representativos y realizadores del Progreso[3]. Suele pasarse por alto el carácter colonial de su perspectiva y las implicancias de una postura que se considera base de los derechos humanos universales. La secularización de su pensamiento desplaza los designios divinos hacia la providencia de la Naturaleza para establecer que la supervivencia de la especie depende de la reproducción biológica, identificándola entonces con reproducción social y atándola a la figura femenina:

> Sólo si se instaura como principio, no aquello que *nosotros* nos *proponemos* como fin, sino lo que haya sido *el fin de la naturaleza* al establecer la femineidad, se puede llegar a la característica de este sexo; (…). Esos fines son: 1) la conservación de la especie, 2) el cultivo de la sociedad y el refinamiento de ella por medio de la femineidad (Kant, 2010, p. 303).

Desde esta consideración la organización social dispone para las mujeres las figuras de esposa y madre, confinándolas a una existencia doméstica, heterosexual y reproductora. Queda entonces consagrado el espacio privado, que se separa fuertemente del público en el orden burgués liberal, basándose en la institución matrimonio. Del mismo, en *La Metafísica de las Costumbres*, Kant sentencia que es comunidad según la ley, que transforma en cultura un orden natural, diferenciándolo de aberraciones *contranaturales*:

> La *comunidad sexual* (…) es el uso recíproco que un hombre hace de los órganos y capacidades sexuales de otro (…) y es un uso o bien *natural* (por el que puede engendrarse un semejante) o *contranatural*, y éste, a su vez, o bien el uso de una persona del mismo sexo o bien el de un animal de una especie diferente a la humana; estas transgresiones de las leyes son vicios contra la naturaleza (…) que se califican también como innominables; en tanto que lesión a la humanidad en nuestra propia persona, no pueden librarse de una total reprobación por restricción ni excepción alguna (Kant, 1989, p. 98).

Así como el orden burgués naturaliza el capitalismo como forma económica de toda sociedad, naturaliza la idea de familia como instancia no productiva económicamente, basada en una pareja heterosexual, monógama y procreadora. Este supuesto está a la base de las proyecciones sociales a futuro de los filósofos liberales, pero también de las utopías revolucionarias que al recrearse a mediados del siglo XX anuncian un "hombre nuevo".

Ese ideal remitía a vínculos sociales solidarios en los que el trabajo fuera instancia de realización de los seres humanos, superando la alienación, aunque dejaba intactos los supuestos identitarios del revolucionario. En la mirada internacional de las izquierdas que esperanzaban al mundo en los 60 y 70, se replican los ejemplos de los rechazados de este ideal, como Michel

[3] Para un análisis específico de esta cuestión ver Campagnoli (2018a).

Foucault en Francia, Pedro Lemebel en Chile, Néstor Perlongher en Argentina, por dar solo algunos ejemplos en genealogía androcéntrica[4].

Los movimientos feministas y los de liberación sexual hicieron visibles los supuestos de normatividad sexual (al mostrar que la heterosexualidad es impuesta socialmente) y de género (al poner en evidencia que "ser hombre" y "ser mujer" son producciones políticas contextuales a cada sociedad) desde mediados del siglo XX. Asimismo, los activismos trans e intersex apuntaron a cuestionar la normatividad de sexo (al mostrar que el supuesto dato biológico anatómico de la diferencia de sexos es también una producción histórica cultural y política), desde las últimas décadas del mismo siglo. Todos estos supuestos están implícitos en el ideario de Progreso y su categoría de futuro.

En el siglo XX, especialmente la década del 80 marcó una inflexión que transformó las demandas de estos movimientos que politizan la corporalidad (feministas, sociosexuales, étnicos), ya que sobre todo a partir de la crisis del SIDA pasaron de una actitud anti institucional a otra asimilacionista. En particular, hubo un cambio respecto de la institución matrimonio, a la

Imagen N° 1

Raquel Forner, Gestación del Hombre Nuevo, 1980.

[4] Si bien cada situación es singular, los tres tuvieron dificultades para conciliar la militancia política con su condición homosexual, que les llevaron a resoluciones biográficas diferentes.

que en principio se combatía, para pasar a considerarla un lugar de protección social y económica, una aspiración de pertenencia. En sintonía, lo que aparecía expulsado desde el propio deseo, la ma/pa/ternidad, viró en una meta a conquistar. Ambas cuestiones marcaron con otra impronta los activismos militantes sociosexuales globales desde la década de los 90, a la vez que convergieron en las movilizaciones cuir[5] como punto de fuga de esta suerte de institucionalización.

Esta historización apretada y reducida, nos permite comprender el punto de anclaje de la expresión "futurismo reproductivo" que le debemos al activista queer y crítico literario estadounidense, Lee Edelman en *No al futuro* (2004). Él considera que desde la imagen icónica de Delacroix de posibilidad revolucionaria –*La Libertad guiando al pueblo*, 1830– con su seno desnudo convirtiendo a cada espectador en un Niño de pecho que ella nos ofrece mientras el chiquillo a su izquierda, imitando su postura, afirma la lógica absoluta de la reproducción misma, hasta el niño pordiosero revolucionario en el logo que miniaturiza la "política" de *Los Miserables*, ya no somos capaces de concebir una política sin la fantasía del futuro, ni un futuro sin la figura del Niño (Edelman, 2014, p. 30).

En sintonía con esta idea, Helen Hester, filósofa británica, integrante del colectivo internacional feminista Laboria Cuboniks, señala que no se trata solo de que el Niño se haya convertido en un lugar común de la cultura para hacer referencia al porvenir (entendido como un tiempo cada vez más amenazado por nuestras acciones presentes), sino que además existe un amplio consenso social respecto de que no es lícito desoír ninguna demanda planteada en su nombre (Hester, 2018, p. 51). Es así que los grupos conservadores alzan su voz para defender el mantenimiento del orden instituido en nombre de las infancias, evocando la figura de ese Niño singular y mayúsculo con el que Edelman condensa el conflicto de sentidos sobre lo social.

En el caso de Argentina, un ejemplo de esta apelación al Niño se pone en evidencia en el movimiento ciudadano "Con mis hijos no te metas" que desarrolla actividades[6] para obstaculizar la aplicación de la ley de educación sexual integral (26.150) y combate sus propósitos de acceso a derechos y libertades. Asimismo, militó activamente contra la ley de interrupción voluntaria del embarazo (27.610), en una "lucha a vida o muerte por el futuro de un Niño cuya ruina es reivindicada por las feministas, los queers y aquellos que apoyan el derecho al aborto" (Edelman, 2014, p. 44). En este sentido, el Niño del futurismo reproductivo sostiene una sustanciación de la identidad y de la historia como narrativa lineal donde el significado consigue revelarse él mismo (como sí mismo) a través del tiempo (Edelman, 2014, p. 21). Configura, entonces, una estructura subyacente de lo político, fantasía rectora según la cual se logrará una clausura simbólica uniendo la identidad y la futuridad con el fin de realizar el sujeto social (Edelman, 2014, p. 34).

[5] "Queer" es un vocablo angloestadounidense que significa "raro" o "desviado" respecto de la "normalidad" sexual y genérica. Se utilizaba habitualmente como insulto, pero desde la década de 1990 las comunidades de disidencias sexuales y/o de género se apropiaron del término como categoría identitaria o como gesto político de resistencia a las clasificaciones estigmatizantes. En consecuencia, esa mima práctica de apropiación terminológica que resignifica el sentido pasará a llamarse "queer" o "queerización". En castellano no hay un término equivalente, aunque los activismos hispanos han producido la reapropiación *cuir* con la salvedad de abarcar también los desvíos de la cisnormatividad; es decir, no solo las transgresiones a las normas de sexualidad y de género, sino también de sexo.

[6] Se trata de un movimiento que excede lo nacional, la página en nuestro país es www.conmishijosno.com.ar

Ahora bien, Edelman señala que en esta tarea coinciden diferentes orientaciones ideológicas, pues los conservadores imaginan por adelantado la ruptura sistemática del tejido social, mientras que los liberales se aferran de forma conservadora a una fe en su ilimitada elasticidad. Así se enmarca una narrativa donde la historia se despliega como el futuro imaginado para un Niño que nunca debe crecer, permaneciendo fijo en su inocencia. En consecuencia, el culto al Niño no permite altares a la queeridad[7] de la infancia, ya que presupone niños cuyos futuros son interpretados como amenazados por la enfermedad social con que se identifica a la sexualidad queer (Edelman, 2014, p. 41).

Esto es, la queeridad reúne los sentidos de lo expulsado por excelencia en las dimensiones de lo sexual, como hemos señalado anteriormente. Denomina entonces el límite de lo social, el punto donde la posibilidad de sociabilidad naufragaría, el nudo imaginario, que de situar un dedo allí, desataría todas las pestes de lo antisocial. En ese sentido, la queeridad remite a la pulsión de muerte psicoanalítica o al fracaso de un acto de habla en el campo del discurso. Edelman, en lugar de contrarrestar estas alusiones, nos invita a asumirlas, de allí que su postura se englobe en las teorías antisociales o antirrelacionales[8]. Dentro del escándalo que presupone la queeridad misma, su intensidad mayor está en relacionarla con la infancia, ámbito que se presenta como "puro" en tanto inocente y libre de sexualidad; en todo caso, de cualquier matiz que no sea heterosexual.

Al respecto, cuando en el año 2013 diferentes tendencias políticas convergieron en Francia contra el matrimonio, la adopción y la procreación asistida para parejas formadas por personas del mismo sexo, Paul B. Preciado escribió una columna periodística en defensa del niñx queer, donde se preguntaba:

> ¿Quién defiende los derechos del niño diferente? ¿Quién defiende los derechos del niño al que le gusta vestirse de rosa? ¿Y los de la niña que sueña con casarse con su mejor amiga? ¿Quién defiende los derechos del niño homosexual, del niño transexual o transgénero? ¿Quién defiende el derecho del niño a cambiar de género si así lo desea? ¿El derecho del niño a la libre autodeterminación de género y sexual? ¿Quién defiende el derecho del niño a crecer en un mundo sin violencia de género y sexual? (Preciado, 2019, p. 63).

[7] El término "queeridad" implica una provocación, pues fuera de su apariencia de sustantivo y, por lo tanto, vocablo esencializante, busca denominar lo inapresable identitariamente que implica la existencia queer. En este sentido, la reivindicación de la queeridad que realiza Lee Edelman implica un posicionamiento político cultural de resistencia a toda consolidación de identidades sociales, incluso disidentes, que ayudarían a consagrar la unidad de un orden simbólico donde todo estaría representado o dicho, afianzando la lógica identitaria y esencialista: "Por tanto, la queeridad nunca consiste en un ser o en un llegar a ser, sino más bien en encamar el resto de ese Real que es interno al orden Simbólico. Un nombre para ese resto innombrable, tal y como Lacan lo describe, es *jouissance*, que a veces se traduce como "goce": un movimiento más allá del principio del placer, más allá de la diferencia entre placer y dolor, un pasaje violento más allá de los límites de la identidad, el significado y la ley" (Edelman, 2014, p. 49).

[8] Las teorías antisociales o antirrelacionales de lo queer, ponen el acento en la negatividad del concepto y su relación con la pulsión de muerte. Además de Lee Edelman, otros teóricos de esta corriente son, por ejemplo, Guy Hocquenghem, Leo Bersani y Lorenzo Bernini. Ariel Martínez caracteriza la postura de la siguiente manera: "La tesis antisocial enfatiza la imposibilidad de apresar lo queer bajo categorías identitarias. Postula una negatividad vibrante que se hace eco en las localizaciones abyectas. Ahí donde habita lo que la norma repudia, se agita el nervio de lo más propiamente queer. La negatividad frustra los intentos normativos de asir en identidades aquella otredad que escapa por su alteridad radical. (…) Se trata de una espina clavada en el propio dispositivo que produce y ordena las identidades en un campo simbólico con codificaciones más persistentes de lo que creemos" (2022, p. 4).

Allí ponía en evidencia que los discursos detractores no protegían los derechos del niño sino las normas sexuales y de género impuestas a través de un sistema educativo y social que castigaba toda forma de disidencia con la amenaza, la intimidación e incluso con la muerte: “Los manifestantes nacionalcatólicos franceses no defienden los derechos del niño. Protegen el poder de educar a sus hijos en la norma sexual y de género, como presuntos heterosexuales, concediéndose el derecho de discriminar toda forma de disenso o desviación” (Preciado, 2019, p. 66).

Ahora bien, ¿cómo imaginar un futuro no reproductivo? ¿Es posible como práctica anticipatoria siguiendo los lineamientos de la racionalidad moderna que orienta la historia? Si atendemos a las líneas desarrolladas a partir de Lee Edelman, tal ilusión nos condena al fracaso, pues nos reconduce a la linealidad de reproducción de lo idéntico, al ser la cis-hetero-normalización del sujeto el precio de admisión a la política, conseguida, independientemente de la práctica sexual y de la propia identidad, por medio de la abjuración obligatoria de lo queer que niega el futuro (Edelman, 2014, p. 51). Por el contrario, Edelman nos convoca a una apuesta sin esperanza, a asumir lo queer como una posición que en lugar de implicar una identidad, conlleva un acto de perturbación del orden. Sugiere que la eficacia de la queeridad, su valor estratégico, reside en su resistencia a una realidad simbólica que solo nos inviste como sujetos en la medida en que nos investimos en ella, aferrándonos a sus ficciones rectoras, a sus persistentes sublimaciones, como si fueran la realidad misma. “Después de todo, es a sus figuras de significado, que tomamos como la verdad literal, a las que debemos nuestra existencia como sujetos y las relaciones sociales en que vivimos, relaciones por las que estaríamos dispuestos a perder nuestras vidas” (Edelman, 2014, p. 39).

Mientras que el futurismo reproductivo siempre anticipa, en la imagen de un pasado imaginario, una realización del significado que saturará la identidad, la queeridad deshace las identidades a través de las que nos experimentamos como sujetos. Propone entonces, en lugar del bien, algo que prefiere llamar “mejor”, aunque no prometa absolutamente nada (*Ibíd*, p. 23).

Política sin promesas

Actuar sin esperanzas es un desafío político que se tornó imperativo desde los desencantos con la razón moderna, sobre todo a partir de los genocidios del siglo XX, especialmente desde la segunda guerra mundial con el desarrollo del existencialismo. No es nuevo entonces el desafío, pero en la perspectiva de Edelman cobra una dimensión subjetiva que desata lo humano de sus corset de género, sexualidad, sexo y deseo, al concebir lo queer como punto de fuga de la institución de significado y por ende, de sociabilidad.

Ahora bien, algunos activistas cuir señalarán la dimensión de la colonialidad, para desocultar a su vez otros supuestos en la figura estructuradora del Niño. Por ejemplo, José Esteban Muñoz en *Utopía Queer*, desde un activismo *queer* latino acuerda con criticar el futurismo reproductivo, pero problematiza que, del mismo modo que no todxs lxs queer son ese hombre blanco universal

invocado en las formulaciones antirrelacionales, no todxs lxs niñxs son los bebés blancos privilegiados a quienes complacen las sociedades contemporáneas (Muñoz, 2020, p. 178). Por el contrario, señala que lxs chicxs de color y lxs chicxs queer no son los príncipes soberanos del futuro (Muñoz, 2020, p. 179).

En este sentido, el futuro no es un valor a descartar, tal como presupone Edelman con la expresión “no al futuro”, sino un término a resignificar para que puedan apropiárselo personas queer y racializadas, entre otras excluidas. A tal fin, Muñoz recupera el pasado, contra el énfasis que se impone del presente: “el tiempo hétero-lineal nos dice que no hay futuro, sino tan solo el aquí y ahora de nuestra vida cotidiana” (Muñoz, 2020, p.64). Argumenta entonces que lo queer trata principalmente del futuro y la esperanza. “Es decir que lo queer está siempre en el horizonte” (Muñoz, 2020, p. 45). En consecuencia, interpreta y usa el pasado y el futuro como armamentos para luchar contra la lógica devastadora del mundo del aquí y el ahora, de la noción de que nada existe fuera de la esfera del momento actual, una versión de la realidad que naturaliza lógicas culturales como el capitalismo y la heteronormatividad.

En este sentido, Muñoz contrapone a ese “aquí y ahora” un “entonces y allí” en función de sostener hacia el futuro una cultura de las disidencias sexuales que se reproduce por fuera de las coordenadas cisheteronormadas. Nos invita a descubrir en el pasado aquello que pueda ayudarnos a escapar del pantano normalizado del presente y a pensar un futuro de emancipación. Entonces

> lo *queer*, en sus connotaciones utópicas, promete una humanidad que aún no está aquí, y que así interrumpe cualquier entendimiento enquistado de lo humano. El punto es evitar un antiutopismo gay y lésbico arruinado por un discurso pragmático de derechos que en sí mismo paraliza no solo la política sino el deseo. Lo queer, como formación utópica, es una formación basada en una economía del deseo y del desear. Este deseo siempre se dirige a algo que aún no está aquí, objetos y momentos que arden de anticipación y de promesa (Muñoz, 2020, pp. 69-70).

Esta perspectiva invierte la relación con la esperanza, en lugar de tenerla para poder desarrollar resistencia a las normas y desplazamientos de sentido, considera que las resistencias existen de hecho y son la fuente de la esperanza; es decir, porque hay resistencia hay esperanza y no, porque tengamos esperanza, podremos resistir.

Imagen N° 2

Raquel Forner, Juicio al mutante, 1983.

En el mismo sentido, Jack Halberstam cuestiona el modo en que Lee Edelman liga el sujeto queer epistemológicamente a la negatividad, al sinsentido, a la antiproducción y a la ininteligibilidad, y en lugar de luchar contra esta caracterización llevando lo queer al reconocimiento, propone que aceptemos la negatividad que representa estructuralmente de todas formas. La polémica de Edelman sobre el futuro adscribe a lo queer la función del límite; mientras que la imaginación política heterosexual se impulsa a sí misma en el tiempo y en el espacio por medio de la imagen indiscutiblemente positiva de "el niño", y mientras se proyecta a sí misma hacia el pasado por medio de la imagen dignificada de los progenitores, el sujeto queer está entre el optimismo heterosexual y su realización (Halberstam, 2018, pp. 117-118). Así Edelman coloca lo queer entre dos opciones igualmente insoportables (futuro y positividad, en oposición a nihilismo y negación), mientras que Halberstam recupera la pregunta: “¿Podemos producir modelos generativos de fracaso que no planteen dos alternativas tan deprimentes?” (Halberstam, 2018, p. 131).

Entonces otra cuestión aparece también invertida, la noción de fracaso adquiere sentido afirmativo, en lugar de indicar el no cumplimiento a futuro de una promesa pre-establecida, puede ser la torsión mediante la cual una esperanza que no promete, aliente una espera de novedad:

> Hay algo negro en la espera. Y hay algo queer, latino, transgénero en la espera. Es más: en la espera hay algo discapacitado, algo indígena, asiático, pobre, etc. Las personas que esperamos somos las que estamos, en al menos dos sentidos, fuera del tiempo. Nos han expulsado del ritmo de tiempo hétero-lineal, y hemos construido mundos según nuestras configuraciones temporales y espaciales. Ciertamente, este es el tiempo de la poscolonialidad, pero también es el tiempo de las personas discapacitadas (Muñoz, 2020, p. 303).

En este sentido, José Esteban Muñoz considera al fracaso queer como una forma de virtuosismo que ayuda a salir del mundo estático y anquilosadamente dominado por la alienación, la explotación y la monotonía asociadas con el capitalismo o el propietarismo. Desde allí nos propone acudir a la esperanza como la necesidad de lograr un "nosotrxs" desde el compromiso de construir lo común, que es una necesidad ante la preocupante disección de la vida que obstruye un necesario ser-con en la diferencia (Muñoz, 2020, p. 339). Es decir, partir de las luchas y las reivindicaciones actuales, que señalan los "todavía no", que hacen emerger sujetos impropixs.

Hospitalidad feminista

En la tensión entre cuestionar el futurismo reproductivo (primer apartado) pero no abandonar el concepto de futuro (segundo apartado), tendemos un puente desde la idea de hospitalidad feminista que brinda el xenofeminismo. Esta perspectiva surgió a partir del 2014 en una escuela de verano sobre realismo especulativo[9] donde coincidieron Katrina Burch (EEUU), Patricia Reed (Canadá), Lucca Fraser (Francia), Amy Ireland (Australia), Helen Hester y Diann Bauer (Reino Unido). Al año siguiente, las seis pensadoras y activistas lanzaron el manifiesto "Xenofeminismo. Una política por la alienación" en doce lenguas, bajo el seudónimo Laboria Cuboniks.

La corriente indica mediante el prefijo "xeno" una asunción de lo extraño o extranjero, que no se reduce al lugar de la otredad, como ocurriría en una lógica moderna. De este modo, los sentidos de lo extraño, abren distintas significaciones, hacia adentro y hacia afuera. Al respecto Toni Navarro, quien presenta el libro *Xenofeminismo* de Helen Hester (2018), señala que el prefijo indica no solo su carácter inclusivo y de apertura a la diferencia, sino también la extrañeza del feminismo respecto de sí mismo, al concebirlo como un proyecto revisable y sujeto a continuo examen (Navarro, 2018, p.11). Así el xenofeminismo busca construir una política coalicional, una

[9] El realismo especulativo es una corriente filosófica contemporánea conocida también como "nuevo realismo", "nuevo materialismo" o "materialismo especulativo" que considera necesario superar el esquema filosófico dominante en el pensamiento moderno al que denomina "correlacionismo". Éste se basa en la suposición filosófica de que no podemos pensar más allá de la correlación sujeto-objeto o lenguaje-realidad; es decir, que no tenemos acceso a la "cosa en sí" como estableció Kant. Del correlacionismo se deriva el carácter antropocéntrico de la filosofía moderna y el dominio de las perspectivas lingüístico-culturalistas en el pensamiento del siglo XX (Ramírez, 2016, p. 133).

política sin la infección de la pureza, signada por la solidaridad con lo extraño, de allí la asociación que hacemos con la expresión "hospitalidad feminista".

En relación a la significación del futuro, el xenofeminismo ofrece una posición que parte de cuestionar el futurismo reproductivo aunque no renuncia a una imaginación futurista. Al xenofeminismo le interesa construir un futuro extraño. Para lograrlo, sin embargo, debe enfrentarse a las imágenes habituales del porvenir, imágenes en las que la futuridad se reduce a la duplicación de lo mismo por medio de la reproducción social de los valores hegemónicos del presente, o por el contrario se ve amenazada por un inminente colapso climático. Por eso Helen Hester se concentra en analizar la modalidad en que el futurismo reproductivo se infiltra en el ambientalismo donde, además de hacer un llamamiento a actuar en beneficio del Niño, estigmatiza el sexo no reproductivo y los cuerpos impropiamente productivos (Hester, 2018, p.57). A partir de ello se pregunta qué tipo de política de género con miras al porvenir podemos plantear que sea capaz de enfrentar con seriedad las condiciones contemporáneas sin caer en las trampas del conservadurismo opresor, de un lado, y de la desesperanza paralizante, del otro; cómo podríamos luchar por un futuro mejor, más emancipatorio, sin confiar en un futurismo reproductivo; cómo podemos proponer futuros xenofeministas sin volver a caer en un imaginario contraproducente y de exclusión centrado en la idea de hacer del mundo un lugar mejor para "nuestrxs" niñxs (Hester, 2018, p. 45). Pues el futurismo reproductivo puede llegar a clausurar toda posibilidad de "xeno", en la medida en que vincula la procreación a la incesante propagación de lo mismo (sobre todo en términos de formas estructurales de opresión, valores de clase y chauvinismo de especie). En tal sentido, la reproducción biológica se confunde con la reproducción social, en la medida en que se asume de manera implícita que la primera supone la transmisión generacional de desigualdades (Hester, 2018, pp. 51-52). Sin embargo, Hester no promueve que abandonemos la política, despreciándola en su totalidad como territorio de valores familiares, tal como hace Edelman.

En su lugar, para abrir la imaginación a un futuro no reproductivo, acude a Donna Haraway quien en 2013, en otra escuela de verano sobre realismo especulativo, gestó un relato colectivo de ficción especulativa junto a Fabrizio Terranova y Vincianne Despret (Haraway, 219, p. 208): "Historias de Camille. Niñas y niños del compost". Al incluirlo como último capítulo de su libro *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Haraway nos comparte algunas decisiones respecto del relato[10]: sentimos la presión vital de pedir a nuestro bebé que, a lo largo de cinco generaciones, formara parte del aprendizaje de reducir la presión de la cantidad de humanos sobre la tierra, actualmente a punto de ascender a más de once mil millones hacia

[10] Para que se entiendan las reflexiones en base al relato transcribo el resumen del mismo que hace la propia Haraway, donde se aprecia que también ficcionaliza parentescos interespecie, cuestión que referiremos en el apartado siguiente del capítulo: "Esta fabulación especulativa sigue a cinco generaciones de una alianza simbiótica entre una niña humana y mariposas monarca a lo largo de las muchas líneas y nodos de las migraciones de estos insectos entre México, los Estados Unidos y Canadá. Estas líneas trazan socialidades y materialidades cruciales para vivir y morir con bichos al límite de la desaparición con el fin de que puedan continuar. Las Comunidades del Compost surgieron en todo el mundo a principios del siglo XXI sobre tierras y aguas arruinadas, comprometidas a nutrir capacidades para dar respuesta y cultivando maneras de volverse recíprocamente capaces. Estas comunidades se comprometieron a contribuir de manera radical a reducir la cantidad de humanos durante algunos siglos, a la vez que desarrollaron prácticas de justicia medioambiental multiespecies de una miríada de tipos. Cada nuevo bebé tenía al menos tres progenitores humanos, y la progenitora gestante ejercía la libertad reproductiva en la elección de un animal simbionte para el bebé, una elección que se ramificaba en las distintas generaciones de todas las especies" (Haraway, 2019, p. 29).

finales del siglo XXI de la era cristiana. "¡Difícilmente hubiésemos podido abordar estas cinco generaciones a través de un relato de reproducción heteronormativa! (…) Más de un año después, me di cuenta de que Camille me enseñó a decir: *¡Generen parientes, no bebés!*" (Haraway, 2019, pp. 209-210).

Coincidimos en la lectura que realiza Hester de este relato, al considerar estimulante la provocación de generar parientes, aunque con cierta preocupación respecto del planteo de reducir la cantidad de humanos sobre la tierra. Si bien la ficción especulativa de Camille lo plantea como un factible desarrollo natural, resuenan las alertas de la ingeniería biopolítica totalitaria conocida, en sus diversas manifestaciones, a lo largo del siglo XX: "Desear que haya menos seres humanos constituye un pésimo punto de partida para cualquier proyecto político que tenga expectativas de incluir, mucho menos hacer partícipes, a todas aquellas personas para las cuales hacer bebés a menudo ha representado una forma de resistencia concreta" (Hester, 2018, p. 66).

La perspectiva de Haraway resulta interesante en la medida en que pone en primer plano una alternativa al futurismo reproductivo, pues con el proceso de evitar la extensión deliberada de la propia línea genética tiene el propósito de ayudarnos a repensar los modos de la intimidad, la socialibidad y la solidaridad más allá de los vínculos de la familia nuclear (Hester, 2018, p. 64). Así, el imperativo de hacer parientes debería entenderse como una reorientación de los vínculos humanos que involucre por igual a los que son de naturaleza genética y no genética, como un llamado a privilegiar la xenohospitalidad por encima del control poblacional y la naturalización del futurismo reproductivo (Hester, 2018, 134).

En este sentido, Hester extrema su cautela al advertir que antes que reducir el tamaño de la población humana, parecería más adecuado comenzar por plantearse el compromiso de actuar en solidaridad con las personas embarazables que tienen a su cargo el trabajo reproductivo. Una prevención que también nos llega de Silvia Federici (2020, p. 172): "Pese a los esfuerzos que hacen los industriales futuristas, no podemos robotizar el *cuidado*, si no es a partir de un coste terrible para las personas afectadas". Asimismo, es muy importante que los futuros que imaginamos tomen en cuenta a los niños realmente existentes (distintos de esa imagen culturalmente sobredimensionada del Niño a la que suelen recurrir los debates acerca del futuro). Partir de estos seres concretos, contribuiría a rechazar culturalmente el privilegio que actualmente se concede a la línea de sangre, para promover en cambio la solidaridad con todo tipo de recién llegadxs (lxs migrantxs, las nuevas personas a cargo de dar cuidados y también las más jóvenes) (Hester, 2018, p. 69). Se trata entonces de promover nuevas redes de contención que nos habiliten desfamiliarizar a la familia biológica y al mismo tiempo refamiliarizar las redes alternativas de solidaridad e intimidad, de manera tal que estas últimas se vuelvan más abarcadoras y estén al alcance de la mayor cantidad de personas posible, sin necesidad de caer en la trampa de reproducir lo mismo (Hester, 2018, p. 71), lo que permite traducir al xenofeminismo como hospitalidad feminista. Sin duda, esta transformación micropolítica de las formas vinculares que impactan sobre la noción misma de parentesco, desplazan los supuestos naturalizados de lo social y le dan base material a la imaginación de un futuro no reproductivo. Conmocionar el parentesco, desatarlo de las líneas de sangre y de sexo, de las dimensiones de

las generaciones y de los géneros (Ají de pollo, 2007) (D´Uva, 2022), es una provocación a la que los feminismos nos siguen invitando.

Imagen N° 3

Raquel Forner, Simbiosis, 1977.

Mutaciones postantropocéntricas

Helen Hester puntualiza que lo que pretende garantizar la figuración de los niños como ejemplares del presente similar a sí mismo, espacio seguro de la prosperidad humana y retorno a una naturaleza controlable, clausura tanto el futuro como el aspecto mutacional de la reproducción. Es precisamente allí donde ella hace residir lo *xeno*: en las mutaciones, en la posibilidad siempre abierta de que la repetición permita la aparición de la diferencia[11]. Nuestra cultura es bastante conciente de que la reproducción biológica es, de hecho, separable de la social. Ni los linajes genéticos ni la minuciosa orquestación de la crianza de niñxs reales tienen la capacidad de garantizar una continuidad generacional sin fisuras ni una duplicación exacta. Por ende, una clara amenaza se desprende de una noción inherente a la idea de futuro: la posibilidad de que el mañana no se parezca a hoy. Esto quiere decir que un cambio radical no solo es posible, sino que está todo el tiempo en funcionamiento dentro de la lógica de lo similar a sí mismo y como condición de la reproductibilidad. Así, la filósofa sitúa el carácter “salvaje” de

[11] Esta apertura a la innovación, la conocíamos desde el giro lingüístico en la perspectiva performativa de Judith Butler. Las apreciaciones que Butler hace para el sentido surgido performativamente, aquí reaparecen en versión xenofeminista; es decir, desde el nuevo materialismo, al debilitar el aspecto discursivo y dar relevancia a la facticidad material de las mutaciones.

la reproducción en la posibilidad siempre presente de que se produzca algún tipo de disrupción que atente contra los distintos esfuerzos tendientes a asegurar la duplicación de lo mismo. Entre una iteración y la siguiente, se abre un espacio susceptible a la aparición de lo extraño. La mutación no es un proceso que se pueda programar de antemano, sino un fenómeno que se puede alentar, fomentar o favorecer por medio de la adopción de prácticas de xenohospitalidad, del mismo modo que en la actualidad se cultiva la duplicación de lo mismo por medio del imaginario del futurismo reproductivo (Hester, 2018, pp. 72-73)[12].

Entonces, el análisis desarrollado hasta aquí, al incorporar la perspectiva xenofeminista nos permitió retomar las críticas al futurismo reproductivo tanto antirrelacionales (representadas en nuestro texto por Lee Edelman) como coloniales (aquí en la línea de José Esteban Muñoz). Al articular el xenofeminismo con la crítica colonial, el sentido neomaterialista del primero permite desplazar el énfasis desde la pulsión de muerte hacia la pulsión de vida. De este modo, la apertura a la incertidumbre por la aparición misma de mutaciones, apunta a los excesos de la vitalidad que escapan a las capturas de los dispositivos capitalistas[13].

En este punto, las maneras de desandar lo instituido en torno al parentesco impactan en las posibilidades de hacer lo propio con la noción de sujeto que subyace al mismo. Es decir, el panorama se vuelve propicio para desplazar la subjetividad de su confinamiento en las categorías de sujeto e individuo Para este matiz recurrimos a Suely Rolnik (2019) quien diagnostica como vivencia principal del presente la de trauma basado en un malestar de la subjetividad. Malestar que deviene principalmente del agotamiento de los proyectos modernos con su idea de futuro asociada a la esperanza y a la revolución. Trauma que surge de la formación colonial capitalística del régimen contemporáneo de poder donde hacen alianza coyuntural el neoliberalismo con el neoconservadurismo. Manifestaciones del primero son el libre flujo de capital a nivel trasnacional y la realización global del proyecto colonial; mientras que el segundo se pone en evidencia en que subjetividades toscas y torpes ocupan lugares de decisión política, en un clasismo y racismo que expulsan a todxs lxs que estorban, sin ninguna barrera ética y a una velocidad vertiginosa, en un goce narcisista perverso. Esta alianza entre neoliberalismo y neoconservadurismo tiende a destruir todas las conquistas democráticas y republicanas en el nivel macropolítico y a abusar de la vida como fuerza de creación, transmutación y variación, en el nivel micropolítico (Rolnik, 2019, pp. 90-93).

En este contexto, la situación de trauma surge por las sensaciones de perplejidad, decepción, pavor ante la profunda frustración por la disolución de gobiernos con tendencia de izquierda o progresistas, lo que sume en un estado psíquico de alerta. Esta alerta impulsa a la acción, ése es su aspecto interesante, pues obra de estímulo. Ahora bien, Rolnik considera que la situación de malestar que lleva a tal alerta, es paradojal, pues nos sitúa en tensión entre la tendencia a permanecer en lo familiar -en tanto conocido y por eso mismo confortable- y la tendencia a abrirse

[12] En estas consideraciones Helen Hester sigue a Rebekah Sheldon.
[13] Consideramos que la operación básica del capitalismo es capturar la pulsión de vida o, en términos de Spinoza, la *potentia gaudendi* que da forma al lazo social y a la subjetividad humana, confinando la última a la modalidad *sujeto* con las formaciones conocidas de sexo, género, sexualidad, deseo. Pero el capitalismo no solo captura la potencia vital en la dimensión humana, sino para todos los seres vivos, pues obtiene provecho del control científico y económico sobre la mercantilización de todo lo vivo (Braidotti, 2015) (Campagnoli, 2018b) (Rolnik, 2019).

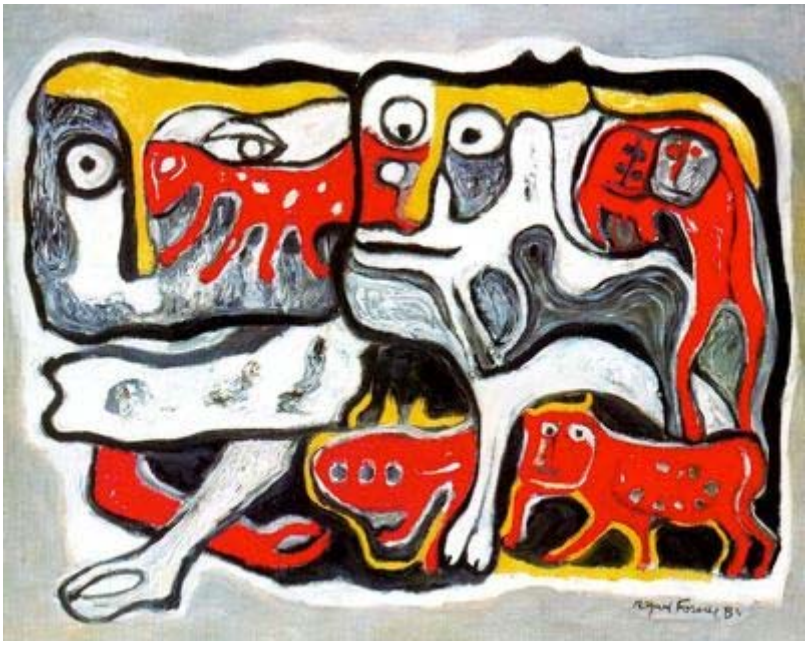
hacia lo extraño -nuevo, desconocido-. El desafío de la vida en sociedad pasa por trazar puntos de equilibrio entre las tendencias hacia lo familiar y hacia lo extraño.

A la primera, de lo familiar, Rolnik la denomina “experiencia del sujeto” y es la que efectivamente conocemos y trama actualmente el panorama social. En ella predomina el tiempo cronológico del ritmo previamente establecido, la conservación de modos de existencia en los que las formas de vida toman cuerpo en el presente, por lo que los sentidos de mundos diferentes se viven como amenazantes y provocan reacciones con distintos niveles de violencia. A la segunda, de lo extraño, la llama “experiencia del afuera” pues es de apertura hacia la otredad, una relación intensiva con el otro, donde se vive el cuerpo por medio de los afectos, donde hay creación, lo que se manifiesta en un desajuste del tiempo cronológico, esto permite desacomodar el inconsciente, potenciar la vida, generar embriones de otro mundo:

> El problema del régimen del inconsciente colonial-capitalístico es la reducción de la subjetividad a su experiencia como sujeto, lo que excluye su experiencia inmanente a nuestra condición de vivientes, el fuera-del-sujeto. Las consecuencias de tal reducción son altamente nefastas para la vida. Pero, ¿en qué consiste esa otra esfera de la experiencia subjetiva? […] Se trata de una experiencia extrapersonal, pues aquí no hay contorno personal, ya que somos los efectos cambiantes de las fuerzas de la biósfera, que componen y recomponen nuestros cuerpos y sus contornos; extrasensorial, pues se da por la vía del afecto, distinto de la percepción, propia de lo sensible; y extrasentimental, pues se da por la vía de la “emoción vital”, distinta de la emoción psicológica que llamamos “sentimiento”. […] En la experiencia subjetiva fuera-del-sujeto, el otro vive efectivamente en nuestro cuerpo, por medio de los afectos: efectos de su presencia en nosotros (Rolnik, 2019, pp. 100-101).

A su vez, la experiencia del sujeto es propia de la macropolítica y la del afuera, de la micropolítica. Desde la tensión entre ambas, se sostiene lo social. A partir del diagnóstico sobre la actualidad, Suely Rolnik alienta a descolonizar el inconsciente colonial capitalístico y, por lo tanto, trabajar en el nivel micropolítico. No lo hace de modo programático, sino a partir del reconocimiento de la producción de resistencias y aperturas a la otredad que visibiliza en diferentes estrategias insurrectas, como la de los movimientos de insubordinación entre negros, mujeres, LGTBQI, pueblos indígenas, comunidades quilombolas, etc. (Rolnik, 2019, p. 108). Así, la micropolítica abarca tanto al sujeto como su afuera, en este sentido, a la subjetividad. Esto implica que aquí el protagonismo no es exclusivamente humano, pues está en juego el abuso de

Imagen N° 4



Raquel Forner, Seres Híbridos en otra Galaxia, 1984.

la fuerza vital que abarca la biósfera y afecta los cuatro planos del ecosistema planetario (biósfera, corteza terrestre, agua y aire). En todo caso, lo que cabe en este desafío es la responsabilidad ética de los humanos para habitar el lenguaje en la experiencia del afuera.

En términos de Suely Rolnik, entonces, desandar el sujeto implica una apertura solidaria hacia lo extraño, lo que nos permite articular su propuesta con el xenofeminismo, para vincular esta forma de subjetividad con las resignificaciones de la familia y el parentesco, tramadas en la idea de futuro. De este modo, la apertura a otras dimensiones de lo vivo, abren el parentesco más allá de lo humano, en términos interespecie. Una apuesta que también está en juego en el relato sobre Camille del que participa Haraway (2019) y en las resonancias de sentido de la xenohospitalidad que alienta Helen Hester (2018).

Se trata de una sensibilidad posthumana que atiende a la relacionalidad con el resto de las especies y existencias de lo vivo, que es postantropocéntrica en un sentido afirmativo, a diferencia de la economía global que lo es de modo negativo, puesto que reagrupa a todas las especies bajo el imperativo del mercado, amenazando con sus excesos la sostenibilidad de todo nuestro planeta. Si hilvanamos estas consideraciones con la idea de futuro, resulta pertinente la salvedad de Helen Hester (2018, p. 61): “Al actuar en nombre de las generaciones futuras debemos tener cuidado de no fomentar el valor supremo de la supervivencia de la especie como una tecnología discursiva que promueve la heterosexualidad obligatoria”.

Consideraciones finales

El recorrido teórico que esbozamos comenzó con la caracterización del futurismo reproductivo, para comprender los implícitos subjetivos de la idea de futuro heredada de la modernidad. Le siguieron cuestionamientos coloniales a dicho futurismo y resignificaciones xenofeministas, hasta llegar a una apertura más allá del sujeto, en una noción de subjetividad ampliada, que puede gestarse de modo colectivo e interespecie.

De este modo, imaginar un futuro no reproductivo, implica entre otras cosas impactar en las significaciones del parentesco, como hemos señalado. Ahora bien, la idea de imaginación que estamos planteando no funciona programáticamente en sentido moderno, sino, como hemos subrayado, a partir de los indicios materiales del presente y del pasado. Es lo que permite a José Esteban Muñoz proponer un "entonces y allí" como punto de apoyo para producir una idea de futuro que no rechaza lo extraño.

En este sentido, quisiera poner el acento en evidencias concretas de producción de parentescos que interfieren los sentidos del futurismo reproductivo y que deben ser visibilizadas para que su cuestionamiento tenga pregnancia, como son las producciones familiares de colectivos trans. Para nuestro contexto es de especial relevancia tener en cuenta los cercanos, a través de las producciones de los archivos de memoria trans como gestaciones y legados antireproductivos que abren un futurismo solidario con lo extraño.

En la misma línea, aunque del lado de la apertura interespecie, hacer visibles las experiencias de comunidades indígenas que están en continuidad con el territorio al que reivindican de modo comunal y no como objeto inerte separado, alterando de raíz la noción de futuro con la que iniciamos el relato, que presupone la forma Estado, la forma individuo, la distinción sujeto-objeto y todo lo que Suely Rolnik ubica del lado de lo familiar.

A lo largo del capítulo el desarrollo conceptual se acompañó de algunos cuadros de Raquel Forner, quien desde su pintura abrió indicios de futuros solidarios con lo extraño. La idea es que los ejemplos que invitamos a rastrear en este cierre, sirvan para incentivar la imaginación de un futuro no reproductivo. O sea, para alentar la disolución del miedo hacia lo diferente y hacer que la diferencia valga la alegría, antes que la sospecha.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Araiza Díaz, V. (julio-diciembre, 2020). El Pensamiento Crítico de Donna Haraway: Complejidad, Ecofeminismo y Cosmopolítica. En *Península vol. XV, núm. 2*, 147-164.

Bernini, L. (2015). [2013] *Apocalipsis queer: Elementos de teoría antisocial*. Barcelona: Egales.

Campagnoli, M. A. (2011). Genealogías del género. En *Ilustración y libertades. Revista de pensamiento e historia de las ideas (2)*, 109-147.

Conde Arroyo, P. (jul-dic, 2022). La reparación de los relojes. Los enfoques políticos de la temporalidad queer. En *Oxímora. Revista internacional de ética y política núm. 21*, 60-78.

Espinosa Miñoso, Y. (2015). El futuro ya fue. Una crítica a la idea de progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. En R. Moarquech Ferrera-Balanquet (comp.). *Andar erótico decolonial* (pp. 21-39). BsAs: Ediciones el Signo.

Costa, F. (2021) *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. BsAs: Taurus.

Cuello, N. (23 de enero de 2020). Futuros Queer, Utopías Animales y Afectos Ingenuos. Paisajes para una Imaginación Extraña del Mañana. *cajanegraeditora.com.ar*. Recuperado de https://cajanegraeditora.com.ar/futuros-queer-utopias-animales-y-afectos-ingenuos-paisajes-para-una-imaginacion-extrana-del-manana/

Guattari, F. y Rolnik, S. (2013) [2005]. *Micropolítica: cartografías del deseo*. BsAs: Tinta Limón.

Martínez, A. (2016). Cuerpo y poder. Impacto del pensamiento de Michel Foucault en el feminismo norteamericano de finales del Siglo XX. En N. Rodríguez y H. Viafara Sandoval (comps.) *Michel Foucault, treinta años después: Aportes para pensar el problema del cuerpo y la educación* (pp. 76-87). La Plata: UNLP.

Martínez Posada, J. E. (julio-diciembre, 2013). El dispositivo: una grilla de análisis en la visibilización de las subjetividades. En *Tabula Rasa*. *No.19*. Bogotá, Colombia, 79-99.

Saxe, F. (2021). *Disidencias sexuales: Un sistema geoplanetario de disturbios sexo-subversivos-anales-contra-vitales*. Los Polvorines: UNGSM.

Bibliografía complementaria

Ahmed, S. (2019) [2010]. *La promesa de la felicidad: Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. BsAs: Caja Negra.

Berlant, L. (2020) [2011]. *El optimismo cruel*. BsAs: Caja negra.

Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.

Braidotti, R. (2021). *Posthuman feminism*. Oxford: Polity Press.

Deutscher, P. (2019) [2017]. *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*. BsAs: Eterna cadencia.

Gomáriz, T. (2022) Los cuerpos de Freud: hacia una conceptualización de la potencia queer de la pulsión. En L. Bolla (ed.) *Caleidoscopio del género: nuevas miradas desde las ciencias sociales* (pp. 119-140). Temperley: Tren en movimiento.

Martínez, A. (2017). La gesta Queer del cuerpo que no es Uno: Aportes conceptuales más allá del dimorfismo sexual. En P. Gomes Dornelles, I. Wenetz, M. S. Vione Schwengber (eds.). *Educaçao física e sexualidade. Desafios educacionais* (pp. 131-152). Brasil: Unijuí.

Méndez Montoya, Á. F. (enero-junio, 2021). Trans-Corporalidades en resistencia y resiliencia: hacia una cuirización decolonial de la dicotomía utopía/distopía en tiempos de pandemia. En *RIBET Vol. XVII, N° 32*, 98-107.

Monfrinotti Lescura, V. I. (2019). Narrativas *otras* en tiempos de devastación: la especulación feminista como práctica de resistencia. En *Revista Barda. Año 5. Nro. 9,* 39-49.

Valencia Triana, S. (julio-diciembre, 2018). El transfeminismo no es un generismo. En *Pléyade N° 22*. Santiago de Chile, 27-43.

Sitios web con material complementario

Académicos:

Red argentina intercátedras de antropología filosófica: https://blogs.ffyh.unc.edu.ar/redantropologiafilosofica/
Sociedad hispánica de antropología filosófica (SHAF): https://shaf.filosofia.net/
Seminario sobre género, afectos, política (SEGAP): https://segapblog.wordpress.com/
Proyecto cultura material, agencia y prácticas (CMAP): https://proyectocmap.wordpress.com/
Arqueologías del futuro. Artistas, prácticas y saberes: https://arqueologiasdelfuturo.com/
Colectiva Materia: https://colectivamateria.wixsite.com/cuadmaterialistas/colectivo
Colectivo Laboria Cuboniks, aloja el manifiesto “Xenofeminismo”: https://laboriacuboniks.net/
Página oficial de la filósofa Rosi Braidotti: https://rosibraidotti.com/

Surgidos de militancias:

Archivo de la memoria trans argentina: https://archivotrans.ar/
Serie audiovisual “Archivo de la memoria trans” en *Canal Encuentro*: https://encuentro.gob.ar/programas/serie/10562
Archivo abierto, público y en construcción sobre géneros, sexualidades y afectos: https://www.bibliotecafragmentada.org/
Archivo documental digitalizado del activismo lésbico: http://potenciatortillera.blogspot.com/
Plataforma de comunicación antirracista independiente hispanohablante: https://afrofeminas.com/tag/afrofuturismo/

Artísticos, de cineastas cuyas obras abordan problematizaciones involucradas en el capítulo, ya sea en su contenido y/o en su estética:

María Luisa Bemberg: http://www.marialuisabemberg.com/
Patricio Guzmán: https://www.patricioguzman.com/
Sally Potter: https://sallypotter.com/

David Lynch, web sobre el cineasta, *Universo David Lynch*: https://www.davidlynch.es/
Werner Herzog: https://www.wernerherzog.com/

Guía de actividades

1 - En el capítulo abrimos la imaginación a un futuro no reproductivo con la ayuda de los cuadros de Raquel Forner, pero no brindamos imágenes de futurismo reproductivo, su representación quedó implícita. Invitamos a buscar ejemplos de este concepto, en publicidades, historietas o películas. La idea es acompañar el elemento elegido con la explicación de porqué representa al futurismo reproductivo.

2 - En Argentina, desde 2007 existe la Agrupación Nacional Putos Peronistas, nacida en La Matanza, conurbano bonaerense. Sugerimos: A) Reflexionar sobre su denominación en relación a las consideraciones sobre movimientos *cuir* que realiza el capítulo. B) Ampliar información sobre los objetivos del grupo, que permita contrastar la representación de militante que pone en juego, con la de las militancias revolucionarias previas a la última dictadura (1976-1983). C) Analizar la relación de dichas representaciones con la idea de futuro que ponen en juego.

3 - Proponemos la lectura de "Historias de Camille. Niñas y niños del compost" a la que se puede acceder en este enlace: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105154034018, con el fin de analizarla según las siguientes consideraciones: A - Caracterización de las familias que propone el relato. ¿Qué interrupciones producen en los linajes conocidos de sangre, de sexo, de especie? B - Respecto del proceso de disminución en la cantidad de humanos que el relato considera necesario, identifique nociones de biopolítica desarrolladas en el programa de Antropología Filosófica que permitan entender los peligros de esta propuesta y fundamente. C - Compare la noción de Chthuluceno que Haraway pone en juego en el relato[14], con la de Tecnoceno de Flavia Costa, presente en el programa de Antropología Filosófica: ¿qué nociones de humano, cuerpo y subjetividad conllevan cada una? ¿Podrían considerarse sinónimas?

4 - A partir del visionado de la película *Nostalgia de la luz* de Patricio Guzmán (2010), disponible en https://youtu.be/hQ6Ml6Aa8g4, sugerimos tener en cuenta la noción de historia que allí subyace y cuáles serían sus protagonistas, para vincularla con la idea de subjetividad explicitada en el texto de Suely Rolnik correspondiente al programa y referido en el capítulo.

[14] El pensamiento de Donna Haraway y especialmente el concepto de Chthuluceno, es abordado también en los Capítulos 4, 5, 6 y 9 de este libro.

Referencias bibliográficas

Ají de pollo (2007). *Parentesco*. BsAs: Conversaciones feministas.

Braidotti, R. (2015) [2013]. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Campagnoli, M. A. (2018a). Raza y sexo: limitaciones biopolíticas del universalismo kantiano. En M. Campagnoli y M. Ferrari (Coords.). *Cuerpo, identidad, sujeto: Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad* (pp. 48-72). La Plata: Edulp.

Campagnoli, M. A. (2018b). *Preciados feminismos. Una lectura de Preciado para la antropología filosófica*. Málaga: UMA.

D´Uva, M. (2022). Notas sobre el parentesco lesbiano. En M. Leciñana *et alii* (eds.) *La monogamia al desnudo. Notas para una crítica feminista* (pp. 53-64). BsAs: Waldhuter.

Edelman, L. (2014) [2004]. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Madrid: Egales.

Federici, S. (2020) [2019]. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de sueños.

Halberstam, J. (2018) [2011]. *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.

Haraway, D. (2019) [2016]. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: consonni.

Hester, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. BsAs: Caja negra.

Kant, I. (2010) [1798]. *Antropología en sentido pragmático*. BsAs: Losada.

Kant, I. (1989) [1797]. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Martínez, A. (septiembre, 2022). Reflexionar a pelo: sexualidad y negatividad en la teoría queer antisocial. *Debate Feminista*, *65*, 1-25.

Muñoz, J. E. (2020) [2009]. *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. BsAs: caja negra.

Navarro, T. (2018). Presentación. En H. Hester. *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción* (pp. 9-12). BsAs: Caja Negra.

Oropeza, M. (22 de abril de 2021). Raquel Forner: más que humana. *SerArgentino.com.* Recuperado de https://www.serargentino.com/gente/arte-y-literatura/raquel-forner-mas-que-humana

Preciado, P. B. (2019). ¿Quién defiende al niño queer? En *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (pp. 62-66). Barcelona: anagrama.

Ramírez, M-T. (noviembre, 2016). Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo. En *Diánoia, volumen LXI, número 77*, 131-151.

Rolnik, S. (2019) [2018]. *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. BsAs: Tinta Limón.

CAPÍTULO 2
Achille Mbembe y el posthumanismo antropofóbico: una tensión en su pensamiento

Esteban Miguel Rosenzweig

Evitar un devenir negro del mundo exige la urgencia de una (nueva) antropología

…quien hoy invoca el humanismo lo hace por su cuenta y riesgo

Rosi Braidotti, LO POSTHUMANO

En una célebre entrevista Michel Foucault ha expresado que “el humanismo ha sido, de alguna manera, la pequeña prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años” (Foucault, 1994, p. 626) porque tuvo la capacidad de adaptase a los discursos más diversos y establecer en su centro, siempre, de un modo u otro, un tipo de sujeción antropológica.

Si Foucault está en lo cierto, si los discursos del humanismo no han hecho más que proyectar hacia el fondo de la historia los fantasmas del antropocentrismo, ¿sería acaso posible pensar un humanismo no situado ya a la medida del Hombre sino a la medida del mundo? ¿Un humanismo cuyo fondo no devuelva como constante alguna figura del Hombre sino al Hombre como una figura más, entre las tantas figuras que habitan el mundo? ¿No sería esto mismo, acaso, un oxímoron? ¿Un humanismo sin Hombre al que referir? Esta contradicción o, si se quiere, esta aparente contradicción, es la que buscamos explorar a través del pensamiento de Mbembe.

Si bien el filósofo camerunés se reconoce heredero de Foucault, aunque su ontología se encuentre probablemente más influenciada por Spinoza y Deleuze, subyace en su pensamiento la paradoja de una nueva propuesta humanista. ¿Pero por qué? ¿Por qué volver al humanismo? ¿En qué humanismo piensa Mbembe? ¿No se corre siempre el

riesgo, siguiendo las indicaciones de Foucault, de volver a prostituir el pensamiento e introducir nuevamente un modo de sujeción antropológica?

En lo que sigue, intentaremos tensar el pensamiento de Mbembe, tal vez incluso contra sí mismo, con el propósito de evaluar su propuesta de un nuevo humanismo. Un humanismo configurado no tanto a la medida del hombre sino, más bien, a la medida de un poshumanismo cuyo espíritu, inspirado en un nuevo romanticismo, parece situarse en el límite, como parte inseparable del mundo.

En consonancia con este propósito, el presente capítulo se propone la tarea de ofrecer un recorrido crítico y problemático vinculado con el humanismo, el racismo y la subjetividad en el pensamiento de Achille Mbembe. Sin embargo, la primera dificultad se presenta en la necesidad de proporcionar no sólo un enfoque crítico y problemático sobre el tema y el autor elegido sino, además, en el requerimiento de ofrecer un recorrido claro y ameno concebido para quien se inicia en la lectura de los temas abordados. En tal sentido, la problematización inicial pretende exhibir la mirada crítica sobre el enfoque seleccionado, no obstante, el desarrollo general del capítulo excede en buena medida ese enfoque y proyecta, algunas veces, como si fuese una suerte de diseminación, ciertos elementos que, si bien pertenecen al pensamiento del autor, no se vinculan directamente con la crítica antihumanista.

Una vez finalizado el desarrollo del capítulo se ofrece un conjunto de actividades con el propósito de que quien se interese por los temas abordados, pueda profundizarlos.

Presentación

Si bien parece sumamente complejo poder agotar la amplitud semántica de aquello que con el término “humanismo” pueda ser abarcado, pues los registros más antiguos hunden sus raíces al menos hasta Cicerón, es posible acordar, aunque imperfecta, cierta caracterización general que proporcione un panorama sobre sus lineamientos fundamentales.[15] No se trata solamente de un conjunto de ideas cuya referencia más célebre ha sido el período ilustrado sino, antes que nada, de un momento donde los discursos sobre el Hombre han sido fundamentados bajo el funcionamiento de cierta idea de sujeto (Foucault, 1966, pp. 319-320).

[15] Tal vez el pasaje más célebre de la antigüedad referido al humanismo sea “el hombre como medida de todas las cosas” de Protágoras que logró proyectarse hasta la universalización impulsada por el Renacimiento italiano. También ver: (Ferrater Mora, José, 1979)

Las características generales del humanismo ilustrado tienen que ver con la universalización, dentro del registro político de la Europa de los siglos XVII-XVIII, de la idea de ciudadano, combinada, en el plano jurídico, con la idea de persona. Si en la dimensión económica se consolidaría con fuerza la idea de sujeto propietario, en el registro epistemológico se proyectaría un sujeto activo, capaz de conocer por sí mismo el orden de la naturaleza.

Como elemento unificador se fortalecería, entonces, una figura que sería decisiva en adelante y se convertiría, además, en signo distintivo de este humanismo: el sujeto autónomo, guiado por los principios universales de la Razón. Una razón que, como elemento divino estaría presente de manera constitutiva en el ser humano, pero también se expresaría, incluso, en el orden general en la historia. Consecuentemente, se volvería necesario comprender las complejas relaciones establecidas entre el sujeto, la razón y la historia.

¿De qué modo comprender entonces la relación entre sujeto, razón e historia? ¿Cuáles serían sus referentes más destacados?

Si se tomase como referencia a Kant, se observaría una historia dirigida hacia la paz perpetua entre los estados, en función de la aceptación de un sujeto autónomo que procedería guiado por una Razón, presente en su propia naturaleza. En cambio, si la referencia fuera Hegel, se debiese comprender la historia empujada por la dialéctica de la superación, disuelta en la autoconciencia del Espíritu, en razón de un sujeto que se confunde y se convierte en la sustancia misma de la historia. Mientras con Marx, la historia finalizaría en una sociedad sin clases, después de que el proletariado, constituido como sujeto revolucionario, haya vencido y derrotado al capital.

En cualquier caso, dejando a un lado una serie de diferencias específicas, persisten dos cuestiones que retornan de alguna manera siempre de modo incesante: por una parte, la aceptación explícita de una historia unitaria empujada desde el fondo por diversas ideas de sujeto y, por otro, la presencia de una experiencia temporal progresiva, cuya resolución, mesiánica en el límite, coincide con su carácter eminentemente teleológico.

Caracterizado de este modo, este humanismo ha sido el soporte de los ideales y proyectos universalizadores de civilización Europa en sus diferentes versiones imperiales, consolidando por las diversas lógicas de las filosofías precedentes. Lógicas binarias, cuyo resultado ha sido la delimitación entre la inclusión y la exclusión, producida por una dialéctica que ha oscilado entre lo propio y lo otro, entre lo semejante y lo diferente, entre la naturaleza y la cultura, o entre la civilización y la barbarie, incluso,

en el límite, entre lo humano y sus figuras antagónicas, los sujetos raciales, de género, coloniales y animales (Braidotti, 2013, p. 33).

Desde una perspectiva general, ese humanismo se ha revelado no sólo como portador de diversas ideas de sujetos universales, sino de una razón, también universal (y universalizable) que ha empujado la historia hacia el destino común de los Hombres… Pero ¿qué ha significado todo esto? ¿Qué alcances ha impreso al pensamiento y qué supuesto fueron admitidos por este humanismo que se consolidaría con el período ilustrado?

Humanismo y racismo a la medida de un primer capitalismo

El filósofo e historiador camerunés Achille Mbembe ha llamado la atención sobre la relación aparentemente inseparable entre un tipo de humanismo, el racismo y el modo de producción del primer capitalismo desarrollado entre los siglos XV y XVIII, alimentado por los subsidios raciales africanos (Mbembe, 2016a, pp. 42-43).

Apoyándose en la historiografía del racismo, Mbembe ha subrayado la fusión indisoluble entre el desarrollo del capitalismo como sistema y la necesidad de subsidios raciales para impulsar y consolidar su funcionamiento.[16] El surgimiento del primer capitalismo, entre los siglos XV y XVIII habría forzado, con la trata de esclavos y la conquista de América, la transformación de seres humanos originarios de África en *hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-monedas de cambio* (Mbembe, 2016a, p. 24). Estableciendo con esa transformación, una bisagra histórica, antropológica y también ontológica, reconfigurando las fronteras de lo humano (Mbembe, 1028a).

Si la razón blanca, moderna, impulsada por el capitalismo ha propiciado, dentro de un contexto humanista, el surgimiento de un sujeto humano pleno en derechos y libertades, su contracara, consumada por el sistema colonial, habría diluido al mismo tiempo las fronteras entre sujetos y objetos, entre libres y esclavos, entre seres humanos y mercancías, volviendo posible el pasaje entre dos modos completamente distintos de ser. El significado de esa indistinción se habría condensado en la semántica el término “negro”.

[16] “Desde el comienzo del siglo XVIII, el negro y la raza constituyeron juntos el subsuelo –inconfesable y a menudo negado- o el complejo nuclear a partir del cual se desplegó el proyecto moderno de conocimiento y de gobierno” (Mbembe, 2016a, pp. 23, 44).

> En todos los idiomas, negro es una palabra ligada a un momento importante en la historia del capitalismo: la era colonial. En ella cristaliza la desaparición de una de las categorías binarias que marcaron el paso a la modernidad: la diferencia entre sujeto y objeto. El capitalismo intenta borrar esa distinción para que todo pueda convertirse en algo que se pueda comprar y vender, incluidos los seres humanos (Mbembe, 2016c).

La indistinción entre sujeto y objeto, la imposibilidad de diferencias humano de no humano presenta, al menos, un aspecto en el que convendría detenerse: la conversión o el pasaje de cualquier subjetividad a la esfera, ya fuera del orden humano, del mundo objetual. Porque el negro ha sido, según una de las perspectivas de la razón negra, el delirio de la modernidad, la figura inversa de la razón universal y de lo humano. Conformado desde el exterior, compuesto por capas y estratificaciones discursivas, por las más diversas violencias sobre sus cuerpos, identidades y subjetividades, el negro ha sido incluido en el conjunto de lo humano en razón de configurarse precisamente como su exclusión.

> Producto de una maquinaria social y técnica indisociable del capitalismo, de su emergencia y de su expansión planetaria, el negro fue inventado para significar exclusión, embrutecimiento y degradación, inclusive para significar un límite conjurado y aborrecido al mismo tiempo. Despreciado y profundamente deshonroso, en el contexto de la modernidad fue el único ser humano cuya carne fue transformada en cosa y su espíritu, la cripta viviente del capital, en mercancía (Mbembe, 2016a, pp. 29-30).

Empujado fuera de lo humano, exhibido como figura no humana, o mejor aún, producida por la confusión entre el hombre y el animal, el negro sería ese puente, parafraseando a Nietzsche, tendido no ya entre el hombre y el superhombre sino entre el hombre y el animal, entre los vestigios de humanidad y las figuras de la monstruosidad. “Producir al negro es producir un lazo social de sumisión y un cuerpo de extracción, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad” (Mbembe, 2016a, p. 49). Pero producir el negro no sólo implica una apropiación física y un lazo de sumisión, antes que nada, era un modo de ejercer el poder desde un horizonte de significación. El nombre negro no sólo ha sido impuesto por otro, es fundamentalmente un nombre que evoca la oscuridad, la noche, la muerte, lo invisible, el silencio y la sepultura; es una palabra cuyo poder de degradación se obtiene de su potencia de ahogar y estrangular al mismo tiempo

(Mbembe, Achille, 2016a, p. 240). Su capacidad performativa le permitía separar, la humanidad, del hombre que la habitaba, escindir al ser humano, del negro que la contenía. Le permitía convertir al sujeto en objeto de apropiación. Despojando al hombre de su humanidad intrínseca, el término negro podía exhibir la figura de un ser cuyo lugar residía, precisamente, en las fronteras del ser, un fantasma, cuyo cuerpo habría sido vaciado de humanidad (Mbembe, 2016a, pp. 41-45).[17]

El resultado final de toda esa tecnología de destrucción sería la producción real del negro, la conversión de un hombre en una cosa, en definitiva, una pérdida de humanidad.

Si los objetos pueden usarse, comercializarse y desecharse, así también los seres humanos, convertidos en objetos, pueden correr con la misma suerte. Ese ha sido, precisamente, el lugar y el destino habitado por el negro. Él ha sido la "figura manifiesta […] de una violencia sin reserva y de una precariedad sin red" (Mbembe, 2016a, p. 279).

> /…/ sólo hay «negro» con relación a un «amo». El «amo» posee a su «negro» y el «negro» pertenece a su «amo» /…/ Por fuera de esta dialéctica de la posesión, de la pertenencia y de la explosión, no existe «negro» en sí mismo. Toda sujeción acabada implica constantemente este vínculo de propiedad, de apropiación y de pertenencia a otro distinto de sí mismo (Mbembe, 2016a, p. 241).

Después de actualizar la posibilidad incesante de una conversión ontológica de hombres a objetos, el capitalismo habría permitido, según precisa Mbembe, no sólo el ejercicio de una relación de apropiación entre sujeto y objeto, sino, además, la consolidación de un orden que ha configurado la diferencia y la alteridad bajo el signo de la apropiación. Poco importa que se trate del registro humano o del mundo en general. El capitalismo parece establecer, antes que nada, una partición ontológica fundamental. En la medida en que la totalidad de lo existente debe separarse según dos registros opuestos y a la vez mutuamente excluyente. El registro de los sujetos, caracterizado por su derecho natural a poseer, y el de los objetos, poseídos y apropiables por naturaleza.

[17] Sería conveniente explorar las similitudes y diferencias con la descripción de la figura de "der Muselmann, il musulmano" desarrollada por Giorgio Agamben. Pues en ambos casos, tanto el Negro de Mbembe como "il musulmano" de Agamben se revelan como reductos de humanidad indestructibles. Uno por la imposibilidad de ser completamente destruido, el otro, por la posibilidad de una destrucción infinita. Los desarrollos del "musulmano" pueden hallarse en (Agamben, 1998).

Pero ¿qué significado le confiere Mbembe a este sistema que divide y separa lo real bajo dos dimensiones mutuamente excluyentes? ¿Se trata de un sistema de organización social, de producción de valor y acumulación o bien de una red que reúne todas las características recientemente señaladas?

> [El capitalismo es] un sistema económico, un aparato de captura, un régimen de signos. Pero también debe entenderse como cierto tipo de compulsión, es decir, un cierto modo de organización y redistribución de poder: la compulsión de poner las cosas en orden como condición previa para extraer su valor interno. Es la compulsión de categorizar, separar, medir, nombrar, clasificar y establecer entre las cosas y entre las cosas y las personas, las personas y los animales y el llamado mundo natural, mineral y orgánico (Mbembe, 2018a)[18].

El capitalismo indica, entonces, el momento preciso en que la totalidad de lo existente puede inscribirse bajo un registro intercambiable común. Ya sea que se trate de cualquier producto (manufacturados o industriales), de objetos provenientes del mundo de la naturaleza o de la fuerza de trabajo de un ser humano; incluso el universo de los deseos, las culturas y tradiciones pueden registrarse, compararse e intercambiarse dentro del reino del capital.

Ahora bien, es conveniente interrogar por las condiciones de posibilidad que habrían permitido configurar un sistema de ordenación planetario. ¿Qué individuos supone este sistema como sujetos plenos? ¿Qué idea de Hombre acepta primero y proyecta después? ¿Acaso todos los seres humanos son considerados precisamente humanos?

Como lo ha demostrado el archivo africano, igual que el europeo bajo sus figuras más destacadas, no cualquier individuo sería considerado plenamente humano. No en vano puede leerse en Kant una segregación jerárquica de las razas[19] y una proyección sexista en su célebre *Antropología en sentido pragmático.* También Hegel refuerza este esquema interpretativo con su prejuicio respecto a los africanos.[20] El racismo se inscribe, según precisa Mbembe, de modo absolutamente necesario dentro del capitalismo como sistema de organización. No se debe olvidar que "el Negro como cosa, [ha sido] el fósil ardiente que alimentó al capitalismo en su era primitiva" (Mbembe, 2018a, p. 3). Porque pensar el racismo como una peripecia o un accidente histórico del

[18] Todas las citas tomadas de textos en otro idioma, son de traducción propia.
[19] "La humanidad encuentra su mayor plenitud en la raza blanca. Los indios amarillos tienen menos talento. Los negros están mucho más por debajo, y más bajo aún se encuentran parte de los pueblos americanos" Kant, *Geografía Física* en: (Lepe-Carrión, 2014).
[20] "Hegel afirmaba que eran estatuas sin lenguaje ni consciencia de sí; entidades humanas incapaces de desembarazarse definitivamente de la figura animal a la que estaban unidos" en: (Mbembe, 2016a, p. 42).

capitalismo impide una comprensión completa de este sistema en sus fundamentos medulares.

> Si estudiamos atentamente la historia del capitalismo, nos damos cuenta enseguida de que para funcionar tuvo, desde sus inicios, la necesidad de producir lo que llamo "subsidios raciales". El capitalismo tiene como función genética la producción de razas, que son clases al mismo tiempo. La raza no es solamente un suplemento del capitalismo, sino algo inscrito en su desarrollo genético. En el periodo primitivo del capitalismo, que va desde el siglo XV hasta la Revolución Industrial, la esclavización de negros constituyó el mayor ejemplo de la trabazón entre la clase y la raza (Mbembe, 2016b).

El problema fundamental en este punto no es tanto el modo de concebir la aproximación y la posterior yuxtaposición entre un sistema de organización social y la figura del negro sino, más bien, el de advertir claramente el alcance de ese sistema que se ha vuelto resueltamente planetario.

Devenir negro del mundo

¿Cómo pensar la complejidad de las formas de sujeción contemporánea? Si obedecen a una lógica común, ¿en qué consiste esa lógica? ¿Se correrá el riesgo de que se repliquen lógicas similares a las establecidas por el racismo de la colonia y la plantación?

Frente a estas formulaciones, Mbembe responde que el peligro inminente es el de la posibilidad de un "devenir negro del mundo", es decir, de la universalización planetaria, ya no ilustrada de libertad e igualdad, sino de ser convertido, independientemente de la pertenencia étnica, en negro: un sujeto cuya vida no le pertenece.

> /…/en las condiciones contemporáneas, la forma en que los negros fueron tratados en ese primer periodo se ha extendido más allá de los negros mismos. El "devenir negro del mundo" es ese momento en que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres– pueda escapar a ello (Mbembe, 2016b, p. 3).

El “devenir negro del mundo” significa entonces que cualquier ser humano puede ser tratado como cosa, como objeto. A partir de la figura del negro, Mbembe advierte la peligrosidad de un sistema que naturalice el aplastamiento de la subjetividad sobre la dimensión del capital. Si la colonia evaluaba el vigor y la salud del esclavo como elementos que le indicaban las fuerzas que podía extraer de aquellos hombres mercancía, la teoría del capital humano promueve el cálculo sobre los rendimientos potenciales de cada trabajador hasta interiorizar una ética que convierta a cada individuo en gestor de su propio rendimiento y en administrador de su auto explotación. Por su parte, si la movilidad de los esclavos, con cadenas, grilletes y “blackberry”, era un asunto de importancia capital en el periodo colonial, el régimen de seguridad global, su rastreo, su vigilancia digital y las políticas de fronteras junto a las lógicas de contención y encarcelamientos de poblaciones migrantes y refugiados, conformarían la contracara contemporánea de la eterna promesa de un cosmopolitismo sin límites. (Mbembe, Achille, 2019), (Mbembe, Achille, 2018b). Precisamente, porque el funcionamiento del racismo, como ya lo advertía Foucault con suma lucidez en sus primeras investigaciones biopolíticas, ha producido y —continúa produciendo—, un corte o una escisión perpetua entre una parte del cuerpo viviente de la población, superflua y prescindible, y la totalidad de la comunidad.

Si el racismo permite invertir la dialéctica del poder dentro de un sistema de gobierno biopolítico, es en razón de suspender, o abolir su premisa distintiva de “hacer vivir, dejar morir” (Foucault, 2000, pp. 230-233). Mientras se vuelva posible el ejercicio del poder no sólo de modo colectivo dentro del cuerpo poblacional sino de modo individual sobre el cuerpo de cada sujeto racializado, se volverá cada vez más difícil evitar, o en el mejor de los casos eludir los procedimientos de segregación de poblaciones. Si bien Mbembe se diferencia de Foucault en la medida que plantea cierta insuficiencia del concepto de biopolítica[21], subraya la compleja trama promovida por los sistemas neoliberales en cuanto a la producción de seres humanos superfluos (Mbembe, 2011). Porque el problema de gobierno consiste en la producción y gestión de esa población superflua, que “sobra”, que debe gestionarse y que se utiliza como insumo constante de un sistema que ha modificado los mecanismos de explotación. “Si antes el drama del sujeto era ser explotado por el capital, ahora la tragedia de las multitudes es no poder ser explotadas en absoluto” (Mbembe, 2016a, p. 29). Porque se vuelve necesario mantener un remanente de seres humanos al borde del abismo, dispuestos para economizar y a la

[21] Al respecto ver (Mbembe, 2016a, p. 140), (Mbembe, 2011, pp. 21-26, 74-75).

vez maximizar la producción del capital. Para sobrevivir, el sujeto contemporáneo se ve obligado a transformarse constantemente en otro.

La historia colonial ha demostrado sus consecuencias devastadoras para la humanidad como conjunto y en ese sentido, el riesgo de no considerarla nos enfrenta al peligro de cometer los mismos errores que en el pasado.

Mientras se extienda la ontología binaria y distribuya la totalidad de los seres entre los registros de la propiedad y la apropiación, entre la dimensión de la libertad y la esclavitud, se consolidará una lógica donde lo apropiado pueda ser completamente destruido. Una lógica en cuyo seno se revele la figura del consumidor, es decir, del destructor. Incluso de un tipo especial de consumidor que, consumiendo, es convertido, al mismo tiempo, en objeto de consumo.[22]

Mientras se considere necesario alimentar constantemente ese flujo incesante de apropiación, será necesario, también, como el combustible que se agota, incrementar la disponibilidad de ese "recurso" a consumir. Pero entonces, retomando las formulaciones de hace un momento, ¿quién se encuentra en riesgo de ser absorbido y ser convertido en un recurso de este sistema de apropiación? Aunque de cierto modo la distinción racial entre blancos y negros fuera revocada, Mbembe advierte:

> Hoy todos somos negros en potencia. Somos susceptibles de ser tratados como un objeto. Durante el advenimiento del neoliberalismo, la distinción entre blancos y negros quedó abolida de facto. La economía capitalista designa que una parte de la población es superflua. Y luego la trata como tal, sometiéndola a riesgos mayores que al resto, exterminándolas en guerras; o metiéndola en prisiones, instituciones privatizadas en muchos lugares, que deben generar beneficios (Mbembe, 2016c).

En consecuencia, siguiendo el razonamiento de Mbembe, parece lícito afirma que, si el capitalismo, como lo atestigua la historiografía de la colonia y la plantación, representa la proyección de un plano inmanente en cuya extensión se inscriben las figuras de lo humano, y si, como hemos visto, los discursos del humanismo ilustrado y sus comparaciones han funcionado como una bisagra bipolar de inclusión y exclusión, entonces el "negro", como sujeto de raza, debe identificarse no sólo con las zonas más

[22] Para ilustrar este punto conviene situarse dentro del registro del capitalismo de plataformas (digitales) donde los consumidores, al mismo tiempo son sujetos y objetos de consumo. Por ejemplo, en Tinder, Facebook, Twitter, etc.

bajas, alejadas o marginadas de lo humano sino con una figura capaz de revertir y devolverle vida a un humanidad completamente desecada.

La significación positiva del negro y de la Razón negra

Uno de los aportes fundamentales heredados de la Ilustración ha sido, como observamos, la conformación de una Razón omnipresente, constitutiva de los discursos de raza.

Si ha sido posible instituir filosófica y científicamente diferenciaciones entre diversos seres humanos, impulsando divisiones entre unos y otros, ha sido, precisamente, en función de esa Razón que pudo proyectar intereses materiales y temores para evitar a cualquier precio la convivencia europea con la diferencia y lo desconocido. Vivir con el negro, experimentar su presencia, significaba, según Mbembe, la posibilidad de convivir con la brutalidad, de advertir intensamente la ausencia de humanidad. Significaba al mismo tiempo la confrontación con el reverso de la razón; una locura cuyos límites se cristalizaban en la figura cuasi humana y de una pobreza ontológica como ninguna otra. El negro, recuerda Mbembe, era esa, "película de ser sin espesor" (Mbembe, 2016a, p. 272). Reflexionar sobre los negros significaba dirigirse hacia la pobreza del ser, o mejor aún, a una ausencia casi consumada. Pero esa es una cara de la moneda, un lado de la historia o una de las formas en que ha funcionado la Razón negra.[23] Si en la primera parte de su *Crítica de la Razón Negra* Mbembe se ha ocupado de mostrar la lógica maquínica de un capitalismo productor de esclavitud, la segunda parte presenta la propia voz de los negros que tomaron y convirtieron ese nombre, pero como símbolo de redención, de unión, identidad y restitución.

Relación antropológica entre sujeto y mundo

Si una certeza se acrecienta con el paso del tiempo es la de una inexorable interdependencia planetaria. Pero no sólo en razón de la mutua convivencia entre los seres humanos y los animales sino también en la innegable relación que se establezca con la totalidad de los ecosistemas y con el mundo habitado en común. Frente a semejante certeza, quizá confirmada por la pandemia de COVID-19, las relaciones con el mundo y con la vida en general han ingresado, ahora con denodada firmeza, en una dimensión casi irrevocable, y sus consecuencias se han vuelto cada

[23] "/…/ su función principal es codificar las condiciones en las que aparece y se manifiesta un sujeto de raza al que se denominará negro o, más tarde y bajo condiciones coloniales, el indígena /…/ la razón negra designa un conjunto de discursos y de prácticas. Designa, en suma, el trabajo cotidiano que consistió en inventar, contar y hacer circular fórmulas, textos y rituales para lograr el advenimiento del negro como sujeto de raza y exterioridad salvaje /…/" (Mbembe, 2016a, p. 68).

vez más decisivas. Mbembe llama la atención sobre la necesidad de repensar las relaciones con el mundo porque no existe otra opción para la vida humana si realmente desea perpetuarse. “No hay más que un mundo del cual somos todos poseedores de derechos, por mucho que se erijan fronteras, se construyan muros y cercos /…/” (Mbembe, 2016a, pp. 282-283). En su interpretación de Édouard Glissant, recuperando incluso las tradiciones del África antigua, Mbembe juega con la idea de un “todo-mundo” y de una “naturaleza” concebida como una fuerza en sí misma. Para los antiguos africanos, recuerda Mbembe, sólo era posible trabajar la naturaleza, transformarla y controlarla “poniéndose de acuerdo con ella” (Mbembe, 2016a, p. 281). En una suerte de ensamblaje simbiótico entre los seres humanos y los demás seres vivos con los cuales se compartía el mundo en común.

Actualmente, el problema principal consiste en la relación establecida entre los seres humanos, el mundo y la vida en general. Porque el mundo “humano”, en apariencia exclusivo, se revela, a fin de cuentas, como el mundo habitado en común por la totalidad de las criaturas. No hay lugar para la vida, provisoriamente, por fuera del mundo. La vida sólo es posible en función de su mutua dependencia y de un cuidadoso equilibro que se debería preservarse.

> Efectivamente, no hay más que un mundo. El mundo es un todo compuesto por mil partes. Por todo el mundo. Por todos los mundos /…/ si la humanidad entera se confía al mundo y recibe de este último la confirmación de su propio ser tanto como la de su fragilidad, quiere decir que la diferencia entre el mundo de los humanos y el mundo de los no-humanos no es más una diferencia de orden externo. Al oponerse al mundo de los no-humanos, la humanidad se opone a sí misma. A fin de cuentas, es en la relación que el hombre mantiene con el conjunto de lo viviente como se manifiesta, en última instancia, la verdad de lo que es (Mbembe, 2016a, p. 280).

La formulación que interroga por la naturaleza del Hombre, siguiendo este razonamiento; difícilmente pueda encontrar una respuesta positiva si se toma en consideración los vínculos establecidos entre los seres humanos y las demás formas de vida. Probablemente se pueda acordar que el modo de relación con el mundo no es el más apropiado, ni mucho menos, el más sustentable para la vida humana en general. Si escapar del mundo no es una solución plausible, si no hay un afuera del mundo y el mundo se revela, antes que nada, como lo más próximo, como un primer prójimo puesto frente a nosotros. La durabilidad de la vida, la persistencia de la vida bajo la forma humana debe exigir un pensamiento y un compromiso político que comprenda la magnitud del mundo como una unidad realmente indivisible, como un todo viviente inseparable de sí mismo y de las criaturas que lo habitan.[24] Se vuelve necesario explorar la relación con el cosmos de diversas tradiciones, incluso no occidentales, para tomar conciencia de que los seres humanos no siempre se relacionaron con el mundo bajo la premisa de la propiedad y la

[24] Para ilustrar el punto en cuestión se puede recordar con motivo de la quema del Amazonia en 2019 las declaraciones del presidente de Brasil y su afirmación frente a la ONU que, como objeto y recurso a explotar, el pulmón verde más grande del planeta les pertenece y les está permitido hacer con él lo que quieran (Guimón, 2019).

apropiación. Tanto una como otra, igual que extracción y explotación son para el mundo sólo formas históricas de la humanidad que se volvieron hegemónicas, pero no constituyen en modo alguno más que procesos históricos, contingentes y, de cierto modo, reversibles. No existe algo así como una naturaleza humana, extensiva a todas las culturas y civilizaciones que comprenda y se relacione con el mundo bajo el signo de la propiedad. Mbembe advierte la imposibilidad concebir al ser humano, su composición, las fuerzas que lo habitan y lo constituyen sin remitirse de modo inexorable al mundo que habita y que lo habita (Mbembe, 2020). De cierto modo el ser del Hombre no sería más que la composición de muchos y diferentes seres, de muchos y distintos mundo reunidos y superpuestos unos sobre otros: la biomasa, viral y bacteriana, conformada también por el agua que se bebe, los minerales y vegetales de los que se alimente, el aire que respira, incluso los animales, el sol y totalidad de la vida que lo habita. En tal sentido, el agotamiento medioambiental, su contaminación, la extracción irresponsable de recursos, en definitiva, la destrucción del mundo, retornan de manera irrevocable al cuerpo de los seres humanos y por su intermedio a la propia vida humana hasta en los niveles moleculares más específicos. La relación con el mundo, con la vida que lo habita, en el fondo, es una relación con la propia humanidad “mientras decir mundo sea lo mismo que decir humanidad y viceversa (Mbembe, 2016a, p.280).

La relación de los seres humanos con el mundo debe ser, según Mbembe, configurada nuevamente. Porque no habrá mundo que resista la forma de vida de los seres humanos. Debemos interrogarnos en este punto de qué depende la durabilidad del mundo y de la vida en el planeta. Para el filósofo camerunés “depende de nuestra capacidad de reanimación de seres y de cosas aparentemente sin vida —el hombre muerto [afirma], pulverizado por la seca economía, aquella que, pobre en mundo, trafica con los cuerpos de la vida” (Mbembe, Achille, 2016a, p. 282). Sólo a partir de la intensidad con se puedan reanimar aquellos seres humanos “despojados de humanidad”, será posible establecer una relación que incluya y proteja la vida de todxs.

> El mundo no va a perdurar a menos que la humanidad se aboque al trabajo de constitución de eso que habría que llamar las *reservas de la vida*. Si la negación a perecer hace de los hombres seres históricos y autoriza que el mundo sea mundo, entonces nuestra vocación de durar sólo puede ser realizada si el deseo de vida se convierte en la piedra angular de un nuevo pensamiento de la política y de la cultura (Mbembe, 2016a, p. 282).

Según parece, la urgencia de reanimación de las subjetividades vueltas objeto y la necesidad de reparar las relaciones con un mundo que no soportará por mucho tiempo los embates de una economía planetaria absolutamente extractiva, desembocan, según el autor, en la necesidad ética de una justicia universal.

Reparación, restitución y justicia universal como propuesta ética

Si es correcto el diagnóstico de Mbembe en cuanto al modo en que un sistema de organización planetario ha posibilitado la conversión ontológica de buena parte de la humanidad en objetos-mercancías; si además se encuentra en lo cierto cuando sostiene que las posibilidades reales de una vida sustentable a largo plazo a niveles globales se han disparados a extremos impensados por la devastadora relación establecida con el mundo, se requieren acciones que se dirijan en otra dirección. ¿Pero en qué dirección? La propuesta del autor apunta primero a una necesaria restitución y a la consecuente reparación para encontrar un horizonte común de hábitat planetario.

> Para construir ese mundo en común, habrá que restituir a aquellos y aquellas que han sufrido un proceso de abstracción y de cosificación en la historia, la parte de humanidad que les fuera robada. Desde esta perspectiva, el concepto de reparación, además de ser una categoría económico, remite al proceso de reensamblaje de las partes que han sido amputadas, la reparación de vínculos que han sido destrozados, el relanzamiento del juego de reciprocidad sin el cual no sería posible tener un crecimiento en humanidad (Mbembe, 2016a, p. 283).

Restituir la parte de humanidad robada a quienes han sufrido un proceso de cosificación perdiendo, en alguna medida, parte de su propia subjetividad, es en el primer horizonte de acción. Cada ser humano sería al mismo tiempo depositario de una parte irreductible de humanidad, imposible de arrebatar por los sistemas de captura. El ambicioso propósito, sumamente interesante, se asienta, sin embargo, en la aceptación explícita de una naturaleza humana común. Depositada y distribuida en cada uno de los individuos, compartida por todos y de la cual los seres humanos serían sus propios garantes. En términos de Mbembe:

> Restitución y reparación están, entonces, en el centro de la posibilidad misma de la construcción de una conciencia común del mundo, es decir, de la realización de una justicia universal. Los dos conceptos, el de restitución y el de reparación, descansan en la idea de que existe una parte de humanidad intrínseca de la cual, cada persona humana es depositaria. Esta parte irreductible nos pertenece a cada uno de nosotros. Y hace que seamos, objetivamente, a la vez distintos y semejantes entre sí (Mbembe, 2016a, p. 283).

El desafío consistiría entonces en poder pensar una naturaleza humana común sin tropezar, una vez más, con los problemas heredados de las antropologías esencialistas de las cuales la historia de la filosofía tiene bibliotecas enteras. ¿No es acaso una manera de regresar al impulso universalista del humanismo ilustrado contra el que Mbembe ya ha lanzado su propia crítica? ¿Cuál es esa parte de humanidad intrínseca de la cual cada persona humana es depositaria? ¿Cómo comprender en este punto al autor?

Antes que nada, es necesario interrogarse por el sentido de la naturaleza humana en la que piensa Mbembe. De dónde proviene la influencia teórica que le permite aceptar un presupuesto semejante. Por supuesto no parece influenciado por el humanismo ilustrado, sino por una vertiente de pensamiento vinculada más bien la historia de los oprimidos y de los condenados de la tierra.

Así como Mbembe ha sido inspirado por varios teóricos del pensamiento sobre la negritud, entre quienes se encuentran Garvey, Césaire y Mandela, la influencia más destacada en este punto es la de Frantz Fanon y su aceptación explícita de una parte indomable y irreductible de humanidad, compartida por todos los seres humanos: "/…/se le debe a Fanon sobre todo la idea de que en toda persona humana existe algo indomable, fundamentalmente indomesticable, que la dominación —sin importar la forma que adopte — no puede eliminar, ni contener, ni reprimir completamente" (Mbembe, 2016a, p. 266). Mbembe piensa en el Negro, en el esclavo africano mutilado por el sistema colonial, cuya humanidad, suspendida y destruida en mil pedazos, intenta por todos los medios ofrecer resistencia.

Fanon escribe por supuesto en un contexto diferente y con un horizonte distinto. Donde la resistencia del colonizado supone la empresa de tomar por cuenta propia el uso de la violencia contra el colono con el propósito redimirse y devolverse a sí mismo, y ya como un hombre liberado por su propia fuerza, el lugar de una relación de igualdad: se trata de arrancarse del mundo de la cosa, como esclavo y situarse a sí mismo, como hombre libre, dentro del orden de la subjetividad (Mbembe, 2016a, pp. 260-265). Mbembe no concuerda en ese punto con Fanon y rechaza considerar que la violencia sea el camino adecuado. Sin embargo, acepta no sólo la necesidad de restitución de la parte de humanidad arrebatada por un sistema planetario de cosificación, explotación y extracción sino además admite explícitamente el supuesto de una parte irreductible de humanidad. ¿Por qué aceptar e insistir en este humanismo? ¿No se corre el riesgo que tempranamente advertía Foucault?

Si bien Mbembe parece inclinarse por aceptar una suerte de naturaleza humana común concebida como un principio unificador que funciona como base o condición de posibilidad de la vida de los seres humanos, al mismo tiempo reconoce, sin demasiadas objeciones, una suerte de un monismo esencialista dentro del cual cada ser humano se constituiría como una parte irreductible de una totalidad: o "participaría" con su ser del Ser de la humanidad. Cuanto menos sería necesario reconocer, al menos en el registro filosófico, la presencia de ciertos elementos de un platonismo encubierto, aunque sin trascendencia, o mejor aún, la influencia de un monismo al estilo inmanentista de Spinoza. Pero no se trata en modo alguno de una petición de principio como tampoco de una especie de delirio metafísico. Mbembe piensa en sujetos específicos y en momentos históricos determinados. Particularmente en los esclavos africanos transportados por la colonia.

> /…/ en el contexto de la plantación, la humanidad del esclavo aparece como la sombra personificada. La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple perdida: perdida de un «hogar», perdida de los derechos sobre su cuerpo y perdida de su estatus político. Esta triple perdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social que es una expulsión fuera de la humanidad (Mbembe, 2011, pp. 31-32).

Como maquinaria encargada de la destrucción de lo humano, la colonia se ocupó de capturar en la extensión del continente africano a seres humanos. Contra su voluntad y a través de la violencia, innumerables africano fueron arrebatados de sus hogares, perdiendo en esa captura una parte fundamental de su identidad, de su pasado y de su pertenencia a una comunidad y una tierra. Los sobrevivientes al transporte oceánico, forzados por la brutalidad del látigo, sometidos por las enfermedades y las hambrunas, fueron vendidos y mezclados con otros esclavos con el propósito romper, en definitiva, su lazo familiar y su pertenencia colectiva. La doble pérdida de identidad asestó un golpe destructivo al vínculo con el pasado, a las tradiciones compartidas y al lenguaje hablado en común. En soledad, sin hogar, sin habla, sin historia ni pasado, el esclavo, forzado a trabajar hasta en las horas de descanso vivió con la promesa de un destino que lo amenazaría con devorarlo por completo. Sin embargo, a pesar de soportar en la totalidad de su ser la brutalidad destructiva de la colonia y la plantación que recaían sin cesar sobre su cuerpo y en definitiva sobre la propia identidad, su humanidad se negó una y otra vez a ser completamente destruida. No logró doblegar al negro y tampoco

despojarlo por completo de humanidad. El negro, ese sujeto de raza que la colonia intentó destruir con el fuego del infierno, pudo elevarse, como un Fénix, de sus propias cenizas y hacer brotar desde el fondo más profundo de su abismo, con su voz, un grito de humanidad. Una humanidad a la que jamás dejaría de pertenecer y de la cual sería imposible separarlo de modo definitivo. El negro se vio forzado a crear una identidad y a reconocerse como un ser humano sin pasado, o cuyo pasado, junto a su hogar, familia y lenguaje le fueran arrebatados. La identidad del negro, su pertenencia a partir de la colonia, serían definidas por vía de la negatividad. Los uniría un pasado común de apropiación, una relación con un amo y la experiencia de un martirio compartido por su origen africano, inscripto con la intensidad del fuego en el color de su piel.

No obstante, articulando un lenguaje que no fuera el propio, componiendo melodías, produciendo pinturas e imágenes, incluso imaginando un futuro de libertad a riesgo de perder la propia vida en las revueltas de liberación, el esclavo negro ha demostrado la imposibilidad de consumar una destrucción definitiva de sus características exclusivamente humanas.

> Tratado como si no existiese más que como simple herramienta e instrumento de producción, el esclavo es, pese a todo, capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto una representación, estilizándolos. Rompiendo con el desarraigo y el puro mundo de las cosas, del cual no es más que un fragmento, el esclavo es capaz de demostrar las capacidades proteicas de la relación humana a través de la música y del cuerpo que otro supuestamente poseía (Mbembe, 2011, p. 34).

Rechazando la posibilidad de consolidarse como objeto, la humanidad del negro lo constituyó también como reservorio de vida. “De hecho, en cuanto a “lo humano” hay algo que nunca se puede convertir en un objeto, algo irradicable, y esto es el deseo de ser libre” (Mbembe, 2018a, p. 7). A ese humanismo indestructible encarnado en la figura del negro, Mbembe se refiere con la parte intrínseca de humanidad compartida por todos, de la cual cada uno sería poseedor lo sepa o no. Pero, además, cada uno se convertiría también garante de esa parte de humanidad que no le pertenece pero que habita, de manera impersonal, tanto en la propia interioridad como en la existencia del prójimo. Esa parte de humanidad, cuyos rasgos parecen confundirse con la vida misma son, a juicio del autor, lo que se juega en la ética de la responsabilidad.

> Es necesario imaginar una política de lo humano que sea, fundamentalmente, una política de la semejanza, pero en un contexto donde lo que se comparte sean principalmente las diferencias. Son estas diferencias las que, paradójicamente, hay que poner en común. Esto depende de la reparación, es decir de la ampliación de nuestra concepción de la justicia y de la responsabilidad (Mbembe, 2016a).

La ética de la responsabilidad, central en el pensamiento de Mbembe, supone la alteridad en una suerte de correspondencia con la metáfora de un espejo, una superficie donde el otro, no sólo se revela como figura de la diferencia y de la oposición, sino al mismo tiempo como el espesor material de la propia semejanza; un lugar donde la alteridad se concibe de manera inseparable y se define como la convivencia de "la diferencia y la semejanza reunidas a la vez" (Mbembe, 2016a, p. 277). Un pensamiento que recoja la cuestión de la alteridad deberá retomar necesariamente la relación con el prójimo, con el mundo y la necesaria habitabilidad de un espacio común.

Consideraciones finales

El recorrido del presente capítulo ha puesto en evidencia el rostro bifronte, la silueta opaca pero también el esplendor del reverso de la razón. Alejado del universalismo ilustrado, de su humanismo racializado y del floreciente capitalismo de explotación, la Razón Negra ha mostrado las dos caras de una misma moneda: la figura del negro con su derrotero de destrucción y el negro, sujeto y objeto, portador intransigente de un humanismo indestructible, como reserva de vida y posibilidad de redención. Si la invención del negro y la colonia se han constituido como dos de los intentos históricos más brutales de separación, reducción y exclusión de lo humano, ha sido, siguiendo a Mbembe, en función de la emergente potencia organizativa impulsada por el reino del capital, cuya lógica universalizada, ha distribuido la totalidad de lo existente entre el conjunto de los sujetos propietarios y de aquellas entidades que, convertidas en objetos, serían pasibles de apropiación.

Prestar atención al desarrollo y a las relaciones de algunas comunidades humanas por fuera del occidente europeo es, para Mbembe, un modo de comprender que los seres humanos, también civilizados, desarrollaron su vida sin esa lógica de la propiedad y de la apropiación. En consecuencia, observamos que esa lógica como tal, no sería más que histórica, contingente y por supuesto revocable. En tanto la subjetividad y la humanidad de cada individuo se encuentren sujetas a la dialéctica de la posesión, se

acrecentará con intensidad el riesgo de un el devenir negro del mundo como una realidad que podría volverse presente, quizá de modo irreversible.

Por otra parte, también se ha vuelto evidente en el recorrido del presente capítulo un problema que incomoda y empuja al límite el pensamiento del autor. Si el negro, siguiendo a Mbembe, ha sido el resultado de una ficción, de una invención producida por el floreciente capitalismo moderno, cuya lógica reconoce en el Hombre una naturaleza de posesión, por qué aceptar bajo esa perspectiva, la idea, por cierto, cuestionada, de una naturaleza humana común distribuida en la totalidad de los seres humanos. Semejante tensión, conflictiva en principio, parece resolverse según la idea de una naturaleza humana sobreviviente, después del aplastamiento del negro en la colonia y la plantación. Si el negro como "sujeto" y objeto de un sistema de cosificación y extracción, ha exhibido su potencia de salvación, si su humanidad se ha desplazado, como sugiere Mbembe dentro del registro de una vida que no sólo niega, rechaza y se esfuerza por evitar intensamente su propia destrucción, entonces, la vida habitada por el negro, tanto en el pasado, como en el presente se habría vuelto al mismo tiempo sinónimo de promesa y posibilidad de redención. En tal sentido, la tensión parece resolverse dentro del plano de una ética de la alteridad y de una relación inseparable con el mundo.

Se ha examinado junto a Mbembe la aceptación indeclinable de la premisa que consiente la dependencia recíproca entre el mundo de los seres humanos y el mundo no humano con el que cohabita. La vida del hombre se volverá posible en la medida en que pueda encauzar su relación con el mundo por un sendero donde las fuerzas de la vida se conviertan en protagonistas. Proyectar la vida de las civilizaciones humanas a largo plazo implica la conversión según Mbembe, de las relaciones de apropiación con el mundo en relaciones de colaboración con las fuerzas de la naturaleza, del mundo y de la vida.

Desde esta perspectiva se ha vuelto patente que el proyecto de lo universal, inversamente al proyecto del humanismo ilustrado, imagina un lugar, un mundo y una relación con la alteridad donde la diferencia y la diversidad es aquello que, en definitiva, se tiene en común. Rechazar la alteridad y el mundo como parte intrínseca de la propia humanidad implica el retorno a una lógica, cuyos resultados, reprochados por el autor, ya han sido puesto mucho más que manifiestos.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía complementaria

Campagnoli, M.A. (2018). Raza y sexo: limitaciones biopolíticas del universalismo kantiano. En M. Campagnoli y M. Ferrari (Coords.). *Cuerpo, identidad, sujeto: Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad* (pp. 48-72). La Plata: Edulp.

Eze, E. C. (2014). El Color de la Razón: La Idea de "Raza" en la Antropología de Kant. En W. Mignolo (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). BsAs: del signo.

Roldán, C. (1999) Cap.III. Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas. En R. Aramayo y F. Oncina (comps.) *Ética y Antropología: un dilema kantiano. (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático -1798- y la Metafísica de las costumbres -1797-)* (pp. 43-68). Granada: COMARES.

Guía de actividades

1 - Identifique y exponga los alcances de la "Razón Negra".

2 - Reconstruya los distintos matices semánticos que, a juicio de Mbembe, ha implicado el término negro. ¿Por qué considera que es importante para pesar la identidad racial?

3 - Describa al menos una relación entre el capitalismo y la conformación de la subjetividad "negra".

4 - Elabora una comparación entre la subjetividad de la colonia, es decir, del primer capitalismo y la subjetividad que, a juicio de Mbembe, produce el capitalismo contemporáneo.

5 - Explique el significado de la afirmación sobre la posibilidad de un "devenir negro del mundo"

6 - Lea la siguiente afirmación: "/… / es en la relación que el hombre mantiene con el conjunto de lo viviente como se manifiesta, en última instancia, la verdad de lo que es". ¿Identifica algún presupuesto en ella? Si lo identifica, formule una breve descripción.

7- Analice el siguiente fragmento: "Los dos conceptos, el de restitución y el de reparación, descansan en la idea de que existe una parte de humanidad intrínseca de la cual, cada persona humana, es depositaria. Esta parte irreductible nos pertenece a cada uno de nosotros". ¿Reconoce algún supuesto antropológico en el párrafo? Elabore una breve descripción de la posición de Mbembe al respecto.

8 - Explicite en qué consiste la propuesta ética de Mbembe tomando en consideración los conceptos de reparación y restitución.

9 - A su juicio, ¿reviste dificultad la propuesta humanista del autor? Explique y justifique su idea en una serie de breves párrafos.

10 - Mire la película *12 Years a Slave* (*12 años de esclavitud*) y a partir de ello:

A - Identifique y describa si en la vida del protagonista se cumple la conversión antropológica de cosificación y mercantilización de la subjetividad desarrollada por Mbembe.

B - Relate en pocos párrafos el argumento de la película.

C - Describa a su juicio por qué los compañeros del protagonista, esclavo en la plantación, le sugieren que no muestre sus virtudes musicales y su escritura a sus amos. Ensaye una explicación sobre la razón por la cual debería ocultar sus capacidades humanas.

D - Explique de qué modo se podrían aplicar los conceptos de reparación y restitución de Mbembe a la vida del protagonista.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L´archivio e il testimone. Homo sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri.

Braidotti, R. (2013). *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Ferrater Mora, J. (1979). Humanismo. En *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.

Foucault, M. (1966). *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits II.* Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. *Curso en el College de France (1975-1976).* BsAs: FCE.

Guimón, P. (24 de septiembre de 2019). Bolsonaro. Es una falacia que la Amazonia es patrimonio de la humanidad. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2019/09/24/actualidad/1569346309_554039.html

Lepe-Carrión, P. (jan/apr, 2014). Racismo filosófico: el concepto de `raza´ en Immanuel Kant. En *Filosofia Unisinos, 15*(1) : 67-83.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: melusina.

Mbembe, A. (2016a). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED.

Mbembe, A. (17 de junio de 2016b). Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral. (A. Fernández-Savater, P. Lapuente Tiana y A. Varela). *ElDiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_132_3941963.html

Mbembe, A. (19 de julio de 2016c). Hoy somos todos negros en potencia. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2016/07/14/actualidad/146849488_101434.html

Mbembe, A. (7 de marzo de 2018a). In conversation: Achille Mbembe and David Theo Goldberg on “Critique of Black Reason”. (D.T. Goldberg). *Theory, Culture & Society, Body & Society*. Recuperado de https://www.theoryculturesociety.org/blog/interviews-achille-mbembe-david-theo-goldberg-critique-black-reason

Mbembe, A. (11 de noviembre de 2018b). The idea of a borderless world. *Africa Country*. Recuperado de https://africasacountry.com/2018/11/the-idea-of-a-borderless-world

Mbembe, A. (7 de octubre de 2019). Cuerpos como fronteras. Una crítica al régimen contemporáneo de migración global. *Cátedra Nelson Mandela*, México, UNAM. https://www.youtube.com/watch?v=vXNBXQtNIHg

Mbembe, A. (2 de julio de 2020). El derecho universal a respirar. *Ficción de la razón*. Recuperado de https://ficciondelarazon.org/2020/07/02/achille-mbembe-el-derecho-universal-a-respirar

CAPÍTULO 3

La noción de *potentia gaudendi* en Paul B. Preciado: un puente posible entre los feminismos postestructuralistas y neomaterialistas

Dolores Pezzani

Este trabajo se inscribe dentro de un proyecto de investigación en el que propongo trabajar el problema del esencialismo y su relación con el debate materialidad-discurso en los feminismos postestructuralistas y neomaterialistas angloamericanos. Si bien ambas posiciones suelen presentarse de modo antagónico, la idea es mostrar la obra de Preciado como una articulación entre ambas. En el proyecto sostengo dos hipótesis: la primera, que si bien Preciado suele inscribirse dentro de los lineamientos postestructuralistas del feminismo, también recupera ciertas preocupaciones con respecto a la materialidad que lo acercan a los nuevos materialismos; la segunda, que estos elementos de ambas posiciones propician una teoría consistente que, a su vez, permite solucionar algunos de los problemas que se les señala tanto a los feminismos postestructuralistas como a los neomaterialistas. Este trabajo constituye un avance en la investigación, que apunta a sostener la primera de las hipótesis. Particularmente, se trabajará sobre una noción específica desarrollada por Preciado, la de *potentia gaudendi*. Se mostrará de qué modo esta noción se aleja del tono postestructuralista que guía el resto de sus escritos y se acerca a las preocupaciones vinculadas a la materialidad, propias de los nuevos materialismos.

Siguiendo la categorización de Martínez (2021), es posible distinguir aquellos feminismos neomaterialistas que sostienen que el dimorfismo sexual es inevitable y, como justificación, apelan a un fundamento metafísico para consolidar la diferencia sexual biológica -a los que denomina fundacionalismtas-, de aquellos que intentan desidentificar materialismo y esencialismo (Grosz, Hird, Wilson, Bennet) y denomina no fundacionalistas. En este trabajo, a fines prácticos utilizaré la expresión neomaterialismos feministas, pero, salvo que se aclare lo contrario, referiré siempre a los no fundacionalistas.

En el primer apartado se introducirá el debate materialidad-discurso en los feminismos postestructuralistas y neomaterialistas, esto es, la discusión acerca de qué dimensiones de lo real y particularmente de lo humano pueden ser explicadas en términos de materia o naturaleza y qué dimensiones como efecto del discurso. La idea en este apartado no es introducir exhaustivamente todo el debate, puesto que es sumamente extenso y puede abarcar distintas

aristas, sino poner en contexto las discusiones dentro de las cuales se inscribe este trabajo para poder mostrar, en los apartados siguientes, la posibilidad de situar la obra de Preciado dentro de los nuevos materialismos y la potencialidad teórica de esta asociación. El eje a través del cual se estructurará esta introducción es el problema del esencialismo: intentaré mostrar que tanto los feminismos postestructuralistas como neomaterialistas abordan este debate buscando superar posiciones esencialistas que establecen una materialidad fija e inmutable, cuyo efecto es caer en una posición determinista.

En el siguiente apartado, introduciré la obra de Preciado en dos aspectos: en cuanto a la potencialidad teórica de inscribir su obra en los lineamientos neomaterialistas, y en cuanto a las condiciones de posibilidad para hacerlo. Para esto, el argumento consistirá en recuperar algunas ideas de dos autores: Mariela Solana, quien cuestiona el modo en que los nuevos materialismos se presentan en oposición al postestructuralismo, y Facundo Nahuel Martin, quien ya ubica la obra de Preciado dentro de los lineamientos de los neomaterialismos, particularmente en torno a la noción de género prostético.

Por último, en el tercer apartado, introduciré la noción específica de *potentia gaudendi* en la obra de Preciado, e intentaré dar una serie de argumentos de por qué esta idea lo acerca a las posiciones neomaterialistas, en base a la introducción realizada en el primer apartado.

Debate sobre materialidad-lenguaje: del feminismo postestructuralista a los nuevos materialismos feministas

En el siglo XXI, la irrupción de los denominados nuevos materialismos feministas puso una alerta a la creencia fuertemente generalizada de que la totalidad de lo real, particularmente de lo humano y aún más específicamente del género, puede ser explicado como efecto del discurso. Desde mediados del siglo XX, posiciones como la hermenéutica, el giro lingüístico, el estructuralismo y el postestructuralismo marcaron una época de exaltación generalizada del sociologismo, culturalismo e hiperconstructivismo lingüístico (Palacio, 2018). Esto implica pensar, de modo sumamente esquemático, que la totalidad de lo real puede ser explicado en términos de leguaje, interpretación o efecto de las relaciones de poder pero que, en última instancia, no existe ningún sustrato ontológico por fuera de estos procesos. Los feminismos postestructuralistas angloamericanos fueron, en buena medida, los responsables de trasladar esa perspectiva al ámbito de los estudios de género, a la vez que asociaron el debate sobre materialidad-discurso con el problema del esencialismo. Veamos muy brevemente este recorrido.

Buena parte de los esfuerzos de los estudios feministas, desde la primera ola hasta la actualidad, ha estado orientada a forjar conceptos que permitan combatir las posiciones esencialistas. Cuando Simone de Beauvoir afirma que “no se nace mujer, se llega a serlo” (2000, p. 371) constituye un primer intento por desesencializar el ser mujer, mostrando que es una figura histórica construida dialécticamente en la oposición Uno/Otro y no un absoluto inmodificable. Con

la incorporación de la noción de género, se abrió la posibilidad de denotar la dimensión cultural, social e histórica del sexo y mostrar que no es exclusivamente biología. Sin embargo, desde esta perspectiva, lo modificable o intervenible es el género en tanto construcción cultural, mientras que la intervención del sexo, al considerarse natural, ni siquiera se concibe.

Para los feminismos de la tercera ola, la perspectiva de Beauvoir coincide, en parte, con los discursos esencialistas propios del ámbito médico-científico que, a través del establecimiento del carácter fijo, inmutable y sustancial de lo natural, contribuyeron al proceso de normativización sexual. Judith Butler es, quizás, la autora que mejor expuso este problema en Beauvoir. La solución que encuentra es la desustancialización, ya no solo del género, sino también del sexo: al recuperar la dimensión performativa del lenguaje, Bulter (2001) afirma que el sexo es tan producido culturalmente como el género. Si la posición de Beauvoir consolidaba la distinción dicotómica sexo/género y, por tanto, tenía efectos esencialistas, la posición de Butler disuelve sus límites al punto de considerar la producción de sexo como efecto de la producción de género.

Si bien está claro que estas posiciones lograron en buena medida escapar al fantasma del esencialismo, al hallar la solución en la recuperación la dimensión discursiva/cultural del género y el abandono de la materialidad, la consecuencia fue asociar cualquier intento de recuperación de la materialidad con una posición determinista/sustancialista. Lo discursivo/cultural queda configurado como lo modificable o intervenible, mientras que la materia/naturaleza queda asociada con lo fijo e inmutable: cualquier intento por recuperar la materialidad es una propuesta sustancialista[25]. En rigor, esta es una conclusión exagerada y desmedida tanto de la propuesta de Butler como de otras autoras postestructuralistas, pero bastante extendida. Como señala Campagnoli (2013), incluso la propia Butler recupera cierta dimensión de la materialidad a través de la noción de quiasmo.

De todos modos, dejando por fuera este debate, recupero esta interpretación porque es el modo en que los nuevos materialismos feministas suelen reconstruir a los feminismos postestructuralistas. La consecuencia de esta interpretación es, en una primera instancia, la reinstalación del dualismo naturaleza/cultura y, como consecuencia, el abandono de toda dimensión material del cuerpo, que pasa a constituirse como mero efecto del discurso.

Los nuevos materialismos feministas, surgidos a principios del siglo XX, afirman que es necesario contrarrestar este énfasis excesivo en aspectos lingüísticos, discursivos y socioculturales, e intentan vincular lo discursivo y lo material desde nuevos marcos onto-epistémicos que, incluso, no distingan los términos materia y lenguaje (Nardini, 2014). De este modo, proponen repensar la materialidad de la naturaleza y de la totalidad del cosmos como una ontología que excede a las prácticas discursivas y a la interpretación humana, pero ya no entendiéndola como materia pasiva, inerte, estática, predecible ni teleológica, sino como pura indeterminación, con capacidad de agencia y autonomía (Braidotti, 2015; Barad, 2007). Así, conmueven las taxonomías ontológicas clasificatorias de la vida y la materia, no solo la distinción naturaleza/cultura, sino también orgánico/inorgánico, vida humana/ vida animal: la agencia deja

[25] Además de los problemas conceptuales que acarrea pensar que lo cultural es modificable o intervenible, -o al menos fácilmente-, los desarrollos tecnológicos han modificado las nociones de natural.

de ser una facultad exclusiva del humano, lo cual diluye su primacía ontológica respecto del resto de los seres y del resto de la materia.

Quien contribuyó fuertemente al cuestionamiento de las posiciones antropocentristas y signó fuertemente los nuevos materialismos feministas fue la teórica norteamericana Karen Barad (proveniente del ámbito de la física, pero con intereses orientados a los estudios feministas de la ciencia, el posthumanismo y, por supuesto, el materialismo). Su objetivo es superar tanto el realismo puro (la idea de que las cosas existen y son conocidas a través de un proceso transparente de representación) como el puro constructivismo social (posición asumida, desde esta lectura, por los feminismos postestructuralistas) (Ariza, 2018). Para ello, Barad (2007) desarrolló el concepto de realismo agencial. Según esta ontología, el mundo no se divide entre naturaleza y agencias de observación, sino que solo puede afirmarse la existencia de intra-actos a partir de los cuales la naturaleza se vuelve "materia de observación". De este modo diluye la primacía ontológica de lo humano en tanto sujeto cognoscente, desplazando el antropocentrismo por una nueva ontología que no prioriza ninguna configuración material por sobre otra. En otros términos, derrocando el lugar central del ser humano en el cosmos y dando lugar a la asunción de un ecocentrismo. Palacio señala que los nuevos materialismos no solo cuestionan el lugar de lo humano en tanto sujeto cognoscente sino también en tanto sustrato metafísico del sistema filosófico, es decir, cuestionan el denominado principio antrópico[26].

Rosi Braidotti (2015), por su parte, señala que hay una conexión directa entra la concepción monista de la materia y el postantropocentrismo. Según la autora, la inflexión postantropocéntrica no se reduce al movimiento realizado por la economía política oportunista del capitalismo biogenético que convierte toda vida en un bien de consumo, ni a una posición que defiende la solidaridad transespecie dada a partir de la reducción de todas al mismo grado de vulnerabilidad. En cambio, propone la configuración de una nueva subjetividad relacional que, en parte por los nuevos desarrollos científicos y tecnológicos, supone un continuum naturaleza-cultura, erradicando la distinción entre bíos y zoé[27].

Esta propuesta metafísica y antropológica que propone disociar la materia de la esencia desde una perspectiva no determinista no se ocupa exclusivamente de cuestionar los límites de lo humano, sino que indaga también acerca de la dimensión material del cuerpo y particularmente del género. Contra la reinstalación del dualismo naturaleza/cultura en excesivo detrimento de la naturaleza, los nuevos materialismos feministas se proponen pensar una diferencia sexual agencial pero irreductible al efecto de la cultura.

[26] Palacio distingue entre un principio antrópico fuerte, según el cual la existencia humana es el destino final de toda vida en el cosmos y un principio antrópico débil, que implica un cierto antropismo: concibe al hombre como un eslabón de una cadena metafísica, como un medio o como condición de posibilidad de un sistema filosófico o cosmológico.

[27] Según Agamben (2003), los griegos no disponían de una palabra para expresar la noción de vida, sino que se servían de dos términos: zoé, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos, y bios, que indicaba la forma de vivir propia de los humanos, la vida política en comunidad.

Preciado: entre los feminismos postestructuralistas y neomaterialistas

En este contexto, la propuesta consiste en recuperar la obra de Preciado como una teoría que excede conceptualmente tanto a los neomaterialismos feministas como al postestructuralismo y, por tanto, imposible de inscribir en ninguna de las dos en su totalidad. La hipótesis de la cual partiremos es que, en principio, el pensamiento de Preciado recupera aquellas preocupaciones ontológicas con respecto a la materialidad que los neomaterialismos señalan, sorteando el problema del esencialismo y sorteando, a su vez, algunas críticas que se le pueden realizar a los neomaterialismos. Como sostiene Mariela Solana (2017), la estrategia argumentativa con la cual los nuevos materialismos se posicionan como adversario teórico al giro lingüístico y al constructivismo social, suele incurrir en mecanismos textuales y desarrollos conceptuales que exageran los males de estas posturas. Si logramos escapar a esta reducción, podemos encontrar puntos de contacto que permitirán a ambas posiciones enriquecerse mutuamente. Proponemos pensar la obra de Preciado como un posible punto de contacto entre ambas.

La inscripción de Preciado dentro del postestructuralismo y del giro lingüístico resulta bastante evidente y suelen ser las corrientes dentro de las cuales se inscribe su obra. Sin embargo, teniendo en cuenta el modo en que los neomaterialismos feministas se presentan en oposición a los feminismos postestructuralistas, no resulta tan evidente su ubicación dentro de los nuevos materialismos. En principio, propongo recuperar dos nociones que lo acercan considerablemente a estas perspectivas. Por un lado, la noción de género prostético y, por otro, la de *potentia gaudendi*, que será la que desarrollaré en este escrito.

El trabajo de Facundo Nahuel Martin (2020) ya ha avanzado sobre la noción de género prostético y sus consecuencias materialistas. El autor intenta recuperar dos formas distintas de materialismo en el pensamiento de Paul B. Preciado. Por un lado, una económica, que refiere a la articulación generizada de las categorías sociales capitalistas. Por otro lado, una biológica, a la que denomina giro materialista de la producción biodrag del género: sostiene que la noción prostética de género implica un proceso que atraviesa la oposición naturaleza-cultura, donde se cruzan performances mediadas lingüísticamente con intervenciones técnicas hormonales y maquínicas.

Para Preciado, no hay distinción entre sexo (naturaleza) y género (cultura), sino que el dispositivo de género produce un tecno-género, posibilitado por las nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnología, cirugía, endocrinología) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética) que tuvieron plena expansión durante la segunda mitad del siglo XX, y continúan teniéndola. Este dispositivo de género cuenta con dos mesas de operaciones, que constituyen los procedimientos por los que se determina el sexo contemporáneamente y que develan el efecto prostético del sexo. La mesa abstracta o semiótica es la que genera el efecto de que el género es algo “dado” o natural, la atraviesan todas las criaturas humanas y consiste en delimitar órganos y funciones. Esta mesa genera una supuesta coherencia y unidad corporal que produce

identidad: los cuerpos se presentan como femeninos o como masculinos. En la mesa cruenta, por su parte, se vuelve más evidente su efecto prostético, pues la atraviesan todos aquellos cuerpos cuyas configuraciones no responden a los parámetros establecidos en la primera mesa, es decir, quedan por fuera de los parámetros de normalidad. Esta mesa consiste en la intervención técnica de estos cuerpos bajo la etiqueta de tratamiento médico: principalmente, cirugías y administración hormonal.

Como señala Campagnoli (2018), los textos de Preciado se presentan con un tono fuertemente posestructuralista, en el sentido de no partir de compromisos ontológicos y considerar que cualquier aspecto prediscursivo de las descripciones es solo un efecto de sentido. Si bien es cierto que la noción de género prostético recupera preocupaciones ontológicas y materiales, no se aleja tan marcadamente del tono postestructuralista: la mesa que atraviesan todas las criaturas humanas es la abstracta, de corte semiótico, que establece los parámetros de normalidad sexual. En otros términos, la eficacia del dispositivo continúa siendo discursiva.

Por otro lado, la noción de *potentia gaudendi* sí se aleja más marcadamente de su pretensión postestructuralista. A continuación, mostraré de dónde surge esta noción en la obra de Preciado e intentaré ofrecer algunos argumentos de por qué la misma no solo lo aleja de su posición postestructuralista, sino que lo acerca también a los feminismos neomaterialistas.

Potentia gaudendi

Siguiendo la lectura de Campagnoli (2018)[28], encontramos que Preciado se inscribe en las líneas posobreristas de la biopolítica positiva, particularmente dentro de los lineamientos de Hardt, Negri y Lazzarato. Estos autores afirman que en el capitalismo posfordista o contemporáneo las sociedades ya no son disciplinarias sino de control, donde el poder se ejerce de modo mucho más flexible a través de nuevos dispositivos. Tanto Hardt y Negri como Lazzarato conciben al capitalismo posfordista basado en la producción ya no de objetos industriales sino de conocimiento, y denominan a este tipo de producción cognitiva que combina la generación de símbolos, lenguaje, información y afectos como trabajo inmaterial o "general intellect". Sin embargo, debemos remontarnos a aquello que aleja a Preciado del posobrerismo para encontrar el surgimiento de la noción de *potentia gaudendi*.

Particularmente, Preciado no comparte esta perspectiva sobre el trabajo inmaterial pues afirma que es limitada en tanto no involucra los aspectos corporales del mismo, es decir, los efectos que invaden los cuerpos y las subjetividades contribuyendo a su producción. En cambio, propone resignificar la noción de trabajo en un giro sexual que los posobreristas no habían tenido en cuenta: alejado de la noción de trabajo inmaterial, propone que el trabajo en el capitalismo

[28] Frente al uso un tanto impreciso que Preciado realiza de algunas nociones, para este trabajo nos resulta útil seguir el trabajo de Campagnoli (2018), donde se ocupa no solo de articular y sistematizar los conceptos de la obra de Preciado, sino que ofrece una interpretación rigurosa, original y perfectamente bien argumentada.

posfordista es siempre trabajo sexual. “El sexo y todos sus derivados semiótico-técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo posfordista” (Preciado, 2017, p. 37).

El argumento es que el rol que en el capitalismo ocupaban los trabajadores fabriles ahora lo ocupan el trabajo sexual, la puta, el/la actor/triz porno, las/los emigrantes indeseables: grupo de trabajadoras/es que se encuentran tanto dentro del umbral de la ciudadanía como en el umbral de lo humano. Campagnoli (2018) señala también pequeñas/os traficantes, prisioneras/os, cuerpos dedicados al trabajo doméstico y de cuidado corporal, niñas/os, cuerpos de ensayo clínico y agroalimentario (que incluyen además otros animales), pues las características de estos trabajo son la flexibilidad, la disponibilidad total, la adaptabilidad, la vulnerabilidad, la improvisación, la precariedad, la venta de servicios corporales a bajo precio, la devaluación social del cuerpo que lo realiza y la exclusión del ámbito de la ciudadanía (Lazzarato, 2006, pp. 206-212). De esta manera el capitalismo posfordista puede considerarse porno por asentarse en el sexo, pero además por hacerlo bajo la modalidad de explotación.

Siguiendo esta línea, Preciado afirma que, si en el capitalismo contemporáneo toda forma de trabajo es trabajo sexual, entonces la noción de fuerza de trabajo de la economía clásica puede ser reemplazada por la noción de fuerza orgásmica, a la que también denomina *potentia gaudendi*, en tanto la dimensión orgásmica-pulsional del trabajo, antes reservada exclusivamente al “trabajo sexual” ahora caracteriza todo el trabajo posfordista. En otras palabras, afirma que el verdadero sustrato de la fuerza de trabajo es la fuerza orgásmica.

Preciado dedica a la especificación de la noción de *potentia gaudendi* sólo unas pocas páginas en *Testo yonqui*. En ellas la define como:

> Se trata de la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo. Esta potencia es una capacidad indeterminada, no tiene género, no es femenina ni masculina, ni humana ni animal, ni animada ni inanimada, no se dirige primariamente a lo femenino ni a lo masculino, no conoce la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad, no diferencia entre ser excitado, excitar o excitarse-con. No privilegia un órgano sobre otro: el pene no posee más fuerza orgásmica que la vagina, el ojo o el dedo de un pie. La fuerza orgásmica es la suma de potencialidad de excitación inherente a cada molécula viva. La fuerza orgásmica no busca su resolución inmediata, sino que aspira a extenderse en el espacio y en el tiempo, a todo y a todos, en todo lugar y en todo momento. Es fuerza que transforma el mundo en placer-con. La fuerza orgásmica reúne al mismo tiempo todas las fuerzas somáticas y psíquicas, pone en juego todos los recursos bioquímicos y todas las estructuras del alma (Preciado, 2008, p. 38)

Según Campagnoli, resulta llamativo el poco espacio y desarrollo que Preciado le da a esta noción pues, según ella, significaría la clave para interpretar articuladamente todos sus conceptos. Campagnoli toma estas afirmaciones en su carácter ontológico: en tanto verdadero sustrato de la fuerza de trabajo en el capitalismo contemporáneo, es el motor de las formaciones vitales, cualquiera sea la figura que adquieran en la trama de la existencia. Por ello se presenta

como el punto de articulación para una explicación más amplia y abarcadora de las diferentes dimensiones de producción social.

En relación a la vinculación de este apartado con los nuevos materialismos feministas, me gustaría sugerir dos puntos. El primer punto es que se trata de un pasaje que no se condice con el tono del resto de sus escritos, donde adopta una postura fuertemente posestructuralista, en el sentido de no partir de compromisos ontológicos y considerar que cualquier aspecto prediscursivo de las descripciones es solo un efecto de sentido. En cambio, Preciado está asumiendo un supuesto metafísico vinculado con una potencia propia de todos los cuerpos, humanos, animales, animados, inanimados, que no fundamenta. Lo interesante es que este pasaje se inscribe dentro de un texto, *Testo Yonqui*, donde claramente asume una perspectiva posestructuralista: en este punto, no es posible realizar una distinción categorial entre un Preciado más posestructuralista que hubiera virado hacia los neomaterialismos. Esto hace que, en principio, pueda leerse como falta de consistencia en su teoría. Sin embargo, propongo reconocer la riqueza de esta articulación en la obra de Preciado e intentar mostrar la complejidad que de allí se deriva.

Campagnoli afirma que, en este punto, Preciado asume la perspectiva metafísica de Deleuze en su interpretación de Spinoza. Para argumentarlo -pues Preciado nunca establece esta conexión entre su inspiración en Deleuze y la noción de *potentia gaudendi*-, recupera la siguiente cita de Deleuze en su obra sobre Spinoza:

> Una vez más, se trata de la pregunta ¿Qué puede un cuerpo? ¿Qué puedes en virtud de tu potencia? Es muy diferente de la pregunta moral: ¿Qué debes en virtud de tu esencia? He aquí entonces que la potencia constituye la escala cuantitativa de los seres. Es la cantidad de potencia lo que distingue un existente de otro. Spinoza dice muy a menudo que la esencia es la potencia. (…) Es sobre este punto que Nietzsche es spinozista. Sin duda. Ellos [Spinoza y Nietzsche] dirán que el único poder es finalmente la potencia; aumentar la potencia y precisamente componer relaciones tales que la cosa y yo, que componemos las relaciones, ya no sean más que dos sub-individualidades de un nuevo individuo, de un nuevo individuo formidable (Deleuze, 2005, pp. 40,88).

Según Campagnoli, estas pocas líneas pueden orientarnos para comprender que se trata de una potencia de la alegría, en tanto provoca un aumento de las fuerzas para actuar. Ese llamado vital que para Deleuze impulsa a la alegría, en Preciado aparece como capacidad para el placer que, al igual que la potencia para actuar, integra lo somático y lo psíquico. Estos autores, Spinoza y Deleuze, son justamente dos de los autores de una tradición considerada alternativa de la filosofía que son recuperados por los nuevos materialismos feministas (Ariza, 2018; Palacio, 2018). En este punto, entonces, si seguimos la interpretación de Campagnoli, la conexión entre la noción de *potentia gaudendi* y los nuevos materialismos se vuelve más clara.

El segundo punto es que, como vimos, buena parte del desplazamiento propuesto por los neomaterialismos feministas tiene que ver con conmover las taxonomías clasificatorias de la vida

y la materia: sobre todo, la oposición materia/discurso, pero también vida humana/vida animal, orgánico/inorgánico, masculino/femenino. En este pasaje, Preciado describe una potencia propia de los cuerpos que excede cualquier tipo de clasificación de la materia: no tiene género, no es ni humana ni animal, ni animada ni inanimada. En algún punto, Preciado sí conserva la distinción orgánico/inorgánico pues la *potentia gaudendi* es la potencia propia de cada molécula viva, es decir, se encuentra a nivel de la célula (o de lo viviente en términos de Lazzarato, 2006). Por este motivo, los neomaterialismos irían un paso más allá, pues saturan las categorías orgánico/inorgánico al considerar que todo ente tiene capacidad de agencia y, por tanto, toda materia es materia viviente. Sin embargo, como vimos en el desarrollo del primer apartado, un punto central de los nuevos materialismos feministas radica en la superación del antropocentrismo. La conexión necesaria que encuentra Braidotti entre una perspectiva monista, que establece cierta continuidad de la materia (en este caso de una potencia propia de todos los cuerpos) y la crítica al antropocentrismo se cumple también en Preciado.

Ahora bien, continuando con la explicación de la noción de *potentia gaudendi*, Preciado afirma también que

> El cuerpo polisexual vivo es el sustrato de la fuerza orgásmica. Este cuerpo no se reduce a un cuerpo pre-discursivo, ni tiene sus límites en la envoltura carnal que la piel bordea. Esta vida no puede entenderse como un sustrato biológico fuera de los entramados de producción y cultivo propios de la tecnociencia (Preciado, 2017, p. 39).

Este pasaje nos resulta problemático por dos motivos. Primero, porque parecemos entrar en un círculo conceptual en el cual la *potentia gaudendi* es sustrato de los cuerpos, que a su vez es sustrato de la *potentia gaudendi*. La salida de Campagnoli, inspirada en la lectura de Deleuze (2007) y Esposito (2009) acerca de las nociones de vida y bíos, respectivamente, parece aceptable: la relación entre *potentia gaudendi* y cuerpo es la de condición de posibilidad recíproca. En otras palabras:

> es la primera distinción conceptual posible en un sentido metafísico, pero que puede realizarse desde los efectos de su producción. Si inteligimos un cuerpo es porque el soma actuó en la inscripción vital de la *potentia gaudendi*, pero ambas nociones, potencia y soma son distinguibles siempre a posteriori, sin constituir a la vez un a priori pre-discursivo (Campagnoli, 2018, p. 273).

Segundo, porque esta definición de cuerpo parecería entrar en conflicto con la posición neomaterialista. En tanto afirma que el cuerpo no se reduce a una instancia previa al discurso y la vida no puede entenderse como un sustrato biológico fuera de los entramados de producción, no sería errado afirmar que esta definición es una declaración claramente postestructuralista. Sin embargo, si leemos el pasaje en la clave interpretativa que nos ofrece la cita anterior, según la cual la clasificación materia/lenguaje queda desplazada, entonces podemos acercarnos un poco

más a las posiciones neomaterialistas. Este posible enfoque consiste en pensar que cualquier instancia prediscursiva se encuentra tan imbricada a los mecanismos de producción tecnocientíficos que no es posible establecer un punto de separación. Es decir, no es posible pensar la naturaleza y la cultura como términos dicotómicos opuestos, sino solo como un continuum. En este sentido, no estaría negando la existencia de un sustrato ontológico o siquiera preguntándoselo, porque ya no es posible pensarlo escindido de la cultura. Desde esta interpretación, es posible leer consistentemente este apartado con el objetivo que propone este escrito.

Consideraciones finales

En este capítulo trabajamos sobre la noción de *potentia gaudendi* en la obra de Paul B. Preciado con el objetivo de mostrar en qué medida es posible inscribirlo dentro de los nuevos materialismos feministas. Por ello, en el primer apartado introduje la discusión entre los feminismos postestructuralistas y neomaterialistas sobre qué dimensiones de lo real y particularmente de lo humano pueden ser explicados en términos de naturaleza/materia o de cultura/lenguaje. Estructuré esta discusión en torno al problema del esencialismo: sostuve que, para ambas posiciones, esta discusión se articula necesariamente con el intento de evitar posturas que consideren un carácter fijo e inmutable de la naturaleza. En el segundo apartado, intenté mostrar tanto la necesidad como la posibilidad misma de ubicar a Preciado en los feminismos neomaterialistas. Para ello, recuperé el trabajo de Martin (2020) donde recupera el materialismo de Preciado en la noción de género prostético y la crítica de Solana (2019) al modo antagónico en que se suelen presentar los neomaterialismos del posestructuralismo.

Por último, en el tercer apartado recuperé la noción de *potentia gaudendi* en Preciado e intenté dar algunos argumentos de por qué este concepto lo acerca a posiciones neomaterialistas. Sin embargo, como indiqué en la introducción, si queda en alguna medida satisfecho el objetivo de este avance, queda aún pendiente mostrar que la propuesta de Preciado permite solucionar algunos de los problemas que se les señala tanto a los feminismos postestructuralistas como a los neomaterialistas.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Grosz, E. (2005). *Time travels: feminism, nature, power*. Durham: Duke University Press.

Hird, M. (2002). Re(pro)ducing sexual difference. *Parallax, 8(4),* 94-107.

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre una economía política del sexo*. Nueva Antropología*, *VIII (30)*, 95-145.

Wilson, E. (2021) [2015]. *Feminismo de las tripas*. La Plata: Club Hem.

Bibliografía complementaria

Bennet, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.

Butler, J. (2001) [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

Coole, D. y Frost, S. (2010). *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Durham, NC: Duke University Press.

Grosz, E. (2011) *Becoming undone: Darwinian reflections on life, politics and art.* Durham: Duke University Press.

Hird, M. (2012). Digesting difference: metabolism and the question of sexual difference. *Configurations*, 20(3), 213-237.

Kirby, V. (2011). *Quantum anthropologies: Life at Large* Durham, NC: Duke University Press.

Guía de actividades

1 - Leer los textos de Marta Palacio y Lucía Ariza que figuran en las referencias y rastrear las nociones de materia/naturaleza y lenguaje/cultura.

2 - ¿Qué sostienen los feminismos postestructuralistas y neomaterialistas en torno al debate materialidad-discurso? ¿De qué problema intentan escapar?

3 - Además del género, ¿en qué otros ámbitos de la vida o de su especificidad disciplinar consideran que entra en juego la discusión acerca naturaleza/cultura? ¿Encuentran algún vínculo con posiciones deterministas?

4 - ¿Cómo caracteriza Preciado la noción de *potentia gaudendi*? ¿Qué relación tiene con su análisis sobre el capitalismo contemporáneo? ¿Por qué consideran que esta noción acerca a Preciado a posiciones neomaterialistas? ¿Por qué lo alejarían del postestructuralismo?

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2003) [1998]. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos

Ariza, L. (2018). Ariza. L. (2018). Más acá o más allá de la diferencia sexual. Para una epistemología feminista alternativa a través de Elizabeth Grosz y Myra Hird. *Descentrada 2 (2), e04*8, http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe048

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, NC: Duke University Press.

Beauvoir, S. de (2000) [1949]. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa editorial.

Butler, J. (2001) [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

Campagnoli, M. A. (2013). La noción de quiasmo en Judith Butler: para una biopolítica positiva. *Nómadas n. 39*, 47-61.

Campagnoli, M. A. (2018) *Preciados feminismos: Una lectura de Preciado para la antropología filosófica*. Málaga: UMA Editorial.

Deleuze, G. (2005). *Spinoza: filosofía política*. BsAs: Tusquets.

Esposito, R. (2009) [2007]. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. BsAs: Amorrortu.

Lazzarato, M. (2006) [2004]. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: traficantes de sueños.

Martin, F. N. (2020). Los materialismos de Preciado. Biodrag y capitalismo. En M. de Mauro Rocovsky y B. Axt (eds.). *Metafísicas sexuales. Canibalismo y devoración de Paul B. Preciado en América Latina* (pp. 51-70). Barcelona-Madrid: egales editorial.

Martínez, A. (2021). Feminismo, psicoanálisis y biología. Diálogos desde un nuevo materialismo crítico feminista no fundacionalista (pp. 11-31). En E. A. Wilson. *Feminismo de las tripas.* La Plata: Club Hem Editores.

Nardini, K. (2014). Volverse otro: el pensamiento encarnado y la <<materia o importancia transformadora>> de la teorización del (nuevo) materialismo feminista. En *NODO: Nuevo materialismo feminista: engendrar una metodología ético-onto-epistemológica.* Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 18-25.

Palacio, M. (2018). Introducción. Neo-materialismo: ¿un retorno a la metafísica de la nueva filosofía de la naturaleza? En M. Palacio (ed.). *Neomaterialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos* (pp. 9-24). Buenos Aires: Prometeo libros.

Preciado, P. B. (2017) [2008]. *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica*, Bs. As: Paidós.

Solana, M. (2019) Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de filosofía, (69)*, Buenos Aires: UBA, 87-103.

CAPÍTULO 4
¿Dónde están los humanos? Que digan quiénes son… ¿Quiénes son? Sobre la posibilidad de pensar *contra* la identidad

Malen Azul Calderón Fourmont

Pero el cuerpo no es
una materia sumisa, una boca que traga limpiamente
aquello con que se la alimenta. Es un entramado
de pequeños filamentos, como imagino que son los hilos
de luz de las estrellas. Lo que nunca podría
ser tocado: eso es el cuerpo. (...)
¿Cómo pueden entonces
andar tan cómodos y felices en su cuerpo, cómo hacen
para tener la certeza, la seguridad de que son eso: esa sangre,
esos órganos, ese sexo, esa especie? (...)
¿Nunca
se te ocurrió cómo sería si en lugar de manos tuvieras garras
o raíces o aletas, cómo sería
si la única manera de vivir fuera en silencio o aullando
de placer o de dolor o de miedo,
si no hubiera palabras
y el alma de cada cosa viva se midiera
por la intensidad de la que es capaz una vez
que queda suelta?
Claudia Massin, TOMBOY

El presente trabajo parte de la pregunta general por *lo humano* y supone dos premisas que se desarrollarán en el primer apartado. La primera se enmarca en las consideraciones del *pensamiento* y *opción decolonial*, que observan cómo el momento histórico llamado *modernidad* no puede comprenderse sin prestar atención al colonialismo que implicó la expansión del viejo continente. Es así que junto con el nombramiento de América se inventa y comienza a

conformarse lo que hoy conocemos como Europa. Por otro lado, para llevar a cabo la invasión y usurpación político, económica y cultural de los territorios se necesitó de la subyugación política de los habitantes que allí se encontraban, proceso que consolida todo el proyecto colonial del progreso civilizatorio. La tesis que aquí nos interesa profundizar es que, para que aquella subyugación pueda tomar lugar en los espacios colonizados fue necesario que haya un esquema ontológico del orden del mundo en donde, secularización religiosa mediante, ocupa un lugar privilegiado el Ser Humano que descubre, clasifica y ordena todo lo que conoce. Esta auto-posición de lo humano en el centro del universo no contemplaba a todo lo que hoy puede considerarse dentro de aquella categoría, sino que coincidía plenamente con la imagen del hombre, varón, blanco, europeo y heterosexual. Podemos encontrar ya esta denuncia dentro del mismo imperio, tanto en la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791) escrito por Olympe de Gouges, como en las denuncias del *Segundo sexo* (2015) escrito por Simone de Beauvoir en 1949, en relación a la dialéctica de lo Uno-El Sujeto y lo otro. La segunda premisa, en plena relación con la anterior, sostiene que la exclusión de distintas corporalidades y subjetividades del plano político implicó también una exclusión categorial implícita del Sujeto Humano, coincidiendo plenamente con él ciertos tipos de sujetos y quedando otros -aquellos- incapacitados de alcanzarlo, constituyéndose entonces (y siendoles otorgada tal categoría como una caridad política en los procesos de formación de estados nacionales, tanto europeos como colonizados) como sub-humanos o humanos a medias. Entendemos el plano político como el ámbito de la sociabilidad funcional, que puede operar al menos de dos maneras: ya sea por *esperar* de cuerpos y subjetividades que marchen de un modo en general como ideal (el mecanismo disciplinario foucaultiano); o, mediante la operación de interpelación, a partir de la cual si ciertos sujetos no son interpelados por las consignas estatales o del world entertainment (lo que podemos comprender como mecanismos de control, otra vez en términos foucaultianos) quedan también indeterminados en las difusas fronteras que marcan cómo un sujeto debe vivir su vida, sus deseos y afectos, cómo debe indignarse, reaccionar y dejarse interpelar por la reluciente lógica del éxito y el progreso. La pregunta aquí no será cómo pueden ser incluidos e incluidas, sino qué ha hecho que su entrada al Modelo haya sido una entrada progresiva y, sin embargo, muchas veces si bien de derecho no de hecho. Así, parodiando la larga historia de descubrimientos de mundos habitados, descubriremos con nuestras anti-heroínas Donna Haraway (1990, 1995, 2004. 2017 y 2019) y María Lugones (2008, 2012), que estas marcas de clase, raza y género, entre otras, están presentes también en el Sujeto Humano, pese a que éste se haya considerado como neutro y desmarcado.

En este momento daremos inicio a la segunda sección en donde pondremos nuestra atención no tanto ya, aunque no por restar importancia, en las marcas sino a las *conexiones* y *relaciones*. La pregunta no tendrá el énfasis en el *qué* nos ha hecho o no ha hecho humanos, lo que supone comprender que hay algo que nos hace, que debemos tener y con lo que debemos cumplir para *ser* humanos, lo *que* poseemos; sino en las fronteras donde nos situamos para compartir parcialmente un espacio localizado, suponiendo que en la permeabilidad, apertura y reconfiguración de los espacios fronterizos se juegan las nomenclaturas y mutaciones

identitarias. Para ello y finalizando, nos serviremos de la figura del *cyborg* para poder pensar la identidad desde una lógica espacial y mutante, antes bien que fija e incluso humana.

No hay humanidad sin subhumanidad: Raza, género y clase en la producción del conocimiento científico

Seguiremos aquí con lo que podemos considerar como una lectura canónica de la historia del pensamiento filosófico, que nos interesa en relación a nuestros fines; lo que significa que no exploramos otras posibles lecturas del pensamiento cartesiano ni de otras modernidades posibles. En este sentido, uno de los pensamientos iniciales, aunque no nuevos, que marcan un paso de época y dan inicio a lo que posteriormente denominaremos como modernidad, es el de la distinción mente/cuerpo o res cogitans/res extensa, en donde el último término ocupa un lugar inferior o subsidiario al primero. Esta distinción abre, o más bien profundiza y estabiliza un campo de sentido presidido por un dualismo ontológico en donde la primera división entre lo material y lo espiritual o mental, engendrará un sin fin de pares dicotómicos de naturalezas distintas y opuestas. Es importante aclarar, como iremos desarrollando, que el problema no está en lo binario o en los pares en sí, como bien nos recuerda Deleuze y Guattari, (1991) los pares pueden existir y pueden oponerse, el problema aparece cuando aquellas posiciones se transforman en una lógica que las fija en términos identitarios, convirtiéndolas en puntos de partida antes bien que en lugares móviles. Se convierte esta lógica binaria en un problema desde el momento en que por estabilizar y naturalizar, encarnizar, los significados y las posiciones, obtura la posibilidad no sólo de imaginar sino de habitar otro orden de mundo, de hábitat y de relaciones posibles. En este dispositivo de binarismos proliferantes se edifican los conjuntos de reglamentos, normas e instituciones que irán delineando, paulatinamente, la distinción entre público y privado, el mundo de la política y el mundo de lo íntimo, qué cuenta como conocimiento y qué como creencias personales, qué del lado de la naturaleza y qué del lado de la cultura, qué debe respetarse como natural y qué debe alentarse como cultural, qué corresponde al varón y a la razón, y qué corresponde a la mujer y al cuerpo, etc. Es en este orden de zonificación donde se distribuyen, acorde a lo que corresponde a cada cual, los distintos cuerpos y subjetividades. Ahora bien, no es una distribución azarosa, tal correspondencia o merecimiento depende de la capacidad de identificación o coincidencia con el modelo erguido como Humano racional y perfectible capaz de avanzar indefinidamente hacia el progreso, marca ineludible de la civilización, la adquisición de derechos y obligaciones y la industrialización del espacio.

A continuación vamos a privilegiar dos distinciones que creemos se tornan fundamental para la distribución de roles que serán escencializados según las categorías de raza, género y especie: la distinción entre lo natural y lo cultural (entre lo que obra por necesidad o por libertad), la distinción entre lo público y lo privado (el mundo social y el mundo íntimo), y la distinción entre conocimiento científico (racional y por ello legítimo) y mera creencia o mito (irracional e ilegítimo para representar al mundo).

Si pensamos en la expansión que significó la exploración del mundo (otra concepción de mundo) del viejo continente, podemos situar como uno de los primeros antecedentes de lo que en el siglo pasado se denominó benevolentemente *globalización*, a la conquista de los territorios de América Latina o Abya Laya del siglo XV. Como señala Enrique Dussel (1994), si bien gestada tiempo atrás, la fecha de nacimiento de la modernidad es el año del *descubrimiento* de América que trajo aparejado la posibilidad de inventar y nombrar a Europa como tal. Aquellas épocas de expansión y conquista del mundo, presididas por España y Portugal, marcarán el inicio de la *subjetividad moderna* (Dussel, 1994, p. 12). Mediante el descubrimiento de Lo Otro radical al continente, se consolida Europa como el ejemplo de civilización alcanzable y el modelo óptimo en la *historia mundial* del progreso. Ahora bien, podemos decir que esta fundación identitaria fue posible no por el des-cubrimiento de lo otro sino por su en-cubrimiento bajo el rótulo de lo Mismo. Es decir, no se reconocen a los pueblos americanos en su historia, su organización político-cultural-natural y en su propia cosmovisión, sino como un territorio *para* que aquella España y aquel Portugal del siglo XI extraigan las riquezas, extractivicen sus conocimientos, y evangelicen sus habitantes. Esto es lo que llamamos *colonialismo* económico, político, cultural y religioso. Dijimos que considerábamos, entre otras, a tres distinciones ontológicas de la modernidad, a saber: naturaleza/cultura, público/privado y conocimiento racional/irracional, como ejes pilares para comprender la *colonialidad del ser*, *del poder y del saber.* El aspecto principal para comprender la *colonialidad del poder* es su funcionamiento bajo una lógica de clasificación racial, a partir de la cual se articulan discriminaciones categorizadas como *etnicas*, *raciales* o *antropológicas* sobre la justificación de cierta inferioridad o incapacidad humana de orden natural y ahistórico, no como aspectos del poder colonial (Quijano Aníbal, 1992). Dicha clasificación racial se basaba en la reducción de rasgos y aspectos fenotípicos como marcas portadoras de aquellas falencias naturales, vistas como inferioridad sexual, mental y lingüística que reunía a sus portadores bajo el título de bárbaros/as, primitivos/as o salvajes. Dentro de estas asignaciones identitarias encontramos distintas exclusiones del mundo político del colono blanco: en un primer lugar las mujeres blancas que, si bien son excluidas por su *sexo* del ámbito político, son consideradas humanas; una segunda exlusión aún mayor, sostenida en la dudosa portación de humanidad*,* donde encontramos a las personas racializadas en general, hombres de color e indígenas, y las personas racializadas y sexualizadas en particular, mujeres de color e indígenas; y, por último, ya sin dudas fuera de toda humanidad, todo el resto de *seres vivos* no humanos.

Que es la distinción público/privado, heredada de la ilustración moderna, sobre la que gravitan aquellas exclusiones políticas, sobre todo las que se apoyan en razones de sexo/género, es algo que ya han denunciado varias pensadoras (por ejemplo, Marta Lamas, Joan Scott, Celia Amorós, Carol Pateman y Kate Millet, entre otras), Sostendremos aquí que, de igual modo, aquella división público/privado demarca lo que será considerado como propio de la esfera pública y, por lo tanto, trascendente para el progreso y el avance social, y aquello que carece de importancia a tales fines, relegado al ámbito íntimo. Esta demarcación a su vez produce un supuesto que ordenará los territorios y el mundo en su totalidad: la política, un asunto que ocurre en la esfera de lo público es algo que respecta *solamente* a los humanos. Los humanos, apropiados del valor de

la vida que poseen (y dentro de ellos, unas más que importan más que otras; Butler, 2010a) y abanderados de una *razón* que justifica toda supremacía, son quienes decidirán cómo organizar y distribuir los reinos del mundo, sus hábitats y las divisiones de sus territorios. Así mismo, y aquí es donde haremos énfasis para continuar con el próximo apartado, estas máximas que hacen coincidir público con política y con el sujeto *hombres*, se fundamentan gracias a la *gran división*, la primigenia: entre naturaleza y cultura. Este dualismo ontológico, heredero de la aspiración y el deber kantiano de separar la razón de la naturaleza para no caer en contradicciones y superarla, es el que dará permiso en tanto *matriz de pensamiento* a relacionarnos con nuestro mundo circundante desde una ética extractivista, apropiadora y explotadora. Esta relación que habilita la matriz dual y jerárquica del mundo no es una relación abstracta, tiene efectos materiales por doquier, desde el momento en el que llamamos, por ejemplo, a un monte un *bien* o un *recurso* estamos habilitando ciertas acciones que no se contemplarían si comprendemos aquél monte como parte de la vida que respiramos, como un ser viviente.

Desde aquí es que se vuelve necesario complejizar el escenario mediante la expresión de colonialidad del saber, la cual pretende significar la maquinaria institucional, financiera, pedagógica, política y capital que sostiene, avala, (re)produce, legitima y hace funcionar todo el sistema. La colonialidad del saber es el engranaje de la máquina, el funcionamiento mismo. Detrás de cada hecho socio-cultural y político hay un arsenal de elementos puestos a disposición para que ese hecho ocurra: una máquina que desmonta, cada parte ínfima, acuerdos legales para su importación o fabricación dentro de las fronteras, investigaciones que acuerdan una mejor producción (a menos costo y más beneficio), financiamientos y congresos que posibilitan los *avances* de aquella producción de conocimiento, activistas y militantes por los derechos del ambiente y de las personas que viven alrededor, etc. Esta colonialidad del saber también es la que permite y produce extractivismo epistémico, al separar primero, el conocimiento de los agentes humanos y vegetales que lo producen para, luego, instrumentalizarlos y patentarlos (como es el caso del autocultivo del cannabis, entre otros; así como también la posición de tercermundista en la producción de materia prima para el Norte Global, o el sistema de citación e invisibilización en trabajos teóricos, entre otros) para su instrumentalización hacia la obtención de beneficios económicos. No es nuestra intención adentrarnos en los tipos de extractivismos y las discusiones sobre tal concepto, sino nombrarlo como una consecuencia de la colonialidad del saber, del poder y, como seguiremos viendo, del ser.[29]

La filósofa argentina María Lugones (2008) amplía el concepto de colonialidad de poder inaugurado por Quijano mediante la incorporación de la dominación y subordinación del aspecto sexual y de género. La observación que realiza al trabajo de Quijano (1992) es que, si bien el autor analiza el poder como una estructura dominante donde se interseccionan raza y género, comprende la categoría de género como un mero constructo social que distribuye e impone roles. Uno de los aportes de Lugones consiste en advertir el gran encubrimiento (por utilizar un término

[29] Para un resumen de algunas discusiones respecto al concepto de extractivismo y sus diferentes variantes, ver: http://www.revistatabularasa.org/numero-24/06grosfoguel.pdf

de Enrique Dussel) de la categoría de género así comprendida: no hay hombres y mujeres debajo de los roles de género, los roles de género constituyen tanto hombres y mujeres a través del heterosexualismo y el dimorfismo sexual, en sus propias palabras:

> Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género (Lugones, 2008, p. 78).

Para Lugones, la distinción macho/hembra que trae la ciencia moderna colonial no es una distinción biológica, sino política que depende incluso de la dicotomía de género. Es interesante esta inversión que realiza la pensadora: no se trata de que el género sexualizado (hombre/mujer, asignaciones sexuales por caracteres fisiológicos) humano derive de la sexualización natural binaria del reino animal, sino que aquella, la "más natural", depende del esquema humano moderno colonial de género que organiza y distribuye el mundo en distintos compartimentos según las categorías. Dado que este esquema tiene una organización epistemológica (aunque no absoluta) y, dado que forma un mundo a la vez que instaura su mismo orden, es que podemos comenzar a llamar a esta ontología sin más como una *ontología humana* basada en una clasificación colonial racial y de género. Mediante el manto biológico de las categorías macho/hembra y hombre/mujer, se borra su historicidad y locación, y se encubre, por lo tanto, la politicidad y la impronta moderna colonial de los términos (Lugones, 2012). Podríamos resumir el argumento de Lugones de la siguiente manera: la colonialidad de género impuso una clasificación que comprendió e instituyó como ontológica (es decir, no sólo como un orden del mundo sino cuya existencia trae aparejados distintos efectos materiales sobre las carnes que tales categorías invisten), la distinción entre humano civilizado y naturaleza. En primer lugar, la pertenencia a lo humano incluye la asunción de ciertas capacidades, como la racionalidad y cierta organización político-social del mundo (tanto urbanísticamente como en la relación temporal de producción de trabajo). En segundo lugar, la humanidad incluye dos tipos de seres: varones blancos y mujeres blancas, salidos ambos del estado de naturaleza en el que se encontraban y encaminados hacia una historia de progreso civilizatoria. El primero de ellos es quien puede efectivamente salir de tal estado, representa la razón y el orden, el control hacia lo caótico, lo que le permite prever y dirigir el rumbo de aquel progreso, él es entonces quien encaja y representa mejor el rostro de la humanidad. El segundo ser, la mujer, si bien lleva consigo la marca de lo singular respecto al hombre-varón erguido como universal, representa también parte de la humanidad, en tanto y en cuanto es *su* compañera tutelada, garantía de reproducción de la especie civilizada y la cultura. Dos consecuencias, no exhaustivas, de todo esto: por un lado, todo ser no coincidente con el humano va a ser puesto del lado de su estadio *natural* y, como tal,

de la *bestialidad*. Por otro lado, la naturaleza queda restringida al ámbito de lo mecánico, lo objetivable y, por ende, de lo instrumental y disponible para ser consumida (como bien y recurso). Los animales y también las bestias, si bien unos más perfectibles que otros, quedan apegados a la naturaleza, seres no (del todo) racionales y por ello manejados más por sus instintos o su pensamiento primitivo. Es a esta distinción fundamental entre lo humano y lo no humano a la que apunta Lugones con la *interiorización del racismo*, que va desde la comprensión del otro en cierto circuito económico y de consumo, hasta los (im)propios sentidos de sí-mismos. Porque de aquella distinción fundamental es que surgen y se deducen luego, la dicotomía jerárquica de género y las permisiones y asunciones filosóficas, científicas y legales para la cosificación, manipulación e instrumentalización de lo otro no-humano. Es aquella dicotomía jerárquica de género (distinta a la paridad binaria, en donde habría una binariedad genérica pero no jerárquica) que la filósofa parece poner en un lugar casi fundante a la par de la clasificación racial humano/no-humano, al considerar que no sólo es heterosexual sino *heterosexualista* en tanto "el significado de heterosexual depende de tal dicotomía" (Lugones, 2012, parr. 4) y no al revés. Aunque también, podríamos agregar, que la lógica htero-cis-sexual o el régimen político heterosexual, como lo llamó Adrianne Rich (1996), que implica un conjunto de prácticas y pedagogías hacia todas las edades, porque *necesitan* de aquellas categorías identitarias es que, a su vez, las *fabrican* y las producen.

El funcionamiento de la *dicotomía jerárquica* implica una lógica del registro de lo Otro desde la oposición a lo Uno, se conforma la constitución de éste desde una dialéctica negativa, a partir de términos instaurados por él mismo; y, se habilita por la misma jerarquía que sobre-valora e infra-valora aquellos términos a la vez que los fija a identidades estáticas y dimórficas. Estas marcas aparecen *desde* una óptica visual cosmogónica particular, no desde cualquiera. En tanto ver es una habilidad mediada por una óptica visual, toda visión es una *política del posicionamiento* (Haraway, 1995, p. 332), no se ven las cosas tal-cual-son, las cosas y las visiones se construyen mutuamente, se corporizan ambas como actores semiótico-materiales, el cuerpo me dice cosas que mi visión puede ver -no cualquiera-. En este sentido, vale la vigencia traer y compartir las palabras de Haraway:

> Las historias de la ciencia pueden ser poderosamente contadas como historias de las tecnologías, las cuales son formas de vivir, órdenes sociales, prácticas de visualización: las tecnologías son prácticas habilidosas. ¿Cómo ver? ¿Desde dónde ver? ¿Qué limita la visión? ¿Para qué mirar? ¿Con quién ser? ¿Quién logra tener más de un punto de vista? ¿A quién se ciega? ¿Quién se tapa los ojos? ¿Quién interpreta el campo visual? ¿Qué otros poderes sensoriales deseamos cultivar además de la visión? (Haraway, 1995, p. 333)

Es importante resaltar en este aspecto, desde la propuesta antiimperialista y del movimiento de la liberación decolonial, la necesidad de que hable/visione el punto de vista de los subyugados

y los oprimidos (Haraway, 1995; Dussel, 2012), en relación a las tecnologías visuales teóricas, que María Lugones defiende el posicionamiento del *feminismo decolonial*, desde la óptica crítica de la colonialidad de género para poder mostrar opresiones y complejidades en los cruces de aquellas marcas negativas (en el sentido de no-humanos, no-blancos, no-civilizados, no-cultura, no-varón, etc.). Esta óptica específica nos fuerza a no olvidar, primero, que *la herida colonial* que nos divide racialmente entre humanos y no-humanos; segundo, que esta división produce en la humanidad seres genéricos (la humanidad es o bien hombre o bien mujer); por lo tanto y tercero, que aquellas identidades bestias inferiores ("la afroamericana, la afrocaribeña, la cherokee, la siux, la navajo, la africana, la indocaribeña, la afrocolombiana, la afrolatinoamericana, la guaraní, la mapuche, la aymara, la toba, la quechua", Lugones, 2012:s/p) no tienen género. Lo que le llevará a Lugones a decir que "mujer afroamericana" o "mujer quechua" son una contradicción en los términos.[30]

En su libro *Primate visions gender race and nature in the world of modern science* (1990), Donna Haraway se inmersa en los entramados relacionales de la biología, la museología, la primatología, la lucha feminista anti-racista y anti-imperialista, científicos y científicas dedicados al mundo animal, entre otros/as intelecturales, para embarrar nuestras perspectivas y comprensiones modernas sobre la pureza de las prácticas epistemológicas y ontológicas, respecto a la gran división naturaleza/cultura, bestias y humanos. Haraway se pregunta cómo se interconectan en la construcción de la naturaleza, el amor, el poder y la ciencia (*ibidem:*), adelantando ya que el sustantivo naturaleza no refiere a un todo ahistórico, homogéneo, exterior a lo humano, salvaje, ni puro; sino, más bien, un ensamblaje dinámico y siempre en disputa, de distintos significados, luchas de poder, financiamientos, comercialización de fines políticos y estatales, carreras políticas y científicas, negociaciones y logros personales y colectivos. El tráfico de monos, gorilas y simios a lo largo del siglo XIX fue un tráfico de significaciones de intereses científicos, estatales y de amor, entre quienes observaban, intervenían y disponían de aquellos animales y ellos mismos. La tecnología narrativa visual que se presenta en el libro (análisis sobre documentales, museos, papers, relaciones, significaciones) sobre cómo la naturaleza es construida y vista en los cuerpos de los animales del "tercer mundo" -subordinados al hombre blanco avanzado- se haya inserta en los estudios contemporáneos de producción cultural y social de ciencia y tecnología, y en los estudios y movimientos feministas y anti-racistas. Vale esta aclaración para volver a resaltar: ninguna visión, ninguna perspectiva es inocente (1995, p. 177, 191, 209, entre otras). En este sentido, uno de los frentes contra los que discute el libro es la asunción de la objetividad, neutralidad y apoliticidad pretendida del ámbito científico, lo que en otro lado nombrará como el *punto de vista de ninguna parte* (Haraway, 1995) y *la*

[30] A esta defensa de un feminismo decolonial desde una óptica crítica del colonialismo de género, Lugones la diferencia de la categoría que inaugura Kimberlé Crenshaw de *interseccionalidad*, al argumentar que ésta queda, por así decir, miope frente a las complejidades que deja el colonialismo de género al instaurar las distinciones que hemos desarrollado. Por ello marca la filósofa que "mujer" y "afroamericana" no pueden dar jamás un punto de intersección común, primero porque es una contradicción -una mujer *no puede ser* afro, puesto que presupone ser blanca, occidental, burguesa, etc.- y, segundo, este lugar de la intersección no es simplemente la sumatoria de partes o el solapamiento de las marcas, sino las experiencias complejas y singulares de cada ser en la historia.

modestia científica masculina (Haraway, 2004). Haraway se esforzará a lo largo de sus capítulos por mostrar cómo aquella pretendida objetividad y neutralidad política, es en realidad una fachada: el sostenimiento y la perpetuación, con fines de experimentación, demostración teórica, comerciales, de formación de estado, y financiamientos privados, de una visión blanca y heterosexista proyectada sobre el gran espectro de lo otro no-humano. Como veremos más adelante, la producción de estos hechos científicos y de los personajes naturales no son más que personas creados dentro de un tipo de narrativa, siendo esta en particular, una cuya estética es realista y naturalista (1995:8-9, 39). Así, y volviendo a su artículo *Conocimientos situados* (...) ([1987] 1995), escrito dos años atrás que *Primate visions (...)* [1989], escribe Haraway que:

> Las luchas sobre lo que será considerado como versiones racionales del mundo son luchas sobre cómo ver. Los términos de la visión: la cuestión de la ciencia en el colonialismo; la cuestión de la ciencia en el exterminismo (Sofoulis, 1988); la cuestión de la ciencia en el feminismo (Haraway, 1995, p. 333).

Adelantamos algo que se desarrollará en el próximo apartado: el problema aquí no es la búsqueda de una perspectiva objetiva en el sentido de su imparcialidad y su neutralidad, sino la imposibilidad de encontrar un punto así, lo que sería un punto de vista desde ninguna parte (Haraway, 2004). En este sentido, nos detendremos en el capítulo *El patriarcado del Osito Teddy* (2015), versión traducida de *Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden* (1989), en donde nuestra pensadora nos acerca el término de *diorama.* Este término aparece recién en el siglo XIX, específicamente en el contexto del Museo Americano de Historia Natural en 1889 (Grasso, 2021). El mismo se diferencia de las maquetas en tanto éstas son representaciones de un objeto, en el sentido de su reproducción (a escalas menores) en tanto réplica. Mientras que los *dioramas* son construcciones de hábitat, hábitos y personajes habitantes, puestas en un escenario desde una perspectiva. Un diorama es una escena montada con el fin de representar no sólo los objetos y sujetos que se quiere traer al escenario sino, contar una historia. Ahora bien, esta historia no es hablada ni escrita por sus mismos protagonistas, sino por quienes realizan la escena, la historia habla desde aquella perspectiva y a través (no por) sus personajes. Haraway advierte cómo en el Museo de Historia Natural de N.Y, las escenas son representaciones de cómo *es* "la naturaleza" o "el mundo natural" en su encuentro con el hombre, a través de figuras de estética realista provenientes del arte de la taxidermia. En tanto estas escenas se erigen como lugares extirpados del corazón de África y, por lo tanto, representaciones fieles de la misma, disponen de un orden en el que las figuras, matices de colores y gestualidades, son puestas: el hombre blanco siempre en una línea de avanzada, en relación a las mujeres y los (demás) animales, a quienes el primero siempre caza de forma victoriosa; ocurren así dos tipos de cazas: la caza-alimento y la caza-triunfo, en la primera la naturaleza/el animal auspicia de recurso disponible para la preferible supervivencia del hombre-

dador-proveedor de su familia, y en el segundo la caza oficia de sello victorioso del avance cultural blanco sobre lo primitivo racializado. En este sentido es que el Museo presenta una estructura experiencial moral: la experiencia visual entre las escenas y el espectador individual producen, a través de las narrativas que cuentan el orden de las figuras, una enseñanza moral: el triunfo de la cultura científica moderna, externa a la naturaleza, sobre lo primitivo y lo autóctono, representativa aquella del Hombre Blanco Heterosexual por sobre los animales -humanos, hombres y mujeres y demás animales- sin género en ese momento, sexualizados -mujeres y hembras- racializados y especificados en tanto "Otros" de aquél Sujeto Blanco Varón, quien también se encuentra inscripto en la clasificación sexo-racial-específica pero sus marcas no aparecen explicitadas, se suponen naturalizadas e intercambiables con lo que luego será/es "lo humano" perse, sinónimo de cultura, modernidad, avance científico, salida de la naturaleza, triunfo Imperial de la cultura occidental euro-norteamericana. Así, los dioramas y los Museos implican lecciones moralizantes al reconocerse como máquinas semiótico-materiales significantes (que desarrollaremos más adelante), productoras de significados y mundos, cuyas narrativas terminan por gobernar a los vivos (en un sentido de disponer, fomentar y reproducir el orden socio-económico de la jerarquía sexo-racial del estatus del monopolio narrativo heterocapitalista); y, en esta producción significante de mundos, la naturaleza aparece como el producto de una tecnología social emparentada con el quehacer científico y el financiamiento político.

Ahora bien, no es el gesto político de Haraway y tampoco el nuestro, de hacer de estas reflexiones un ajuste de cuentas en la dialéctica de la crítica y la denuncia. ¿Cuál es el problema entonces? ¿Qué motoriza la rabia teórica y los posicionamientos políticos de la autora a realizar estas observaciones en conjunto interdisciplinar con otras gentes? No podemos de forma exhaustiva responder esta última pregunta, pero sí podemos enunciar lo que consideramos el núcleo problemático que, a su vez, pivota como propulsor político y teórico. Justamente, lo que preocupa y se quiere evitar, es la reproducción de lo mismo. La reproducción de lo mismo puede comprenderse como uno de los grandes problemas de los diagnósticos y debates feministas, lo que Haraway ha puesto en los términos de la *reflexión* que opone al concepto de *difracción*. Desde esta perspectiva, la reflexión es un movimiento que desplaza hacia los otros lados y lugares la imagen de lo mismo, del sujeto reflexivo, convirtiéndose así en un "mal tropo para escapar de la falsa opción entre realismo y relativismo" al establecer las dicotomías entre la copia, la reproducción y el original, la creación (Haraway, 200, p. 29). De este modo, aquellas narrativas que tienden a volver hacia el sujeto blanco hetero cis centrado y reflejar/reproducir *su* propio punto de vista, obturan otras posibles narrativas de distintos agentes, al tiempo que impermeabilizan el horizonte contra imaginaciones políticas alternativas de otros mundos, relaciones, narrativas, y sujetos posibles. En este sentido y finalizando, antes que la reflexión se propone la difracción como movimiento metodológico y gesto teórico que difracta el mundo produciendo diferencias y multiplicando sentidos, desde una posición feminista anti racista hacia la torción de la imaginación política entre lo pensable y lo impensable.

Del sujeto sin marca hacia la relacionalidad interespecífica: Cyborg, holobionte y artefactualidad

Como vimos al comienzo de este trabajo, María Lugones desvía levemente y con un gran efecto telúrico a los fines que nos interesan, la frase que complementa al sistema *moderno* con el sistema *colonial*, agregándole un "de género". En razón de esto, alude que no es necesario que una organización social sea una organización basada en un criterio sexual/de género, pero aún estando organizada en aquellos términos no se deduce que deba ordenarse en relación al *dimorfismo* y a la heterosexualidad. Y aquí es donde, a nuestro criterio, desarma un importante nudo de la identidad humana: ¿Por qué el sistema y la proliferación de diferencias deben estar sujetas, en último término, al esencialismo de la diferencia sexual? ¿Cómo es que la morfología gonadal, y la producción de ciertas hormonas sellan la garantía contractual con la naturaleza, y nos constituyen como varones y mujeres? ¿Por qué, en todo caso, habríamos de reducir y mancillar la diferencia sexual a un esencialismo dimórfico? María Lugones apunta hacia una respuesta que desestima esta pregunta, desde una perspectiva decolonial. Como vimos, para la primera autora, el género no puede desandarse sin el sexo que lo sostiene o supo sostener, por lo que interpreta las categorías sexo-genéricas de varón y mujer geopolíticamente situadas. Es decir, una mujer y un varón siempre implicarán la marca neutra de lo blanco, que se diferencia de lo otro racializado primero como no humano, y luego en términos degenerativos al acercarlos a las bestias, a otros humanos no blancos (implicando a su vez también también otras posiciones). Vimos luego con Donna Haraway cómo estas categorías humanas y la visión euro-norteamericana de la historia y el tiempo, se proyectaban sobre la naturaleza y los otros no humanos. Operación que trae como consecuencia al menos dos aspectos: arrojar la historia al ámbito de lo humano y, por lo tanto, excluir de la misma a los demás seres naturales, quienes se verán historizados por los hombres y sólo en términos explicados por su propios genes o evolución de la especie.

Las estrategias analíticas, políticas y teóricas de nuestra pensadora gravitan sobre la fuerza de lo *difractario*. Lo difractario, difiere del ejercicio reflexivo en tanto éste tiende a reproducir imágenes de Lo Mismo que, si bien pueden tener una apariencia distinta, se desprenden y reflejan los caminos y comprensiones que Lo Mismo habilita y necesita para su reproducción. Por su lado, el movimiento difractario tiende a torcer los caminos habituales y las posibilidades esperadas de comprensión de un asunto, imagina, tuerce, arriesga significaciones otras y traiciona su lugar de proveniencia. Ahora bien, estas acciones, que no son exhaustivas, no responden a un capricho rebelde, sino al fin de procurar imaginaciones políticas que tengan en mira otras narrativas posibles de habitar, sobrevivir, refugiar, cuidar y *compostar* el mundo. Aún así, otros tres movimientos importan a aquel fin: primero, la práctica de arriesgar alianzas en la con-formación de parentescos. Parentescos inter-específicos con los que se forman alianzas significativas con todo aquello otro que me permita habitar el mundo hoy, todo aquello otro que

esté deviniendo-con; alianzas, también, parciales y contingentes, situadas históricamente. Segundo, estas prácticas *arriesgadas* necesitan del cultivo relacional de la *respons-habilidad*, dado que el debate y la fundamentación de quién, cómo y porqué entra y sale de un parentesco -comprendido en su contingencia histórica-, siempre está abierto. Por último, en el corazón del movimiento difractario que tracciona hacia la creatividad política, encontramos una atención peculiar hacia la fuga de los relatos futuristas que prometen tanto la salvación mediante un héroe como la derrota acosta de la negación de las distintas responsabilidades y el sofocamiento de toda posible imaginación política. Es a partir de este marco desde donde realizamos una lectura que cruce el planteo de María Lugones y el de Donna Haraway, hacia el fin de este trabajo que es la pregunta renegada por la universalidad intrínseca de lo humano.

Utilizaremos la expresión "paradigma de la identidad de género", que tomamos de Donna Haraway, al encontrar una resonancia con el planteo hecho por María Lugones. Este discurso del sitema sexo/género se encuentra íntimimanete arraigado a la cosmovisión ontológica moderna que separa naturaleza/cultura. Lo que advierte Haraway es que si bien las feministas toman el término de género (ya trabajado por John Money sobre la construcción de la identidad de género en virtud de que *coincida* con el sexo) para mostrar desde un construccionismo social cómo la opresión de las mujeres no se fundamenta en razones biológicas sino en roles sociales que organiza un sistema capitalista y patriarcal, la misma categoría *supone* su doble opuesto: el sexo. Lo que la naturaleza es a la cultura, el sexo lo es al género. El análisis deconstructivo ha reprimido entonces el carácter constructivo de la naturaleza y del sexo, haciendo de ambas categorías un terreno inerte y poderoso que juega tanto a favor del construccionismo social, como en contra del mismo hacia la significación unívoca y biológica. Sea de un modo o de otro, estas categorías quedan al margen de la historia, de la ciencia, de la política y la organización socio económica, produciendo de esa manera un sentido de univocidad sexual que absorbe hacia sí todo tipo de posibilidad hacia comprensiones otras de la identidad y el estar-en-el mundo. En este sentido, la propuesta de Haraway será la de descalificar aquellas categorías para "exponer la ilusión de un foco genérico organizativo interior y producir un terreno de diferencia de raza y de género abierto a la resignificación" (1995, p. 228). Lo que comprendemos de esta sentencia es que, por un lado, el sexo queda *ligado* a la naturaleza y, si entendemos aquella categoría como el territorio de lo no-humano en el sentido de lo bestial, no sólo se produce allí una racialización, como observa Lugones, sino también en relación al sexo. En un mundo en donde el género se ha igualado a la mujer -pero no al varón- y la raza a la negritud -pero no a la blanquitud- (Haraway, 1995, p. 241), la naturaleza en términos de sexo y de raza ha sido un operador de justificación de políticas esclavistas, extractivistas y de utilización de aquellos cuerpos con el fin del acrecentamiento económico y cultural de las lógicas imperiales. En segundo lugar y en ese sentido, no se pueden anular sin más las categorías de sexo y de naturaleza porque, por un lado, no es un problema que se encuentre en las categorías mismas sino en su comprensión dentro de determinado esquema de inteligibilidad; y, por otro lado, porque aún anulando aquellas categorías, las *marcas* que suponen y producen las mismas se encarnan en cuerpos e identidades haciendo de ellos una vida obstaculizada, excluída,

marginada, privilegiada, facilitada, etc. según los contextos y fronteras donde se encuentren. En este aspecto es que la propuesta de Haraway es colapsar las categorías y abrirlas a una resignificación *sobre* un terreno de diferencia, de modo que aquella resignificación pueda ser plural, conectiva, contingente y productiva en términos de alianzas. Es aquí donde encontramos nuestro punto de partida para ir hacia lo que en el título figura como un *pensar contra la identidad*. Cabe hacer un pequeño rastrillaje en torno a dos lecturas que motivaron este título, en primer lugar pero última en el tiempo, Zulma Palermo (2019) y Catherine Walsh quien motiva a la primera a "(...) pensar no sólo contra el género, sino […] más allá de su matriz ideológica heterosexual y jerárquica, y con prácticas que lo desestabilicen, socaven, transgredan e interrumpan (...) (Catherine Walsh, 2016)" (Palermo, 2019: 3er párr. epígrafe).

La *imaginería cyborg* (Haraway, 1995, pp. 7-15) parte del papel fundamental que "juega la imaginería corporal para la visión del mundo y, por lo tanto, para el lenguaje político" (p. 297). Entendemos una *imaginería corporal* como una cosmovisión del mundo de los cuerpos, más específicamente como un matizador conceptual y material a partir del cual se leen, se inscriben, se juntan o separan, y se hacen los cuerpos. A través de esta *imaginería tamizadora* se hacen y rehacen significados, significantes, nodos cargados de historia, cuerpos tecnológicos, naturales, bio-culturales, organismos, minerales, seres fantásticos, plantas, mundos marinos, etc. No debe comprenderse esta metáfora del tamiz de manera literal, es decir, como un colador a través del cual pasa la materia y luego es comprendida. No hay separación entre materia, concepto y esquema (esquema que carga con conceptos a partir de los cuales la materia es "interpretada") porque no hay lugares puros, la pureza aquí es una ficción analítica, parte de un discurso moderno colonizador que no forma, sin embargo, parte del mundo. El discurso moderno y su constitución (Latour, 2007) establecen una separación de orden ontológico que, como vimos con todas sus diferencias (que no llegamos a trabajar aquí) tanto Lugones como Haraway coinciden en que el problema no estaría tanto en la división sino en el orden jerárquico al que sirven, que le otorga a uno de los lados -la cultura- el permiso y la obligación (pues de ello depende la evolución humana y la salida del estado de inmadurez: ¡*sapere aude*!) de obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, esto es, de extorsionar y explotar a la naturaleza -desprovista de alma y vida valorable- a responder a los fines de la humanitas civilizada/civilizatoria europea. La naturaleza como el otro lado donde quedan *adheridos* muchos cuerpos por distintos motivos: falta de habla inteligible, desprovistos de razón lógica/provistos de otro tipo de racionalidad, otro orden político-religioso, incapaces de aprendizaje/salvajes/bestias/animales que sólo sirven para adiestramiento, etc. Sin embargo, en *el medio* de esta división todo lo que encontramos son *híbridos*, seres impuros que no pertenecen ni a un lado ni a otro y que son *a la vez* producidos por ambos polos. Resultan dos aspectos importantes aquí que nos interesan tratar: por un lado, el desafío que implica pensar e inteligir el devenir del mundo social y de los cuerpos en el sentido de una *imaginería corporal* y pensar las historias geopolíticamente situadas a través de ella; por otro lado y como condición de lo anterior, cómo es que la *imaginería cyborg* implica un modo de pensar diferente que abre la posibilidad, sostendremos, de concebir tal expresión como una poderosa herramienta conceptual para pensar comprometidamente con el mundo. En este

sentido, uno de los aspectos que resultan más interesantes y ricos de ambos puntos, es la apertura del mundo no sólo en su presente o en su calidad de posibles futuros (en su potencia) sino en relación con la construcción de la misma historia. Nos abocaremos a ello en este momento.

La figura del cyborg viene a truncar la completitud del sujeto del humanismo, cuya virtud mayor se encontraba en la fé en su razón y en la confianza en el progreso. Lo que hace esta imaginería con aquél sujeto es *implosionar* la supuesta unicidad-individualidad que lo constituye, la univocidad de la razón y la individualidad de la experiencia, haciéndolo no desde un aspecto meramente conceptual sino también material. Haraway expresa que el cyborg, en tanto figura retórica cuyo tono irónico lo convierte en una blasfemia para los relatos sobre el origen y la pureza, hace de metáfora para ilustrar el modo en el que, con los cambios tecnológicos científicos y comunicacionales, hemos devenido (1995, pp. 253-256). Sin embargo, no se trata simplemente de advertir un cambio de naturaleza en el devenir histórico del sujeto humano occidental/occidentalizado, sino de proponer y ofrecer otra óptica visual y perceptual a través de la cual la noción misma de naturaleza cambia. Si bien Haraway ofrece definiciones no exhaustivas de la figura cyborg (para ver una de las más recientes, por ejemplo: 2019, p. 161), la comprensión de la misma se encuentra ligada a una constelación de conceptos que hacen al universo del pensamiento de nuestra autora, en donde el *éter* que lo conforma es la *reinvención de la naturaleza*, expresión que oficia de subtítulo del libro (1995). Esta reinvención se basa fundamentalmente en remarcar la urgencia y la importancia de historizar conceptos tales como cuerpo, sexualidad, género y raza, entre otros, para producir “teorías de la encarnación articuladas, diferenciadas, responsables, localizadas y consecuentes” (Haraway, 1995, p. 250) de modo que los cuerpos y la comprensión que precede a los conceptos no se tornen objetos reificables sino disposiciones hacia la producción de diferencias responsables y articuladas.

Primero, la figura alude al término *figuración.* Una figuración es una práctica contaminada (Haraway, 2004, p. 27) que designa en sus posibilidades tanto una cara como una historia, una cuenta, una historia y una posición en esa historia (figurar, dibujar, calcular, contar). Una figura, que es cara, es historia y es posición, pertenece al ámbito de lo gráfico y al arte visual en general, ámbitos ambos que dominan tanto la era en la que vivimos, que Haraway denomina como tecnobiopoder, como la cultura de la comunicación de la tecnociencia que nos atraviesa. Con estas acepciones de designación, una figuración es el lugar espacial y temporal de un *tropos*. Un tropos es una figura retórica cuya función principal es usar una palabra en un sentido distinto al que originalmente le corresponde. De modo que, una figura nunca tendrá el destino de la literalidad desde que el movimiento que la constituye, en un sentido radical, es aquel que tiende a la distorsión y la desviación de la significación que se espera de las cosas, las caras, las historias y las posiciones. En palabras de Haraway:

> Las figuras han de abarcar, al menos, algún tipo de desplazamiento capaz de problematizar certezas e identificaciones problemáticas. Las figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas. Las figuraciones, verbales o visuales, pueden ser mapas condensados de mundos discutibles (Haraway, 2004, p. 23).

El cyborg es una figura en este sentido. Habita y es habitado por una lógica del desplazamiento y la difracción, su cara cambia de rostros, sus fronteras se confunden y canta un lenguaje impuro de nacionalidades parias. En este sentido y contra toda concepción de la identidad como sustancia (única, unívoca e idéntica a sí misma) son tres los cruces que lo integran: primero la distinción animal/humano, a la que agregamos plantas y minerales; luego, la distinción máquina/humano; y, por último, la distinción entre lo físico y lo no físico. No se trata simplemente de agregados maquínicos al cuerpo humano o de transformaciones animalescas del mismo, sino en el tránsito medial que recorre esta figura, anda desde y por el medio estas distinciones hasta por sus márgenes, replanteando en cada posición el criterio y la definición por los límites identitarios y las fronteras. Nada hay, en última instancia que logre establecer una diferencia radical y ontológica (proyección a futuro, humor, representaciones mentales, emocionalidad, grados de razonamiento lógico, entre otros criterios) entre los animales y los humanos; por otro lado, no sólo las máquinas forman parte ya de nuestro desenvolvimiento y sobrevivencia de vida, sino que las técnicas y los formatos de comunicación han transformado nuestra subjetividad, el modo de pensar, los vínculos y la percepción del tiempo. Finalmente, la última in/distinción de la imaginería cyborg tiene que ver con la dificultad de *ver política y materialmente* a los cyborgs, dificultad que no sólo recae en el entramado de la inteligibilidad de la propia mirada, sino en la propia materia de la que están hechos: desplazamiento de significados y cambios de cuerpos, marcas registradas y cuerpos transgénicos, electricidad y funcionamiento hospitalario, hormonas producidas en laboratorios y derechos humanos inscriptos en un cuerpo cyborg trans, etc.: “los cyborgs son éter, quintaesencia” (*ibídem*, 1995, p. 260). Una de las figuras cyborg que Haraway trabajará, entre otras, será la del *oncoratón* (2004), la figura cyborg sacrificada en nombre de la Humanidad para una cura contra el cáncer (también, aunque no lo expresa debido a que fue escrito previamente, podría pensarse otra figura cyborg como la del gorila, que aparece como vimos en *Primate Visions…*, dado la interseccionalidad de territorios en las que aquél animal fue creado y puesto en escena para responder a las demandas humanas). El oncoratón no es simplemente el sacrificio en virtud de una mejoría, *ni* la contracara de los alcances éticos del progreso, *ni* una víctima insalvable, no tiene *tampoco* la cara de la tragedia ni la del cinismo, habita como cyborg y en tanto tropo, el lugar de las fronteras contaminadas del *ni*, el *y*, *también* y *tampoco.* Entre esas confusiones se genera la *impropiedad* de los cyborgs, hijos, hijas e hijes ilegítimos del progreso racional y la tecnociencia, vengativos seres impuros que desconfían de las narrativas heroicas de donde no/provienen.

En este sentido, la figura del cyborg es “el yo que las feministas deben codificar” (*ibídem*, 1995, p. 279), toda vez que *codificar* sea comprendido como parte de un mundo “codificador embustero con quien tenemos que aprender a conversar” (ibídem, p. 358). El éter bíblico del universo del pensar hawayerano podría versar “del tropos vienes y en tropos te convertirás”. Sin embargo, no se trata de una cuestión de astucia retórica. De lo que se trata fundamentalmente esta contaminación y cruces de fronteras, es de la respons-habilidad (ibídem, 2019) y el debate de los criterios que configurarán una/nuestra identidad, la refiguración de la identidad en esta imaginería corporal es una cuestión de parentescos (ibídem, 2004, p. 89), a propósito de la figura del oncoratón:

> ¿Quiénes son mis parientes en este extraño mundo de prometedores monstruos, vampiros, sustitutos, herramientas vivas y extraterrestres? ¿Cómo identificar tipos naturales en los dominios de la tecnociencia de finales de siglo veinte? ¿Qué tipos de cruces y descendencias son considerados como legítimos y cuáles como ilegítimos, para quién y a qué precio? ¿Quiénes son mis familiares, mis hermanas y hermanos, y qué tipo de mundo vivible estamos intentando construir? (Haraway, 2004, p. 70).

A continuación, desarrollaremos algunos conceptos satelitales que contribuyen a profundizar y complejizar este recorrido propuesto hacia una ontología relacional interespecífica. Los límites de los cuerpos se materializan en la interacción social, depende de cómo considere al límite y qué necesite o prefiera para vivir que mi cuerpo comenzará y terminará en uno u otro lado; ya sea desde la incorporación de lo otro por la respiración, la utilización de medicamentos, o el lugar donde provenga el sonido que escucho. Desde una imaginería corporal como la propuesta por Haraway, si el sonido que escucho, por ejemplo, proviene de otro lado, pero no de mí ¿puedo decir que *yo* termino aquí donde estoy, o empiezo allí desde donde mi oír es posibilitado? Un *cuerpo*, sentencia Haraway, siempre es un proyecto de fronteras (1995, p. 345) y éstas cambian desde adentro, nunca se instalan de una vez y para siempre. En un cuerpo se inscriben marcas con las que debe lidiar, marcas históricas y políticas de raza, género, sexo, especie, capacidad, entre otras; un cuerpo localizado oficia de pasaje de la economía global, transgénicos y leyes de etiquetado frontal, tambos y propagandas del calcio en los lácteos, hormonas sintéticas, medicamentos del laboratorio al baño; un cuerpo siempre necesita de otro cuerpo, ambos entendidos como proyectos de fronteras, para andar. El signo de la marca registrada sella la privatización de ciertos cuerpos aun cuando éstos pueden ser consumidos por otros, desde una carne o semilla transgénica en especial hasta el/uno de los últimos oncoratón que garantizará que el medicamento que tome no termine con mi vida. Haraway se pregunta en relación a esto ¿qué tipos de cuerpos pueden ser marcados y registrados? ¿es la marca registrada otro tipo de género? ¿en beneficio de quién y a costa de quién ese registro es posible? (2004). La constitución de estos, nuestros, cuerpos es así una interacción permanente de fronteras semióticas que se materializan en la temporalidad de nuestras vidas, sea esta entendida como una confluencia entre el tiempo del consumo, del mercado, del estrés comunicacional, del

anacronismo identitario y marginal, y de la urgencia. De aquí que llegamos a la noción de *actor semiótico-material*, bajo el insistente aleteo de considerar los clásicos objetos de conocimiento (pasivos, a la espera de ser descubiertos e inertes) como nodos activos y generativos de realidad. Otras figuras cyborg y también *actores* semiótico-materiales son "la semilla, el chip, el gen, la base de datos, la bomba, el feto, la raza, el cerebro y el ecosistema –, [que] descienden de las implosiones de sujetos y objetos y de lo natural y lo artificial" (2004, p. 51). En estas convivencias localmente globalizadas no hay una zanja ontológica que diferencie unos seres de otros, sino una continuidad en donde -y aquí nos encontramos con la apuesta política de la autora- la única radicalidad es la *relacionalidad encarnada*, aspecto crucial para una política antiracista y feminista de las alianzas responsables, en tanto es la "profilaxis tanto del relativismo como de la trascendencia" porque como "nada viene sin su mundo (...) entender estos mundos es crucial" (Haraway, 2004, p. 54).

Podemos pensar la imaginería cyborg como el caleidoscopio que es la realidad y que constituye nuestra ontología, conformada por cuerpos semióticos materiales siempre en movimiento, diferentes de sí según la óptica visual-perceptual desde donde se los considere y según las alianzas que esos cuerpos hagan. Ocupar lugar implica un posicionamiento, todo posicionamiento implica un estar-con-otros, toda identidad es una cuestión de parentescos (¿con quién me lío?, ¿con quién me encuentro aliada?, ¿con quién quiero, con quién puedo ver?, ¿a dónde miramos?, ¿quién nos mira?, ¿con quién me muevo?, ¿a quiénes dejamos?, ¿quiénes me dejan?). No obstante, esta fuerte relacionalidad del mundo no debe tomarse así sin más, nos exige una mirada atenta dispuesta a comprender y complejizar el mapa vibrante que devenimos-con este mundo: todo no está relacionado con todo, todo está relacionado con algo (2019), comprender de qué manera y como hacer de esas relaciones un mundo habitable es nuestro gran desafío.

En esta sacudida de los límites modernos entre naturaleza y cultura, sucumben también todas estructuras que lo acompañaban, entre ellas, la tajante división entre sujeto y objeto que viene a poner en el entrecejo el concepto de actor-semiótico-material. Esta expresión ligada a una propuesta epistemológica, no sólo condensa aquellos pilares del acto cognoscitivo, sino que les otorga a cada una en distintos grados un rol activo: los cuerpos, indistintamente de la historia de su proveniencia, son "nudos generativos" (1995, p. 345) de significados y colaboración en la producción de otros cuerpos, sean éstos materiales (en un sentido propiamente moderno) o semióticos. El punto en cuestión estriba justamente en aquella *o*: no hay cuerpos materiales, por un lado, semióticos por otro, y algunos que son ambos; los cuerpos son semiótico-materiales porque están insertos en un *cableado* de papers, instrumentos, marcos teóricos, precios y capitales, trabajos, premios, especializaciones, libros e historias, temporalidades, rating y publicaciones, etc. Los actores-semióticos materiales son uno de los ápices de esta imaginería cyborg que, junto con otros, des/integran el entramado de naturaleza-cultura o, como Haraway lo llama, *naturo-cultura* en donde las historias y las evoluciones, emergentes del enredo relacional en el que estamos inmersas e inmersos, están ya siempre precedidos por un *co*-, devenimos-*con* y aprender a contar esas *co*-historias y las *co*-evoluciones en que nos hemos

compartido, es otro desafío (donde debemos aprender a tratar con agentes que no siempre son ni resultan benevolentes, un ejemplo de ello es la convivencia con transgénicos que Haraway, persistente en su mirada, complejiza el escenario: "los transgénicos no son el enemigo", (2017, p. 11). Se trata de otro posicionamiento que corroe la excesiva centralidad de lo humano si tiene sentido preguntarse cuál es la historia de la naturaleza y cómo hemos incidido en ella, lo es aún más preguntarnos cómo es nuestra historia y cómo han incidido en ella otros agentes no humanos. O también, si la inhumanidad puede ser puesta en entredicho en otros animales ¿por qué no habría de poderse en entre dicho nuestra propia naturaleza humana, en el sentido de estar también conformada por muchos actores-semióticos-materiales que, justamente, nunca han sido humanos? El constructo de la dupla naturaleza-cultura se ha convertido en una *ontología artefactual* o *del artefactualismo*, en donde hecho y ficción, realidad/razón e imaginación (otros modernos pilares), implosionan por el alcance distorsivo de aquel caleidoscopio. Para trazar con esta imagen la (in)distinción entre hecho y ficción Haraway se remonta (1990) a la etimología de la palabra "hecho", que remite a la acción humana, a las hazañas humanas. Los actos, las acciones humanas, estarían a la raíz de lo que comprendemos como "hecho", no sólo a la raíz lingüística de los mismos sino en su raíz histórica. "Hecho" se refiere a un pasado participio en donde las cosas/acciones ya han pasado, y la manera de conocer ese momento histórico es mediante la experiencia, el testimonio o la interrogación. Esta lectura y reflexión crítica sobre lo que es un "hecho" camina a contrapelo de la interpretación clásica de la objetividad científica que lo entiende como algo dado, fáctico, un dato (puro y duro) a ser descubierto. La *ficción* aparece en este esquema androcéntrico, como el lado opuesto al hecho: pertenece al mundo de la fantasía, pero no del ser, es la fabricación de los hechos (o su duplicidad) en mundo que podría ser pero no-es. Etimología de ficción: acto de intervenir, modelar, formar, inventar y fingir. A su vez, en el mundo de la poesía la "buena ficción" nos hace creer que es posible revelar y experienciar -a través de ella- las verdaderas naturalezas de una situación, de (des)encuentros y de distintas experiencias. Esto le permite a Haraway afirmar que la noción de ficción se mueve en una dialéctica entre lo verdadero como posible (de la poesía) y lo artefactual (lo fingido, creado, modelado), pero no en la vereda opuesta a los hechos, éstos se oponen a la opinión, al prejuicio pero no a la ficción. Ambos, hecho y ficción remiten a los actos humanos (creadores, creativos, voluntariosos, conscientes e inconscientes, fingidos, modelados). A través de este rastreo, nuestra pensadora va a afirmar entonces que los hechos son también historias y narraciones, en tanto se ven modeladas por una cadena de montajes de actores semióticos-materiales. Cómo un "hecho" en tanto dato fáctico es *presentado* se vuelve crucial al momento de analizarlo: qué estética y qué ética presentará según cómo se pongan en juego sus partes, su expresión verbal y el recorte de su historia. Así, la historia de la ciencia aparece como una narrativa sobre la historia de significados tecnológicos y sociales para y en virtud de la producción de hechos, lo que también nos señala que ninguna experiencia (ni ninguna visión) es directa, siempre estarán mediadas por historias, narrativas y todo un conjunto de tecnologías semiótico-materiales (sobre dispositivos, discursos, instrumentos, lógicas) que

guiarán la visión, la comprensión y la experiencia, el ejemplo de la presentación de dioramas en museos, que vimos en el apartado anterior, auspicia de ensayo de estas ideas.

La humanidad: ¿otra artefactualidad?

Llegamos al último apartado hacia el final del trabajo y el objetivo que nos interesaba. ¿Dónde queda lo humano en esta imaginaría corporal cyborg? La fuerza de esta imaginería opera por contagio y contaminación, dos acciones que impiden que algo permanezca impermeable y encerrado en sí mismo, impoluto sentido de la identidad sustancial, del origen, del telos y de la imagen sagrada: "Desde el punto de vista de una ontología basada en la mutación, en la metamorfosis y en la diáspora, la restauración de una imagen sagrada original puede ser una broma pesada" (1995, p. 390) ¿Puede ser entonces lo humano la excepción de una broma pesada?

Sin dudas la potencia artefactual de la imaginería cyborg llega hacia las fronteras de lo humano. Dos cuestiones aquí nos importan para desanudar este tejido: la experiencia humana, su singularidad material; y, la conciencia, elemento que ha sido por antonomasia propio de lo humano. En principio, toda singularidad que ocupa un lugar, como vimos, es un nodo relacional semiótico-material generativo de significados, colaborador de otros hábitats y cuerpos. El cuerpo humano no escapa a esta lógica, está hecho de miles de células que mueren y se regeneran, que se alimentan del sol, el óximeno de las plantas y el smog de la contaminación urbana, bacterias y virus de los que somos eternos y finitos pasajes, por no contar los afectos y afectividades que nos hacen hacer, decidir y senti-pensar en diversas situaciones de nuestra vida cotidiana. Esto no quiere decir que no haya experiencia singular, toda experiencia como punto de vista parte de la ocupación que un cuerpo hace de un lugar, lo que sí significa es que esa experiencia es posibilitada por un conjunto colectivo de actores y de medios. En este sentido es que Haraway propone, a través de los trabajos y su alianza con Lynn Margulis, el término de *holoente* u *holobionte* para "nombrar ensamblajes simbióticos, en cualquier escala espacial o temporal, más similares a nudos de diversas relacionalidades intraactivas en sistemas dinámicos complejos" (2019, p. 101, para la referencia ver nota 4 de p. 100), en donde *simbiosis/simpóiesis* e *intraacción* -término proveniente de Karen Barad (2007)- tienen un papel un fundamental al designar el primer término, enredos habitacionales e identitarios del *generar-con*, *hacer-con* y *devenir-con*; mientras que el segundo término, da cuenta del tipo íntimo de relación que no implica dos términos que interactúan entre sí sino una interacción que genera los términos o, de otra manera, los pliegues de una acción. Esta intra-acción simbiótica hace de los enredos identitarios una "la intimidad entre desconocidos" en donde lo simbiótico no siempre quiere decir "sinónimo de mutuamente beneficioso" (*Ibídem*).

Pero, como el fundamento de esta imaginería es la relación, no se trata de desandar un bloque y pasar al otro. Consideramos que hay un elemento que fusiona tanto la experiencia singular humana como su correlato, la conciencia, y que hace de trinchera principal en la resistencia

contra este caleidoscopio cyborgiano. Desde nuestra lectura y según lo trabajado hasta el momento, sostenemos que dicho elemento es el nodo -también actor semiótico material- del par sexo-género que ha constituido, en términos de Judith Butler, la matriz de inteligibilidad humana 2010). Como sostiene María Lugones, pero desde otra perspectiva, Donna Haraway señala la artefactualidad de la conciencia, de la experiencia y, específicamente, de lo denominado como "experiencia femenina" en algunas teorías feministas del siglo pasado -aunque no por ello no están al momento actualizadas- (1995, p. 190, 209). El género como el sexo -la asignación sexual- no *pertenece* a los cuerpos, pertenecen órganos en su infinidad de intra-acciones y simbiosis con las fronteras permeables que hacen piel entre un adentro y un afuera. "Hombre" y "Mujer" son tropos condensados de significados situados histórica, política y geográficamente, que en la interface con otras marcas –"nación, generación, clase, linaje, color y muchas otras cosas" (Haraway, 2004, p. 51)- se diferencian y se asemejan. Tanto el género/sexo como la raza son categorías políticas experienciales, relacionales y versátiles "altamente entrelazadas y casi inseparables analíticamente" (Haraway, 2004*,* p. 44) que no tratan sobre sujetos preconfigurados, estas "*formaciones* -no esencias- raciales, sexuales, de clase y de género fueron, desde el inicio, máquinas raquíticas y peligrosas para proteger los poderes y ficciones imperantes de la masculinidad civil europea" (*ibídem,* subrayado en este trabajo). Observación que coincide por un parte, con la realizada por Lugones: categorías ficcionales -no por ello menos reales- de la civilización europea, que anudan otras formaciones como, fundamentalmente, la de raza. Por esto mismo es que, la filósofa argentina encuentra un ruido en la yuxtaposición de categorías entre mujer así sin más, que supone la raza blanca y burguesa, no ajustable completamente al modelo humano de Hombre, pero que en tanto compañera entra en el espectro, y otras categorías raciales que no condicen con el Hombre-Mujer blanco pero a las que fuerzan a comprenderse bajo esa inteligibilidad. En palabras de Haraway:

> No existe nada en el hecho de ser «mujer» que una de manera natural a las mujeres. No existe incluso el estado de «ser» mujer, que, en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales. La conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo (1995, p. 264).

Es desde esta complejidad que la separación de los términos es una ilusión y que deben analizarse según la situación y las grupalidades que los convocan. La intención aquí es poner en diálogo a ambas pensadoras con el fin de desestabilizar el "núcleo duro" de *lo humano*, a la vez que nos acercamos a una ontología interespecífica.

Para Lugones, la división jerárquica entre humanos y no humanos, acercaba un gran abanico de seres no humanos (no blancos, no europeos) a la orden de la bestialidad, lo que justificaba,

por su salvajismo carente de perfectibilidad, todo tipo de crímenes en pos del crecimiento civilizatorio. En esta imaginería corporal de una ontología artefactual, la bestialidad impura y contagiosa de los cyborgs, estos éteres de la quintaesencia (citado previamente), alcanzan un nuevo rango (Haraway, 1995, p. 257) que no es más el de las posiciones subyugadas sino el de un nuevo género que en su política regenerativa es "una posibilidad local que cumple una venganza global" (Haraway, 1995, p. 310), motivo por el cual interpelerá Haraway al sujeto del feminismo ¿Quiénes cuentan como "nosotras"? ¿Quiénes y cómo discuten esos parentescos? ¿Qué motiva nuestras alianzas? Y, nos preguntamos también ¿Puede la imaginería cyborg de una ontología artefactual interespecífica, codificar la piel de los anhelos políticos de una ecología feminista antiracista en la emergencia en la que vivimos? No hay una respuesta concluyente ni mucho menos que no pretenda ser puesta en discusión, sí sostenemos que estas propuestas no son de monta menor y que, muy al contrario, se necesita una torsión en la manera de pensar y de concebir una antropología más allá de lo humano y lo individual, si queremos acompañar desde las disciplinas que nos tocan, las luchas que existen y que vienen.

Consideraciones finales

El interés del trabajo por la problematización de *lo humano*, perseguía el objetivo de repensar los criterios desde los cuales se materializan los cuerpos, cobrando así diferentes estatus en la esfera política. Esta adquisición o despojo de los cuerpos es multiforme y dinámica según la encarnación que tengan los mismos en relación a las *marcas* políticas e históricas de raza, sexo/género, especie, capacidades etc., que tengan en el entramado de poder donde se encuentren. Este entramado fue caracterizado como el sistema moderno colonial de género, que instaura una división jerárquica entre los cuerpos basada sobre una concepción ontológica que separa naturaleza de cultura, atribuyéndole al segundo término y otros subsecuentes (libertad, perfectibilidad, hombre, razón, progreso, civilización) mayor valor que el primero, en tanto puede mejorar y progresar en la historia. El rostro del representante de este ámbito, el lugar propio del mundo político y público, es el Hombre, el rostro de la Humanidad. Sin embargo, esta cara difícilmente representa a todos los habitantes del mundo, incluidos aquellos de su misma especie, quedando por fuera de su alcance los otros de aquél humano: cuerpos racializados y generizados, marcas en las que nos centramos principalmente desde los trabajos de María Lugones y Donna Haraway. El punto principal en donde encontramos que ambas pensadoras pueden dialogar, es en el acierto que considera el abismo ontológico entre humanos y no humanos, cultura y naturaleza, lo que permite acercar al segundo término todo lo considerado ya sea como bestial y salvaje o recurso inerte y pasivo, justificado de ser manipulable y forzado bajo lógicas coloniales, capitalistas y extractivistas, en virtud de su perfectibilidad y el ingreso al sistema de la economía y el consumo global. Sostuvimos que estas prácticas son habilitadas por una perspectiva de mundo, una ontología determinada que las permiten y las sostienen, se ven

legitimadas en un marco. En este sentido, nos referimos al comienzo del trabajo por una metodología *refractaria* de las *figuraciones* e historias que nos atraviesan, en pos de pensar desde la disciplina que nos atiene, y ejercitar prácticas y alianzas para un mundo más habitable en donde la construcción de refugios horizontales sea posible. La propuesta del trabajo fue presentar un recorrido posible hacia la configuración de una ontología relacional, interespecífica. Para ello nos basamos en la imaginaría cyborg como una imaginería corporal que, lejos de sellar la identidad de los cuerpos en lugares intrínsecos a los mismos, propone repensar las fronteras corporales desde alianzas arriesgadas y una política del parentesco, desde organismos microcelulares hasta otros posibles. La figura del cyborg nos permitió salir del laberinto de los dualismos modernos, a la vez que implica -como todo cuerpo- un mapa de poder e identidad que nunca es inocente (Haraway, 1995, p. 309) que hace que el cuerpo no sea una masa inerte a la espera del lenguaje y la cultura (Haraway, 1995, p. 184) así como la experiencia (y luego los sujetos tanto individuales como colectivos) sean un constructo artefactual (donde hecho y ficción van de la mano), nunca presupuesta ni prefigurada por una esencia en particular. En este sentido, toda visión -como alianza- y cuerpo implica inevitablemente un posicionamiento que, en tanto atravesado por marcas del poder, nunca puede ser inocente. Es en esta línea que la figura del cyborg puede ser vista desde dos perspectivas: como un enemigo monstruoso que amenaza contra lo humano y la posibilidad de su supervivencia en la tierra en donde prima la narrativa del apocalipsis y la seguridad y defensa nacional; y como una posibilidad para repensar los cuerpos, las alianzas, parentescos y otras potencialidades estratégicas para habitar en esta tierra. El desafío, sostiene Haraway, es poder ver doblemente: alejarse de la visión única que produce peores ilusiones que la doble de monstruos de muchas cabezas (Haraway, 1995, p. 263), en esas miradas diferenciales se encuentra “la pérdida irreparable de la ilusión de lo único” (*Ibídem*, p. 209) que antes que atemorizarnos, puede alentarnos a la práctica arriesgada del parentesco cyborg, una alianza *contra* la identidad y la supervivencia colectiva -no inocente ni siempre colaborativa-. Invitamos a volver al poema presentado en el epígrafe que dio inicio al presente trabajo: “¿Nunca se te ocurrió cómo sería si en lugar de manos tuvieras garras o raíces o aletas, cómo sería si la única manera de vivir fuera en silencio o… (...)?”.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Escobar, A. (abril, 2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*. 11 (*1*), 11-32.

Foucault (2011). *Historia de la sexualidad I La voluntad del saber*. México: Siglo XXI

Kant, I. [1784] (1992). ¿Qué es la ilustración? En *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción por Eugenio Ímaz. México: Fondo de cultura económica

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Bibliografía complementaria

Amorós, C. (1994). Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'. En *Feminismo, igualdad y diferencia* (pp. 23-52). México: UNAM-PUEG.

Ciccia, L. (2022). *La invención de los sexos. Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de allí*. Bs. As: Siglo XXI.

Fausto Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.

Grosfoguel, R. (diciembre, 2013) Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. En *Revista tábula rasa.* Visto en https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1310/2554

Retamozo, M. (2006). Notas en torno a la dicotomía público-privado: una mirada política. *Reflexión Política. Revista del instituto de Estudios Políticos* (Colombia), (16), 25-36.

Sitios web

Videos sobre Donna Haraway:

https://www.youtube.com/watch?v=UwfJJMaRV_c&ab_channel=CEPHCISUNAMMX

https://www.youtube.com/watch?v=eaoXxCvqbU0&ab_channel=MuseoUniversitarioArteContemporal%C3%A1neo

Guía de actividades

1 - ¿Qué implica una *visión difractaria?*

2 - ¿Cómo se define una figuración y cómo se relaciona esta con las narrativas? ¿En qué ejemplo se basa Donna Haraway para ilustrar esto? ¿En qué otro podríamos pensar?

3 - ¿Qué implica el sistema moderno colonial de género? ¿Por qué la división ontológica entre humanos y no humanos habilita cierto tipo de ética hacia la naturaleza y los cuerpos racializados? ¿Qué sostiene Lugones al respecto?

4 - Acorde a lo presentado en el texto ¿Cómo podemos concebir *un cuerpo?*

5 - ¿Cuáles son las características principales de la *figura cyborg?*

6 - ¿En qué sentido la imaginaría cyborg en tanto imaginería corporal puede configurar una ontología relacional interespecífica?

7 - ¿Qué implica concebir a la naturaleza como una *artefactualidad*? ¿Cómo se relaciona este concepto con términos como *holobionte* y *naturo-cultura?*

Referencias bibliográficas

Butler, J. (2010a). *Marcos de guerra, vidas lloradas*. México: Paidós

Butler, J. (2010b). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós

De Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama

Dussel, E. (2012). *1492. El encubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad)*. Buenos Aires: Docencia.

Grasso, G. (diciembre, 2021). Un viaje en tres dimensiones. En *Revista Museo No 33*. Fundación Museo de La Plata.

Haraway, D. (1990). *Primates Visions, Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra

Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncoratón ®. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.

Haraway, D. (2015). *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el jardín del edén*. Barcelona: Sans Solei

Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa.* Córdoba: Bocavulvaria

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Argentina: Siglo veintiuno

Lugones, M. (enero, 2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* No (9), 73-101.

Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando los feminismos en Bolivia*. Visto por última vez el 28/11/2022 en http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm

Palermo, Z. (noviembre-mayo, 2019). Pensar contra el género. *REVCOM. Revista científica de la red de carreras de Comunicación Social* No (9). UNLP.

Rich, A. (1996) [1986] Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. En *DUODA. Revista d'Estudis Feministes. Núm. 1*0, 15-42.

Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Revista Perú Indígena. 13(29), 11-20. Recuperado de: https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf última visita: 04/08/2022

Walsh, C. (2016). Sobre el género y su modo-muy-otro. En P. Quintero (Comp.). *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno* (pp.165-181). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 5
Un recorrido por las subjetividades políticas de Donna Haraway: acerca de cíborgs, monstruos y especies compañeras

Anabella Di Pego

En este trabajo nos proponemos explorar el cíborg, los monstruos y las especies compañeras como figuras políticas a lo largo del pensamiento de Donna Haraway. Esperamos así ofrecer una clave de lectura para aproximarnos a su obra transitando diversos momentos y abordando los desplazamientos y puentes que pueden tenderse entre estas formas de pensar la subjetividad a la vez que delinear la concepción de lo político que se despliega en torno de las mismas. Desde la publicación de su ensayo "Manifiesto cíborg"[31] en 1985, la perspectiva de Donna Haraway se ha consolidado como una referencia insoslayable para afrontar los problemas de nuestro tiempo. Para la organización de su vasta producción proponemos delimitar dos grandes períodos tomando algunos textos emblemáticos que recorreremos siguiendo el hilo de la problemática de las figuras para pensar la subjetividad y de las concepciones políticas que habilitan.

En el primer apartado, abordamos las disrupciones que el cíborg introduce respecto de la noción de sujeto y de lo humano con sus dualismos constitutivos, entablando un diálogo con "La promesa de los monstruos" aparecido en 1991, en donde estas subjetividades inapropiadas e inapropiables se piensan a partir de la noción de "posición de sujeto cíborg". Estos textos comprendidos a lo largo de la década del ochenta y comienzos de los noventa, nos permiten reconstruir su posicionamiento por esos años, asentado ciertos postulados que permanecen en la base de su abordaje posterior. El cíborg y los monstruos muestran otra visión de la subjetividad signada por potentes impurezas, hibridaciones y ensamblajes, a partir de lo cual la política misma como actividad exclusivamente humana y sustentada en la representación y la reproducción resulta subvertida dando lugar a una política regenerativa de la articulación de afinidades y diferencias entre multiples actores humanos, no humanos, orgánicos, inorgánicos y maquínicos, entre otros.

En el segundo apartado, nos ocupamos del "Manifiesto de las especies de compañía" [2003] dilucidando las torsiones que introduce respecto del cíborg y empalmando con la política reparadora y a la vez narrativa para hacer frente a los desafíos y limitaciones del Antropoceno y

[31] Seguimos el título en inglés "Cyborg Manifesto" que fue traducido al español como "Manifiesto para cíborgs" (Haraway, 1995, pp. 251-311).

del Capitaloceno. En su libro, *Seguir con el problema* [2016], la política adquiere tintes reparadores ante la proliferación de extinciones, pauperizaciones, extracciones y genocidios. En el horizonte del Chthuluceno, la política requiere de una reconsideración urgente del pensamiento y de la narrativa para recoger el legado del pasado y delinear otros presentes y futuros posibles. El trabajo se cierra con conclusiones que recuperan los principales aportes del recorrido realizado a la vez que invitan a "seguir con el problema" en estos tiempos aciagos, en los que el pensamiento de Haraway no se rinde ni al pesimismo ni al optimismo, esbozando formas de vivir-con y de morir-con que permiten delinear resurgimientos y florecimientos parciales en este mundo dañado.

De cíborgs y monstruos en el marco del artefactualismo

Donna Haraway es una pensadora que ha indagado los temores y peligros de nuestros tiempos pero también sus posibilidades imaginarias y materiales. Desentraña los caminos de la ciencia moderna sustentada en el dualismo entre naturaleza y cultura (o sociedad), a la vez que explora la potencia de la ciencia ficción para esbozar un lugar-otro, un presente distinto pero ausente y sin embargo posible. La figura del cíborg le permite desarmar tres "dualismos antagónicos" estructuradores de las prácticas y lógicas de dominación imperantes: hombre/humano-mujer, hombre/humano-animal, hombre/humano-técnica, a la vez que abrir el imaginario de "un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin" (Haraway, 1995, p.254). Lo humano se ha delineado en torno del varón, blanco, europeo en oposición a las identidades feminizadas, racializadas y colonizadas, bajo el dominio de la técnica y distinguiéndose de los animales. El mito en torno del hombre sitúa un origen perfecto y se orienta hacia una finalidad salvífica o catastrófica. El cíborg es una forma de subjetividad que no tiene un origen impoluto sino que contamina y erosiona las distinciones nítidas, donde ya no es posible diferenciar varón y mujer, se vuelve equívoca la delimitación entre lo orgánico y lo técnico, y la distinción entre lo humano y lo animal cede frente a complejos procesos de imbricación.

El "Manifiesto cíborg" nació a partir de la conferencia "Nuevas máquinas, nuevos cuerpos, nuevas comunidades: dilemas políticos de una feminista *cíborg*" que Haraway impartió en abril de 1983 en el Barnard College, una primera versión del texto apareció en un libro editado por Bernd-Peter Lange y Anna Marie Stuby en Berlin al año siguiente, y en 1985 se publicó con el título que hoy lo conocemos en la revista *Socialist Review*. Bajo el título "Manifiesto para *cíborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" se publicó en 1991 como sexto capítulo del libro *Simians, Cíborgs and Women. The Reinvention of Nature*[32]. El manifiesto se presenta como un ejercicio blasfematorio en donde el cíborg se muestra como una imagen injuriosa contra los dualismos antagónicos que operan como pilares modernos sacros del sujeto,

[32] Este libro se publicó en 1995 en español con traducción de Manuel Talens con un título leve y a la vez sustancialmente modificado: *Ciencia, cíborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*.

de la política y de la naturaleza. No se trata de una proyección ni de una idea regulativa, sino que de alguna manera "todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo, en unas palabras, somos *cíborgs*" (Haraway, 1995, p. 254). Lo cíborg constituye así una ontología desde la cual repensar la política, en la que no hay un origen puro ni unificado, sino que expresa el conflicto o más bien la confusión entre las fronteras de la máquina y el organismo.

> Un mundo cíborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios. La lucha política consiste en ver desde las dos perspectivas a la vez, ya que cada una de ellas revela al mismo tiempo tanto las dominaciones como las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico. La visión única produce peores ilusiones que la doble o que monstruos de muchas cabezas. Las unidades ciborgánicas son monstruosas e ilegítimas. (Haraway, 1995, p. 263).

Vemos que el cíborg conlleva esa dimensión monstruosa, amenazante, que desafía las clasificaciones y dualismos establecidos, y a la vez es una especie de engendro bastardo del capitalismo y del militarismo pero también, nos dice Haraway, del socialismo de Estado. Ese carácter bastardo es lo que augura una rebelión contra sus orígenes y esa imposibilidad de ser meramente reincorporado al orden establecido por sus "acoplamientos inquietantes" que lo remiten al rango de la "bestialidad" (Haraway, 1995, p. 257). Las identidades sustantivas y permanentes de la modernidad se ven fracturadas, empezando por la del Hombre autor de la Historia que se define excluyendo y negando a las mujeres, los animales y los bárbaros. Incluso las identidades "subalternas" fueron pensadas de esta manera unitaria negando la diversidad y las exclusiones en que se fundan. Estas identidades también se fracturan y lo que parecía ser la Mujer muestra sus restricciones a las mujeres de color, de clases sociales bajas, de pueblos subalternos. A lo largo del manifiesto aparece en reiteradas ocasiones Hombre con mayúscula y Haraway advierte que lo que está en juego es "el fin del hombre" (1995, p. 274) que no sólo opera en las lógicas dominantes sino que se expande en las "tradiciones discursivas occidentales" (1995, p. 248) permeando al marxismo y al feminismo socialista y de las radicales blancas. En este sentido, no resulta casual que poco después de aparecidas las mujeres como grupo histórico luego de la Segunda Guerra Mundial se haya comenzado a advertir que la categoría "mujer" encubría intereses contradictorios e identidades subordinadas, paradigmáticamente, las mujeres de color que no eran contempladas en este grupo ni tampoco en las luchas del movimiento por los derechos civiles. Y en este marco, critica al feminismo en general por la "participación irreflexiva en la lógica, en los lenguajes y en las prácticas del humanismo blanco y mediante la búsqueda de un terreno de dominación para asegurarnos nuestra voz revolucionaria" (Haraway,

1995, p. 275). Frente a las políticas de la pureza y la uniformización basadas en el sexo y la raza de tintes colonialistas, el cíborg abre el juego a una política de la contaminación, del entrecruzamiento, del mestizaje y de la hibridación, dando lugar a identidades fragmentarias, parciales, precarias y cambiantes que desfían los rótulos identitarios dominantes, resquebrajándolos y amenzándolos desde su monstruosidad constitutiva.

El texto "Las promesas de los monstruos: Una política regenerativa para otros inadaptados/bles" de Donna Haraway se publicó en inglés en el libro *Cultural Studies* editado por Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler en la editorial Routledge y fue traducido al castellano y publicado en 1999 en la revista *Política y Sociedad* de la Universidad Complutense de Madrid. Recientemente ha aparecido en castellano el libro *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables* (2019a) de Donna Haraway, cuyo primer capítulo contiene este texto. Una divergencia que puede apreciarse entre ambas versiones es consignar "otros inapropiados/bles" o "inadaptados/ables otros" para el término "inappropriate/d Others". Nos parece importante utilizar la expresión "otros inapropiados/bles" porque remite no sólo a un modo de ser inapropiado o inadaptado sino que también desestabiliza con su carácter inapropiable el paradigma jurídico-político de la propiedad[33]. Este complejo ensayo aborda diversas cuestiones y problemáticas, entre las que nos concentraremos en el artefactualismo diferencial, el aparato de producción corporal, la posición del sujeto cíborg, y por último la concepción de la naturaleza y su vínculo con lo social y lo cultural.

La indagación en este texto, como advierte Haraway, no se encuentra guiada por intereses modernos –tales como el progreso racional de las ciencias, una naturaleza rudimentaria y una construcción social de la ciencia basada en intervenciones exclusivamente humanas–, ni posmodernos puesto que ambos presuponen cierta concepción de lo moderno[34]. La reflexión será puesta al servicio de una historia amoderna[35] que entiende la ciencia como cultura, inscribiéndola en la ausencia de comienzos, ilustraciones y finales, a la vez que sustentada en una geometría no progresiva de interacciones permanentes y de patrones múltiples que construyen las vidas y los mundos, lo humano y lo no humano.

El ensayo que nos ocupa parte de la constatación de un "implacable artefactualismo", es decir, de un artefactualismo que impera a partir del productivismo moderno y que no se trataría de doblegar o mitigar, sino frente al cual, el texto despliega un "artefactualismo diferencial/opositivo" sustentado en otros inapropiados/bles y localizado en la posición del sujeto cíborg. El recorrido del texto hilvana la ciencia, el feminismo y el antirracismo, mostrando la importancia de la

[33] A pesar de que seguiremos la versión del libro (Haraway, 2019a), utilizaremos la expresión "otros inapropiados/bles" como consigna la traducción publicada en *Política y Sociedad* (Haraway, 1999).
[34] Aquí encontramos un primer desplazamiento respecto de la orientación posmoderna desde la cual se situaba el manifiesto cíborg, describiéndose como "un esfuerzo para contribuir a la cultura y la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista" (Haraway, 1995, p. 254). Para un tratamiento de los desplazamientos problemático-conceptuales que se producen entre "El manifiesto cíborg" y "Las promesas de los monstruos" puede consultarse el texto "Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. *Seguir con el problema* en compañía de Donna Haraway" (Di Pego, 2021, pp. 192-201).
[35] Inscribiéndose así en la perspectiva de Bruno Latour en su célebre libro *Nunca fuimos modernos (2007)*.

confluencia de los estudios sobre la ciencia, la biología y la cultura, a la vez que de los hechos y de la ficción, de la teoría y de las historias y relatos.

> Los relatos siempre más generosos, más espaciosos que las ideologías; por ello, constituyen una de mis esperanzas más firmes. Quiero saber cómo habitar en las historias y en los relatos, en lugar de renegar de ellos. Quiero saber cómo vivir críticamente tanto en los nuevos parentescos como en los heredados, de un modo que no sea condenatorio ni celebratorio. Quiero saber cómo ayudar a construir relatos en marcha antes que historias cerradas. (Haraway, 2019a, p. 16).

El ensayo de Haraway despliega relatos a la vez que procura producir teoría que nos permita orientarnos, saber cómo movernos y a qué temer en el artefactualismo imperante. Esta teoría se presenta como un "pequeño dispositivo de observación" que en lugar de buscar efectos de distanciamiento, busca efectos de conectividad, encarnación y responsabilidad. Se trata de un aparato óptico que antes que reflejar produce la difracción de los rayos. Así mientras la reflexión y la refracción suponen el desplazamiento de lo "mismo" en forma de reflejo o reproducción, la difracción implica la interferencia por la desviación de la onda con sus efectos diferenciales. La ciencia ficción es un ejercicio de difracción y de ahí que cohabite de manera constitutiva con la teoría como dispositivo óptico.

Una de las cuestiones a reconsiderar es la concepción de la naturaleza emplazada como lo "otro" en las historias del colonialismo, del racismo, del sexismo y de la dominación de clase, lo que ha dado lugar a una relación de reificación y posesión. Haraway considera la naturaleza como un *topos*, es decir, como un tópico para la consideración y a la vez como un lugar común sobre el que reconstruir la cultura pública. La naturaleza es una construcción, un artefacto, pero entendido como un *tropos* que supone cierta desviación y desplazamiento. Esta advertencia nos permitirá esclarecer por qué este carácter construido de la naturaleza, es decir, este artefactualismo de la naturaleza, no embona directamente con el antroponcentrismo y el productivismo eurocéntrico, cuyo punto culminante es el humanismo con su postulado de que el hombre lo hace todo –incluso a sí mismo– a partir del mundo como un recurso sujeto a sus designios.

Ante estas posibles derivas, la perspectiva de Haraway, tal como ella nos advierte, realiza dos movimientos o giros frente al artefactualismo dominante. Por un lado, se despoja de la historia de la ciencia y de la tecnología como paradigma del racionalismo. Por otra parte, repiensa los actores implicados mostrando la interacción de humanos y no humanos ya sea orgánicos e inorgánicos. Nos detendremos brevemente en esta cuestión dado que en el abordaje productivista hay un único actor, es decir, sólo el hombre es concebido como capaz de actuar, de crear, de tener agencia y de ahí su antropocentrismo. En relación con la producción de la

naturaleza, Haraway identifica actores y actantes no humanos, maquínicos, orgánicos e inorgánicos. Los actantes a diferencia de los actores operan no al nivel del personaje sino de la función, de manera que diversos personajes pueden dar lugar al colectivo funcional que conforma un actante. De este modo, Haraway está disputando a las teorías liberales sobre la voluntad –con su consabido individualismo metodológico– la prerrogativa de adjudicar la agencia en exclusividad a los humanos[36]. Haraway emprende una colectivización de la agencia que supone considerar a los actantes no humanos, en un movimiento que radicaliza el descentramiento de lo humano. Y como veremos entre esos actores-actantes encontramos diversas entidades no humanas, maquínicas, orgánicas y textuales rebosantes de vida. "No todas las intervenciones y no todos los actores son humanos" (Haraway, 2019a, p. 16) sino que más bien remiten a un plexo de humanos y entidades varias, no de vínculos utilitarios sino de interdependencia y agencialidad compartida.

Aparato de producción corporal y posición de sujeto cíborg

El concepto de "aparato de producción corporal" nos permite adentrarnos en las particularidades del artefactualismo diferencial/opositivo. No se trata sólo de que la naturaleza no preexiste como tal, lo mismo sucede con los organismos, los cuerpos y los objetos de conocimiento. Haraway sostiene que "los organismos no nacen, sino que son fabricados" (2019a, p. 39) parafraseando la célebre frase de Simone de Beauvoir de que no se nace mujer. Si la filosofía desde el siglo pasado insiste en el carácter construido del sujeto, es decir, en su artefactualidad, ahora se trata de indagar y esclarecer el modo de producción de los organismos, de la naturaleza, de los objetos de las ciencias.

Los organismos son entidades técnico-naturales que emergen de un proceso discursivo y en particular del discurso de la biología. Como ya advertimos, los humanos no son los únicos agentes implicados en esta construcción también encontramos a las máquinas, instrumentos y otros compañeros que no son meros "objetos". Haraway utiliza el término "actor semiótico-material" para destacar "el objeto de conocimiento como una parte activa del aparato de producción corporal, sin presuponer *nunca* la presencia inmediata de tales objetos" (2019a, p. 45). En este punto, establece una comparación con la producción literaria, mostrando que el lenguaje es un actor fundamental (y no un mero instrumento) en la producción de un poema por ejemplo. Del mismo modo, los objetos, los cuerpos, los organismos son "nudos generativos semióticos-materiales", cuyas "fronteras se materializan en la interacción social" entre actores-actantes "humanos y no humanos" (*Ibídem*).

Los cuerpos biológicos emergen de la intersección de campos y aparatos de producción diversos: la investigación biológica, el trabajo literario, las prácticas médicas, las prácticas

36 Esta objeción también podría alcanzar a las perspectivas que aun no sustentándose en el individualismo metodológico en tanto delimitan su objeto en entidades sociales o colectivas, siguen no obstante concibiendo la agencia como prerrogativa de lo humano y de su plexo conceptual propio.

empresariales, las producciones culturales y la tecnología. Los organismos, los cuerpos y la naturaleza no preexisten para ser investigados sino que son una construcción discursiva poderosa que resulta de las interacciones de actores semióticos-materiales humanos y no humanos. Pero hay otro factor implicado en esta interseccionalidad productiva: el coyote. Haraway recurre a este animal y personaje para poner de manifiesto el carácter escurridizo y burlón de la naturaleza, cuya artefactualidad resulta siempre irreductible (Baena, 2004, p. 111).

En el marco de este artefactualismo, Haraway señala: "Las vidas se construyen; así que más nos vale llegar a ser buenos artesanos en colaboración con otros actantes del relato. Hay muchísimo por delante que reconstruir, empezando por más exploraciones mediante dispositivos ópticos provistos de filtros rojos, verdes y ultravioletas" (2019a, p. 44). Al comienzo de su ensayo, había hecho referencia a los filtros de estos colores, explicitando su vínculo con "un socialismo todavía posible, un ecologismo feminista y antirracista, y una ciencia para el pueblo" (2019a, p. 29). Dado que lo que se encuentra en juego son formas de vida, la tarea política consistiría en producir, es decir, en gestar otras formas de vida. Como advierte Haraway no resulta casual al respecto que toda tecnología se conciba como reproductiva. Por eso, introduce un nuevo desplazamiento en su artefactualismo diferencial: ya no se trataría de utilizar la terminología de la reproducción sino la de la generación. En sentido estricto, la reproducción raramente ocurre puesto que, por ejemplo, en el caso de las personas eso implicaría la clonación. No se trata entonces de reproducir –y menos "a través de los pesados términos bipolares homínidos"–, sino de desplegar la potencialidad generativa, es decir, de "la generación de nuevas formas" (2019a, p. 46).

> Si los relatos del hiperproduccionismo y la Ilustración han girado en torno a la reproducción de la imagen sacralizada de lo Mismo –de la única copia verdadera, mediada por las tecnologías luminosas de la heterosexualidad obligatoria y la autoconcepción masculina–, entonces el artefactualismo diferencial que trato de concebir podría dar paso a algo más. El artefactualismo se desvía del produccionismo; los rayos de mi dispositivo óptico se difractan en lugar de reflejarse. Estos rayos difractivos componen patrones interferenciales, no imágenes reflejadas. El "efecto" de esta tecnología generativa, el resultado de una preñez monstruosa, podría emparentarse con el de los "otros inapropiados/bles" de cineasta y crítica feminista americano-vietnamita Trinh Minh-ha. (Haraway, 2019a, p. 46)

Sólo una preñez monstruosa podría generar nuevas formas de vida que permitan repensar la relacionalidad social. Los modos imperantes de vincularnos van desde la dominación jerárquica, la incorporación de la parte al todo, pasando por la protección paternalista y colonialista, la asimilación simbiótica, hasta la oposición antagonista y la producción instrumental. Se requiere de inapropiados/inapropiadas que se posicionen crítica y destructivamente frente a estos modos,

desplegando una racionalidad difractaria (en lugar de refractaria) y estableciendo conexiones potentes que excedan la dominación. Los inapropiados y las inapropiadas no encajan en el taxón, son marginales, inclasificables y por eso mismo tal vez también resulten inapropiables, rompiendo con el paradigma de la propiedad y lo propio para moverse en una interseccionalidad entre humanos, máquinas y organismos.

La localización de estos otros/otras inapropiados/bles es lo que Haraway denomina “la posición del sujeto cíborg” caracterizada por resultar de compuestos de lo técnico, lo textual, lo orgánico, lo mítico y lo político. De este modo, Haraway desanda y se posiciona críticamente respecto de tres postulados nodales de la concepción tradicional del Hombre: (i) la identidad como unidad natural, dada o esencial basada en la lógica de la apropiación, de la incorporación o de la identificación taxonómica, (ii) el falogocentrismo vinculado a la comunicación perfecta y a las lenguas dominantes, (iii) la centralidad del estatuto “del hombre o de la mujer en tanto que humanos” (Haraway, 1995, p.306) con sus políticas de los límites y la reproducción. En ruptura con esta matriz , se erige la posición de sujeto cíborg como identidad bastarda, producto del hibridación, de la cruza, que no se deja clasificar y desafía los dualismos, a la vez que la escritura cíyborg basada en la fuerza narrativa del lenguaje, que no busca el código común sino que se rige por la heteroglosia, luchando y desplazando los límites y las historias heredadas.

Retomando el manifiesto, puede apreciarse que la concepción del cíborg implica una recofiguración radical de lo que entendemos por humano, por sujeto, por agente, puesto que lleva a cabo el quiebre de tres límites cruciales: la frontera entre lo humano y lo animal, la distinción entre organismos (animales y humanos) y máquinas, y entre lo físico y lo no físico. Haraway repara en que no hay forma de establecer de manera convincente la separación entre lo humano y lo animal, puesto que ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales pueden resultar definitorios. Advierte que mucha gente ya no siente la necesidad de esa separación y que incluso varias ramas de “la cultura feminista afirman el placer de conectar lo humano con otras criaturas vivientes” (Haraway, 1995, p. 257). La bestialidad adquiere un nuevo rango y los cíborgs “lejos de señalar una separación entre las personas y los otros seres vivos […], señalan apretados acoplamientos inquietantes y placenteros” (*Ibídem*).

También se difumina el dualismo entre los organismos vivientes y las máquinas sustentado en la vieja caracterización de éstas como carentes de movimiento por sí mismas e incapaces de decidir. A partir del desarrollo de las máquinas desde finales del siglo pasado, la diferencia entre lo natural y lo artificial se ha vuelto algo ambiguo y difícilmente determinable. En íntima conexión con esta última cuestión, se vuelve asimismo impreciso la distinción entre lo físico y lo no físico. La microelectrónica y posteriormente la nanotecnología, hacen de las maquinarias algo que se expande por todas partes pero resulta invisible. De este modo, aunque la tecnología es una vieja compañera de ruta de la civilización occidental, la miniaturización ha subvertido completamente nuestro vínculo con los mecanismos.

La posición cíborg entonces se erige allí donde se difuminan esos dualismos y distinciones modernas, dando lugar a formas de hibridación y conectividad que ya no pueden inscribirse en la polaridad de lo público y de lo privado y que se resisten al modelo tradicional de la familia. Así, el cíborg como organismo cibernético híbrido de máquina y organismo es una realidad social a la vez que una ficción que desafía las fronteras y los límites establecidos por los dualismos modernos. Desde esta perspectiva política socavadora de los límites y de las fronteras, el cíborg se emparenta con los monstruos que siempre han perseguido al imaginario occidental.

> Los monstruos han definido siempre los límites de la comunidad en las imaginaciones occidentales. Los centauros y las amazonas de la Grecia antigua establecieron los límites de la polis central del ser humano masculino griego mediante su disrupción del matrimonio y las poluciones limítrofes del guerrero con animales y mujeres. Gemelos no separados y hermafroditas eran el confuso material humano en la temprana Francia moderna, que basaba el discurso en lo natural y lo sobrenatural, en lo médico y lo legal, en portentos y enfermedades, todo ello de suma importancia para el establecimiento de la identidad moderna. Las ciencias evolucionistas y del comportamiento de los monos y simios han marcado las múltiples fronteras de las identidades industriales de finales del siglo XX. En la ciencia ficción feminista, los monstruos cíborgs definen posibilidades políticas y límites bastante diferentes de los propuestos por la ficción mundana del Hombre y de la Mujer. (Haraway, 1995, p. 308).

Naturaleza social y política regenerativa de la articulación

El ensayo de Haraway se desplaza por distintos espacios –espacio real, espacio exterior, espacio interior y espacio virtual– analizando imágenes populares que parecen convincentes y amigables pero que van revelando problemáticas ocultas y potentes estructuras de dominación. A la vez, aún es estos “tiempos verdaderamente monstruosos” (2019a, p. 60), emergen prácticas diferenciales y opositivas que permiten delinear posibilidades semióticas para otros lugares comunes y para una política regenerativa de la articulación. La concepción dominante del vínculo entre la naturaleza y la sociedad se encuentra atravesada por la idea de un momento mítico originario de coexistencia armónica entre ambas. La cuestión sería entonces tratar recomponer un vínculo sanador con la naturaleza como si la situación actual fuese sólo un efecto colateral no deseado. De este modo, el relato idílico de ese tiempo armonioso perdido se viene a complementar con el relato de la salvación de la naturaleza siendo el humano el héroe y protagonista. Salvar a la naturaleza sería análogo a rescatar una pieza valiosa para su exposición en la vitrina de un museo, y se efectuaría a través de parques y reservas naturales amuralladas.

La naturaleza es concebida así como lo otro de la sociedad, como algo dado originariamente en su pureza natural pero paulatinamente contaminado. Sin embargo, la naturaleza es "resultado dinámico de la historia y la biología humana" (2019a, p. 69) y de actores y actantes diversos, constituyendo ella misma una "entidad colectiva social (2019a, p.71) producto de interacciones entre humanos, otros organismos y tipos de actores no humanos. En este sentido, Haraway se refiere a la "naturaleza social" en donde desestabilizando la oposición naturaleza y sociedad, logra visibilizar sus interacciones constitutivas y diversas. Desbaratado ese relato de salvación de lo originario, no se trataría de preservar la naturaleza aislada en reservas ni de engrosar el patrimonio natural de la humanidad, dado que esto supone concebir la naturaleza como dada y como posesión de los humanos. A tal punto, nos encontramos inmersos en el paradigma de la propiedad que nos parece que la única manera de proteger algo es considerarlo como nuestro patrimonio, como algo a nuestra disposición.

Se trataría más bien de desestabilizar esta imagen mítica de la naturaleza, para dar lugar a una organización diferente del territorio y de las personas, sustentada en la práctica de la justicia, en donde el concepto de naturaleza resulta reestructurado. Haraway advierte que esta organización diferente sólo puede abrirse paso con una política que articule diversos actores y actantes humanos y no humanos, en donde la naturaleza sea concebida como compañera de ruta. Haraway trae a colación el proceso de organización de los pueblos de la selva amazónica para mostrar los desafíos de articulación que implica entre distintos actores: pueblos indígenas, personas de ascendencia mixta –como los productores de caucho–, otros organismos y entidades no humanas y la selva como una entidad colectiva y compañera ineludible. De esta manera, sólo concibiendo a la naturaleza producto de la relacionalidad social constitutiva, podemos dejar de verla como un objeto a disposición, como un patrimonio a preservar, para incorporarla en una política generativa y articulatoria sustentada en la justica. En este sentido, Haraway sostiene: "No habrá naturaleza sin justicia. Ambas naturaleza y justicia, objetos discursivos cuestionables y encarnados en un mundo material, se extinguirán o sobrevivirán unidas" (2019a, p. 73).

La exploración del ensayo de Haraway hacia un lugar-otro, entonces, no puede significar un "retorno" a la naturaleza, sino que más bien supone un movimiento "a través y al interior de una naturaleza social artefactual" (2019a, p. 80). Asimismo, ese lugar-otro tampoco resultará de la conquista del espacio exterior, aquel que en la visión imperante, resulta codificado de manera totalmente genérica y negativa (en oposición al espacio terrestre) dando lugar a relatos de salvación futura. Si la naturaleza se codificaba como algo originario a ser salvado, el espacio exterior se presenta como una salvación de cara al futuro. Frente a esta semántica de la salvación, Haraway sostiene que no necesitamos un "final feliz" sin un "final abierto" que desafía asimismo a las narrativas del Apocalipsis masculinista y patriarcal" (2019a, p. 114). Se trata como decía en el "Manifiesto cíborg" de una escritura que desplazándose de esta semántica logre subvertir los relatos míticos sobre el origen y la salvación. A partir de una escritura cíborg se reabre la posibilidad de reconsiderar el vínculo entre "identidades" y "narrativas" en donde unas

y otras se imbrican constituyéndose mutuamente. En el último apartado de su manifiesto, titulado "Cíborgs: un mito de identidad política" (1995, pp. 297-311), Haraway se ocupaba de esta tarea, apoyándose en "los narradores que exploran lo que significa estar encarnado en mundos de alta tecnología" (1995, p. 297) y basándose fundamentalmente en las construcciones de las mujeres de color y en los "yoes monstruosos" de la ciencia ficción feminista.

> La escritura cíborg no será sobre la Caída, sobre la imaginación de la totalidad de un érase una vez anterior al lenguaje, a la escritura, al Hombre. La escritura cíborg trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo y que las marcó como otredad. Las herramientas son, a menudo, historias, cuentos contados otra vez, versiones que invierten y que desplazan los dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas. Contando de nuevo las historias sobre el origen, los autores cíborgs subvierten los mitos centrales del origen de la cultura occidental. Todos hemos sido colonizados por esos mitos originales, con sus anhelos de realización en apocalipsis. (Haraway, 1995, p. 300).

El recorrido nos abre así la perspectiva de una "topografía de posibilidades combinatorias" (2019a, p. 115), un lugar-otro, habitado por colectivos humanos y no humanos, situado aquí y ahora, en donde confluyen implosionando el espacio real, el exterior, el interior y el virtual. El movimiento a través de estos espacios, nos permite así reconstruir la dinámica generativa y articulatoria de actores colectivos ensamblados –naturaleza, organismos, maquinas, humanos, no humanos– a la vez que delinear una política diferencial que emergen de los otros inapropiados/bles. De manera que este abordaje de la naturaleza, nos permite a la vez reconsiderar la política para dejar de concebirla como una actividad exclusivamente humana, emergiendo en su lugar como una tarea que articula agencias múltiples de humanos, no humanos, organismos, máquinas, naturaleza, entre otres.

Desde el título mismo de su texto, Haraway nos invita a pensar en una "política regenerativa" entre las promesas de los monstruos y de esos otros inapropiados/bles. Quisiéramos en lo sucesivo reconstruir algunas de los desplazamientos más relevantes que introduce esta política regenerativa en relación con la concepción política imperante. Como su nombre lo indica esta política se corre de la semántica de la reproducción de lo mismo, para pensar la generación como un proceso diverso y múltiple en el que se despliega "la generación de nuevas formas" (Haraway, 2019a, p. 46). La política reproductiva se basa en operaciones de reflexión y refracción, mientras que la política regenerativa procede sobre modelos de interferencia, produciendo efectos de difracción.

> Quisiera sugerir que los cíborgs tienen más que ver con la regeneración y desconfían de la matriz reproductora y de la mayoría de las natalidades. Para las salamandras la regeneración tras la pérdida de un miembro requiere el

> nuevo crecimiento de la estructura y la restauración de la función con la constante posibilidad de gemelamiento o de cualquier otra extraña producción topográfica en el sitio de la herida. El miembro crecido de nuevo puede ser monstruoso, duplicado, poderoso. Todas nosotras hemos sido profundamente heridas. Necesitamos regeneración no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin géneros. (Haraway, 1995, p. 310)

Para proseguir, presentamos un cuadro esquemático que nos permitirá ir esclareciendo los movimientos disruptivos de la política regenerativa.

Política liberal	**Política regenerativa**
Reproducción	Regeneración
Representación	Articulación y conexión
Actor humano	Actores y actantes humanos y no humanos
Identidad (sustantiva)	Afinidades y diferencias
Defensa de límites y fronteras definidas	Política del cruce, la hibridación y las zonas fronterizas

Tanto la ciencia como la política modernas se basan en una semiótica representativa, en donde el científico y el político actúan como ventrílocuos del "otro" representado. La política representativa se sustenta en operaciones de distanciamiento que hacen necesario hablar en nombre de quién no puede hacerlo. Los representados son construidos como receptores, como objetos que requieren de un portavoz que se erige en el único actor y de su tutelaje. Retomando a Bruno Latour, Haraway advierte la doble estructura de la representación, así a través de una serie de operaciones se moldean y alistan nuevos objetos, y luego los científicos –pero también los políticos–, hablan como portavoces de esos sujetos-objetos. De este modo, aun cuando se reconozca al mundo objetivo como actante, lo es sólo en la medida en que es representado, mientras que la autoría y el carácter de actor reposa exclusivamente en el representante.

Corriéndose hacia una semántica política articulatoria, Haraway propone pensar en lugar de operaciones de distanciamiento, operaciones de conexión y articulación basadas en disputas y lecturas en tensión. Esta política articulatoria da lugar a colectivos ensamblados que conectan a diversos actores y actantes humanos y no humanos, produciendo un desplazamiento de lo humano y una colectivización de la agencia que ya no es concebida como prerrogativa del hombre. La representación implica asimismo una cierta forma de "posesión de un recurso pasivo,

es decir, el objeto mudo, el despojado actante" (Haraway, 2019a, p. 79). La articulación permite pensar la agencia de los diversos actores implicados en la constitución de "entidades colectivas que hacen cosas en un campo de acción estructurado y estructurante" (Haraway, 2019a, p. 78).

El relato de la representación se encuentra íntimamente vinculado a la comunicación, puesto que se lleva a cabo primordialmente a través del discurso. Haraway advierte que "el discurso es solo uno de los procesos de articulación", poniendo como ejemplo a la naturaleza que aunque desprovista de palabras "se articula elocuentemente" (2019a, p. 106). De modo que hay también un corrimiento respecto de la primacía del discurso y de la comunicación en la política liberal.

> La política de los cíborgs es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo. Se debe a eso el que la política de los cíborgs insista en el ruido y sea partidaria de la polución, regodeándose en las fusiones ilegítimas de animal con máquina. (Haraway, 1995, p. 302).

La política imperante reposa también sobre la "identidad" de los sujetos y de los colectivos como algo estable y duradero, mientras que en virtud de las "diferencias" se requiere de una política de la articulación que se sustenta en la afinidad. El texto presenta diversos casos de grupos de afinidad, como, por ejemplo, las "Sustitutas Otras" y de su intervención en la acción del "Día de las madres y de las Otras" de 1987 en Nevada en ocasión de las manifestaciones antinucleares. La organización de esa acción colectiva dio lugar a una articulación entre el eco-feminismo, el movimiento antinuclear y los pueblos indígenas. A su vez, dentro del feminismo se produjeron disputas y una serie de lecturas en tensión en torno de la designación de la acción como "Día de la madre" no sólo por la comercialización que supone este día, sino por el refuerzo que efectúa de la reproducción heterosexual obligatoria. Así se logró que la denominación fuera "Día de la madre y de las Otras", lo que permitía problematizar la equivalencia entre madre y mujer. De este modo, en la articulación se producen luchas por las diferencias (no por la identidad), procurándose un tratamiento político de esas diferencias y de las formas de vida diversas que no busca neutralizarlas sino potenciarlas en una coalición sustentada en la justicia social, los derechos humanos y la ecología.

Esta política implica así el establecimiento de "articulaciones contingentes y generadoras de fricción" (Haraway, 2019a, p. 107). Se trata de buscar pliegues y hendiduras para establecer conexiones que permitan ensamblar lo diferente, de manera análoga a los invertebrados segmentados (insectoides y anélidos) que inspiran a la ciencia ficción. Esta construcción política "a través de la coalición – afinidad y no ya de la identidad" (Haraway, 1995, p. 265) nos permite pensar "como producir unidad política/poética sin basarse en una lógica de la apropiación, de la incorporación ni de la identificación taxonómica" (Haraway, 1995, p. 268).

Por último, la lógica de la identidad da lugar a una política de la defensa de los límites y fronteras, del Estado-nación pero también de las estructuras de dominación de raza, clase y género. Es necesario proteger y demarcar los límites, asegurando su no traspasamiento, es decir, que cada quien permanezca en su lugar asignado. En la situación suscitada por el Covid-19, los Estados reaccionaron reafirmando y profundizando esta política defensiva de los límites y las fronteras a través de la reclusión y del control del movimiento. En su lugar, Haraway nos propone pensar una política del cruce, de la hibridación que nos permita habitar en zonas fronterizas. En este sentido, encontramos en el cíborg "una experiencia íntima de las fronteras, de su construcción y de su destrucción" (Haraway, 1995, p. 310). De este modo, "la imaginería del cíborg puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos" (Haraway, 1995, p. 311) tanto a nivel individual como político. Se trataría en última instancia de la desestabilización de los límites y fronteras definidos con el auxilio de la figura del cíborg en tanto constituye "el colapso entre lo técnico, lo orgánico, lo mítico, lo textual y lo político" (Haraway, 2019a, p. 116).

Con las especies compañeras hacia el Chthuluceno

En el año 2003 aparece *El manifiesto de las especies de compañía: perros, gente y alteridad significativa*, cuya traducción al español es del 2016. Este segundo manifiesto de Haraway se encuentra explícitamente en diálogo con el primero de 1985, en donde ya advertía su utilización del término cíborg de forma crítica e irónica tomando distancia de sus usos por parte de los proyectos capitalistas y militaristas tecnohumanos. En ese entonces, era el tiempo de la Guerra de las galaxias y de Terminator[37] en la década del ochenta signada por la alianza conservadora entre el presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, y la primera ministra de Gran Bretaña, Margaret Tatcher. Por eso, el manifiesto empeza con ese impulso irónico y blasfematorio procurando evitar tanto la celebración como la condena del cíborg, apropiándoselo como una figura de la hibridez, de la contaminación, que desprovisto de un origen unificado, disuelve los dualismos imperantes. Aunque ya entonces el cíborg planteaba un relato de interdependencia y correlación entre lo animal y lo humano, lo orgánico y lo técnico, no puede desprenderse completamente de la idea de ser algo hecho por el hombre. Persiste en el ideario del cíborg la huella del hombre como hacedor cuasi supremo, productor de sí mismo y del mundo que lo rodea. Es cierto que la ironía de Haraway pretendía desactivar ese matiz pero hay tendencias muy resistentes. En su segundo manifiesto Haraway repara en el carácter ciertamente complementario entre el cíborg y las especies de compañía:

[37] En la década del setenta comenzó la saga de películas *Star Wars* del cineasta George Lucas y en 1984 apareció la película *The Terminator* del director James Cameron.

> Estas figuras a duras penas son polos opuestos. Los cíborgs y las especía de compañía aportan respectivamente lo humano y lo no humano, lo orgánico y lo tecnológico, el carbono y la silicona, la libertad y la estructura, la historia y el mito, lo rico y lo pobre, el estado y el sujeto, la diversidad y el reduccionismo, la modernidad y la posmodernidad, y la naturaleza y la cultura de formas inesperadas. Además, ni a un cíborg ni a un animal de compañía les agradan los puros de corazón que aspiran a proteger los límites de las especies y a la esterilización de los que se desvían de categoría. No obstante, son relevantes incluso las diferencias entre el cíborg más políticamente correcto y un perro corriente. (2016a, p. 14).

Precisamente sustentándose en estas diferencias es que Haraway toma distancia del cíborg y se aproxima a las especies compañeras para contar relatos de "co-habitación, de co-evolución y de sociabilidad encarnada", entendiendo que éstas últimas "podrían hablarnos de manera más fructíferas sobre las políticas más habitables y la ontología de los actuales mundos de vida" (*Ibídem*). Haraway escribe este manifiesto hacia los comienzos del nuevo milenio, bajo el convencimiento de que "los cíborgs ya no podían hacer el trabajo de un perro pastor de reunir apropiadamente los hilos requeridos para una investigación crítica" (*Ibídem*). No se trata empero de reemplazar un compuesto cibernético por seres naturales, puesto que los perros más bien "son la encarnación de las presencias materiosemióticas en el cuerpo de la tecnociencia" (Haraway, 2016a, p. 16). Los seres no preexisten como individuos, ni como sujetos ni objetos, sino que se constituyen unos a otros y a sí mismos a través de "aprehensiones" y "sujeciones" diversas, es decir, a través de un entramado de devenires compartidos. En este sentido, los perros son compañeros de la evolución humana junto con otras especies en procesos de co-constitución signados por el contacto, la interacción y la contingencia.

Este manifiesto nos insta a establecer parentescos, motivo que profundiza en su libro reciente *Seguir con el problema*, no signados por la sangre sino por "relaciones de alteridad significativa" (Haraway, 2016a, p. 21), que reposan sobre fundamentos contingentes y permiten aprehensiones diversas. En este plexo de devenires compartidos, nuevamente se erosiona la dualidad entre naturaleza y cultura, por lo que Haraway prefiere ahora hablar de "naturoculturas" (*Ibídem*), en donde se producen acoplamientos e intercambios entre las especies, que se inscriben en sus genomas, generando un tráfico en donde ya no es posible aislar a las poblaciones. El motivo de la hibridación que atravesaba al cíborg parece entonces materializarse de manera más compleja y productiva entre las especies compañeras. En particular a Haraway le interesa mostrarnos que "los perros podrían ser los mejores guías a través de los matorrales de la tecnobiopolítica en el Tercer Milenio de la era actual" (2016a, p. 23). Si bien hay un corrimiento respecto de la centralidad de la figura del cíborg no se trata de un reemplazo sino de concebirlas de manera complementaria.

> Las refiguraciones cíborg díficilmente agotan el trabajo trópico requerido para una coreografía ontológica dentro de la tecnociencia. He llegado a ver a los cíborgs como a unos hermanos pequeños dentro de la mucho más grande familia *queer* de las especies de compañía, en la que las biotecnopolíticas reproductivas son generalmente una sorpresa, a veces incluso una agradable sorpresa. (Haraway, 2016a, p. 24).

Las especies de compañía es una noción más amplia y heterogénea que la de animales de compañía, que remite a perros, gatos, caballos, entre otros. El término "animal de compañía" surgió en los años setenta del trabajo médico y psicosociológico de las escuelas de veterinaria y una primera gran delimitación reside en que no los comemos ni somos comidos por ellos. Con estos animales compartimos la vida y cohabitamos en el mundo, son alteridades significativas con las cuales nos co-constituimos. Desde la perspectiva de las especies de compañía, dentro de las cuales se encuentra también el cíborg, se desmonta la opsición naturaleza y cultura, emergiendo una vida común incesante, históricamente específica signada por entrecruzamientos en los que "nos convertimos en lo que somos en el tejido simbiogenético de la naturocultura" (Haraway, 2016a, p. 33). En su manifiesto, Haraway procura contar relatos porque como viene sosteniendo desde sus primeros escritos, los relatos son "mucho más amplios que las ideologías" (2016a, p. 34), detentan una materialidad y una espesura que habilita para un tratamiento en complejidad de las problemáticas, pero sobre todo nos permiten concebir formas de vivir bien juntos. En este sentido, el modo en que Haraway desarma la idea extendida del "amor incondicional" de los perros, nos muestra la infantilización del otro cuando se demanda incondicionalidad, petrificándolo o amarrándolo a responder a las expectativas requeridas. Esta noción de amor implica una proyección del otro, en ese caso los animales de compañía, en donde resulta reducido especularmente al sí mismo, esfumándose su singularidad. Este amor mata, incondicionalemnte, tanto a los tipos como a los individuos, mientras, que Haraway nos insta a a pensar los animales como "otros mundos" en términos de la ciencia ficción, lo que nos habilita "a rendir honores a la diferencia" (2016a, p. 71) y concebir un amor que de cabida a la especifidad, no buscando petrificar el otro en pos de una conservación vana y nociva. Los relatos de Haraway sobre los perros nos abren otros amores y mundos posibles de compañías inesperadas en incesante movimiento.

> Entonces, en *El manifiesto de las especies de compañía*, quiero contar relatos sobre la relación con la alteridad significativa, a través de la cual los compañeros se convierten en lo que somos en carne y signo. Los […] relatos de perros peludos sobre evolución, amor, entrenamiento y tipos de razas me ayudan a pensar sobre cómo vivir bien juntos, con el huésped de las especies con las cuales los seres humanos emergen en este planeta en cada escala de tiempo, cuerpo y espacio. (Haraway, 2016a, p. 46).

Antropoceno, Capitaloceno y Chthuluceno

En su libro *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* [2016], Haraway prosigue el camino de la configuración de mundos [*worlding*] en diálogo con los estudios multiespecies y las humanidades medioambientales. Nos invita así, bajo el eslogan "¡Sigan con el problema!" (Haraway, 2019b, p. 182) a afrontar las urgencias de nuestro tiempo signado por guerras, exterminios, extinciones, pauperizaciones, extracciones y genocidios, evitando las aproximaciones que oscilan entre la resignación ante la catástrofe final –relatos apocalípticos– y la esperanza de la reparación a través de la tecnología –relatos de salvación–. Debemos empero realizar una primera aclaración respecto del título del libro y del mencionado eslogan, la expresión en inglés es *Stay with the Trouble!* (2016b, p. 117), es decir no remite a seguir, sino por el contrario a detenerse, a permanecer en el problema. Frente a la aceleración frenética del tiempo en nuestra era, Haraway nos invita a parar, detenernos, permanecer, en un gesto que no deja de parecer menor pero que sin lugar a dudas es revolucionario. En este movimiento, pretende asimismo desmontar la idea de que nuestro problema tenga solución, entendiendo que esto significa una resolución definitiva. Más bien como sucede frecuentemente en el ámbito social y político se trata de quedarse en el problema buscando formas de resurgimiento, modestas, parciales y atrevidas que permitan la recuperación multiespecie en la tierra. Haraway no acomete esta tarea sola sino que lo hace en una compañía de humanos, no humanos, animales, bichos, bacterias, hongos, virus, entre otros. Sin lugar a dudas, luego de la pandemia su abordaje nos interpela aún más profundamente así como la certeza de la urgencia de pensar cómo permanecer en el problema.

Las urgencias de nuestro tiempo pueden ser esclarecidas con el término que se ha acuñado para caracarterizarlo: Antropoceno. Esta denominación responde al hecho de que el hombre con su proceder e intervenciones desde la revolución industrial hasta ahora se ha vuelto una fuerza capaz de producir cambios en el planeta a escala geológica. Sin embargo, esto puede hacer pasar inadvertido que estas modificaciones planetarias fueron posibles no sólo por la acción de los hombres sino por su inscripción en una lógica capitalista. En este sentido, el término Capitaloceno viene a poner el énfasis en el sistema de producción que nos ha conducido hasta la situación actual. Asimismo, a partir de categorías que se centran en el Antropos, se lo sigue consignando como único actor capaz de agencia, invisibilizando los múltiples entramados de actores implicados en el devenir compartido. A partir de estos reparos, Haraway propone concebir al Antropoceno y al Capitaloceno como una época límite, por lo que se trataría de desmontar sus supuestos y de sentar nuevas bases para pensar los desafíos presentes.

> Como provación, permítanme resumir mis objeciones al Antropoceno en tanto herramienta, historia o época con la que pensar: 1) el mito asociado con el Ántropos es un montaje, y las historias acaban mal; pero aún, acaban en doble muerte, no van sobre la continuidad… Es muy difícil contar una buena historia con un actor tan malo: los malos actores necesitan una historia, pero no toda

> la historia; 2) la Especie Hombre no hace historia; 3) la suma de Hombre y Herramienta no hace historia, esa es sólo la historia de la Historia que cuenta los excepcionalistas humanos; 4) esa Historia debe dejar lugar a geohistorias, a historias de Gaia, a historias sinchthónica; los terranos hacen vidas y muertes enredadas, trenzadas y tentaculares en figuras de cuerdas multiespecies simpoiéticas, no hacen Historia; 5) el aparato social humano del Antropoceno tiene tendencia a la hipertrofia y es propenso a la burocracia; la revuelta necesita otras formas de acción y otras historias de consuelo, inspiración y efectividad; 6) […] el Antropoceno depende demasiado de lo que debería ser una historia de las relaciones "impensable", es decir, la antigua teoría del individualismo utilitario limitado […]; 7) las ciencias del Antropoceno están demasiado contenidas dentro de teorías de sistemas restrictivas y de teorías evolucionistas […]; 8) Antropoceno es un término que adquiere más significado y utilidad entre intelectuales de regiones y clases adineradas. (Haraway, 2019b, pp. 86-87).

Los reparos de Haraway frente al Antropoceno residen en la posición dominante y privilegiada que tiene el Hombre en este relato como único actor que decide y dispone de todo lo que lo rodea. En este sentido, la noción de Antropoceno no sólo se sitúa en el marco del excpecionalismo humano sino que de alguna manera viene a reforzarlo. Obsérvese en la cita la utilización de Hombre y Herramienta con mayúscula remitiendo a la noción de lo humano dominante que no piensa en términos de pluralidad y diversidad de actores, sino que procede unificando a todo y todos bajo una noción genérica y homogénea. De este modo, Haraway se posiciona disputando con el excepcionalismo humano la prerrogativa de adjudicar la agencia en exclusividad a los humanos. Desde sus primeros escritos, como hemos visto, Haraway emprende una colectivización de la agencia que supone considerar a diversas entidades en tanto actores humanos y no humanos[38]. Es decir, el modo de concebir la interacción no puede ser reducida a acciones humanas y sus relaciones con herramientas, instrumentos u objetos a disposición del hombre. Por el contrario, Haraway procede desplazando la primacía de lo humano, para dar lugar a una compleja trama de actores humanos y no humanos, maquínicos, orgánicos e inorgánicos.

En la introducción que hace para la compilación *The Haraway Reader* en 2004, encontramos una indicación que nos permite esclarecer su rechazo a los relatos condescendientes con la excepcionalidad humana. Allí sostiene Haraway: "De hecho, si Bruno Latour me convenció de que *Nunca hemos sido modernos*, creo firmemente que nunca hemos sido humanos, y mucho menos hombres" (2004, p.2)[39]. Aquí encontramos la clave para comprender las razones de fondo de su renuencia al Antropoceno para caracterizar nuestra era en donde el Hombre sigue siendo el amo y señor indisputado. En su lugar, Haraway propone la noción de Chthuluceno que a partir

[38] Haraway retoma en este punto a Bruno Latour, "quien insistió en el estatus social tanto de actores humanos como no-humanos" (2019a, p. 73, nota 38) a la vez que utiliza la noción de actantes de Terence Hawkes (2019a, p. 37, nota 17).
[39] Quisiera señalar una dificultad en la traducción. La oración termina con "we have never been human, much less man". El inglés utiliza "man" de modo que se trataría de que no ha habido algo así como lo humano y mucho menos el hombre.

de sus raíces griegas (*khthón* y *kainos*) remite a un tiempo de comienzos, de oportunidades y de legados, a la vez que a lo chthónicos (*ctónico)*, antiguos divinidades pertenecientes a la tierra, específicamente al interior del suelo, es decir, son los dioses del inframundo que se distinguen de los deidades celestiales. Haraway advierte que los grandes monoteísmos han procurado una y otra vez exterminar los chthónicos y considera que "los escándolos de los tiempos llamados Antropoceno y Capitaloceno son las´últimas y más peligrosas de estas fuerzas exterminadoras. Vivir-con y morir-con de manera recíproca y vigorosa en el Chthuluceno puede ser una respuesta feroz a los dictados del Ántropos y el Capital" (Haraway, 2019b, p. 21). El nombre de Chthuluceno también debe parte de su nombre e inspiración a la araña Pimoa cthulhu que vive en los bosques cercanos al lugar de residencia de Haraway en California central.

> Haciendo un pequeño cambio en la ortografía taxonómica […], de cthulhu a chthulu, con el recién acunado nombre Pimoa chthulu, propongo un nombre para otro lugar y otro tiempo que fue, aún es y podría llegar a ser: el Chthuluceno. Recuerdo que "tentáculo" viene del latín *tentaculum*, que significa "antena", y de *tentare*, "sentir", "intentar". Sé que mi araña de largas patas tiene aliados bien armados. Una miríada de tentáculos será necesaria para contar la historia del Chthuluceno.

El Chthuluceno nos invita a redirigir nuestra mirada desde las alturas de los cielos hacia las entrañas de la tierra, para sumergirnos en el lodazal multibichos de seres "repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, colas de lagarto, patas de araña y cabellos muy desenmarañados" (Haraway, 2019b, p. 20). Nos invita también a generar parientes en parentescos raros que problematicen los parentescos divinos y de la "familia biogenética y genealógica" (*Ibídem*), con compañías nuevas e inesperadas (bichos, virus, bacterias, hongos, plantas). En el Chthuluceno encontramos una miríadas de especies compañeras que se entraman en la configuración del mundo y en la cohabitación de la tierra, un mundo que ya no es exclusivamente humano en la medida que es entendido en términos naturoculturales, y una tierra que no es mero sustrato ni objeto de conocimiento sino un plexo vital de potentes historias y materialidades. En este sentido, junto con el desplazamiento del Hombre con mayúsculas, también debemos procurar otras historias, otros relatos que implosionen la Historia (universal) del Hombre. Nos dice Haraway, "lo que está en juego son historias de la Historia versus historias de Gaia" (2019b, p. 76), es decir, relatos que atiendan a la tierra –remitiendo a Gaia la diosa griega que la encarnaba– como un sistema complejo y vivo que contempla la interacción de una miríadas de entidades orgánicas e inorgánicas, humanas y no humanas[40]. Haraway toma de Latour la expresión "historias de Gaia", que también podrían denominarse "geohistorias" (2019b, p. 74), en donde desandando las tramas trascendentes, lo humano se inscribe con los seres de la tierra en una confabulación multiespecie, volviéndose la tierra, incluidos nosotros mismos, materia de preocupación y de

[40] Respecto de la noción de Gaia remitimos al texto "La Tierra viva, hipótesis Gaia" (Morandín Ahuerma, 2021).

cuidado. Las especies de compañía encuentran así su lugar entre los confinados de la tierra junto a lo relegado no sólo por su carácter de no humano sino también de inorgánico. Del Chthuluceno emergen relatos multiespecies que son bastiones de resurgimientos y florecimientos parciales.

Mundo, política y narrativa

En la tarea de permanecer en el problema, "importa qué pensamientos piensan pensamientos" (Haraway, 2019b, p. 98), importa con quiénes pensamos y cómo pensamos. Sin embargo, Haraway nos advierte que "las mujeres difícilmente han sido incluidas en las patrilíneas del pensamiento, sobre todo en las patrilíneas que toman decisiones para ir a la guerra (una vez más)" (2019b, p. 200). Instándonos así a la infidelidad y a la rebelión de la "comprensión patriarcal" de la historia de la filosofía heredada (2019b, p. 203). En lugar de fuentes estrictamente filosóficas, Haraway despliega su pensamiento en diálogo con los feminismos especulativos, la ciencia ficción, los hechos científicos y los estudios culturales y de la ciencia.

Sin embargo, en la "Introducción" de *Seguir con el problema*, encontramos una presencia inesperada y que al menos hasta entonces no estaba presente en sus reflexiones: la de Hannah Arendt. La pensadora judeo-alemana aparece entre lxs "compañerxs en el pensamiento tentacular" junto a "colegas de los estudios de la ciencia, la antropología y la narración" (2019b, p. 25). Entre paréntesis, Haraway especifica en quiénes está pensando y menciona a Isabelle Stengers y Bruno Latour en relación con los estudios de la ciencia, a Thom van Dooren, Anna Tsing y Marilyn Strathern desde el campo de la antropología y vinculadas con la narración aparecen Hannah Arendt y Ursula Le Guin. En principio, podría parecer extraño o cuanto menos llamativo situar a Arendt junto con la escritora Le Guin. Sostenemos en este sentido, que el abordaje de Haraway se basa en la narrativa de Le Guin, Octavia Butler y otras, pero también en tratamientos filosóficos de la narración y en particular en la perspectiva arendtiana. Nos proponemos a continuación esclarecer esta cuestión reconstruyendo la triada pensamiento-mundo-narración.

En una conversación con Cary Wolfe realizada en mayo de 2014 y publicada en *Manifestly Haraway* (2016c)[41], en una sección titulada "The Chthulucene from Santa Cruz" Haraway sostiene: "Quiero terminar […] con la semilla de un 'Manifiesto Chthuluceno'" (2016c, p. 294)[42], como también se lo conoce. El Chthuluceno es un espacio-tiempo vinculado a los poderes ctónicos, a la tierra, a lo fanganoso, así como a los seres tentaculares y los artrópodos articulados que invitan a conexiones y composiciones de mezclas enriquecidas a partir de desechos, un "devenir humus" (2019b, p. 184) del que puedan despuntar florecimientos aún en territorios dañados. El Chthuluceno resurge desde abajo, desde la tierra, "sin ocuparse de esa

[41] Junto con la reedición de sus dos manifiestos: el manifiesto cíborg [1985] y el *Manfiesto de las especies de compañía* [2003].
[42] La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas menciones de este texto.

cosa que se llama a sí mismo *Antropos*" (2016c, p. 294) con su andar arrogante y su mirada hacia arriba. Precisamente cuando señala que este que mira hacia arriba no tiene idea de ir de visita, de ser amable, ni de una curiosidad sin sadismo, Haraway invoca a Vinciane Despret y a Hannah Arendt, quienes precisamente invitan a la excursión del pensamiento como práctica de visita.

El capítulo 7 del libro en cuestión, titulado "Una práctica curiosa", comienzo con el siguiente epígrafe de Arendt: "Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita" (2019b, p. 195; 2016b, p. 126). Este capítulo plantea desde el inicio un diálogo entre Despret y Arendt, en torno del pensamiento como una forma de ir de visita que implica amabilidad, receptibilidad, escucha y cuidado. El "pensador" no inquiere a su "objeto" de estudio desde la posición altiva del saber-poder, sino que es necesario que se corra, que se descentre de su lugar de omnipotencia, para dar lugar a lo otro, para permitir escuchar y atender a la singularidad de lo que se estudia. Esto es tomarse seriamente el precepto de pensar-con que requiere de la imaginación como forma de tender un puente para aproximar lo lejano y alejar lo cercano, haciendo presente en el pensamiento a quienes ya no están (generaciones pasadas) y quienes vendrán (generaciones futuras).

Precisamente la imaginación es quien abre esas posibilidades, esos diálogos ampliados, ese pensamiento expandido temporalmente y situado espacialmente. La imaginación permite hacer presente lo ausente y lo que todavía no es actual pero es posible, dotando de espesor a nuestro tiempo abriéndolo en sus inscripciones pasadas y en sus proyecciones. Pero no se trata solo de que la imaginación permita sumar perspectivas "humanas" y aquí es donde el diálogo con Despret resulta imprescindible, si no más precisamente que abandonando su lugar de excepcionalidad lo humano se reconozca en compañía, dependencia y articulación con otras especies compañeras así como con entidades no humanas, orgánicas, inorgánicas y maquínicas. El ir de visita arendtiano junto con la "virtud de la amabilidad" de Despret (Haraway, 2019b, p. 196)[43] nos abre así el camino a un pensamiento situado, descentrado (del sujeto y del humano), amable, perceptivo, que permita establecer articulaciones a través de historias para generar florecimientos parciales multiespecies.

Arendt comienza su capítulo sobre la acción en *La condición humana* con frase de Isak Dinesen "Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas" (2001a, p. 199). Pero ese soportar no es una complaciente resignación sino más bien una forma de habérnosla con el pasado, de afrontarlo sabiéndonos parte del mismo, para evitar la arrogante y peligrosa "superación del pasado" [*Vergangenheitsbewältigung*][44].

[43] La expresión en inglés es: "the virtue of politeness" (Haraway, 2016b, p. 127).

[44] En su ensayo sobre Lessing, publicado junto al de Dinesen y otros nueve ensayos más en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt se posiciona en relación con el debate en torno del modo de enfrentarse o manejar el pasado traumático del nazismo en la Alemania de fines de los años cincuenta. El traductor al español opta por la expresión "dominio del pasado" (2001b, pp. 31-32) presumiblemente recabando en que el verbo *bewältigen* se remonta al verbo *gewältigen* que proviene de *Gewalt* –dominio, pero también violencia–, y en este sentido, el concepto remitiría al dominio que se consigue sobre algo que previamente había ofrecido resistencia. Sin embargo, en esta traducción no se percibe que este dominio permite al mismo tiempo dejar atrás de algún modo ese pasado, y por eso la otra connotación de la expresión *"mit etwas bewältigen"* es precisamente superar algo. En esta doble connotación del término[44], Arendt nos advierte que no es posible dominar ni superar el pasado: "Quizás eso (dominar el pasado) no pueda hacerse con ningún

Contar historias, narrar, es una forma de trabajar ese pasado, haciendo emerger lo que la historia dominante oculta y mantiene en los márgenes. Por eso, Haraway retoma este impulso a "contar cuentos" (2019b, p. 71), a narrar como una práctica compartida que genera lazos, pero advirtiendo que esa "narrar no puede seguir poniéndose en el cajón del excepcionalismo humano" (2019b, p. 72). Así, "importa qué historias cuentan historias" y el narrar es concebido como "práctica de cuidado y pensamiento" (Haraway, 2019b, p. 69).

Entendemos ahora esa proximidad que Haraway encuentra entre Arendt y Le Guin en tanto la narración es una forma de llevar con nosotros el pasado. La narrativa como bolsa que permite transportar, llevar lo que hemos sido y lo que vamos siendo. Una bolsa que es a la vez una red que anuda, conecta, refuerza pero también obra como filtro, dejando pasar aquello que no queremos cargar pero sin dejarlo atrás por completo sino trabajando con eso, volviendo a contar lo que ya ha sido contado desde otros lugares, desde otras perspectivas, con otras voces. Como advierte Le Guin no se trata del relato de los grandes héroes, incluso los legendarios cazadores de mamuts necesitaron para concretar sus hazañas, que se recogieran y transportaran grandes cantidades de semillas y vegetales para subsistir.

La narrativa como bolsa recoge las historias cotidianas, pequeñas, que se vuelven imperceptibles y las acecha el olvido, pero que urden prácticas compartidas y redes que remiten a otra forma de vincularse y a otro modo de entender las palabras. No son las palabras como armas sino las palabras como contenedores, como recipientes que nos permiten asir aquello que se nos escabullía y llevarlo, pasarlo, legarlo. Con Le Guin y Arendt[45], procura tratar el pasado a la manera no de una herencia que se acepta, sino de un "relevo" que se toma y se continúa por un sendero propio. El motivo del "relevo" [*relay*] tomado de Isabelle Stengers[46], atraviesa el texto de Haraway como figura al mismo tiempo de la continuidad del pasado y de sus desplazamientos. En las carreras de relevo no sólo hay un reemplazo sino que se entrega de mano en mano un testigo, por eso permiten pensar ese vínculo complejo con el pasado, donde algo persiste dando lugar a un devenir-con que lo modifica, lo recrea en una continuidad-discontinua, que se somete al peso del legado ni se empeña infructuosamente en desentenderse del pasado.

> Despret […] presta atención a cómo las prácticas –la narrativa activada– pueden estar del lado de lo que llamo 'continuidad', es decir, nutrir, inventar, descubrir o improvisar de alguna manera formas de vivir y morir bien de manera recíproca en los tejidos de una tierra cuya misma habitabilidad está amenazada. Muchos tipos de fracasos de la continuidad desmoronan formas de vida en estos tiempos de avalanchas de extinciones, exterminios, guerras, extracciones y genocidios. Muchos tipos de ausencia, o de ausencia

pasado, pero ciertamente no con el pasado de la Alemania de Hitler. Lo mejor que puede lograrse es saber con precisión qué fue, soportar ese conocimiento y luego aguardar y ver qué resulta de este conocimiento y del hecho de soportarlo" (2001b, p. 30).

[45] Frente al Pensamiento con mayúscula, Haraway despliega así un pensar con entendido como práctica vinculada a la imaginación para heredar y contar de nuevo las historias.

[46] "Relaying a War Machine?" es el texto citado por Haraway (2019b, p. 64).

> amenazada, deben llevarse al terreno de la respons-habilidad continua, no en lo abstracto, sino en una práctica cultivada narrada de manera modesta. (Haraway, 2019b, p. 204).

La narrativa como modalidad de pensamiento constituye así una práctica compartida, que supone un modo de vincularse con el pasado, una escucha y un cuidado de los otros humanos y no humanos, pasados, presentes y futuros. Una práctica que requiere cierta amabilidad, curiosidad y atención como cuando vamos de visita y nos disponemos a leer, ver y sentir en los gestos, las palabras, la mirada de quien nos recibe con hospitalidad. Asimismo, la narración se encuentra siempre situada en un espacio y un tiempo, en subjetividades concretas y encarnadas, que viven en determinadas condiciones y circunstancias. Por eso el pensamiento narrativo detenta una materialidad que lo previene de las abstracciones genéricas tan usuales en la filosofía. El pensar narrativo[47] es así una "práctica curiosa" en la que afrontamos en compañía de otros los acontecimientos del mundo y de nuestra época, y delineamos "posibilidad de otras maneras de hacer algo que quizás sea 'mejor'" (Haraway, 2019b, p. 202). De modo que el narrar no sólo es una forma de pensamiento sino que también constituye una manera de responder a las exigencia del presente y de forjar otros mundos posibles.

Por último, permítanme volver a otra sintonía en la que Haraway coloca a Arendt y que permite resignificar y potencia su pensamiento intempestivamente.

> Hannah Arendt y Virginia Wolf entendieron la alta apuesta que supone entrenar la mente y la imaginación para ir de visita, para aventurarse fuera de los senderos trillados para encontrar parientes inesperados, no natales, y entablar conversaciones, proponer y responder preguntas interesantes, proponer en conjunto algo imprevisto, asumir las obligaciones no pedidas por haberse encontrado. Eso es lo que he llamado cultivar la respons-habilidad. Ir de visita no es una práctica heroica, armar un alboroto no al Revolución, pensar unos con otros no es el Pensamiento. Abrir versiones para que las historias puedan continuar es tan mundano, tan ligado a la tierra… Este es el punto precisamente. (Haraway, 2019b, p. 201).

Haraway está retomando el libro de Stengers y Despret (2014), situando a Arendt junto a Virginia Wolf con su frase "¡Tenemos que pensar!" de *Tres Guineas*. Recordemos que en este texto, Virginia Wolf emprende la contestación de una pregunta que le habían hecho a mediados de la década del treinta acerca de cómo era posible impedir la guerra en nombre de "la cultura y la libertad" (Wolf, 2020, p. 105). Virginia Wolf responde destacando las exclusiones de las

[47] Así como Arendt se refirió al "pensar poético" de Benjamin, Haraway parece recrear a partir de su concepción y poniéndola en compañía de Despret, Le Guin y Virginia Wolf, entre otras, un "pensar narrativo".

mujeres y su lugar marginal en la educación, en la política, en la guerra, a la vez que mostrando poco a poco la violencia y la segregación de la supuesta "libertad y cultura" que suele invocarse para hacer frente al nazismo, en este caso por parte del hombre instruido que la ha invitado a responder la pregunta. Hacia el final de su ensayo, Wolf concluye:

> […] la respuesta a su pregunta ha de ser que lo mejor que podemos hacer para ayudarlo a impedir la guerra es no repetir sus palabras ni seguir sus métodos, sino buscar nuevas palabras y elaborar métodos nuevos. Podemos ayudarlo a impedir la guerra de una manera más eficaz si no nos afiliamos a su sociedad, si nos quedamos afuera, aunque en cooperación con su objetivo. (Wolf, 2020, p. 170).

En "La teoría de la bolsa de transporte de la ficción", Ursula Le Guin señala que luego de concluir este ensayo, Virginia Wolf apuntó en su cuaderno el encabezado "Glosario" para comenzar a "reinventar el inglés de acuerdo con su nuevo plan" (Le Guin, 1986, p. 2). Así, en la entrada "heroísmo" consignó "bolulismo" y en "héroe" anotó "botella". Le Guin propone la botella como héroe, entendiéndola como un contenedor. En torno de Le Guin, Wolf y Arendt se despliega un pensar narrativo que nos permite volver a contar nuestra historia, transportarla y tomar el relevo en una dinámica movilizadora y recreativa. Asimismo, al situar a Arendt junto con Wolf de alguna manera Haraway nos invita a la vez que a retomar su legado a subsanar cierta tendencia a la invisibilidad de las mujeres en sus propias reflexiones[48], en un movimiento crítico que permite recuperar y regenerar el potente pensamiento filosófico-político arendtiano.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo, hemos procurado ofrecer una presentación de la vasta perspectiva de la pensadora Donna Haraway a través del recorrido por algunos de sus escritos fundamentales. Para ello, hemos abordado dos núcleos temporales y problemáticos que ofrecen una clave de lectura posible de su obra. En primer lugar, hemos puesto en diálogo sus ensayos emblemáticos de la década del ochenta y de comienzos de los noventa, a saber, "El manfiesto cíborg" y "Las promesas de los monstruos" para pensar las dos figuras imbricadas que permiten pensar la cuestión de la subjetividad: cíborgs y monstruos. En los subapartados correspondientes a este primer período, hemos indagado en las nociones de aparato de producción corporal y de posición de sujeto cíborg. A partir de esto, delineamos la concepción política de Haraway que procede desarticulando su especificidad humana para situarla en el marco de la naturaleza social, a la vez que desmontando las premisas básicas de la concepción política moderna que

[48] Véase al respecto el texto de Seyla Benhabib: "La paria y su sombre. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt" (2000, pp. 97-115).

sigue imperando hasta nuestros días (reproducción, representación, actor humano, soberanía). En consecuencia, la política emerge como un plexo de actores humanos y no humanos, que se vinculan a través de afinidades y no detentan identidades sustanciales fijas sino que dando lugar a las diferencias y singularidades habilitan una política del cruce y de la hibridación de modos de ser, de territorios y de fronteras.

En segundo lugar, hemos abordado textos de nuestro milenio comenzando por el "Manifiesto de las especies de compañía" poniéndolo en relación con su libro *Seguir con el problema*. En este marco, la noción de cíborg resulta desplazada, cobrando centralidad la figura de las especies de compañía, entendiendo más precisamente el cíborg sería un miembro específico dentro de esta familia queer más amplias de especies compañeras. Los subapartados nos han permitido adentrarnos en la caracterización de nuestro tiempo –Antropoceno, Capitaloceno y Chthuluceno– y en la relevancia de las narrativas para la política, en tanto práctica de legar y entramar sentidos compartido, y también para un pensamiento mundano capaz de responder a los desafíos del presente. En este contexto, la filosofía misma resulta revisitada y emerge a través de la perspectiva arendtiana disputando y abriendo nuevas vías frente a la patrilínea de la tradición dominante. Esperamos que este recorrido por la obra de Haraway constituya una invitación y aún más una incitación a transitar por cuenta propia un pensamiento imprescindible para afrontar y pensar las urgencias de unos tiemposo que se avizoran oscuros.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Haraway, D. J. (1995). Manifiesto para cíborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX. En *Ciencia, cíborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (pp. 251-312). Trad. M. Talens. Madrid: Cátedra.

Haraway, D. J. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Trad. I. Mellén. Bilbao: Sans Soleil, pp. 9-72.

Haraway, D. J. (2019). Las promesas de los monstruos: una política regenerativa para los inadaptados/able otros. En *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables* (pp. 27-123). Trad. J. Fernández Gonzalo. Salamanca: Holobionte.

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. H. Torres. Bilbao: Consoni, pp. 19-30.

Bibliografía complementaria

Araiza Díaz, V. (2020). El pensamiento crítico de Donna Haraway: complejidad, ecofeminismo y cosmopolítica. *Península,* XV(2), 147-164.

Baena, F. (2004). Donna Haraway. De la representación a la articulación. *Trama y fondo*, 14, 109-116.

Di Pego, A. (2021). Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. *Seguir con el problema* en compañía de Donna Haraway (pp. 192-201). En Adrián Bertorello y Noelia Billi (Eds.), *Políticas, tradiciones y metodología de la Antropología Filosófica*, (pp. 192-201). Buenos Aires: RAGIF.

Martini, F. M. (2019). Ensayos ecofeministas del nuevo milenio: la perspectiva situada de Donna Haraway. *Ágora* UNLaR, 4(9), 246-252.

Peña, C. N. (2020). La sociolingüistica en el entramado del Chthuluceno ¿Cuál es el lenguaje necesario para un mundo compost-ista? *Heterocronías. Feminismos y epistemologías del sur*, 2(1), 70-86.

Sitios web con material suplementario

Entrevista a Donna Haraway sobre *Seguir con el problema* (2019)

https://www.youtube.com/watch?v=XXaUPJ6HU3w

Conversación entre Donna Haraway y Helen Torres en torno de *Seguir con el problema* (2020)

https://www.youtube.com/watch?v=-WN6SYkjQSs

Película documental - *Donna Haraway: Cuentos para la supervivencia terrenal*

https://lalulula.tv/cine/100076/donna-haraway-cuentos-para-la-supervivencia-terrenal

Conversaciones con Donna Haraway: cómo sobrevivir en (y con) la Tierra, suplemento Soy, *Página 12* (2020) https://www.pagina12.com.ar/261215-conversaciones-con-donna-haraway-como-sobrevivir-en-y-con-la

Guía de actividades

Haraway, D. J. (2019). Las promesas de los monstruos: una política regenerativa para los inadaptados/able otros. En *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables* (pp. 27-123). Trad. J. Fernández Gonzalo. Salamanca: Holobionte. Una traducción de Elena Casado se encuentra publicada y disponible online en la revista *Política y Sociedad*, 1999, 30, 121-163: https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999130121A

1 - ¿De qué modo entiende Haraway la "teoría" y que efectos tiene esta aproximación en relación con la concepción de la naturaleza?

2 - ¿Cómo se caracteriza el artefactualismo diferencial/opositivo respecto del productivismo imperante en cuanto a la concepción de la ciencia, la posición de lo humano y los actores implicados?

3 - ¿En qué consiste la localización de los otros inapropiados/bles en la denominada "posición sujeto cíborg"?

4 - ¿Cómo pueden diferenciarse los intereses amodernos respecto de los modernos y de los posmodernos?

5 - ¿En qué consiste la política semiótica de la representación y qué otra forma de pensar la política y a los actores y actantes sustenta Haraway?

6 - ¿Qué papel juega la identidad, la afinidad y las diferencias en las articulaciones y coaliciones de la política regenerativa?

7 - ¿Cómo operan el discurso sobre el sistema inmunitario y la industria del entrenamiento en tanto aparatos de producción corporal?

8 - ¿Qué monstruos prometedores encuentra Haraway que pueden hacer frente a esa concepción del cuerpo como un yo auto-defendido de forma personal, cultural y nacional? Explique sus efectos.

9 - ¿En qué consistiría un mundo articulado inspirado en los invertebrados segmentados y qué papel desempeña el discurso?

10 - ¿De qué manera la SF puede ayudarnos a movernos en los territorios del espacio virtual?

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2001a). *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa.

Baena, F. (2004). Donna Haraway. De la representación a la articulación. *Trama y fondo*, 14, 109-116.

Benhabib, S. (2000). La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. En Fina Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.

Di Pego, A. (2021). Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. *Seguir con el problema* en compañía de Donna Haraway. En Adrián Bertorello y Noelia Billi (Eds.), *Políticas, tradiciones y metodología de la Antropología Filosófica* (pp. 192-201). Buenos Aires: RAGIF.

Haraway, D. J. (1995). Manifiesto para cíborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX. En *Ciencia, cíborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (pp. 251-312). Trad. M. Talens. Madrid: Cátedra.

Haraway, D. J. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*. Trad. E. Casado. 30, 121-163.

Haraway, D. J. (2004): *The Haraway Reader*. New York: Routledge.

Haraway, D. J. (2016a). Manifiesto de las especies de compañía. Trad. I. Mellén. Bilbao: Sans Soleil.

Haraway, D. J. (2016b). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthlucene*. Durham/London: Duke University Press.

Haraway, D. J. (2016c). Manifestly Haraway. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haraway, D. J. (2019a): *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables*. Trad. J. Fernández Gonzalo. Salamanca: Holobionte.

Haraway, D. J. (2019b). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. H. Torres. Bilbao: Consoni.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. V. Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI.

Le Guin, U. K. (1986). The Carrier Bag Theory of Fiction. Disponible en: https://theanarchistlibrary.org/library/ursula-k-le-guin-the-carrier-bag-theory-of-fiction.pdf

Morandín Ahuerma, I. (2021). La Tierra viva, hipótesis Gaia. *Nexos*. Disponible en: https://medioambiente.nexos.com.mx/la-tierra-viva-hipotesis-gaia/

Stengers, I. y Despret, V. (2014). *Women Who Make a Fuss: The Unfaithful Daughters of Virginia Wolf*. Trad. A. Knutson. Minneapolis: Univocal Publishing.

Wolf, V. (2020). *Tres guineas*. Trad. L. García. Buenos Aires: Ediciones Godot.

CAPÍTULO 6
La esperanza de un sujeto a media luz, figuras de lo indomable en el ensayo sobre Kafka de Benjamin: hacia una teoría de lo humano-no-humano

Juan Cruz del Arco

La concepción ilustrada de lo humano como modelo sistematizado de reconocimiento y producción de subjetividad se presenta como coincidente con el ascenso de poderes inmorales, las prácticas de injusticia social y la etapa límite que nos encontramos viviendo designada con el nombre de Antropoceno[49]. La situación de catástrofe inminente actual, junto a los grandes progresos científicos y los intereses de la economía globalizada producen una crisis en la concepción de lo humano generando un descentramiento del Hombre, nos encontramos viviendo una condición posthumana[50] (Braidotti, 2015). De esta manera nos proponemos repensar la subjetividad ya que es una noción clave para reconfigurar nuestra relación con el mundo, lxs otrxs, los animales, los otros tecnológicos, la política, nuestras relaciones en general, etc. Estas nuevas subjetividades[51] que se revelan como transversales nos exigen un trabajo de extrañamiento y desfamiliarización con el fin de abrir alternativas creativas, para ello jugará un rol importante la imaginación de nuevas figuraciones. Es por esto que nos proponemos en el primer apartado hacer un recorrido por la crisis de lo humano y su relación con la subjetividad, y las posibilidades de reconfiguración de la misma, para pasar luego, en el segundo apartado, a una propuesta afirmativa de un sujeto larvario siguiendo la descripción de Benjamin de los "personajes de la esperanza" en los ensayos sobre Franz Kafka y la figura de la larva principalmente desde el axolotl. En el tercer apartado realizaremos, siguiendo el cuento "Axolotl"

[49] El término Antropoceno se ha creado para designar las repercusiones que tienen en el clima y la biodiversidad tanto la rápida acumulación de gases de efecto de invernadero como los daños irreversibles ocasionados por el consumo excesivo de recursos naturales. El vocablo también se utiliza para designar una nueva época geológica. El término fue creado en un principio por el biólogo estadounidense Eugene F. Stoermer, este vocablo lo popularizó a principios del decenio de 2000 el holandés Paul Crutzen, premio Nobel de Química, para designar la época en la que las actividades del hombre empezaron a provocar cambios biológicos y geofísicos a escala mundial. Ambos científicos habían comprobado que esas mutaciones habían alterado el relativo equilibrio en que se mantenía el sistema terrestre desde los comienzos de la época holocena, esto es, desde 11.700 años atrás. Stoermer y Crutzen propusieron que el punto de arranque de la nueva época fuera el año 1784, cuando el perfeccionamiento de la máquina de vapor por el británico James Watt abrió paso a la Revolución Industrial y la utilización de energías fósiles.

[50] Se trata de una descentralización de lo humano, hay una explosión del concepto de humano, que no indica un simple prefijo arbitrario, sino que conlleva una inflexión en "nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta" (Braidotti, 2015, p. 8).

[51] Modalidad disruptiva de sujeto: no sujetado, no sustancial, ni esencial, ni permanente, ni atemporal.

de Cortázar, una caracterización del axolotl y los ensayos benjaminianos rastreando semejanzas y retroalimentaciones. Luego trabajaremos sobre la teoría evolutiva del humano neoténico inspirada en el axolotl y las consecuencias que acarrea esto para la subjetividad. Finalmente, en el último apartado, exploraremos las potencialidades políticas de esta reconfiguración de la subjetividad en el camino hacia una teoría de lo humano-no-humano.

Crisis de lo humano, en búsqueda de nuevas figuraciones

¿De qué manera se inscribe el poder en el cuerpo individual y social? No solo se nos revela el poder mediante la oposición del mundo a la voluntad, característica restrictiva del poder que forma parte de los discursos de derecha, ligada a una idea individualista y liberal de la libertad. El poder se hace presente, y quisiera decir más enfáticamente, en cuanto *potentia*, es decir, en cuanto fuerza productiva. Esta fuerza actúa sin lugar a dudas en el nivel material, pero también lo hace mediante representaciones teoréticas y culturales, mediante narrativas político-normativas y en modelos sociales de reconocimiento (Braidotti, 2015, p. 32). ¿Cómo combatir esta fuerza difusa, compleja y productiva? Está bien, tal vez deberíamos preguntarnos primero por qué combatirla, pero parece que el contexto actual de catástrofe inminente (ambiental, sanitaria, económica, nuclear, etc.), está lo suficientemente patente para poder pasar directamente a cómo combatir la *potentia* que nos ha llevado a este momento de reducción de todas las especies vivientes al mismo grado de vulnerabilidad, la vida misma se ve amenazada. La concepción esencial del poder que nos ha llevado a la situación actual está relacionada con la idea de qué es lo humano. Es esta idea ilustrada de lo humano entendida como sujeto racional, centrado en un ego cerrado, autodeterminado y autónomo, separado de la naturaleza, que es ciudadano y propietario, que contrata de forma individual y funda el derecho, moral, perfectible, que avanza teleológicamente. Es esta misma concepción arraigada detrás de la capacidad productiva del poder lo que debemos combatir.

El humanismo, como modelo sistematizado de reconocimiento y producción de subjetividad actúa como convención normativa que reglamenta e instrumenta las prácticas de exclusión y discriminación (Braidotti, 2015, pp. 31,32). Implica una dialéctica entre el ego y el otro, entre la identidad y la alteridad, en un sentido negativo: el sujeto será aquel de conciencia racional, universal y de una ética autoimpuesta; mientras que su alteridad será la contraparte negativa, especular, inferior, sexualizada, racializada y naturalizada (Braidotti, 2015, p. 22). Concentrarse en la subjetividad, entonces, se revela como un movimiento necesario para enfrentarse a esta concepción esencial del poder y porque nos permite combatir esta fuerza difusa, compleja y productiva, ya que desde la cuestión de la subjetividad podemos unir problemáticas que parecieran estar desperdigadas en diversos ámbitos, tales como normas, valores, vínculos comunitarios, pertenencias sociales, gobernanza política, etc., todo esto requiere de una noción de sujeto (Braidotti, 2015, p. 47).

Actualmente, siguiendo a Braidotti (2015, p. 8), la concepción humanista de lo humano está en crisis debido principalmente a dos fenómenos: los grandes progresos científicos y los intereses particulares de la economía globalizada. Esta última, con su estructura tecnocientífica del capitalismo avanzado producen una mercantilización de todo lo vivo a partir del control científico (principalmente biomolecular) y semiótico-técnico *mainstream* de toda la vida tanto humana como no-humana. El verdadero capital de hoy son los bancos de datos de informaciones biogenéticas neuronales y mediáticas sobre los individuos. Esta transformación de la vida o *zoe*[52] (materia inteligente humana y no-humana) en un bien de consumo matiza la distinción entre las distintas especies desde el mismo momento en que todas son aprovechadas para el beneficio económico global. Semillas, plantas, animales, bacterias, humanos, todo cae bajo la lógica inagotable de consumo, reagrupando a todas las especies bajo el imperativo del mercado, amenazando la sostenibilidad del planeta mediante sus excesos y transformando a la subjetividad en un ego relacional y extendido. En este sentido, se da no sólo una inflexión posthumana, sino también postantropocéntrica (Ibídem, pp. 62-65).

No sólo hay una inflexión posthumana y postantropocéntrica negativa, es decir, desde la inscripción de toda la vida en la economía de mercado de intercambios globales, que la mercantiliza con el mismo grado de intensidad y disponibilidad, esfumando todas las otras diferencias entre las especies, en un movimiento *zoe*-igualitario (Braidotti, 2015, p. 73). Sino que también, mediante los grandes progresos científicos, hemos comprendido que la capacidad relacional del sujeto posthumano, no se reduce al interior de la especie, se da un proceso interactivo y sin conclusiones entre el mundo biótico, abiótico y sus medios asociados, eliminando el binarismo entre *bios* (vida políticamente cualificada) y *zoe* (mera vida o nuda vida) (ibídem, p. 63). Los avances en antropología, primatología, paleontología y los *estudios en ciencia y tecnología*[53] aportan de manera significativa a esta inflexión. Podemos nombrar a Frans de Waal[54], quien a partir de sus estudios con primates no humanos descubre la importancia de la empatía como forma de comunicación emocional, permitiendo reapropiar la comunicación como instrumento de la evolución al identificar en las emociones, más que en la razón, la bóveda de la conciencia, y desarrollando un naturalismo hermenéutico que se aleja del constructivismo social

[52] "Los griegos no disponían de una palabra para expresar […] la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos […]: *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bios*, que indicaba la forma […] de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando […] Aristóteles […] distingue la vida contemplativa (*bios theoretikós*) de la vida de placer (*bios apolaustikós*) y de la vida política (*bios politikós*), [jamás] habría podido utilizar […] el término *zoe* […] por el simple hecho de que […] no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada" (Agamben, 2010, p. 9). En el presente trabajo la distinción *zoe-bios* se matizará a partir del vitalismo materialista spinozeano, la materia es entendida como una, guiada por el deseo de autoexpresión y ontológicamente libre, desde esta perspectiva no hay ninguna instancia trascendental que establezca la diferencia entre *bios* y *zoe*.

[53] Los *science and technology studies* han emergido en los años 70' y 80' como un distinguido campo interdisciplinario que se ocupa de la inseparabilidad existente entre las prácticas y estructuras sociales y la ciencia y la tecnología. La idea constitutiva es la comprensión de que el contenido de la ciencia y la ingeniería (hechos científicos, tecnología, artefactos) está abierto al análisis social y no es el simple resultado de una forma privilegiada de conocimiento sobre la naturaleza. Ver más en: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780080970868030646.

[54] Frans de Waal es un renombrado primatólogo y etólogo nacido en los Países Bajos en 1948. Es profesor del comportamiento de los primates en el departamento de psicología de la Universidad de Emory y director del *Living Links Center*, adscrito al *Yerkes National Reserch Center* de Atlanta. Es autor de títulos de enorme éxito, como *El mono que llevamos dentro*, *La edad de la empatía* o *El bonobo y los diez mandamientos*. Sus investigaciones se centran en el comportamiento social de los primates: la resolución de conflictos, la cooperación y el rechazo a la desigualdad. Frans de Waal es miembro de la Academia Americana de las Ciencias y de la Real Academia holandesa de las Artes y las Ciencias. En 2007 la revista *Time* lo incluyó en la lista de las cien personalidades más influyentes del planeta.

(Braidotti, 2015, pp. 78,79). También los estudios del biólogo Kinji Imanishi[55] quien plantea que los seres vivos no se enfrentan a un ambiente externo, sino que estarían implicados en un proceso de co-evolución, de evolución mutua, subjetivizando el ambiente y ambientalizando al sujeto. Para Imanishi toda la sociedad biótica tiene una subjetividad, alejándose de una teoría de la evolución binaria y mecánica de azar o necesidad (Zilio, 2022, p. 99). Nos acercamos así a un *continuum* naturaleza-cultura en una estructura encarnada por la subjetividad extendida.

Otro cambio del contexto contemporáneo que pone en crisis la noción de lo humano y aporta a la inflexión posthumana y postantropocéntrica es el resquebrajamiento de la distinción entre humanos y circuitos tecnológicos. La proximidad e interconexión con el otro tecnológico ha llegado a niveles sin precedentes, produciendo un deslizamiento de las líneas que demarcan lo orgánico de lo inorgánico, lo original de lo manufacturado, la carne del metal, los sistemas nerviosos orgánicos de los circuitos electrónicos. Las actuales tecnologías de información y comunicación exteriorizan y duplican el sistema nervioso humano provocando cambios en el campo de las percepciones. Nos hemos convertido en cuerpos biomediados, en ciborgs. No nos referimos, por ciborgs, únicamente a los cuerpos *high tech* del campo militar o de atletas elite y celebridades, sino también a las masas anónimas del proletariado digital que nutre la economía global tecnológica. Los programas de reconocimiento facial, el *mapping*, el *deep learning*[56], están al servicio de un capitalismo avanzado y tecnocientífico de vigilancia. Coproducimos nuestra vigilancia permanente, cámaras de vigilancia, externalización cognitiva en aparatos digitales accesibles para las grandes empresas tecnológicas y de recolección de datos, dependencia de los *likes*, puntos de "crédito social" chino[57], la lógica de la vigilancia se apoya en la supuesta garantía de nuestra seguridad y la eficiencia y libertad de elegir en el contexto actual de mercantilización generalizada (Zilio, 2022, p. 23). El sujeto actual se funde en un medioambiente planetario tecnológicamente modificado, intensificando el *continuum* naturaleza-cultura.

En el contexto de la crisis de lo humano y las inflexiones posthumanas y postantropocéntricas, Braidotti va a proponer un nuevo sujeto complejo, relacional, caracterizado por la encarnación, la sexualidad, la afectividad, la empatía y el deseo (2015, p. 32). Esta aproximación posthumana y postantropocéntrica al sujeto nos exige mayores esfuerzos de nuestra imaginación, tenemos que visualizar una subjetividad que engloba agentes no-humanos, es decir, no es prerrogativa exclusiva del *anthropos*, no está ligada a la razón trascendental, es independiente de la dialéctica del reconocimiento y debe basarse en la inmanencia de las relaciones. El sujeto será una entidad transversal que comprenda lo humano, los animales, la tierra y los artefactos tecnológicos en su

[55] Kinji Imanishi (6 de enero de 1902 – 15 de junio de 1992) fue un biólogo japonés que hizo importantes aportes al comportamiento animal, la biología teórica y la antropología. Fue el fundador del Instituto de Investigación de Primates en la Universidad de Kioto. Junto con Junichiro Itani es considerado uno de los fundadores de la primatología japonesa. Fue el primero, en la década de 1950, en hablar de cultura animal o biocultura. Su propuesta epistemológica anticipó numerosos conceptos que hoy son centrales en la biosemiótica. Dichos aportes pudieran constituir en el futuro fórmula e inspiración para el desarrollo y despliegue de la inteligencia artificial en la Noosfera. La palabra "imanishismo" fue usada en el índice temático de la revista *Nature* de 1985.

[56] *Deep learning* es un subconjunto de *machine learning* (que a su vez es parte de la inteligencia artificial) donde las redes neuronales, algoritmos inspirados en cómo funciona el cerebro humano, aprenden de grandes cantidades de datos. Los algoritmos de *deep learning* realizan una tarea repetitiva que ayuda a mejorar de manera gradual el resultado a través de ''*deep layers"* lo que permite el aprendizaje progresivo. Este proceso forma parte de una familia más amplia de métodos de *machine learning* basados en redes neuronales.

[57] El sistema de "crédito social", desarrollado por el gobierno chino, evalúa, recompensa y castiga a empresas e individuos y se nutre de herramientas de vigilancia y análisis de datos.

conjunto. Y todo esto debe ser articulado en un lenguaje comprensible, un lenguaje postantropocéntrico con un nuevo vocabulario y nuevas figuraciones (Braidotti, 2015, p. 83). El alejamiento del Hombre desde el descentramiento postantropocéntrico nos exige un trabajo de extrañamiento y reposicionamiento radicales. Debemos realizar una desfamiliarización, una desidentificación, una pérdida de los hábitos familiares del pensamiento y la representación con el fin de abrir alternativas creativas. Este camino estratégico político basado en un método de desfamiliarización ya fue iniciado por las teorías feministas y postcoloniales mediante la desidentificación de valores familiares y normativos como la institución dominante cisheteropatriarcal y su producción de la masculinidad y la feminidad con sus asimetrías y relaciones de subordinación y dominio entre ambas. Esta desfamiliarización implica flujos de devenir abiertos, interrelacionales, multisexuados y transespecie mediante la interacción con otros (Braidotti, 2015, p. 89).

Este ejercicio de desfamiliarización, de creatividad y búsqueda de nuevas figuraciones, nos exige abrir nuestra imaginación, expandirla, recuperarla en su capacidad y relación productiva con la realidad dada. La imaginación, entendida lingüísticamente tiene la potencia de producir, incrementar, transformar, deformar la realidad. Debemos restaurar la imaginación en cuanto es articuladora de lo posible, de lo que no está pensado. La imaginación, así, es capaz de desafiar el presunto orden de lo real y establecer otros regímenes de inteligibilidad. Imaginar nuevas figuraciones es lo que hace Donna Haraway en *Seguir con el problema* (2019, p. 61) cuando piensa-con la araña *Primoa cthulhu* para proponer un lugar otro, un tiempo otro "que fue, aún es y podría llegar a ser: el Chthuluceno. La tierra del Chthuluceno, nos dice Haraway, es simpoiética, no autopoiética[58]. Los sistemas simpoiéticos son producidos de forma colectiva, sin límites espaciales o temporales autodefinidos, son evolutivos y poseen la potencia para cambios sorprendentes, a diferencia de los mundos autopoiéticos que son autónomos, autoproducidos, con claros límites espaciales y temporales, controlados centralmente, homeostáticos y predecibles, no es un modelo lo suficientemente bueno para mundos vivos agonizantes y sus criaturas, nos desencamina por senderos letales (Haraway, 2019, pp. 63-64).

Siguiendo a estas teóricas feministas y posthumanas, nos proponemos explorar desde la narración y la imaginación nuevas figuraciones en un proceso de desidentificación, de extrañamiento del mundo. Como indica Vinciane Despret en *¿Qué dirían los animales… si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2018)*,* quien realiza un juego entre la proposición hegeliana "la finalidad del conocimiento es despojar al mundo objetivo de su extrañeza, y hacer que nos sintamos en el más como en casa" y la teoría del "mundo circundante" [*Umwelt*] de Jakob von Uexküll[59], y siguiendo a ésta va a invertir dicha proposición: "la teoría del *Umwelt* tendría como

[58] Para Platón la *poiesis* se establece como "toda causa que haga pasar cualquier cosa del no-ser al ser" (1988a, p. 252-205b), es decir, toda actividad que permita la "producción" de algo desde su condición de no-existencia hacia la presencia. En la antigüedad clásica, este sentido amplio de la palabra *poiesis* abarcó diversas posibilidades del hacer productivo, como las actividades del artista, del artesano o la simple fabricación de algo, pero también todo lo que, de manera espontánea, la naturaleza trae a la presencia.

[59] Jacob Von Uexküll (1864-1944) fue un biólogo y filósofo estonio de origen alemán cuya obra se ubica durante la primera mitad del siglo XX. Fue profesor de la Universidad de Hamburgo, ampliamente conocido en el campo de la zoología, sus contribuciones fueron decisivas para el desarrollo de la investigación del comportamiento animal y se le reconocen grandes aportes en el campo de la ecología. Sus trabajos fueron celebrados por sus contemporáneos Cassier, Heidegger, Husserl, Ortega y Gasset, luego por Merleau-Ponty, Canguilhem, Deleuze, Lacan, Sloterdijk, Agamben, Latour.

finalidad despojar al mundo objetivo de su familiaridad y hacernos sentir en él un poco menos como en casa" (Despret, 2018, p. 175). Pienso-con Benjamin, Kafka, Cortazar, entre otrxs para delinear figuraciones que desplieguen la posibilidad de reconfigurar la subjetividad.

La esperanza de un sujeto larvario

Gracias a Max Brod conocemos una conversación de Kafka "cuyo punto de partida era […] la decadencia de la humanidad", allí describe al mundo como "un mal humor de Dios, un día malo" y donde, tras la pregunta de Max Brod: "¿habría esperanza fuera de él, fuera de esta forma fenoménica que es lo que nosotros conocemos?", Kafka sonríe y responde: "Sin duda habría muchísima esperanza, la habría, pero no para nosotros" (2009, p. 14).

Para Benjamin esta esperanza es para aquellos seres de la obra kafkiana que escapan de la familia, que están "inacabados", "a media luz", que se mueven entre los otros círculos de figuras, que "no han salido por completo del seno materno de la naturaleza", que ocupan la menor cantidad de espacio posible (como un "gran ovillo") (2009, p. 15). Estos seres [ayudantes, estudiantes, mensajeros, locos], arrojarían luz, según el ensayo benjaminiano, a una ley en este mundo de criaturas:

> Ninguna [criatura] tiene fijo su lugar, ni un contorno fijo inconfundible: todas estan cayendo o ascendiendo; todas se intercambian con su enemigo o bien con su vecino; todas han consumado por entero su tiempo y, sin embargo, aún son inmaduras; todas ellas se encuentran hondamente agotadas, aunque sólo se encuentren al principio de una aún larga vida (Benjamin, 2009, p. 15).

La descripción de estos seres infatigables y receptáculos de la esperanza oscila nuestro pensamiento hacia otros seres que son figura de lo ingobernable, de lo inapropiable, de lo indecidible, de lo que se resiste a todas las capturas e influjos: la larva. Este organismo acechante como un espectro, anfibio, es decir, ni acuático ni terrestre, que o bien flota o bien se arrastra, ya blando ya viscoso, que adora la oscuridad y ha hecho de la tierra su incubadora y nodriza antes de transformarse en un ser alado y alcanzar los cielos, permitió, mediante la observación de una larva particular, el axolotl, la introducción del relato de un Hombre "neoténico"[60].

"En la mitología azteca, el hermano gemelo de Quetzalcóatl, Xólotl, se transformó en axolotl para escapar de la muerte" (Zilio, 2022, p. 77). Representado como un ser deforme (como Odradek o la forma que toman las cosas en el olvido) y jorobado (como el hombrecillo de la

[60] La neotenia (del griego neo-, 'joven', y teinein, 'extenderse') es uno de los procesos de heterocronía que se caracteriza por la conservación del estado juvenil en el organismo adulto en comparación con su ancestro u organismos cercanamente emparentados, debido a un retraso pronunciado del ritmo de desarrollo corporal en relación con el desarrollo de las células germinales y órganos reproductores, que se lleva a cabo normalmente. Es un fenómeno estudiado en el campo de la biología del desarrollo. El primero en utilizar el término neotenia fue Julius Kollmann en 1885 (Bogin, 1999).

canción infantil o el gesto más habitual en Kafka, de cargar un peso unido al olvido), "y armado con un hacha, es el protector de los seres asociados a él: los gemelos, pero también de los seres que se consideran monstruosos, como los albinos, los inválidos o incluso el célebre perro sin pelo mexicano" (Ibídem), y podríamos agregar en ésta lista al cordero-gato de Kafka:

> Su supuesta fealdad llevó a que se le considerara como 'el más imperfecto, el más degradado de todos los anfibios', ya sea como un 'fracaso metamórfico' o como una 'regresión evolutiva', debido a su fijación en el estado larvario. La función principal de esta divinidad proteiforme, por consiguiente, era acompañar al sol cada noche hasta el inframundo, así como al alma (teyolia) de los muertos hasta el Mictlan (el territorio de los muertos) (Zilio, 2022, p. 77).

De la misma manera en que Xólotl se movía entre la vida y la muerte, los ayudantes son mensajeros, como Bernabé en "El Castillo" (1986), que se mueven entre los otros círculos de figuras. Así, la larva se nos presenta como símbolo de lo inacabado, lo imperfecto, lo monstruoso, lo feo, lo liminal o la muerte, y nos invita al relato de un *continuum* entre la vida y la muerte, lo animado y lo inanimado, el ser y el no ser, a una lógica del ni-ni (Zilio, 2022, p. 77).

Con estas figuras, ayudantes, mensajeros, locos y estudiantes de Kafka, y el axolotl, como representantes de una fuerza fundamental cuyo viento sopla desde la muerte, un viento que nos desvía y nos hace retroceder hacia el pasado, nos proponemos explorar la posibilidad de un *sujeto larvario*, siempre en formación, capaz de enfrentarse a los sistemas de dominación y vigilancia, al marco cultural de lo humano que limita nuestro reconocimiento de lxs otrxs (comunidad lgbt, personas con diversidad funcional, mujeres, etnias no-blancas, personas de clase baja, etc.). Estas figuras son tomadas como punto de acceso a la justicia, este sujeto se erige como esperanza arrojando la carga de la culpa montada sobre la espalda haciéndonos hundir la cabeza contra el pecho. Para este sujeto "no hay identidad durable", sino que ella "se desliza, huye, tras una multitud de máscaras" (Zilio, 2022, p. 112). Su metamorfosis funciona como "metáfora de la complejidad identitaria" (Ibídem) que deviene en su relación de copresencia y alianza con diferentes esferas del ser. Para el *sujeto larvario* no hay identidad "asimilable ni fijada por las normas" (Ibídem). "Es el *entre-dos como identidad*, pero también es una figura de lo indomable, lo indomesticable y las experiencias marginales" (Ibídem).

Mareo en tierra firme, la caída

De la misma manera en que Cortázar (2022) realiza el camino de humano a axolotl, intentaremos caminar, con los ayudantes y otras figuras de la esperanza en el ensayo benjaminiano como guía, del sujeto humano al sujeto larvario, pero de la misma manera en que se dice que caminar es una manera controlada de caer. La caída a la que hacemos referencia es aquella de la pirámide en cuya cúspide se instaló el hombre blanco occidental, la pirámide

debe caer para que podamos recuperar un lugar entre las criaturas y abolir el mundo del mito con sus órdenes y jerarquías. El nuevo equilibrio que podemos encontrar en la caída, es el de los ayudantes de Kafka, un equilibrio entre la vida nocturna y la vida diurna, a "media luz" como Benjamin describe la vida de estos ayudantes (2009, p. 15), vida que se perfilará en adelante desde lo bajo y lo ordinario, y no de las alturas luminosas del espíritu.

Bajo y ordinario, pantanoso, es el mundo de las novelas de Kafka, allí "la creatura aparece en el nivel que Bachofen llama 'hetaírico[61]'" (Benjamin, 2009, p. 30). Este suelo cenagoso contiene en sus profundidades dicho nivel, el cual está presente aun mediante el olvido, se encuentra enterrado. Por eso, cuando algún personaje tiene que decirle algo a K, "lo hace de pasada, como si él debiera ya saberlo desde tiempo atrás", como si sólo le pidieran que recordara (ibídem, p. 31). Es mediante nuevas experiencias que profundicen en dicho suelo, que vayan más allá de la experiencia media y superficial del burgués que podremos dar con este nivel. Kafka, nos dice Benjamin, tenía mucha experiencia, la cuál era descrita por él como 'un mareo en tierra firme', una experiencia oscilante como si camináramos en un pantano. De este suelo ascienden también las figuras femeninas de Kafka, como Leni o Frieda[62] (ibídem, p. 30-31), y Odradek[63] quien vive en los suelos del desván, la escalera, los pasillos y el vestíbulo: "los suelos son el lugar de los trastos desechados, olvidados" (ibídem, p. 33).

En este suelo se encuentra también el axolotl de Cortázar, en el "húmedo y oscuro edificio de los acuarios", allí donde los axolotl se amontonan "en el mezquino y angosto (sólo yo puedo saber cuán angosto y mezquino) piso de piedra y musgo" (2022, p. 140). No solo se encuentran en este suelo pantanoso del olvido, sino que como animal es receptáculo de lo olvidado, el animal no es la meta pero sin ellos, sin los animales, no podemos avanzar, nuestro cuerpo es la extrañeza más olvidada y estamos vinculados con el axolotl, nos une algo infinitamente perdido y distante (Benjamin, 2009, p. 32). Esta extrañeza del cuerpo es descrita por Benjamin mediante una leyenda talmúdica, la cual nos habla de una princesa desterrada, alejada de sus compatriotas y viviendo en un pueblo cuya lengua no comprende, un día la princesa recibe una carta de su prometido quien iba hacia ella, "y el rabino nos dice que ese prometido es el Mesías, la princesa es el alma y el pueblo en el que se encuentra sola y desterrada sin duda es el cuerpo" (Benjamin, 2009, p. 25). Este pueblo es como el pueblo que se encuentra al pie de la montaña del Castillo de Kafka donde vive K[64]. El ser humano vive en su cuerpo como K en el pueblo: "el cuerpo le es hostil y se le escapa. Puede suceder que una mañana, cuando el hombre se despierte, se haya convertido en un insecto" (Benjamin, 2009, p. 25-26). El axolotl, como larva

[61] Johann Jakob Bachofen (1815-1887) denomina como "hetáirico" a un nivel de la existencia de un tiempo remoto, a un mundo primitivo. Este abogado y arqueólogo suizo se había abocado a investigar un sistema jurídico primitivo basado en la autoridad de las madres: un "derecho materno" (*Muterrecht*) que, según el autor, pertenecía a las fases arcaicas de la historia de la humanidad.

[62] Se refiera a personajes de El Castillo.

[63] Se refiere al personaje de "Las preocupaciones de un padre de familia". El personaje es descrito por Kafka como un carrete de hilo con forma de estrella, cuyos hilos se encuentran enredados, mezclados, anudados y los hay de varios colores y varios tipos; a su vez de la estrella sale un palito perpendicular al que se le agrega otro en ángulo recto. (Kafka, 2013, p. 212). Pueden leerlo online en: https://iesbolivar-cba.infd.edu.ar/sitio/wp-content/uploads/2020/10/Franz-Kafka.-Las-preocupaciones-de-un-padre-de-familia-1919.pdf (última consulta 29/11/2022).

[64] K es un agrimensor que acude a un castillo que ha reclamado sus servicios, pero resulta que es tan impenetrable la fortaleza como desconocido su cometido. La historia se complica con personajes y aparece la confusión: en realidad, como informan al protagonista, su llamada obedece a un error y no le reclamaban. A partir de ahí K vivirá en lo inconcebible (Kafka, 1986).

instaura un reino de inquietante extrañeza. Las larvas con su ley de aparición y muerte contradicen nuestra existencia, los hombres mueren, son envueltos en un sudario, luego se transforman en aquella alimaña de la tierra que los fagocita; en cambio la larva, primero es una alimaña que se arrastra en la tierra, más luego se envolverá en su crisálida y, más tarde, volará libre como espléndido imago (Zilio, 2022, p. 42). Por eso la larva es figura femenina, como las figuras kafkianas que ascienden del suelo pantanoso.

La larva, representada por el axolotl, también nos remite al reino de las criaturas de Benjamin (2008ª, p. 90), que incluye a todos los seres vivos, desde lo inanimado hasta los humanos, y que rompe con la división que la filosofía introdujo entre humanos, animales y lo inanimado. Nuestro cuerpo, la extrañeza más olvidada, recupera así aquello que en virtud de su carácter animal había sido separado de la humanidad:

> En Benjamin, lo humano se presenta inmerso en el mundo de las criaturas y éstas se encuentran íntimamente conectadas 'por múltiples gradaciones' llegando incluso 'hasta el abismo de lo inanimado'. No hay cortes ni cesuras en el reino de las criaturas (Di Pego, 2015, p. 2).

El axolotl es descrito por Cortázar como poseyendo en lugar de cabeza una "piedra rosa vagamente triangular", semejante a "una estatuilla corroída por el tiempo", con una boca que no es más que una "fina hendidura" que apenas rasga "la piedra sin vida"; también nos dice que, a ambos lados de la cabeza, en lugar de orejas le crecen "tres ramitas rojas como de coral, una excrecencia vegetal" (2022, pp. 140-141). Animal, piedra, vegetal y, más tarde nos va a decir Cortázar, humano, el axolotl se nos presenta como paradigma del reino de las criaturas benjaminiano.

De todas las criaturas figuradas por Kafka, nos dice Benjamin que los animales son los que más reflexionan (2009, p. 33), y de la misma manera, Cortázar se imagina conscientes a los axolotl, esclavos de su cuerpo, condenados a un silencio abisal y a una reflexión desesperada. En sus primeros escritos sobre el lenguaje Benjamin se refiere a este silencio o mutismo de la naturaleza, la naturaleza tiene lenguaje pero no tiene voz, y Kafka, como buen narrador, es capaz de prestar atención, de escuchar, a este reino de las criaturas (Di Pego, 2017, p. 101): "en él [en Kafka], el pabellón de una gran oreja se encuentra escuchando" (Benjamin, 2009, p. 17). También Cortázar podía escuchar a los axolotl, con su mirada de oro inexpresiva, pero terriblemente lúcida, lo penetraban con un mensaje "Sálvanos, sálvanos", sólo pueriles esperanzas el narrador podía transmitir. En ningún animal, el narrador o Cortázar, había encontrado una relación tan profunda consigo mismo. El axolotl se revela así como testigo de algo ¿de lo olvidado tal vez? ¿había en ellos una memoria de las edades cósmicas? Y también se presenta como juez ¿Tal vez como los funcionarios kafkianos que se hunden y vegetan en habitaciones oscuras y malolientes y que soportan el peso del mundo? No hay lugar fijo para el axolotl, ni espacial ni temporal (2022, p. 142).

Del humano neoténico, la metamorfosis

Los axoltl son larvas, pero larva también quiere decir máscara y fantasma. Seres que se ocultan, que todavía no se presentan tal cual son, la larva es algo en potencia, como el niño que aún no es adulto. También como fantasma, la larva pertenece a una lógica del ni-ni, ni vivo ni muerto, ni terrestre ni acuático, ni animal ni planta, ni animal ni piedra, ni animal ni humano, indecidible, acechante como un espectro. Así se presenta como "inacabada", "a media luz", se mueve entre los otros círculos de figuras tal como los ayudantes kafkianos. La larva, "tejedora" y "escuadrón de la muerte", "personaje de ciencia ficción o *thrillers"*, "figura femenina", "colonial" y "minoritaria de la opresión" revela una porosidad de los mundos humanos, animales, vegetales, microbianos y abiótios (Zilio, 2022, p. 58). Arroja luz sobre la ley del mundo de las criaturas (Benjamin, 2009, p. 78).

"Los ojos del axolotl me decían de la presencia de una vida diferente, de otra manera de mirar", esos ojos de oro del axolotl que arden con una terrible luz ¿podemos decir media luz?, miran desde una "profundidad insondable" que da vértigo (Cortázar, 2022, p. 141), es la profundidad del olvido, su mirada pone en "movimiento las edades cósmicas" (Benjamin, 2009, p. 30). Este vértigo aparece en los cuentos de Kafka como en "Niños en el camino vecinal", el cuento comienza en una hamaca y dice:

> Reventaba en el cielo un chisporroteo de pájaros. Yo los seguía con la mirada. Veía cómo de golpe subían, hasta que me parecía no ya que ellos subían sino que yo caía y, un poco por debilidad, empezaba lentamente a columpiarme asiéndome con fuerza de las cuerdas (Kafka, 2013, p. 13).

Parafraseando a Nietzsche, el axolotl como paradigma es la cuerda sobre el abismo, la cuerda entre el animal y el *Übermensch*, es un puente y el ocaso del humanismo (Nietzsche, 2007, p. 21). Esta otra manera de mirar también nos remite al narrador, el cual presta atención, escucha atentamente, cuida y permite manifestar otros modos, permite aflorar los susurros, aquello que resulta difícil oír, revertir el mutismo de la naturaleza, volver a mirar las cosas como si pudieran comunicarnos algo, concebir otras relaciones con las cosas, los humanos y la naturaleza, solidarizarnos con la parte destruida de la naturaleza (Di Pego, 2017, p. 101).

Pese a esta profundidad insondable, a esta distancia de edades cósmicas en su mirada, los axolotl están cerca. A diferencia del mono y sus rasgos antropomórficos, que no hacen más que revelar nuestra distancia; la absoluta falta de semejanza entre axolotl y humanos prueba que el reconocimiento es válido, no se trata de analogías fáciles, esos ojos miran y reclaman, esos ojos indican que no se trata de animales (Cortázar, 2022, p. 142), su carácter inacabado los aleja de esas figuras kafkianas como los animales, los seres imaginarios como el cordero-gato, Odradek o Samsa[65], que siguen hechizados por el discurrir de la familia y en quienes no habría esperanza.

[65] El cordero-gato es un personaje del cuento "Una cruza" de Kafka (2013, p. 468) que el personaje que relata la historia había heredado del padre. En el caso de Odradek se refiere al personaje de "Las preocupaciones de un padre de familia"

El axolotl, especie de salamandra albina, de apariencia infantil, pese a mantener características típicas de una larva, se mantiene como una especie autónoma que es perfectamente capaz de reproducirse, este infantilismo obstinado ha sido denominado como neotenia y dio lugar a una nueva interpretación de la evolución animal ¿Qué reflexión nos suscita la teoría de un hombre neoténico, es decir, de que la humanidad haya evolucionado inicialmente no de individuos adultos, sino de primates bebés, que como el axolotl hayan sido perfectamente capaces de reproducirse? (Agamben, 2012, p. 28).

No solo varias características morfológicas humanas se explicarían a partir de esta teoría, como la falta de pilosidad, la estructura de las manos y los pies, la forma auricular del oído, la posición del agujero occipital, todas características que no se corresponden con la de antropoides adultos sino con la de sus fetos (Agamben, 2012, p. 28), o explicaría con Lous Bolk y su "teoría de la fetalización"[66] que el tiempo de gestación del ser humano debería ser de dieciocho meses y no de nueve, lo cual justifica la prolongación del período de maternidad y explica la blandura de nuestra cavidad craneal en el nacimiento o incluso la debilidad muscular de los bebés (Zilio, 2022, p. 72). Sino que también, esta deficiencia biológica de un animal nacido prematuramente nos habla de nuestra constitución ontológica de vulnerabilidad, nos constituye como seres esencialmente inacabados (como los ayudantes kafkianos) que deben dotarse, para paliar su incompletitud, de herramientas y órganos artificiales, artefactos que a su vez nos constituyen y adquieren carácter ontológico eliminando la dicotomía naturaleza/cultura (Zilio, 2022, p. 70):

> La cuestión es que la técnica está configurando la propia subjetividad, no es que podamos usarla bien o mal, sino que tenemos que pensar en qué medida la técnica nos está convirtiendo en criaturas completamente nuevas. Esto es lo que Benjamin encuentra en Scheerbart y la problemática que le permiten pensar sus personajes (Di Pego, 2017, p. 108).

Este conjunto de rasgos que son transitorios en los primates y en los humanos se han vuelto definitivos nos convierten en "un eterno niño". Lo cual nos permite explicar de una nueva forma el lenguaje y toda la tradición cultural "que, más que cualquier marca genética, caracteriza al homo sapiens" (Agamben, 2012, p. 28-29). Nos arroja a la idea de una creación ciborg del hombre, que acaba y completa su figura: "El hombre solo es hombre –escribe Stiegler- en la medida en que se sitúa fuera de sí mismo, en sus prótesis. Antes de esta exteriorización, el hombre no existe" (Stiegler citado en Zilio, 2022, p. 72). El lenguaje, las técnicas, la cultura, el sistema simbólico, la ley, la escritura, el arte, etc., configuran al ser humano, quien al ser excluido de una *naturaleza primera*, ya determinada, ya conformada, se inventa una *naturaleza segunda* que continúa "*ex utero* en una 'incubadora simbólica'" (Zilio, 2022, p. 72).

(ver nota 15). Por último, Samsa refiere al personaje principal de la novela *La metamorfosis* (Kafka, 1986), quien se despierta un día en la casa de su familia convertido en un insecto.

[66] Tesis biológica propuesta en 1926 por L. Bolk en donde la fetalización de la forma del ser humano, es producida por la retardación de su desarrollo. L. Bolk, sin ser un anti evolucionista, nunca consideró, sin embargo, que la evolución fuese un fin, sino un principio. Sus observaciones etológicas mostraron la cercanía inédita que hay entre el feto de chimpancé y el adulto humano y comprobó que la fetalización de la estructura humana es la característica principal de la antropogénesis. El ser humano es un animal neoténico, un ser que puede reproducirse siendo aún larvario.

Así, las técnicas afectan y transforman profundamente la sensibilidad humana. Conmocionan "nuestras maneras de percibir, sentir, habitar el mundo, transformando y amplificando nuestras sentidos y facultades fisiológicas" y a su vez participan de nuestra "individuación psíquica y colectiva". El modo de existencia de los objetos técnicos no es estático, pasivo, "sino plástico y evolutivo, como un organismo" (Zilio, 2022, p. 74). El ser humano como eterno infante, como axolotl, es su propia potencia, vive su propia posibilidad y se juega su función fisiológica. Mientras que el sujeto humanista, cerrado, autónomo, invulnerable, obedecería ciertas instrucciones específicas genéticas, el neoténico infante es capaz de prestar atención (*Aufmerksamkeit*[67]) a lo que aún no se encuentra escrito, a "las posibilidades somáticas arbitrarias y no codificadas", se encuentra a "la escucha del ser y de la posibilidad", abre ante sí una infinidad de mundos, se encuentra abierto, arrojado ahí fuera, extático (Agamben, 2012, p. 29). Comprender esta dimensión metamórfica, ciborg del ser humano nos invita a superar las dicotomías naturaleza/cultura, educación/domesticación, artificial/orgánico, etc., la metamorfosis se da mediante una coevolución o transindividuación biótica y abiótica a partir de las distintas interacciones y agenciamientos entre organismos, artefactos y medios. Se abre de esta manera una posible teratología de lo informe, es decir, la alteración del desarrollo por parte de factores no genéticos de algo que no tiene de por sí un contorno fijo como los personajes de la esperanza kafkianos. Pero más aún, nos insiste en el hecho de que por siempre permanecemos indefinibles para nosotros y para los demás, esta carga de realidad preindividual responde a la ley de las criaturas benjaminiana-kafkiana.

Hacia la teoría de lo humano-no-humano

Esto no significa eliminar por completo la individualidad o la agencia, el ser humano neoténico, larvario, está implicado en un proceso de individuación colectiva, sólo se conforma como individuo mediante la resonancia, la afección entre múltiples especies vivientes (plantas, animales, minerales y bacterias), artefactuales y de sus medios asociados. Permanece siempre como un esbozo potencial, plástico, que agencia y reconfigura flujos de vida (Zilio, 2022, pp. 76-77). Se aferra sin aferrarse a nada, ni a una identidad ni a una cosa, sólo a su potencialidad y sus posibilidades. Este sujeto larvario tiene como potencialidad política la posibilidad de escapar a la oposición entre vida políticamente cualificada de la acción heroica en el espacio público (que suele estar atada a una masculinidad que se pretende universal) y una vida de la necesidad, de lo cotidiano, de lo nimio y el cuidado (que suele ser asociada a cuerpos feminizados). Se aferra tan estrechamente a su función fisiológica que de ninguna manera podríamos pensarla fuera de lo político, el sujeto larvario se aferra tanto a este mundo y a su propio cuerpo, que a nadie le correspondería tanto como a ella la máxima de que lo personal es político.

[67] Siguiendo las precisiones de Di Pego (2015), la expresión utilizada en alemán es "Aufmerksamkeit schenken", la cual puede traducirse como "dedicar atención" y que está compuesta por el verbo "schenken" que significa regalar, es pertinente resaltar que la atención es un "don", algo que se ofrece sin esperar nada a cambio (Di Pego, 2015, p. 3).

Este aferrarse responde a la propuesta de Bruno Latour[68] que, siguiendo a las ecofeministas, sugiere que necesitamos sustituir nuestra identidad moderna por una identidad vinculada a la tierra, a la cual llama *Earthbound*. Su llamado apunta a explorar un devenir-con intersubjetivo. De la misma manera en que Donna Haraway, tomando de Beth Dempters la palabra *simpoiesis*, propone que el mundo se configura mediante un sistema simpoiético, mediante un hacerse-con, de acoplamientos constantes de ingestión, ingurgitación, parasitismo, contaminación, complicidad y no desde la interacción de individuos autopiéticos, de unidades autónomas "autoproducidas", autodefinidas que tienden a ser centralmente controladas, homeostáticas y predecibles (Zilio, 2022, pp. 57-58).

El entramado en red, la coexistencia, la contaminación están en el fundamento de la ecología que hace mundo. Mantener lo contrario, mantener al sujeto humanista, individualista, autónomo y cerrado, como lo hacen la ideología neoliberal, el darwinismo social o las políticas inmunitarias con su obsesión por la seguridad, es poner a los individuos unos contra otros, y al mundo contra sí mismo (Zilio, 2022, p. 90). Debemos seguir la ley de las criaturas presentada por Benjamin en el ensayo sobre Kafka, para ya no separar la naturaleza de la cultura, el genoma de la herramienta, lo orgánico de lo tecnológico, lo salvaje de lo doméstico, lo humano del entorno, sino para reincorporarnos al reino de las criaturas, solidarizarnos con la naturaleza destruida y establecer una nueva relación con la técnica (Benjamin, 1991b, p. 1106).

Frente a posiciones de extrema derecha, políticas fascistas, soberanistas, populistas, racistas o xenófobas, que apuestan por una homogeneidad mortífera, que afirman un estridente retorno a la identidad nacional y levantan cada vez más muros y fronteras, las larvas designan a los indeseables, representan a inmigrantes ilegales, diversidades de género y sexuales, enfermxs, discapacitadxs, pobres, clandestinxs o migrantes de todo el mundo. Todas estas personas sin tierra, sin propiedad, nómadas de cuerpo y espíritu, desestabilizan los marcos dominantes que definen lo humano, desestabilizan al mundo mítico de órdenes y jerarquías, desafían una organización de la vida y el trabajo en la comunidad humana que resulta incomprensible y se revela como destino. Esta organización está claramente en los proyectos de construcción "más difíciles e incomprensibles cuyo modelo venerable trata Kafka en 'La construcción de la muralla China'" (Benjamin, 2009, p. 21).

Estas identidades son definidas por Pierre Montebello, siguiendo el modelo de la materia oscura de los físicos, como *ontología oscura*, esta denominación correspondería a aquella parte faltante de las ciencias del ser:

> Allí se encuentran 'todos esos seres invisibles, sin peso, sin masa, sin gravedad, todas esas existencias menores, aminoradas, insignificantes, todos esos modos de ser vacilantes, fluctuantes, en el borde de la existencia,

[68] Reconocido por sus trabajos y su actividad docente en el campo de los estudios de la ciencia, la tecnología y la sociedad (CTS), y por ser uno de los fundadores de la teoría del actor-red, Bruno Latour fue profesor emérito asociado en el Médialab y en el programa en artes políticas (SPEAP) de «Sciences Po» de París. También impartió clases en la London School of Economics y en el Departamento de Historia de la Ciencia de la Universidad de Harvard. Su investigación se centra en la dicotomía entre naturaleza y sociedad. Escribió y editó más de veinte libros, entre los que destacan *Nunca fuimos modernos* (Siglo XXI, 1993), *La vida en el laboratorio* (Alianza, 1995), *La esperanza de Pandora* (Gedisa, 2001) o los más recientes *Cara a cara con el planeta* (Siglo XXI, 2017) o *Dónde aterrizar* (Taurus, 2018).

> fantasmáticos, crepusculares, todas esas maneras de vivir y de ser viviente que nunca se toman en cuenta' (Montebello citado en Zilio, 2022, p. 92).

Ontología oscura le cabría a esos seres deformes como Odradek y los animales de Kafka, pero también a los ayudantes, fluctuantes, fantasmáticos, crepusculares. Allí, en dicha ontología, se oyen las voces inaudibles (y sin duda son voces que Kafka escucha) y se percibe aquello que une a la masa de los vivientes y los no vivientes, los híbridos (como el cordero-gato kafkiano), los disonantes y los artefactos. Más que una ontología ampliada a los "no-humanos", expresión que produce una posición neocolonial del Ser al designar al otro en términos de negatividad respecto de un nosotros, se trata de seguir la línea de una ampliación de las maneras de ser, es decir, las maneras de experimentar, de sentir, de darle sentido e importancia a las cosas; hacer existir otros modos de atención, volverse capaces de conceder atención (*Aufmerksamkeit*) a lo que no está escrito, a aquello que no se encuentra codificado, conceder escucha al ser y las posibilidades, abrir una infinidad de mundos; se trata de ir hacia una teoría de lo humano-no-humano (Zilio, 2022, pp. 92-93).

Consideraciones finales

La condición posthumana actual se presenta como consecuencia de la crisis del humanismo ilustrado que se hace patente a partir de los grandes progresos científicos y los intereses de la economía globalizada. Esto comporta una serie de inflexiones (posthumana, postantropocéntrica, etc.) que nos invitan a una descentralización del Hombre y del anthropos, exigiéndonos una reconfiguración de la subjetividad. El sujeto ya no será aquel de conciencia racional, universal y de una ética autoimpuesta, sino que será un nuevo sujeto complejo, relacional, caracterizado por la encarnación, la sexualidad, la afectividad, la empatía y el deseo, englobando a agentes humanos y no-humanos, el sujeto será así una entidad transversal que comprenda lo humano, los animales, la tierra y los artefactos tecnológicos en su conjunto y por tanto también será plural y ya no el sujeto en singular. Esta reconfiguración del sujeto requiere de nuevas figuraciones y de ampliar nuestra imaginación para desafiar el presunto orden de lo real.

Así, en el ensayo benjaminiano exploramos una de estas figuraciones en la obra kafkiana con aquellos personajes que escapan de la familia, que están "inacabados", "a media luz", que se mueven entre los otros círculos de figuras, que "no han salido por completo del seno materno de la naturaleza" (Benjamin, 2009, p. 15) y que ocupan la menor cantidad de espacio posible. Por otro lado, la larva se nos presenta como símbolo de lo inacabado, lo imperfecto, lo monstruoso, lo feo, lo liminal o la muerte, y nos invita al relato de un *continuum* entre la vida y la muerte, lo animado y lo inanimado, el ser y el no ser, a una lógica del ni-ni. Finalmente, un tipo particular de larva, el axoltl nos acercó a la teoría de un hombre neoténico, la cual nos permite explicar de una nueva forma el lenguaje y toda la tradición cultural, así como reconfigurar nuestra relación

con los otros organismos y los medios asociados. Nos abre a una dimensión metamórfica, ciborg, del ser humano, nos invita a superar las dicotomías naturaleza/cultura, educación/domesticación, artificial/orgánico, etc. Se abre de esta manera una posible teratología de lo informe, es decir, la alteración del desarrollo por parte de factores no genéticos de algo que no tiene de por sí un contorno fijo, nos insiste en el hecho de que por siempre permanecemos indefinibles para nosotros y para los demás. Desde estas tres figuras exploramos la posibilidad de un *sujeto larvario*, siempre en formación, capaz de enfrentarse a los sistemas de dominación y vigilancia, al marco cultural de lo humano que limita nuestro reconocimiento de lxs otrxs.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Agamben, G. (2012): "Por una filosofía de la infancia" en *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Traducción de Matías Raia. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Benjamin, W. (2009): "Franz Kafka: En el décimo aniversario de su muerte", en *Obras*, *libro II, vol. 2*. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem. Traducción de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada.

Braidotti, R. (2015): "Introducción" en *Lo Posthumano.* Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa.

Cortázar, J. (2022): "Axolotl" en *Final del juego.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Debolsillo.

Kafka, F. (2013): "Niños en una calle de campo", "Desenmascaramiento de un embaucador", "El nuevo abogado", "Las preocupaciones de un padre de familia", "El pueblo más cercano", "Un artista del hambre", "La construcción de la muralla china" y "Una cruza" en *Relatos completos*. Traducción Francisco Zanutigh Núñez. Buenos Aires: Losada.

Bibliografía complementaria

Benjamin, Walter (1991b): "Zur Theorie des Unmenschen", en Gesammelte Schriften, tomo II/3, R.Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 1106. Traducción de Anabella Di Pego: "Hacia la teoría de lo no-humano".

Benjamin, Walter (2008): *El narrador.* Trad. de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.

Braidotti, R. (2015): “Posthumanismo: la vida más allá del individuo” y “Postantropocentrismo: la vida más allá de la especie” en *Lo Posthumano.* Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa.

Di Pego, Anabella (2018): ¿El retorno del narrador? Reflexiones sobre la lectura Benjaminiana de Kafka. Agora (Santiago de Compostela), 37 (1): 205-233.

Di Pego, Anabella (2022): Hacia una política de lo no-humano (Unmensch): Walter Benjamin y Paul Scheerbart. Anthropology & materialism, (Número especial 2).

Hannsen, B. (2013). “Los animales de Kafka según Benjamin”. Trad. D. Fernández. Paralaje, Nro 9, pp. 295-311.

Haraway, D. (2019): “Pensamiento tentacular. Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno” y “Una práctica curiosa” en *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Tradducción de Helen Torres. Bilbao: Consonni

Kafka, F. (2004): *La metamorfosis* y *En la colonia penitenciaria*. La Plata: Terramar.

Kafka, Franz (1986): “El Castillo” en *Obras completas*. Colección Summa Literaria, 6, 18 y 26. Kafka, Franz 1883-1924. Seix Barral. Barcelona.

Kafka, F. (2013): “Deseo de convertirse en indio”, “Ante la ley”, “Josefine, la cantante, o el pueblo de los ratones”, “El cazador Gracchus”, “La verdad sobre Sancho Panza” y “El silencio de las sirenas” en *Relatos completos*. Traducción Francisco Zanutigh Núñez. Buenos Aires: Losada.

Scheerbart, Paul (2014): *Lesabéndio. Una novela de asteroides*, trad. de Ana Alguacil, Barcelona, Ediciones Traspiés.

Zilio, M. (2022): “La ficción de la autonomía”, “LARVA. Soy una criatura de barro”, “Homo Larva”, “Política inmunitaria y política de la hospitalidad” y “¿El parásito que luego estoy si(gui)endo?” en *El libro de las larvas: cómo nos convertimos en nuestras presas*. Traducción de Andrés Abril. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

Sitios web con material suplementario

CCCB – Centre de Cultura Contemporània de Barcelona – Braidotti, ficha, contenidos y publicaciones: https://www.cccb.org/es/participantes/ficha/rosi-braidotti/221314

Michael Haneke (1997): *Das Schloß*. Coproducción: Österreichischer Rundfunk (ORF), Österreichischer Rundfunk (ORF), Österreichischer Rundfunk (ORF), Wega-Film. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=EbjWCEBnJak&ab_channel=NuevoPeriodismoCiudadano

A fondo: Joaquin Soler Serrano entrevista a Julio Cortázar. Producción: TVE. Parte I disponible en: https://www.rtve.es/play/videos/a-fondo/julio-cortazar-i/1051583/. Parte II disponible en: https://www.rtve.es/play/videos/programa/entrevista-julio-cortazar-programa-fondo-parte/1051555/

European Graduate School: Judith Butler lecciones sobre Benjamin y Kafka (2011). Disponible en: https://egs.edu/lecture/judith-butler-benjamin-and-kafka-2011/

Guía de actividades

A partir de la lectura de "Franz Kafka: en el décimo aniversario de su muerte" de Walter Benjamin, "Niños en una calle de campo" y "La construcción de la muralla china" de Kafka y la "Introducción" de *Lo Posthumano* de Rosi Braidotti responda:

1 - Indique la caracterización que hace Benjamin del padre en el mundo de Kafka y su relación con la culpa.

2 - Explicite para quienes habría esperanza según Benjamin, cómo se relaciona esto con la familia, qué características tienen estas figuras y sobre qué Ley arrojarían luz.

3 - Establezca la relación entre el cuento "La construcción de la muralla china" y el carácter de incomprensión que comporta la organización de la vida y el trabajo ¿cómo se relaciona con el destino, el orden y la jerarquía? ¿y con la leyenda talmúdica que menciona Benjamin?

4 - Explique la relación entre Odradek, el jorobado hombrecillo y el olvido en los ensayos sobre Kafka de Benjamin.

5 - A partir del apartado "Sancho Panza" de los ensayos sobre Kafka y la lectura de "Niños en una calle de campo" ¿Cuál es la relación que establece Benjamin entre las desfiguraciones del tiempo, el olvido, los ayudantes, los estudiantes y los locos del mencionado cuento?

6 - A partir de la lectura de la "Introducción" de *Lo Posthumano* de Braidotti, indicar cómo se entiende lo humano a partir de la Ilustración y de su herencia ¿Qué fenómenos comportan su crisis?

7 - ¿En qué consiste la condición posthumana según Braidotti? ¿Cómo se diferencia de las posturas del transhumanismo? ¿Y qué relación tiene todo esto con la subjetividad?

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción A. G. Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2012): *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Traducción de Matías Raia. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Benjamin, Walter (2008): *El narrador.* Trad. de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.

Benjamin, W. (2009): "Franz Kafka: En el décimo aniversario de su muerte", en *Obras*, *libro II, vol. 2*. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor

Adorno y Gershom Scholem. Traducción de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada.

Benjamin, Walter (1991b): "Zur Theorie des Unmenschen", en Gesammelte Schriften, tomo II/3, R.Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 1106. Traducción de Anabella Di Pego: "Hacia la teoría de lo no-humano".

Braidotti, R. (2015): *Lo Posthumano.* Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa.

Bogin, B. (1999): *Patterns of human growth.* Cambridge: Cambridge University Press

Cortázar, J. (2022): *Final del juego.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Debolsillo.

Despret, V. (2018): *¿Qué dirían los animales… si les hiciéramos las preguntas correctas?* Traducción de Sebastián Puente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

Di Pego, A. (2015). "¿Más allá del humanismo? Walter Benjamin y la cuestión de la animalidad". X Jornadas de Investigación en Filosofía, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7598/ev.7598.pdf

Di Pego, A. (2017): "En el umbral del post-humanismo: Walter Benjamin y el reino de las criaturas". *Intercambios*; año 2, (3), pp. 97-124.

Haraway, D. (2019): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Tradducción de Helen Torres. Bilbao: Consonni

Kafka, Franz (1986): "El Castillo*"* en *Obras completas*. Colección Summa Literaria, 6, 18 y 26. Kafka, Franz 1883-1924. Seix Barral. Barcelona.

Kafka, F. (2013): *Relatos completos*. Traducción Francisco Zanutigh Núñez. Buenos Aires: Losada.

Nietzsche, F. W. (2007): *Así habló Zaratustra*. Traducido por Sergio Albano. Buenos Aires: Gradifco.

Platón (1988a): *Diálogos vol.III*. "Fedón". "Banquete". "Fedro". Madrid: Gredos

Rohracher, H. (2015): "Science and Technology Studies, History of" en International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition), Elsevier, Pp 200-205,

Zilio, M. (2022): *El libro de las larvas: cómo nos convertimos en nuestras presas*. Traducción de Andrés Abril. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

CAPÍTULO 7
Devenir no humano en el reino de las criaturas: justicia y narración en Walter Benjamin

Nicolás Aragoita

La narración benjaminiana implica una desarticulación de la concepción clásica del humanismo en al menos tres sentidos: al tratarse de una praxis social de intercambiar experiencias compartidas, se aleja de la centralidad del sujeto individual y sus vivencias subjetivas; por otro lado, genera otra forma de concebir la experiencia sin quedar reducida al ámbito gnoseológico-epistemológico; finalmente, opera un corrimiento del humano como señor de la naturaleza, puesto que en "El narrador" Benjamin lo ubica en "el reino de las criaturas", junto con los animales y lo inanimado. El narrador encarna la figura del justo y es el abogado de las criaturas, ya que en su relatos puede oírse "la voz de la naturaleza". Este dar voz no se reduce a una acción tutelar sino, como resalta Robles Oyarzún, el cuidado: así como Kafka practicaba la atención [Aufmerksamkeit] en tanto "rezo del alma" que incluye a todas las criaturas. De allí que el descentramiento de lo humano aparece como una posible apertura hacia el posthumanismo. Por ello, en el primer apartado analizaremos los desplazamientos de la narración en Walter Benjamin, su posibilidad de reconfiguración tras la crisis de la experiencia y la figura del narrador en tanto justo. En el segundo apartado abordaremos con mayor profundidad el vínculo del narrador con las criaturas a partir de los ensayos de Benjamin sobre Franz Kafka, la animalidad y el rol de la atención. En el último apartado, finalmente, desarrollaremos la teoría de lo no-humano [Unsmench] a través de los escritos de Paul Scheerbart, su relación con la técnica y la naturaleza.

La experiencia benjaminiana y sus desplazamientos

La experiencia en los términos en que Benjamin la concibe opera una serie de rupturas con la forma de entender el concepto mismo de experiencia y al humanismo propio de la modernidad. El primer tópico clásico que desarticula la experiencia benjaminiana radica en su corrimiento del sujeto individual y de las vivencias subjetivas que le son propias. Benjamin inicia "Experiencia y pobreza" [1933] con el diagnóstico de que en la modernidad la cotización de la experiencia ha bajado. Se está refiriendo a un tipo de experiencia concreta, la cual puede entenderse como la sabiduría de la vida, que es transmitida de generación en generación a través de fábulas, relatos

orales, proverbios, etc. (Amengual, 2008, p. 42). Entre las razones que influyen en la caída de la experiencia, pueden reconocerse los cambios de vida resultantes del auge y acumulación de las masas en las urbes modernas: las grandes ciudades, con su vasta cantidad de pasajes y ritmos frenéticos, están caracterizadas por las vivencias del *shock* y los estímulos constantes que imposibilitan la elaboración de experiencias compartidas.

En segundo lugar, la experiencia deja de estar reducida exclusivamente al ámbito gnoseológico-epistemológico y puede concebirse como un fenómeno social: ya que esta experiencia que circula junto con la propia vida siempre es compartida y refiere a un sentido elaborado socialmente, y en ello se contrapone a la mera vivencia que alude a lo singular y lo episódico, a diferencia de la experiencia que busca lo siempre igual y plural (Benjamin, 2015, p. 6). De manera que este concepto de experiencia está íntimamente vinculado con la narración, ya que ella es entendida como una praxis artesanal de intercambiar experiencias socialmente. Por lo tanto, Benjamin está aludiendo a una práctica comunitaria, propia de la tradición oral y del intercambio realizado de boca en boca, cuyo mejor exponente refiere al ejercicio de contar historias oralmente. El narrador tiene una relación artesanal con aquello que narra, dado que la materia prima es tomada de su propia vida y la contrapone de manera dialéctica a la vida del oyente, quien es un narrador en potencia, de modo que en esta práctica compartida del narrar se elabora la experiencia.

A este respecto, la centralidad del hombre individual queda desplazada mediante la narración entendida como una práctica social de elaborar e intercambiar experiencias. Los relatos orales propios de la narración son una fuente de sabiduría capaz de ser transmitida, esto es así a causa de la capacidad que tiene el narrador para dar consejo. Sin embargo, el consejo del narrador no se reduce a una verdad acabado, sino que “es menos la respuesta a una pregunta como una propuesta concerniente a la continuación de una historia” (Benjamin, 2008a, p. 64) y esta actualización de la narración es posible en la medida en que una persona está dispuesta a un consejo cuando deja hablar a su situación, generando una experiencia conjunta.

A partir de las características que Benjamin atribuye a la narración tradicional, se destaca su diferencia con la novela moderna: esta última, la cual está sujeta al libro y cuyo origen no se halla en la oralidad, nace de la soledad del escritor y tiene como finalidad la práctica de lectura individual. En *Contar es escuchar* Ursula K. Le Guin[69] establece con claridad esta distinción: “La lectura silenciosa es una actividad implacablemente privada, que mientras dura aparta el lector física y psíquicamente de quienes lo rodean. La interpretación oral es una poderosa fuerza de cohesión […]” (2004, p. 187). A la vez que no posee consejos para compartir porque sólo puede ofrecer las vivencias subjetivas del autor y presenta situaciones existenciales comunes para el lector: “En medio de la plenitud de la vida, y mediante la representación de esta plenitud, la novela

[69] Ursula Kroeber Le Guin (Berkeley, California; 21 de octubre de 1929-Portland, Oregón; 22 de enero de 2018) fue una ensayista, poeta y escritora estadounidense. Abocada a los géneros de fantasía y ciencia ficción, su obra plantea el desarrollo de narraciones no dominantes, el vínculo con la naturaleza y la especulación sobre formas de humanidad diferentes atravesadas por el desarrollo técnico. Entre sus principales obras se encuentran *La mano izquierda de la oscuridad* [1969], *Los desposeídos* [1974] y *El nombre del mundo es bosque* [1976].

notifica la profunda perplejidad del viviente" (Benjamin, 2008a, p. 65). Esta diferencia con la novela moderna se manifiesta con mayor fuerza en las novelas de formación, que pese a sus intentos de otorgar enseñanzas resultan en la exacerbación del sujeto individual y por tanto carecen de la sabiduría propia de la narración. Por otro lado, la narración halla el otro extremo de su oposición en la información, la cual se basa completamente en las vivencias, que se despliega en la prensa como la nueva forma de comunicación predilecta de la burguesía a partir de los avances del capitalismo. La información busca la verificación y, por lo tanto, se imponen de manera prioritaria las explicaciones concretas; aquí lo que prima es la transmisión de un significado cerrado. En la narración, en cambio, no se está sujeto a la explicación y el narrador puede detallar minuciosamente cada aspecto de lo maravilloso, lo que permite abrir una pluralidad de interpretaciones.

Incluso cuando la experiencia de los individuos se encuentra modificada en su estructura (Benjamin, 2008b, p. 208), y que esta caída de la experiencia tenga como correlato una crisis de la narración, aún es posible elaborar esa experiencia fragmentada, devenida en vivencia subjetiva, recuperando elementos épicos de la narración oral aunque se encuentre desprovista de su carácter artesanal. Como destaca Anabella Di Pego (2015), la interpretación dominante sostiene que en Benjamin se produce el fin de la narración, fundamentalmente a partir de la afirmación del propio autor al comienzo de su ensayo sobre Leskov (2008a, p. 60). Di Pego señala que esta interpretación es asumida por Robles Oyarzún en su introducción (2008, p. 9) y que Adorno, en la carta que envía a Benjamin el 6 de septiembre de 1936 en relación a "El narrador", afirma que la narración ya no es posible (Adorno, 2011, p. 147) adjudicando también a Benjamin esta clausura del arte de narrar. Sin embargo, a partir de los "Borradores sobre novela y narración" de Benjamin, da cuenta cómo allí el autor delinea la posibilidad de que la narración pueda perdurar, pero no en su forma clásica sino en formas experimentales y descaradas. De manera que, pese a la lectura dominante sobre el fin de la narración, hay otra corriente interpretativa que permite pensar en una reconfiguración de la misma, así no sea la narración tradicional con su carácter artesanal y su transmisión oral: "Aunque ésta se extinga, procura al mismo tiempo delinear la manera en que sería posible recuperar una forma transfigurada de narración que permita dar cuenta de la moderna fragmentación de la experiencia" (Di Pego, 2015, p. 4).

De allí la importancia de que el narrador urbano, arquetipo de narrador que Benjamin ve surgir en el nuevo contexto –tal como Baudelaire, Proust, Leskov, Kafka[70], etc.–, retome el papel de la memoria involuntaria proustiana que conforma la experiencia al conjugar nuestro pasado individual, permitiendo emerger a lo olvidado a través de la libre asociación, haciendo que la experiencia resulte compartida al vincularse con la tradición y la memoria. Por lo tanto, es posible

[70] Respecto a la caracterización de Kafka como un narrador urbano en los términos en que Benjamin entiende este arquetipo, se recomienda la lectura del trabajo de Anabella Di Pego "¿El retorno del narrador? Reflexiones sobre la lectura Benjaminiana de Kafka" (2018).

aún desarticular el "aislamiento insensible"[71] al que los individuos son sometidos por la sobrecarga de estímulos que terminan por priorizar las vivencias individuales.

El problema de tal estado de aislamiento es que atenta contra la posibilidad colectiva de la narración: "Necesitamos hablar *juntos*, estando el hablante y el oyente aquí y ahora. Lo sabemos, lo sentimos. Cuando eso no ocurre, sentimos la ausencia. El habla nos conecta de una manera directa y vital porque ante todo es un proceso físico, corporal" (Le Guin, 2004, p. 182). Si tenemos en cuenta que este aislamiento sensorial impide a los individuos verse o escucharse aunque estén frente a frente, con el solo propósito de proteger su organismo de la cantidad constante de estímulos, se compromete uno de los rasgos característicos de la narración: la capacidad de estar a la escucha. La disposición del aburrimiento, tan unido a las tareas manuales, termina por desaparecer y con ella la comunidad de quienes tienen el oído alerta; ya que el arte de narrar implica poder volver a narrar las historias que se escuchan (Benjamin, 2008a, p. 71). A este respecto destaca Di Pego:

> En su ensayo, Benjamin analiza especialmente la tradición de la narración oral y escrita de cuentos (*Märchen*), que supone una dialéctica entre el narrador y la escucha de los oyentes o de los lectores, por lo que se encuentra inmersa en una práctica social y abre posibilidades de recreación del sentido cada vez que se actualiza la narración (2015, p. 4).

El elemento de la escucha es fundamental para pensar el tercer desplazamiento que opera la narración benjaminana en relación al humanismo tradicional, en tanto implica una ruptura de la dinámica que el humano sostiene con la naturaleza, y el lugar de privilegio que le otorga su posición de amo y señor frente a los demás seres vivos e inanimados. De allí la importancia que Benjamin atribuye a Leskov, a su entendimiento del espíritu del cuento y a la caracterización de sus personajes: "todos ellos, que encarnan la sabiduría, la bondad, el consuelo del mundo, se apiñan alrededor del que narra" (Benjamin, 2008a, p. 88). Estas criaturas que se hallan en los relatos de Leskov son los justos, y este vínculo de la narración con la justicia aparece con mayor fuerza en el relato "Figura", donde quien narra cuenta que su madre era incapaz de hacer daño a criatura alguna y por ello no comía carne ni pescado, porque había criado a esos animales como hijos propios; así mismo, tampoco podía comer carne en casa de vecinos porque conocía a esos animales y no podía comerse a sus conocidos, lo cual siempre resultaba en reproches del padre del narrador. La referencia benjaminiana a este cuento es sumamente importante ya que caracteriza la justicia ligada a la madre, donde el justo "adquiere un fondo maternal" (Benjamin, 2008a, p. 89). De modo que el justo, quien es el abogado de las criaturas y su encarnación suprema, está atravesado por la *Imago* de madre.

[71] Benjamin toma este término de una cita de Engels en "La situación de la clase obrera en Inglaterra" [1845].

En la introducción que escribe sobre "El narrador", retomando la afirmación benjaminiana respecto a que el narrador es la figura donde el justo se encuentra consigo mismo, Oyarzún se pregunta qué justicia puede traer una narración (2008, p. 47)[72]. A este respecto, la narración implica un cuidado respecto a la naturaleza y a sus diversas manifestaciones. Esto se debe precisamente a que la narración da cuenta del acaecer de lo singular, por lo que puede hablarse de una "justicia de lo nimio" (Oyarzún, 2008, p. 49). Dada la importancia que Benjamin otorga a lo nimio, al detalle propio de la narración tradicional, es que asimila esta praxis social a la crónica[73]. Anteriormente hemos anticipado que el narrador es el abogado de las criaturas y su encarnación suprema: criatura es el humano, los animales y todo ser vivo (plantas, hongos, etc.), pero también lo inanimado en "su íntima singularidad que es, a la vez, su imborrable alteridad" (Oyarzún, 2008, p. 49). Que el narrador sea el abogado de las criaturas no implica una actitud de venganza ni de tutelaje, ya que no hay juicio ni dictamen, no se juzga a la criatura; sino que se le otorga un espacio nuevo, el del lenguaje, para que ella pueda dar cuenta de su propia singularidad (Oyarzún, 2008, p. 50). De esta manera Benjamin dice que "No existe evento, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual" (Benjamin, 1991a, p. 59).

Puede notarse que el humano no se encuentra separado del resto de los seres vivos, sino que el reino de las criaturas se encuentra conectado por múltiples gradaciones: desde los seres humanos y los animales hasta llegar incluso al abismo de lo inanimado. Así mismo, aclara Benjamin, todo el mundo de las criaturas "no se profiere a través de la voz humana" (2008a, p. 90) sino que en los relatos del narrador se deja oír "La voz de la naturaleza", expresión que el autor toma de un cuento homónimo de Leskov. En este relato, un pequeño funcionario llamado Fillip Fillipovich insiste para poder hospedar a un mariscal de campo que se encuentra de paso por su pueblo. El mariscal cree haber conocido previamente a su anfitrión, pero no logra recordar quién es y en virtud de qué ocasión; de modo que ante los interrogantes del huésped, el funcionario se niega a decírselo él mismo y en cambio le promete que "La voz de la naturaleza no dejará de hablarle audiblemente algún día" (Benjamin, 2008a, p. 90). Antes de partir, el mariscal le otorga a su anfitrión el permiso públicamente solicitado por el funcionario de hacer sonar "la voz de la naturaleza", entonces la mujer del anfitrión le acerca un gran cuerno de caza y, cuando el funcionario lo hace resonar, el mariscal exclama que ahora puede reconocer que su anfitrión era el músico del regimiento de cazadores, a quien había encargado la tarea de vigilar a un funcionario de intendencia deshonesto.

Respecto a la posibilidad de oír "La voz de la naturaleza" y el papel de la percepción auditiva, es importante una aclaración sobre el concepto de atención: siguiendo las precisiones de Di Pego

[72] Teniendo en cuenta que Oyarzún considera que "El narrador" es "un ensayo de dikailogía, de teoría de la justicia" (2008, pp. 46-47).

[73] Benjamin distingue el proceder del historiador del cronista; en tanto el primero está obligado a explicar los sucesos de los que se ocupa, mientras que el cronista clásico -cuyo origen se halla en los cronistas medievales- se desembarazó de la necesidad de explicar acontecimientos a causa de la condición inescrutable del plan divino, y se limitaban a la interpretación sin que fuera preciso el encadenamiento de los acontecimientos en una gran relato. Para Benjamin, en el narrador subsiste la figura de cronista de la Edad Media, pero secularizada.

(2016), la expresión utilizada en alemán es *Aufmerksamkeit schenken*, la cual puede traducirse como "dedicar atención" y que está compuesta por el verbo *schenken* que significa regalar, es pertinente resaltar que la atención es un "don", algo que se ofrece sin esperar nada a cambio (Di Pego, 2016, p. 3). No es casual que también haya una expresión *Gehör schenken* que se traduce como prestar atención a alguien, proviniendo el *Gehör* de oído y vinculado a la percepción auditiva. Por tanto, la justicia del narrador implica la capacidad de dejar oír, de prestar atención, a todas las criaturas; tal como Benjamin explicita en el ensayo sobre Kafka que escribe con motivo del décimo aniversario de su muerte: "si Kafka no rezaba (cosa que no sabemos), sí era propio de él eso que denomina Malebranche 'oración natural del alma': la atención *[Aufmerksamkeit]*. Y en ella introdujo, como los santos en sus oraciones, a todas las criaturas" (*Obras* II/2, p. 35). De manera que Kafka, en tanto narrador urbano que despliega sus relatos de manera escrita, mantiene aún un vínculo profundo con la escucha.

Como hemos anticipado, el reino de las criaturas no se agota en los seres vivos sino que, estando conectado por múltiples gradaciones, abarca también el espectro de lo inanimado. Retomando el ensayo sobre Leskov, Benjamin se refiere a la historia "La alejandrita" que trata sobre una piedra, el piropo, con la cual el narrador puede dilucidar la suerte del zar Alejandro II. A pesar de que lo pétreo pertenece al estrato más bajo de las criaturas, para el narrador está inmediatamente conectado con el superior. En ello radica la mística del narrador, quien al penetrar atentamente en el reino de las criaturas y oír su voz puede vincularse inmediatamente con las diferentes gradaciones del reino, desarticulando la división clásica de oposición entre lo humano y lo no humano.

La animalidad en Kafka

Al volver al estudio de Benjamin sobre Kafka, quisiéramos remitirnos al tratamiento de la animalidad en los escritos del narrador checo: Benjamin destaca cómo para Kafka los animales son el receptáculo del olvido y que "nunca se cansara de sonsacar a los animales lo olvidado" (*Obras* II/2, p. 32)[74]. Aquello que está olvidado no refiere a algo individual, sino que se entremezcla con lo olvidado común del pasado y en "este receptáculo del olvido va saliendo a la luz el mundo intermedio de los relatos de Kafka" (*Obras* II/2, p. 32). Sin embargo, la forma en la que se presenta el olvido en la cotidianidad es la distorsión[75]. Odradek, la criatura que aparece en "Preocupaciones de un padre de familia" (Kafka, 2000, pp 291-292), es la forma distorsionada que las cosas adoptan en el olvido. Esto es así porque las novelas de Kafka remiten a un mundo

[74] Nos remitimos aquí al ensayo "Kafka en el décimo aniversario de su muerte" (*Obras* II/2, pp. 9-41).
[75] El término en alemán que se utiliza es *Entstellung,* que suele traducirse como "deformidad". Sin embargo, como aclara Di Pego (2016, p. 4), la connotación de deformidad no hace justicia cabalmente al sentido en que Benjamin refiere a los escritos de Kafka: podría decirse que la forma que adoptan las cosas en el olvido es que aparecen dislocadas, y es en ese sentido que el olvido se presenta distorsionado o desfigurado en la cotidianidad.

pantanoso en el que el lugar de las criaturas es el nivel "hetáirico", llamado así por Bachofen[76], pero "que ese nivel haya caído en el olvido no significa que no llegue hasta el presente. Más bien está presente ediante dicho olvido" (*Obras* II/2, p. 30). Odradek es la manifestación del olvido como distorsión [*Entstellung*], aquel ser informe que parece ser un carrete de hilo, pero que al mismo tiempo no puede identificarse completamente como tal y que habita en los desvanes, en la escalera y en los pasillos. De manera que:

> Distorsionado el insecto, del que sabemos demasiado bien que es el que representa a Gregor Samsa; distorsionado ese animal enorme, mitad cordero, mitad gato, para el que tal vez 'el cuchillo del carnicero equivaldría a liberación'. Estos personajes de las obras de Kafka se encuentran ligados, por una larga serie de figuras, con el prototipo de la distorsión, que es concretamente el jorobado (*Obras* II/2, p. 34)[77].

El arquetipo del jorobado aparece frecuentemente en Benjamin: se halla presente en *Infancia en Berlín hacia 1900*, precisamente en la entrada "el hombrecito jorobado" (2016, pp. 2001-2002), donde al referirse a una vieja canción infantil, dice de este ser que se le aparecía inadvertidamente y siempre adelantándose a sus pasos, pero que "más allá de eso no me hacía nada, este gris funcionario administrador, más que recaudar, de cualquier cosa que yo alcanzara, la parte que le tocara al olvido" (Benjamin, 2016, p. 2002). Esta figura, por supuesto, comparte varías características con Odradek: tal como su andar escurridizo y la propensión a habitar en desvanes, escaleras y en los vestíbulos; también el hecho de que no haga daño a nadie como aquella criatura inclasificable; y al igual que Odradek sobrevive generando esa preocupación en el padre de familia por la distorsión que "nadie sabe qué es" (*Obras* II/2, p. 33), de la misma manera sobrevive el jorobado "cuya mirada es como el relicario de las imágenes de toda una vida que el agónico ve en el tris de morir" (Oyarzún, 2017, p. 60). Por otro lado, este arquetipo del jorobado aparece en la culpa escrita en la espalda de los condenados de "En la colonia penitenciaria" (Kafka, 2000, pp. 159-184) y, así mismo, en los funcionarios que hunden su cabeza en el pecho. En una anotación de su diario el 3 de octubre de 1911, Kafka comenta cómo para sentirse más pesado, algo ventajoso para dormir, cruzaba los brazos poniendo las manos sobre su pecho al igual que un soldado que lleva mucha carga (*Obras* II/2, p. 34).

Respecto a la ruptura de Kafka en torno a los animales y su vínculo con los seres humanos, es relevante plantear las consideraciones sobre qué significa ser humano en sus relatos, ya que "los animales suelen ser para el humano, el ámbito de la insignificancia o de lo monstruoso" (Cragnolini, 2010, p. 104), resultando ambas características inabarcables desde el plano de la

[76] Johann Jakob Bachofen (1815-1887), fue un abogado y arqueólogo suizo que investigó un sistema jurídico primitivo que se basaba en la autoridad de las madres. Este nivel "hetáirico" pertenece a las fases más arcaicas de la historia de la humanidad.

[77] Hemos reemplazado en la cita el uso de "desfiguración" o "deformidad" por "distorsión", ya que se ajusta con mayor exactitud al término alemán, como hemos aclarado anteriormente, y así poder mantener la concordancia con el resto de las ocasiones en que se utiliza en este capítulo.

significación. Respecto a la monstruosidad hemos comentado las dislocación de las criaturas kafkianas, que resultan seres informes para el ordenamiento humano de lo cotidiano: hibridaciones como Odradek, ese otro animal que posee simultáneamente rasgos de gato y cordero, e incluso el insecto desconocido en el que deviene Gregor Samsa en *La metamorfosis* (Kafka, 2001)[78]. La pretensión de desligarse de lo animal, como aquella repulsión —especialmente ligada al tacto— a los insectos originada en el hecho de que nos recuerdan a lo animal en nosotros[79], termina por desaparecer y resultar vana: en "El deseo de ser un indio" (Kafka, 2000, p. 45) la distinción entre el jinete y su caballo acaba por diluirse durante la cabalgata. Así mismo, Benjamin comenta que para Kafka lo más indeterminable eran los gestos (*Obras* II/2, p. 20), y es que en la gestualidad se hace presente en nuestro cuerpo lo animal, lo extraño, y no es casual que Kafka llamara "lo animal" a la tos que surgía de su interior (*Obras* II/2, p. 33). Esta ruptura de las fronteras entre lo animal y lo humano se hacen patentes en el hecho de que el lector puede inconscientemente pensar en los personajes de Kafka como humanos y sorprenderse cuando se revela que se trata de un animal o una criatura híbrida.

Respecto al plano de la insignificancia, ser humano implica que determinadas fuerzas, ciertas voces, deben ser acalladas y excluidas del ámbito del sentido organizado en torno al lenguaje propiamente humano (Cragnolini, 2010, p. 105). De modo que lo animal carece de voz, se le sustrae tal posibilidad porque no posee un habla humana. Nuevamente remitiendo a la metamorfosis de Samsa, su distorsión lo expulsa del sentido humano y su forma de comunicación queda reducida a silbidos, soplos y demás sonidos comprendidos como animales. De manera que si tenemos en cuenta la interpretación de Oyarzún –presente ya en la introducción que escribe al ensayo sobre Leskov– de que el texto de Benjamin sobre narración no es meramente un trabajo de crítica literaria, sino que allí se despliega una teoría de la justicia, podemos retomar la vinculación entre narración y justicia para reafirmar que la justicia del narrador, su papel como abogado de las criaturas, es dejar oír todas aquellas voces que han sido acalladas y olvidadas bajo la pretensión de marcar divisiones claras entre los humanos y los demás estratos del reino de las criaturas. En este sentido, el narrador tiene una tarea salvífica al brindar atención a lo nimio.

Por otro lado, es necesario hacer una precisión: hemos aclarado que el narrador, en tanto el justo, está atravesado por la imagen de la madre, cuestión que puede verse no sólo en el ensayo

[78] Es importante aclarar que en muchas traducciones al español de *Die Verwandlung* (1995) se ha optado por nombrar el resultado de esa metamorfosis como una *Cucaracha*. Sin embargo, en el relato original el nuevo estado de Gregor es denominado simplemente como *Insecto* y cuando Kafka describe algunos aspectos físicos de la criatura no remiten a una especie concreta, sino que resulta extraña, dislocada, incluso para las categorías conocidas de insectos. Así, al inicio del relato encontramos: "Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem *ungeheueren Ungeziefer* verwandelt" (Kafka, 1995, p. 3. La cursiva me pertenece), donde el sustantivo *Ungeziefer* puede traducirse como insecto, alimaña, bicho; mientras que es acompañado por *ungeheuer* que refiere a la monstruosidad y enormidad de dicha criatura inclasificable.

[79] En "Un médico rural" (Kafka, 2000, pp. 222-227) el muchacho enfermo muestra una herida en el lado derecho de su cuerpo, próxima a su cadera, que está cubierta de gusanos. La descripción de Kafka sobre los diferentes matices de la herida, la variedad en los colores de las distintas profundidades del corte y su grado de descomposición, seguida de la descripción de los insectos acaba por eliminar la posibilidad de distinguir dónde acaba el cuerpo humano y comienzan los gusanos. No es casual, por otro lado, que los insectos aparezcan invadiendo el interior del enfermo, dado que lo que en ellos nos causa rechazo se debe a que su viscosidad y forma se asemejan a nuestro interior, del que no somos conscientes en todo momento.

sobre Leskov, sino que también el vínculo entre narración y madre aparece reiteradamente en la obra de Benjamin. En el apartado "Fiebre" de *Infancia en Berlín hacia 1900* podemos leer:

> A cambio, sentía antojo de historias. La fuerte corriente que las colmaba atravesaba el cuerpo y se llevaba consigo todo lo enfermo, como si fueran despojos flotantes. El dolor era un dique que solo al principio resistía a la narración; más tarde, cuando el relato se fortalecía, el dolor era socavado y acarreado al abismo del olvido. Las caricias allanaban el curso de esta corriente. Me gustaban porque en la mano de mi madre fluían murmurantes las historias que luego podía escuchar de su boca. En ellas salía a la luz lo poco que llegué a saber de mi ascendencia (Benjamin, 2016, pp. 163-164).

En este apartado queda en evidencia la relación entre las narraciones maternas, el pasado y el vínculo con los gestos corporales. A este respecto, Di Pego señala que la astucia de Kafka como narrador implica su capacidad de mostrar en el sinsentido de la vida cotidiana la posibilidad de su misma redención (Di Pego, 2020, p. 3). Para ello, es sumamente importante la narración materna: "La aproximación de Benjamin a la figura de la madre a través del pasado constituye una manera de mostrar lo distorsionado[80] [*Entstellung*] y a la vez encontrar los destellos para su refiguración [*zurechstellen*], siendo esta tarea eminentemente redentora (Di Pego, 2020, p. 3). En este sentido, permite aflorar lo indeterminado, lo que no tiene forma, lo extraño que permanecía oculto (Di Pego, 2020, p. 5). Así mismo, Di Pego evidencia el vínculo entre narración y curación, tal como puede verse en el apartado "Fiebre", donde en esa actividad de contar historias que involucra la boca, pero también las manos, las caricias y los relatos de antepasados se ejerce un poder curativo que acaba arrastrando el dolor al "pozo del olvido" (Di Pego, 2020, p. 4).

Por el contrario, la figura del padre está vinculada a la ley y al derecho, puesto que cómo explicita en su ensayo sobre Kafka el mundo de los padres y el mundo de los funcionarios son el mismo: "El padre castiga. Pues la culpa lo atrae como a los funcionarios judiciales" (*Obras* II/2, p. 11). El padre, quien consume hasta el derecho de existir del hijo, es la encarnación dominante de lo humano y quien gobierna la estructura de la familia, allí donde la culpa se reproduce. Atendiendo al paralelismo entre la familia y el mundo de los funcionarios, Benjamin aclara que en el mundo de Kafka la belleza surge de los lugares más insospechados, como es el caso de los acusados. No es la culpa o el castigo lo que los vuelve bellos, sino que sólo puede deberse al procedimiento que se inicia contra ellos que "se les queda adherido" (*Obras* II/2, p. 14). Así, lo fundamental de estas circunstancias, tal como se ve en *El proceso* [1925], es que carece de toda esperanza para los acusados, aún si ellos albergan alguna.

[80] Nuevamente, reemplazamos "desfigurado" en la cita de Di Pego por "distorsionado" para mantener la coherencia del capítulo.

Sin embargo, en una conversación que Max Brod sostuvo con Kafka respecto a la situación de Europa y la decadencia de la humanidad, encontramos un indicio de dónde puede hallarse la esperanza. En ella, contra la declaración de Brod acerca de la interpretación del mundo como gnosis y la imagen de Dios como un demiurgo maligno, Kafka manifiesta que sólo somos un mal humor de Dios y que "Sin duda habría muchísima esperanza, la habría, pero no para nosotros" (*Obras* II/2, p. 14). No hay esperanza para quienes no pueden escapar del seno de la familia y de la culpa: los humanos, pero tampoco los animales. Estos últimos se encuentran en las historias de Kafka atados a la estructura familiar: Gregor Samsa se despierta convertido en insecto en la casa de sus padres y Odradek es la preocupación justamente de un padre de familia, cuestión que se acentúa bajo la certeza de que el primero le sobrevivirá. Los únicos personajes que logran escapar de esta reproducción son los "ayudantes"[81], quienes ya no pertenecen por completo a ninguno de los otros grupos pero que, sin embargo, no resultan ajenos a ellos y se mueven entre unos y otros, al igual que los mensajeros:

> Lo que de un modo amable va saliendo a la luz en la actuación de dichos mensajeros es, de forma lúgubre y pesada, ley en todo este mundo de creaturas. Ninguna tiene fija su lugar, ni un contorno fijo, inconfundible. Todas están cayendo o ascendiendo; todas se intercambian con su enemigo o bien con su vecino; todas han consumado por entero su tiempo y, sin embargo, aún son inmaduras; todas ellas se encuentran hondamente agotadas, aunque se encuentren al principio de una aún larga vida. (*Obras* II/2: 15)

Tal vez por ello Benjamin afirma que en Kafka los animales no son la meta, pero que es imposible avanzar sin ellos (*Obras* II/2, p. 33). Los ayudantes de K que actúan como niños, que parecen entorpecer más que socorrerlo y que mantienen una forma y temporalidad indefinidas, pertenecen a un grupo de figuras (en el que también se encuentra el estudiante de "América" y el bandido de "Desenmascaramiento de un timador") que "aún no han salido por completo del seno materno de la naturaleza" (*Obras* II/2, p. 15).

[81] Se trata de personajes de *El castillo* [1926] a quienes se les encarga la tarea de asistir a K, cuando este llega a la aldea como el nuevo agrimensor.

Sobre *Lesabéndio* de Paul Scheerbart: habitantes y narraciones no humanas

La importancia de Paul Scheerbart (Alemania, 1863-1915) fue fundamental para el pensamiento Benjaminiano. Scheerbart se desempeñó como literato, poeta, dramaturgo, dibujante y aspirante a inventor. Sus obras incursionaban en la fantasía y la ciencia ficción, distanciándose del naturalismo de la época, teniendo una gran influencia en la corriente del expresionismo y en el movimiento dadaísta. Su escrito más conocido es *La arquitectura de cristal* [1914] en el que defendió al cristal como material sustituto del ladrillo para la construcción, junto a su reconocida obra de ficción que analizaremos a continuación. Como explicita Di Pego[82] (2022, p. 25), en dos reseñas sobre la novela *Lesabéndio. Una novela de asteroides* (2014) (la primera escrita entre 1917 y 1919; la segunda entre 1919 y 1920, lamentablemente extraviada) y un artículo redactado entre 1939 y 1940, además de recurrentes menciones en otros escritos como "Experiencia y pobreza" y el ensayo sobre Karl Kraus[83], se deja patente el impacto que tuvo Scheerbart en el pensamiento benjaminiano.

Lesabéndio narra la vida de los habitantes de un asteroide llamado Pallas; estos seres carecen de sexo y de forma determinada, y su existencia comienza al ser encontrados dentro de cascaras de nuez en las profundidades de Pallas. Así mismo, sus nombres propios surgen de los sonidos iniciales que emiten al ver la luz por primera vez: Labu, Sofanti, Lesabéndio, etc. Puede notarse inmediatamente en la descripción de estos seres que no se trata de criaturas que puedan catalogarse como humanas y, precisamente, la novela cuenta con ilustraciones de Alfred Kubin donde "se procura mostrar todo ese mundo de criaturas sin forma acabada" (Di Pego, 2017b, p. 7). El asteroide Pallas posee dos cráteres conectados mediante un túnel, uno en el extremo norte y otro en el extremo sur, en los cuales residen sus habitantes. En "Sobre Scheerbart"[84] Benjamin plantea que si bien los pallasianos se dedicaban a embellecer su asteroide mediante construcciones de cristal y materiales similares, el destino del astro y sus criaturas cambiará con la llegada de Lesabéndio, quien propone elevar una torre en uno de los extremos que "conectará el tronco del asteroide con su parte capital, que, con la forma de una nube luminosa, planea encima de él" (*Obras* II/2, p. 242).

Esto modificará, en primer lugar, el destino de sus habitantes: mientras que antes de la construcción de la torre los pallasianos concluían su existencia disolviéndose sin sufrimiento en algún joven, a partir de este suceso comenzaran a experimentar el dolor, siendo Lesabéndio el primero que —como medida de éxito para su obra— debe disolverse agónicamente en el astro; en segundo lugar, este acontecimiento modificará a Pallas mismo, ya que la disolución de

[82] Se recomienda el siguiente texto de Di Pego "Lo Unmensch en Paul Scheerbart y el rechazo del humanismo" (2017b), que también utilizaremos en este apartado.
[83] Karl Kraus (Gitschin, 1874-Viena, 1936) fue un escritor y periodista austríaco, considerado como el crítico satírico y mordaz por excelencia de la Viena de comienzos del siglo XX. Fundó el periódico "La antorcha" [*Die Fackel*] en 1899, que redactó desde 1911 hasta 1935.
[84] La reseña "Sobre Scheerbart" se encuentra traducida en *Obras* II/2 pp. 240-243. Al mencionar dichas páginas de este volumen, estaremos remitiendo a esta reseña.

Lesabéndio en el cuerpo del astro le otorgará una nueva vida y cambiará su rumbo, dirigiéndose a sus astros hermanos para formar un anillo de asteroides que circunden el sol.

Benjamin resalta que el mayor acierto de Scheerbart fue defender la causa de la creación ante los humanos a través de los astros (Di Pego, 2017b, p. 5); si bien explicita que, en referencia a Kafka, ya se podía encontrar la defensa de esta causa en los animales, "que un poeta haga de los astros los portavoces de la creación da testimonio de un sentimiento muy potente" (*Obras* II/2, p. 242), no en vano la obra se subtitula "Una novela de asteroides". Recordemos que en las distintas gradaciones del reino de las criaturas, a las cuales el narrador deja oír su voz, también se halla el espectro de lo inanimado: hemos resaltado que en el relato "La Alejandrita" de Leskov hay una conexión inmediata con el estrato inferior de lo pétreo "al revelarnos que las piedras todavía tienen algo para decirnos" (Di Pego, 2017b, p. 5) y, por tanto, Scheerbart va en la misma dirección de Leskov al dejar oír la voz de los astros, su vínculos con los pallasianos y con los demás cuerpos celestes, como la voz de la creación.

Es importante dar cuenta de la forma en que los pallasianos se alimentan y el contraste con la vida en la Tierra: mientras que los habitantes de Pallas se alimentan al rozar su cuerpo con hongos para absorberlos mediante los poros de su piel, se sienten horrorizados por la forma de alimentarse de los terrícolas. En una conversación que Lesabéndio sostiene con Biba, un pallasiano anciano interesado en cuestiones filosóficas, el primero cuenta al segundo sobre un libro escrito por un habitante de Pallas que vivió durante un periodo en la Tierra. Lesabéndio procede a describir con horror cómo los terrícolas se alimentaban por la boca hasta llenar su estómago y que lo peor era que mataban a otros seres vivos, desmembrándolos en pedazos para ingerirlos. Tenemos aquí un paralelo con el relato "Figura" de Leskov, donde el cuidado a la criatura de la madre implica la incapacidad de hacer daño a ningún animal, a causa del vínculo maternal que sostenía con todos ellos. Lesabéndio aclara que "Los humanos no sólo acaban con los seres vivos menos inteligentes de la corteza terrestre, también se mataban entre ellos […] se abalanzaban unos sobre otros en enormes hordas, usando armas de fuego y afiladas piezas de hierro para provocarse las más espantosas heridas" (Scheerbart, 2014, p. 13). El terror de Biba sólo encuentra un poco de consuelo cuando Lesabéndio le explica que, al igual que los habitantes de Pallas, los terrícolas también se interesan por los astros, pese a las limitaciones de sus instrumentos.

Por otro lado, debemos destacar el vínculo de los pallasianos con la naturaleza y con la técnica: hemos mencionado que la existencia de los habitantes comienza en las entrañas de su asteroide y que a la vez lo inanimado en su mayor proporción —los astros— son el testimonio de la creación; y sin embargo, esta atención a las criaturas no constituye una división tajante respecto a la técnica. Por el contrario, la composición maleable de los cuerpos pallasianos implica una modificación de la relación con la técnica que genera la posibilidad de una nueva humanidad y, por ello, sus corporalidades resultan variables de acuerdo a los procesos de adaptación (Di Pego, 2017b, p. 7): pueden desplegar alas para volar o tornar sus ojos en telescopios para cubrir largar distancias, como así también cuentan con la capacidad de generar más brazos para las

tareas manuales. En este sentido, Benjamin en "Experiencia y pobreza" explicita la diferencia del papel de la técnica en la obra de Scheerbart con otros escritores de la época; si las obras de Julio Verne hacen de los avances tecnológicos un instrumento para que hombres de la burguesía puedan satisfacer sus deseos exploratorios, sin ser en absoluto modificados por la técnica, Scheerbart está interesado por descubrir "en qué criaturas completamente nuevas, dignas sin duda alguna de estudio y amor, han convertido nuestros telescopios, nuestros aviones y nuestros cohetes a los seres humanos anteriores" (*Obras* II/1, p. 219).

De manera que la solidaridad con las criaturas no es un proceso ajeno a la técnica: "Por eso todas las actividades de los pallasianos se centraban en ampliar el astro Pallas, reconstruirlo, especialmente para cambiar sus paisajes y hacer de él un astro más grandioso y extraordinario" (Scheerbart, 2014, p. 16). Por lo tanto, el trabajo de los residentes de Pallas sobre las reparaciones de su astro y su embellecimiento se realizan mediante construcciones de acero (principalmente un material irrompible descubierto en el interior de su astro, llamado acero kaddimohn) y pieles artificiales elaboradas mediante el trabajo sobre las rocas; sin embargo, es importante señalar que los pallasianos no pueden generar fuego por la composición de la atmósfera de su astro, lo que les impide la fabricación de explosivos con los cuales podrían extraer más materiales del interior de su hogar. Esto, además de ser una dificultad para la construcción de la torre de Lesabéndio y otros proyectos, también constituye una ventaja: "Nosotros tenemos que valorar mucho nuestro astro precisamente porque no nos permite destruir ninguna de sus partes. Si pudiéramos hacerlo, entonces deberíamos aceptar que esas partes no mantuvieron sus formas acabadas e íntegras" (Scheerbart, 2014, p. 44). Esto implica una clara diferencia con las armas de fuego que los habitantes de la Tierra utilizan para la guerra y muestra que el vínculo de los pallasianos con su astro es tal que no pueden someterlo ni tampoco tienen la posibilidad de someterse unos a otros.

Como Benjamin deja en evidencia en la reseña "Paul Scheerbart: «Lesabéndio»"[85], la nueva conexión de Pallas con sus astros hermanos que le insufla un nuevo ritmo de vida ocurre a través de la construcción de una torre industrial planificada por Lesábendio, de modo que la novela presenta "a los fenómenos más puros e inequívocos de la técnica la imagen utópica de un mundo espiritual y consciente de astros" (*Obras* II/2, p. 228). No se puede, entonces, prescindir de la técnica en pos de una reconciliación con la naturaleza como si se tratase de una elección polarizada, sino de desmontar la relación de dominio y explotación sobre la naturaleza mediante un uso no instrumental de la técnica:

> La obra del poeta está toda impregnada por una idea que no podía ser más extraña a las que dominaban por entonces. Y esta idea (mejor quizá: esta imagen) era la de una humanidad que se pone a la altura de su técnica, y que se sirve de ésta de manera humana. Scheerbart pensaba que la realización de esta idea tiene dos condiciones esenciales: que los hombres abandonen la

[85] Esta reseña traducida se encuentra en *Obras* II/2, pp. 226-228.

> opinión baja y grosera de que están llamados a 'explotar' las fuerzas de la naturaleza, y que, por el contrario, se convenzan de que la técnica, al liberar a los humanos, liberará fraternalmente a la creación (*Obras* II/2: 241).

Hay en Scheerbart, al igual que en Fourier[86], no solo una burla a la humanidad actual sino también "una fe indestructible en una humanidad futura" (*Obras* II/2, p. 243). Pero ¿qué es esta humanidad futura? En "Experiencia y pobreza" Benjamin afirma que la pobreza de experiencia en la que se encuentra la humanidad en la época moderna da lugar a una "nueva forma de barbarie" (Di Pego, 2017b, p. 3). Pero esta barbarie resulta positiva en tanto lleva a la humanidad a empezar de nuevo, desde el comienzo, y a tener que arreglarse con poco, mirando hacia adelante ya que "entre los grandes creadores siempre ha habido los implacables que han hecho tabla rasa" (*Obras* II/1, p. 218). Benjamin ubica a Scheerbart junto con Klee y Loos, quienes "se apartan de la imagen propia del hombre tradicional, siempre solemne y noble, adornado con todas las diversas ofrendas del pasado, para dirigirse por su parte el contemporáneo desnudo que, gritando como un recién nacido, se encuentra en los sucios pañales de esta época" (*Obras* II/1, p. 219).

La idea de esta nueva barbarie resulta esclarecedora si nos remitimos a la crítica a este humanismo clásico que Benjamin despliega en su ensayo sobre Karl Kraus[87], en pos de la deshumanización y la conformación del humanismo real que Marx propone en *La cuestión judía*. Como plantea Di Pego, en contraposición al humanismo clásico o el *Bildungshumanismus* —humanismo de formación— Benjamin utiliza los conceptos de *Entsmenschung* —proceso de deshumanización— y *Unmensch* —no humano— (Di Pego, 2017b, p. 3). De ahí que este proceso de deshumanización que conduce a un humanismo real, en contraposición al humanismo clásico, se manifiesta para Kraus en el niño que alza su rostro contra los ídolos del ciudadano modelo (*Obras* II/1, p. 373). Frente a esta humanidad que se precipita hacia la destrucción, podemos ver que:

> Por eso el monstruo se encuentra ante nosotros como mensajero del más real humanismo […] Como mezcla de niño y antropófago ahora se encuentra su vencedor ante él: pero no es un ser humano nuevo, más bien un monstruo, un ángel nuevo (*Obras* II/1, p. 376).

Es preciso aclarar en qué sentido el texto se refiere a "monstruo", en "Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbart" Di Pego analiza las diferentes

[86] François Marie Charles Fourier (Francia, 1772-1837) fue filósofo y economista, teórico del llamado "socialismo utópico". Crítico de la economía capitalista de su época, como así también del liberalismo, el proceso de industrialización y la concepción de la familia burguesa basada en la monogamia y el matrimonio. Teorizó sobre un sistema de "falansterios", células básicas en las que vivirían falanges formadas por 1.620 hombres, que operarían en forma de cooperativas en las que se repartirían los beneficios de forma equitativa y justa.

[87] Nos referimos al ensayo "Karl Kraus" (*Obras* II/1, pp. 363-376), de modo que cuando las referencias de este volumen remitan a estas páginas se tratará de este escrito.

acepciones del término alemán *Unmensch,* cuya traducción literal es no-humano, pero en la traducción al español pueden encontrarse otras acepciones tales como "monstruo" (por la que se ha optado en la traducción de las *Obras* de Benjamin), "bestia" o "bárbaro". El problema es que la palabra en alemán *Unmensch* referido como "monstruo" no detenta necesariamente las características negativas que son propias del español (tales como deformidad, desviación, etc.), y tampoco poseen el sentido peyorativo que se le atribuye a "bestia" en español (Di Pego, 2020, p. 2), en tanto una contraposición tajante de lo estrictamente animal con lo concebido como humanidad, por ejemplo. Por otro lado, "bárbaro" remite a la idea de una nueva barbarie que se encuentra presente en "Experiencia y pobreza", pero allí Benjamin afirma el sentido positivo de esta barbarie, de manera que aun así sería incompatible con las connotaciones negativas del término en español. Por lo tanto, siguiendo las consideraciones de Di Pego, utilizaremos la expresión literal no-humano [*Unmensch*] para evitar los sentido negativos que son propios de la traducción.

De allí que en sus notas "Hacia la teoría de lo no-humano" [*Zur Theorie des Unmeschen*][88] sobre Karl Kraus, Benjamin explicita que "El no-humano [*Unmensch*] es la superación del hombre mítico (y por ende un ángel). Él se ha solidarizado con la parte destruida de la naturaleza. Así como el antiguo concepto de criatura se fundaba en el amor […] el nuevo concepto de criatura correspondiente al no-humano [*Unmensch*] se funda en el devorar" (Benjamin, 1991b, p. 1106). Aquí podemos encontrar nuevamente la inserción del ser humano en el mundo de las criaturas, cuyo vínculo se hallaba fundado en el amor, y al entramado de múltiples gradaciones del reino de las criaturas que incluye a los animales, pero también al espectro de lo inanimado que hemos esbozado en los relatos de Leskov, de Kafka y también en la obra de Scheerbart: desde la aparente insignificancia de una piedra en el relato "La alejandrita" hasta la inmensidad de los astros en *Lesabendio* (Di Pego, 2017b, p. 5)*,* cuyas voces el narrador deja oír. Por otro lado, el nuevo vínculo del no-humano [*Unmensch*] se funda en el devorar: la superación del hombre mítico, del humanismo clásico, implica la fagocitación de la cultura y del hombre tradicional, generando esta nueva barbarie positiva que se explicita en "Experiencia y pobreza". Por ello resulta una mezcla de niño y antropófago que no concluye en un humano nuevo, sino en el *Unmensch*. Como destaca Di Pego:

> El devorar implica la aniquilación total del objeto para la satisfacción de las "necesidades" humanas, y al mismo tiempo supone cierto consumo desenfrenado e insaciable […] Así, el devorar avanza arrasando a la naturaleza y con ella a los animales, reducidos a objeto de dominio y de consumo para la alimentación, a la vez que aniquila a su paso a la cultura (Di Pego, 2022, p. 6).

[88] Utilizamos aquí la traducción realizada por Anabella Di Pego de las notas presentes en *Gesammelte Schriften II.* El fragmento "Hacia la teoría de lo no-humano" traducido se encuentra consignado íntegramente en su artículo "Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbart" (2022).

Así mismo la superación del hombre mítico no implica una superación idealista, sino materialista: la cual sólo puede efectuarse mediante la solidarización de la criatura con la naturaleza destruida, esto es posible a través de una nueva relación con la técnica (Benjamin, 1991b, p. 1106). Aquí debemos remitirnos nuevamente a los comentarios de Benjamin sobre *Lesabéndio* que esbozamos anteriormente; en este vínculo de los pallasianos con su astro y el rol que ocupa la técnica en la configuración de las criaturas y de su hogar, donde queda claro que la solidaridad con la naturaleza conlleva desmontar la relación de explotación que el humanismo tradicional ha operado sobre ella al utilizar la técnica como un mero instrumento "sino advirtiendo que la misma a penetrado hasta las entrañas del hombre mismo transformando su existencia" (Di Pego, 2017b, p. 7). En cambio, esa nueva relación con lo no humano necesita de una unión con la técnica que supere el fetichismo creador clásico: "el trabajo encargado, controlado, cuyos modelos son el trabajo político y el trabajo técnico, solamente produce suciedad y desechos, desgasta lo creado […] el europeo medio no ha sido capaz de unificar su vida con la técnica, porque se aferra al fetiche de la creatividad" (*Obras* II/1, p. 375-376).

Le Guin en su ensayo "La teoría de ficción como bolsa de transporte" [*The carrier bag theory of fiction*][89] (1986) plantea la posibilidad de elaborar un relato diferente que se aleje del mito de violencia y dominación del Hombre: "La ficción encarnando este mito será, y ha sido, triunfal (el hombre conquista la tierra, el espacio, los aliens, la muerte, el futuro, etc.) y trágica (apocalipsis, holocausto, antes o ahora)" (Le Guin, 1986, p. 4). Se trataría, entonces, de desarticular la concepción progresiva del relato "tecno-heroico" de conquista para redefinir a la técnica y la ciencia como una bolsa de transporte cultural, que contempla una relación diferente con la propia tecnología y la naturaleza, y no ya como un arma de dominación que garantice la supremacía del hombre frente al resto de las criaturas.

Por tanto, la superación materialista del hombre tradicional requiere dejar de concebir a la técnica como un instrumento, ya sea en términos positivos o negativos, al servicio de la explotación de la naturaleza, sino reconocer que la técnica genera modificaciones en nosotros que hacen imposible reconocernos en las categorías del humanismo clásico: lo que implica una "ruptura antropológica" (Di Pego, 2017b, p. 7). De aquí que resulte tan relevante el análisis de los habitantes de Pallas, en tanto los seres que pueblan ese asteroide llevan una existencia tan permeada por la técnica que es prácticamente imposible diferenciar sus componentes orgánicos de los inorgánicos. De la misma manera, no puede pensarse en Pallas como una entidad natural que debe ser cuidada o explotada, ni tampoco puede considerarse un astro que contiene más componentes artificiales que naturales por el trabajo de sus habitantes; contrariamente, la composición del asteroide no puede reducirse a un binomio de opuestos entre naturaleza y técnica, dado que la relación con sus habitantes ha modificado la configuración de ambos desarticulando esa dicotomía:

[89] Utilizamos aquí la traducción realizada por Juan Cruz del Arco, estudiante de Filosofía (FaHCE-UNLP) e integrante del Grupo de Estudio de Pensamiento Alemán Contemporáneo coordinado por Anabella Di Pego. La traducción se realizó en el marco del seminario "Narración, especulación y crítica en Walter Benjamin, Hannah Arendt y Donna Haraway" dictado por Di Pego en 2021. Disponible en https://filosofiacontemporaneaunlp.blogspot.com

> Tiene que ver con repensar la relación de dominio y explotación de la naturaleza, y así como se pensó que la técnica liberaría a los hombres, se trataría ahora más precisamente de liberar a la creación, a la criatura, del dominio del hombre (Di Pego, 2017a, p. 111).

La obra de Scheerbart nos permite, entonces, pensar otro tipo de vínculo entre naturaleza y técnica: La posibilidad de contar historias que presten atención a voces no humanas —animales, inanimadas y no masculinas— y desarticulen la concepción de la técnica como un instrumento de explotación progresiva, para entender su carácter constitutivo de lo humano, a la vez que da cuenta cómo las personas pueden relacionarse con todo lo demás, ubicando "al Hombre donde pertenece, en su lugar en el esquema de las cosas" (Le Guin, 1986, p. 5). Esto es, en el reino de las criaturas.

Consideraciones finales

La narración benjaminiana en tanto opera un desplazamiento del humanismo clásico permite ubicar al ser humano en el reino de las criaturas y posibilita la emergencia de voces que han sido silenciadas por la concepción clásica de lo humano, a través de la atención *[Aufmerksmakeit]*. Como establece Di Pego, esto es así incluso en el contexto de la modernidad donde la experiencia de los individuos ha sido modificada y puede plantearse el fin de la narración tradicional; pero manteniendo la posibilidad de su reconfiguración en el arquetipo del narrador urbano.

Por tanto, la teoría benjaminiana de lo no-humano implica una reconsideración de la concepción de lo humano: en primer lugar, detenta un carácter destructivo hacia el humanismo clásico, desarticulando la pretensión de demarcar una división polarizada con la naturaleza y su relación de dominio con la misma. Por otro lado, esta difuminación de los límites entre los humanos y los demás seres vivos, al insertar a los primeros en el reino de las criaturas, implica un trabajo constructivo: la justicia del narrador como aquel que presta atención a lo nimio, remitiendo a lo olvidado, lo distorsionado y lo monstruoso en su análisis de los escritos de Leskov, Kafka y Scheerbart permite pensar el advenimiento de un nuevo humanismo. Así, el no-humano [*Unmensch*] se presenta como una figura cuyo vínculo no meramente instrumental con la técnica y ajeno a la explotación de la naturaleza, es capaz de elaborar una nueva forma de experiencia, al dar cuenta del despliegue de otros relatos que no se inserten en la lógica de dominación.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Benjamin, Walter (2007): "Experiencia y pobreza", en *Obras*, libro II, vol. 1, R. Tiedemann, y H. Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de T. Adorno y G. Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada, pp. 216-222.

Benjamin, Walter (2008): *El narrador.* Trad. de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.

Le Guin, Ursula K. (1986): "La teoría de ficción como bolsa de transporte". Trad. de Juan Cruz del Arco. Disponible en el blog de la Cátedra de Filosofía Contemporánea: https://filosofiacontemporaneaunlp.blogspot.com

Oyarzún Robles, Pablo (2008): "Introducción". En Walter Benjamin, *El narrador.* Santiago de Chile: Metales pesados, pp. 7-52.

Bibliografía complementaria

Amengual, Gabriel (2008): "Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin", en Amengual, G., Cabot, M. y Vermal J. (eds.), Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger, Madrid, Trotta, pp. 29-60.

Benjamin, Walter (2007): "Karl Kraus", en *Obras*, libro II, vol. 1, R. Tiedemann, y H. Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de T. Adorno y G. Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada, pp. 363-376.

Benjamin, Walter (2007): "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte", en *Obras*, Libro II, vol. 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada, pp. 9-41.

Benjamin, Walter (2009): "Paul Scheerbart: «Lesabéndio»", en *Obras*, Libro II, vol. 2, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada, pp. 226-228.

Benjamin, Walter (2009): "Sobre Scheerbart", en *Obras*, Libro II, vol. 2, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada, pp. 240-243.

Buck-Morss, Susan (2014): Walter Benjamin, escritor revolucionario. – 1a Ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires, La Marca Editora.

Cragnolini, Mónica (2010): "Los animales kafkianos. El murmullo de lo anónimo". En AA.VV., Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico. Buenos Aires: La Cebra, pp. 99-120.

Di Pego, Anabella. (2017): En el umbral del post-humanismo: Walter Benjamin y el reino. Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX, 5 de agosto de 2016, Bernal. EN: Intercambios. La letra del Encuentro, 2017. Pp. 97-124.

Di Pego, Anabella (2018): ¿El retorno del narrador? Reflexiones sobre la lectura Benjaminiana de Kafka. *Agora (Santiago de Compostela)*, 37 (1): 205-233.

Di Pego, Anabella (2022): Hacia una política de lo no-humano (Unmensch): Walter Benjamin y Paul Scheerbart. Anthropology & materialism, (Número especial 2).

Kafka, Franz (2000): C*uentos completos*. Clásicos N°4. Trad. José Rafael Hernández Arias. Valdemar. Madrid. "El deseo de ser un indio" (p. 45), "En la colonia penitenciaria" (pp. 159-184), "Un médico rural" (pp. 222-227), "Preocupaciones de un padre de familia" (pp 291-292).

Kafka, Franz (2001): *La metamorfosis.* Pehuén ediciones. Chile. Disponible en: https://libroschorcha.files.wordpress.com/2018/03/la-metamorfosis-franz-kafka.pdf.

Scheerbart, Paul (2014): *Lesabéndio. Una novela de asteroides*, trad. de Ana Alguacil, Barcelona, Ediciones Traspiés.

Sitios web con material suplementario

Arwen, Curry (2018): *Los mundos de Ursula K. Le Guin.* Grasshopper Film. Disponible en Amazon Prime Video y Filmin.

Atlas Walter Benjamin del Círculo de Bellas Artes de Madrid: https://cbamadrid.es/benjamin/index.php

Kafka, Franz. *Cuentos completos* edición digital: https://www.academia.edu/27750690/Franz_Kafka_Cuentos_completos

Walter Benjamin. Constelaciones. Círculo de Bellas Artes de Madrid:

https://www.youtube.com/watch?v=noW-600oTsk&ab_channel=C%C3%ADrculodeBellasArtes

Wenders, Win (1986): *El cielo sobre Berlín.* Coproducción Alemania del Oeste (RFA)-Francia; Road Movies Filmproduktion, Argos Films. Disponible online:

https://www.youtube.com/watch?v=HKuKJOvx_4A&t=3739s&ab_channel=EduardoG%C3%B3ngora

Welles, Orson (1962): *The trial*. Coproducción Francia-Italia-Alemania. Disponible online:

https://www.dailymotion.com/video/x6mofjm

Guía de actividades

A partir de la lectura de "La teoría de ficción como bolsa de transporte" de Ursula K. Le Guin, "Hacia la teoría de teoría de lo no-humano" y "El narrador" de Walter Benjamin (los tres disponibles en el blog de la Cátedra de Filosofía Contemporánea: https://filosofiacontemporaneaunlp.blogspot.com), responda:

1. Explicite las principales causas del diagnóstico benjaminiano de la crisis de la narración en *El narrador*.

2. ¿Cómo define Benjamin la práctica de la narración? ¿Cuáles son sus principales diferencias con la novela moderna y con la prensa?

3. Analice la relación entre narración como praxis artesanal, el aburrimiento y la capacidad de la escucha.

4. Reconstruya el vínculo entre la justicia del narrador y el reino de las criaturas.

5. ¿Cómo se vincula, a partir de los relatos de Leskov a los que Benjamin recurre, la figura de la madre con las demás criaturas?

6. Establezca las similitudes entre la justicia del narrador y la elaboración de otro relato que plantea Ursula K. Le Guin en "La teoría de la ficción como bolsa de transporte".

7. A partir de la caracterización del no-humano (*Unmensch*) en "Hacia la teoría de lo no-humano" de Walter Benjamin, desarrolle su vínculo con las criaturas y la técnica.

Referencias bibliográficas

Adorno, Gretel y Benjamin, Walter (2011): *Correspondencia* 1930-1940. Trad. de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna cadencia.

Amengual, Gabriel (2008): "Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin", en Amengual, G., Cabot, M. y Vermal J. (eds.), *Ruptura de la tradición*. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger, Madrid, Trotta, pp. 29-60.

Benjamin, Walter (1991a): "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Introducción y selección de Eduardo Subirats. Traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (1991b): "Zur Theorie des Unmenschen", en *Gesammelte Schriften*, tomo II/3, R.Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 1106. Traducción de Anabella Di Pego: "Hacia la teoría de lo no-humano".

Benjamin, Walter (2007): *Obras*, Libro II, vol. 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada.

Benjamin, Walter (2008a): *El narrador.* Trad. de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.

Benjamin, Walter (2008b): "Sobre algunos motivos en Baudelaire" [1939], en *Obras*, libro I, vol. 2, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada, pp. 206-259.

Benjamin, Walter (2009): *Obras*, Libro II, vol. 2, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada.

Benjamin, Walter (2016): *Infancia en Berlín hacia 1900*. Ciudad autónoma de Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

Buck-Morss, Susan (2014): *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. – 1a Ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires, La Marca Editora.

Cragnolini, Mónica (2010): "Los animales kafkianos. El murmullo de lo anónimo". En AA.VV., *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico.* Buenos Aires: La Cebra, pp. 99-120.

Di Pego, Anabella (2015): La ambivalencia de la narración en Walter Benjamin. EN: F. Naishtat, E. G. Gallegos, y Z. Yébenes, (Eds.). Ráfagas de dirección múltiple : Abordajes de Walter Benjamin. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. pp. 137-163.

Di Pego, Anabella (2016): *¿Más allá del humanismo? Walter Benjamin y la cuestión de la animalidad.* X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. EN: Actas X Jornadas (2015). Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía.

Di Pego, Anabella. (2017a): En el umbral del post-humanismo: Walter Benjamin y el reino. Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX, 5 de agosto de 2016, Bernal. EN: Intercambios. La letra del Encuentro, 2017. Pp. 97-124.

Di Pego, Anabella (2017b): *Lo Unmensch en Paul Scheerbart y el rechazo del humanismo*. XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP, 8 al 11 de agosto de 2017, Ensenada, Argentina. EN: Actas publicadas. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía.

Di Pego, Anabella (2018): El retorno del narrador? Reflexiones sobre la lectura Benjaminiana de Kafka. *Agora (Santiago de Compostela)*, 37 (1) : 205-233.

Di Pego, Anabella (2020): Política de lo no humano, crítica de la familia y refiguraciones sobre la madre. III Jornada Walter Benjamin, 5, 9, 16, 23 y 30 de noviembre de 2020, Ensenada, Argentina. Historia y materialismo antropológico. EN: Actas publicadas. Ensenada: Centro de Investigaciones en Filosofía.

Di Pego, Anabella (2022): Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbart. *Anthropology & materialism*, (Número especial 2).

Kafka, Franz (2000): C*uentos completos*. Clásicos N°4. Trad. José Rafael Hernández Arias. Valdemar. Madrid.

Kafka, Franz (2001): *La metamorfosis.* Pehuén ediciones. Chile.

Kafka, Franz (2017): *Die Verwandlung.* in: Reclams Universalbibliothek Nr. 9900, Stuttgart 2001, S. 5.

Le Guin, Ursula K. (1986): “La teoría de ficción como bolsa de transporte”. Trad. de Juan Cruz del Arco. Disponible en el blog de la Cátedra de Filosofía Contemporánea: https://filosofiacontemporaneaunlp.blogspot.com

Le Guin, Ursula K. (2004): *Contar es escuchar*. Trad. de Martin Schifino. Editorial digital: Titivillus.

Scheerbart, Paul (2014): *Lesabéndio. Una novela de asteroides*, trad. de Ana Alguacil, Barcelona, Ediciones Traspiés.

Oyarzún Robles, Pablo (2008): “Introducción”. En Walter Benjamin, *El narrador.* Santiago de Chile: Metales pesados, pp. 7-52.

Oyarzún Robles, (2017): “Benjamin, Lichtenberg, la joroba y los añicos”. Disponible en https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/148129

CAPÍTULO 8
Lo humano en los escritos de Heidegger: de la finitud a los límites de la metafísica

María Paula Viglione

Introducción

¿Qué es aquello que hace de lo humano, lo humano en cuanto tal? Esta pregunta constituye el hilo conductor del presente capítulo, cuyo objetivo es analizar el problema de lo humano en tres momentos diferentes del *corpus* de Martin Heidegger. Las diversas denominaciones que van desde la vida fáctica, el *Dasein* o la ex-sistencia como modo humano de ser, forman parte de las articulaciones heideggerianas en torno a la pregunta por aquello que es la humanidad. En lo que sigue, examinaremos esta cuestión tomando como punto de partida algunos de los escritos que anteceden a *Ser y tiempo* [1927], pasando por *Los conceptos fundamentales de la metafísica* [1929-1930] hasta llegar a *Carta sobre el humanismo* [1947]. El problema de la relación originaria que el sujeto establece con el mundo, la finitud de la existencia, el tiempo como nexo entre el *Dasein* y el ser, así como el viraje de las ontología fundamental a la destrucción del lenguaje de la metafísica, constituyen los principales lineamientos del pensamiento de Heidegger que trabajaremos a lo largo de este capítulo.

Lo humano como vida, finitud y apertura

El problema de lo humano constituye el centro de las reflexiones del joven Heidegger, principalmente desde comienzos de 1920 hasta su obra fundamental *Ser y tiempo*. Si bien sus primeros trabajos académicos se inscriben en una línea neokantiana y giran en torno a la lógica y la filosofía del lenguaje, su crítica inicial al psicologismo deja entrever que la cuestión del ser humano se cuela en las entrelíneas de sus textos tempranos. A partir del alejamiento de Heidegger de la influencia neokantiana y de sus primeros contactos con la fenomenología husserliana, aparece el problema de la vida como materia principal de sus reflexiones. En este contexto, opera un giro histórico en su pensamiento que se da simultáneamente al ingreso de sus consideraciones sobre el ser humano. Este giro ya se anuncia de modo implícito en las

conclusiones que añade a su escrito de habilitación, *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scoto* [1915-1916]. Allí Heidegger plantea lo siguiente: la óptica de la lógica a partir de la cual analiza las categorías y el problema del significado se torna impotente si no se inserta en el marco histórico de la experiencia del sujeto. Sobre esta base, una de las tareas pendientes que deja el escrito consiste en ampliar la base de la teoría del significado y referir a la incidencia cualitativa que tiene el "flujo de la vivencia" del ser humano en la significación del lenguaje (1978, p. 409).

El problema de la vida histórica del sujeto, planteado programáticamente en este epílogo, es retomado por Heidegger en el curso del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Este escrito inicia el período de las lecciones tempranas de Friburgo –que constituyen una parte fundamental del núcleo primario de *Ser y tiempo*– y puede interpretarse como signo del distanciamiento de Heidegger de su formación temprana, así como del desplazamiento embrionario hacia la vida fáctica en los inicios de 1920.[90] El planteo incipiente de la "analítica existencial" se retrotrae aquí al proyecto de una "ciencia originaria" que busca aprehender de modo pre-teórico las manifestaciones de la vida. Siguiendo la formulación de *Ideas I* [1913] de Husserl, la ciencia originaria se funda en el "principio de los principios" de la fenomenología: "*todo* lo que se *da originariamente en la «intuición» [...] hay que tomarlo simplemente como se da*" (2005, p. 132). De acuerdo con la lectura de Heidegger, si este metaprincipio es de naturaleza no teorética, es porque consiste en la "intención originaria de la auténtica vida" (2005, p. 133).

El carácter originario de esta ciencia se comprende en oposición a la dimensión derivada de las ciencias particulares, cuyo proceder teorético cosifica el darse inmediato de la vida en el mundo. En este sentido, no se trata de la vida en un sentido biológico ni antropológico, sino de las manifestaciones fenomenológicas de la vida implicadas en el trato del sujeto con el mundo. Heidegger describe esta vivencia a partir de la conocida expresión "mundea" [*es weltet*], la cual es indicativa de un fenómeno pre-reflexivo de la vida que se torna inaccesible por medio de un método teórico-objetivante. Desde esta perspectiva, todo intento de conceptualizar o aprehender teóricamente la relación originaria que el sujeto experimenta con el mundo provoca "un triple movimiento de designificación [*Entdeutung*], de deshistorización [*Entgeschichtlichung*] y de desmundanización [*Entweltlichun*g] de la vida" que culminan en su propia privación [*Entlebung*] (Escudero, 2009, p. 73).

Esta distinción entre la apropiación originaria de la vida y su privación teorética también se encuentra presente en sus reflexiones sobre la relación entre lo humano y lo histórico. Las lecciones impartidas en el semestre de invierno 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, buscan aprehender el fenómeno de la vida fáctica a partir de la experiencia histórica que experimentan los cristianos frente a la llegada mesiánica. Heidegger comienza este curso con una crítica a las filosofías de la historia –desde Dilthey y Simmel hasta Spengler, Windelband

[90] Gadamer sitúa en estas lecciones el comienzo de lo que llama "el giro [*Kehre*] antes del giro" en el pensamiento de Heidegger. A partir de ello, el autor pone en cuestión la distinción entre el "Heidegger I" y el "Heidegger II" que "ha sido casi oficialmente sancionada como dogma", en particular debido al libro de William John Richardson *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* [1963] (Gadamer, 1994, p. 25-26).

y Rickert– que convierten la vida histórica en objeto de conocimiento, reduciendo la riqueza del encuentro del sujeto fáctico con el mundo al "contexto falso" del paradigma cientificista (2005, p. 81).

La comprensión heideggeriana de lo humano como "experiencia de la vida fáctica" busca revertir el desarraigo histórico de la subjetividad moderna, el cual alcanza su máxima expresión en el sujeto trascendental kantiano o en el espíritu absoluto hegeliano. Desde la óptica moderna, el ser humano se constituye como esquema formal *a priori* o como mero instrumento de la astucia de la razón, pagando el precio de su vaciamiento empírico-fáctico. Al renunciar explícitamente a nombrar lo humano en términos de "sujeto" o "conciencia", Heidegger busca no sólo interpretar críticamente la comprensión abstracta del ser humano que ha realizado la tradición filosófica, sino advertir que la existencia humana siempre se comprende a partir de su inserción en un mundo histórico.

La noción temprana de "vida fáctica" es reemplazada luego por el intraducible término *Dasein*, entendido como la constitución ontológica del ser humano que se caracteriza por su apertura [*Da*] al ser [*Sein*] y por la capacidad de interrogarse por su sentido.[91] El *Dasein* indica, así, la idea de que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. En sus lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [1923], el *Dasein* es examinado desde su condición fáctica y su estar arrojado al mundo, alcanzando ya su definición como el modo de ser propio de la existencia humana.

Posteriormente, Heidegger desplaza el eje de la facticidad al problema del tiempo como indicador fundamental de la condición finita del ser humano. Como veremos en lo que sigue, en tanto el tiempo implica la salida de sí del *Dasein*, consuma el intento heideggeriano de subvertir la idea de una identidad constitutiva del sujeto. A partir de 1924, tanto en la conferencia como en el tratado, titulados *El concepto de tiempo*, el problema del tiempo pasa a ser el articulador de la comprensión de lo humano. Allí Heidegger sentencia: "el *Dasein* es el tiempo" o, más bien, él "es la temporeidad" [*Zeitlichkeit*] (2003, p. 58).

En el proyecto fundamental de *Ser y tiempo* [1927], Heidegger se propone "la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del «ser»", a partir de "la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general" (2014, p. 21). Sobre esta base, el esquema del tratado consiste en partir del *Dasein* —como ente ejemplar que comprende el ser— para luego arribar al tiempo como nexo de comprensión de la cuestión del ser. Si el recorrido *Dasein-tiempo-ser* se presenta como una "meta provisional", se debe a que *Ser y tiempo* sólo examina el primer trayecto, del *Dasein* al tiempo, sin analizar el recorrido que va del

[91] Heidegger ya se vale del término *Dasein* para hablar del ente que se interroga por el propio ser en el documento conocido como *Informe Natorp*, cuyo título original es *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*. Se trata del informe académico que Heidegger redacta en el otoño de 1922 para postularse como profesor extraordinario a las plazas vacantes de la Universidad de Marburgo y la Universidad de Gotinga. La carta que Paul Natorp envía a Husserl elogiando el informe de Heidegger le valdrá, hacia junio de 1923, su nombramiento oficial como profesor extraordinario para ocupar la cátedra que Nicolai Hartmann dejaba vacante en Marburgo. Su traslado se realizará recién en el invierno de 1923-1924, iniciando así el fructífero período de las lecciones de Marburgo.

tiempo al ser. En términos específicos, la obra desarrolla la primera de las dos partes estructuralmente prefijadas, y de ella sólo dos de las tres secciones previstas.[92]

La apuesta fundamental de Heidegger consiste en establecer una relación íntima entre el ser y el tiempo, lo cual implica que toda ontología se mueve siempre en un horizonte temporal. El hecho de que la filosofía occidental haya comprendido el ser a partir del tiempo se constata en la ontología antigua: en su determinación como *parousía* o como *ousía*, el sentido del ser queda supeditado a la "presencia" [*Anwesenheit*] y comprendido bajo el horizonte temporal del "presente". Heidegger no pretende permanecer en esta constatación, sino repetir explícitamente la pregunta por el ser, esto es, replantear de manera radical la cuestión directriz de la filosofía. Esta búsqueda abandona la orientación unilateral del ser como el ente que está-ahí presente [*Vorhandenheit*; *Vorhandensein*] para atender al evento del darse mismo [*es gibt*] que adviene con la apertura de la existencia humana. De este modo, elucidar el sentido temporal del ser implica una investigación ontológica "concreta", cuyo punto de partida será aquel ente que comprende el ser: el *Dasein*. Éste no sólo posee una "primacía óntico-ontológica", sino que incluso es "el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esta pregunta se cuestiona" (2014, p. 35, §4).

Interrogar previamente respecto del ser del *Dasein* será la tarea de una "ontología fundamental" que Heidegger denomina "analítica existencial". Este análisis pretende renunciar a los presupuestos esencialistas para dejar que el *Dasein* se muestre "tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media" (2014, p. 38, §5). El punto de partida de este ser cotidiano del *Dasein* es el estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]. A partir de este concepto, Heidegger señala la co-pertenencia originaria de *Dasein* y mundo, esto es, el hecho de que el *Dasein* se encuentra siempre inserto en un mundo y abierto a su urdimbre de significaciones. En este punto, es importante advertir que el estar-en-el-mundo del *Dasein* implica compartir ese mundo con otros, es decir, la subjetividad está implicada en y por la intersubjetividad.

De acuerdo con Heidegger, la convivencia con otros forma parte de la existencia cotidiana del *Dasein* y se inscribe en la modalidad del "uno" [*man*], esto es, en el modo de existir impersonal, colectivo y anónimo, donde lo propio queda absorbido en el plano común de aquello que, simultáneamente, pertenece a todos y a ninguno. Si la existencia impersonal del "uno" es caracterizada como "impropia" es porque el *Dasein* se entrega a posibilidades de ser que no fueron asumidas desde su sí-mismo, sino que siguen la imposición del medio público. Esta caída

[92] Heidegger explicita el plan de la obra en el parágrafo 8: la primera parte pretende examinar "la interpretación del *Dasein* por la temporeidad [*Zeitlichkeit*] y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser" (2014, p. 59, §8). Ella comprende tres secciones: (1) la etapa preparatoria del análisis existencial del *Dasein*, (2) "Dasein y temporeidad" y (3) "Tiempo y ser". Por otro lado, la segunda parte consiste en "los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporariedad [*Temporalität*]" (ibid.). Esta destrucción se efectúa de "modo triple" en las filosofías de Kant, Descartes y Aristóteles como momentos fundamentales de la historia de la ontología. *Ser y tiempo* sólo concreta las primeras dos secciones de la primera parte, esto es, "la interpretación del *Dasein* por la temporeidad". Inmediatamente después de la publicación de esta obra, en el curso titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [1927], Heidegger avanza en el plan de *Ser y tiempo*. Ya desde el comienzo, estas lecciones se definen como "una nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*", es decir, "Tiempo y ser" (2000, p. 25, §1). Heidegger desarrolla allí no sólo el concepto de temporariedad [*Temporalität*] como tiempo del ser, sino que también expone las concepciones kantiana y aristotélica del tiempo, de modo que este curso podría inscribirse en la segunda parte de *Ser y tiempo* destinada a la destrucción de la historia de la ontología.

del *Dasein* en el mundo público es una inclinación a la que siempre está propenso, ya que forma parte de su constitución ontológica y de la estructura del "estar-con" [*Mit-sein*]; el *Dasein* no puede no recaer en el "uno". No obstante, es a partir de esta caída en lo impersonal que cada *Dasein* debe comenzar a encontrarse él mismo.

Partiendo del concepto fundamental del estar-en-el-mundo, Heidegger desarrolla los caracteres ontológicos fundamentales del *Dasein* en cuanto "proyecto arrojado": la «existencialidad» [*Existenzialität*], la «facticidad» [*Faktizität*] y la «caída» [*Verfallen*]. Todos estos caracteres poseen una naturaleza relacional e interdependiente que encuentra su articulación en el «cuidado» [*Sorge*] como "totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein*" (2014, p. 210, §41). Es con la interpretación del cuidado como el modo propio y fundamental del estar-en-el-mundo del *Dasein* que *Ser y tiempo* culmina la "analítica existencial".

La segunda sección de la obra abandona el terreno impropio del *Dasein* cotidiano para arribar al escenario de su poder-ser más propio, esto es, al problema de la temporeidad. En este marco, Heidegger desarrolla el modo en que todas y cada una de las estructuras ontológicas del *Dasein* –expuestas en la analítica– tienen su fundamento en la temporeidad.

El punto de partida para exponer el sentido temporal del hombre consiste en el fenómeno de la muerte como elemento constitutivo del *Dasein*. La finitud aparece, así, como la característica central del universo heideggeriano de lo humano. Desde esta perspectiva, el problema de la muerte no es abordado en términos fisiológicos, sino ontológico-existenciales. Según Heidegger, la muerte no constituye una instancia final de la vida, un punto de llegada o un momento definitivo único, sino la posibilidad más extrema, inminente, indeterminada y cierta que acompaña al *Dasein* de modo incesante en su existencia. Esta idea de la muerte como existencial es expresada en el "estar vuelto hacia la muerte" [*Sein zum Tode*]. En este punto, podríamos introducir el problema latente de la diferencia entre los seres vivientes humanos y no humanos, cuestión que retomaremos en el próximo apartado. Según Heidegger, el "estar vuelto hacia la muerte" indica la posibilidad íntima que acompaña al ser humano de dejar de ser y ante la cual se anticipa. Las plantas y los animales, por el contrario, no pueden anticiparse a la muerte ni se relacionan con ella como una posibilidad esperada o temida, sino que simplemente les adviene como acabamiento de su vida.

El fenómeno del "adelantarse" [*vorlaufen*] hasta la muerte se constituye como el momento central donde el *Dasein* alcanza la resolución, esto es, comprende no sólo su apertura sino también la posibilidad de su clausura. El acto resolutorio implica que el *Dasein* asume su finitud: el "*ser-fundamento de una nihilidad*" (2014, p. 300, §58). Ello remite, por un lado, a la condición fáctica de arrojado del *Dasein*, que debe asumir, existiendo, el ser-fundamento en sí de su poder-ser. Por el otro, refiere a su carácter proyectivo, ya que el ser-libre del *Dasein* implica existir conforme a una posibilidad elegida y no otra. De este modo, tomar responsabilidad por esta doble condición de proyecto arrojado permite al *Dasein* comprenderse desde su poder-ser más propio y alcanzar así su resolución.

El punto fundamental sobre el cual debemos insistir es el siguiente: si el *Dasein* es tiempo, es porque su modo de ser es finito y caduco, es decir, indica el hecho de que el ser humano nace,

existe, decide y muere. El vínculo entre muerte y finitud es indicativo del carácter inacabado [*unabgeschlossen*] del ser del *Dasein*, pero no en el sentido de que su acabamiento o su muerte es la parte que viene a completarlo en cuanto totalidad. No es la muerte sino la temporeidad la que indica el carácter total del ser del *Dasein* y fundamenta todo el complejo estructural que constituye ontológicamente la existencia humana.

De acuerdo con Heidegger, el ser del *Dasein* es la temporeidad. Sin embargo, no se trata del tiempo en su comprensión tradicional, esto es, como el despliegue secuencial y diacrónico desde el pasado hacia el presente y proyectado hacia el futuro, sino en la interrupción de esta sucesión en pos de un entrecruzamiento de los tres éxtasis temporales. El tiempo originario del *Dasein* es definido como "lo ἐκζηαηικόν por excelencia": "*temporeidad es el originario «fuera de sí», en y por sí mismo*" (2014, p. 344, §65). De esta manera, el tiempo no es pensado como algo que primero es y luego sale de sí, sino que la estructura extática de la temporeidad indica que, en su temporización, el tiempo sale de sí a través del presente, el haber-sido y el futuro. En efecto, la temporeidad heideggeriana se construye a partir de la unidad de los tres éxtasis como modalidades entrelazadas y co-originarias de la existencia del *Dasein*. Así, a la par que el tiempo heideggeriano funda y posibilita las estructuras ontológicas del sujeto, su estructura extático-horizontal consiste en un constante estar fuera de sí del *Dasein* que rompe con toda identidad que no incorpora la diferencia, pues se torna imposible concebir el tiempo o el sujeto desde una mismidad reclusiva. Dicho positivamente, la temporeidad permite dislocar el lugar identitario del sujeto.

En razón de lo expuesto, la comprensión de lo humano en *Ser y tiempo* consiste en el juego entre la salida de sí y el retorno al sí mismo propio que caracteriza ontológicamente al *Dasein*: la finitud, la naturaleza caduca y temporal de la existencia constituye el signo heideggeriano de la humanidad.

Lo humano y lo animal

Hacia una crítica de la antropología

Heidegger vuelve sobre el problema del *Dasein* finito en su curso titulado *Kant y el problema de la metafísica* [1929]. A partir de una reinterpretación de la *Crítica de la razón pura*, el curso busca demostrar que la idea de la finitud humana constituye el centro de la fundamentación kantiana de la metafísica. Heidegger inicia estas lecciones con la pregunta "¿qué es el hombre?". A partir de ella, busca delimitar de entrada su "ontología fundamental" —en tanto metafísica del *Dasein*— de toda antropología, incluso de la filosófica. Partiendo de la definición kantiana de la metafísica como "disposición natural" [*Naturanlage*] del ser humano, se deriva, en primer lugar, que el problema de la finitud de la razón se halla en el centro de la primera *Crítica*. En segundo

lugar, Heidegger busca situar el origen del conocimiento humano en la "unidad originaria" de la sensibilidad y el entendimiento, esto es, en la imaginación trascendental. Proyectando los lineamientos de *Ser y tiempo*, la hermenéutica heideggeriana consiste en demostrar que la imaginación trascendental es el tiempo originario, de modo que la fundamentación kantiana de la metafísica tiene su fundamento esencial en el tiempo.

Heidegger reconoce los límites de esta interpretación. Sin embargo, los presenta bajo la etiqueta de un "retroceso" [*zurückweichen*] kantiano: en el pasaje de la primera a la segunda edición de la *Crítica*, Kant despoja a la imaginación pura de su autonomía y de su naturaleza trascendental para subyugarla a una función del entendimiento, retrocediendo así ante el fundamento que había establecido. De esta manera, si el paso inicial de Kant haría "saltar la plataforma de la razón", era preciso dejar de lado "su radicalismo" para evitar el derrumbe del predominio de la lógica en la metafísica (1996, p. 204, §45). Según Heidegger, la fundamentación [*Grund-legung*] kantiana de la metafísica se repliega para evitar su caída en el abismo [*Ab-grund*], esto es, retrocede ante el hecho de que toda fundamentación carece, en sí misma, de fundamento.

Este retroceso kantiano piensa la subjetividad siguiendo los lineamientos de la antropología y la psicología tradicionales. El carácter empírico de la antropología de Kant impide, de acuerdo con Heidegger, poner en el centro de la pregunta el elemento trascendental de la subjetividad. En este marco, el curso insiste en diferenciar el *Dasein* del sujeto y la analítica existencial de toda antropología, no sólo de la empírica, sino también de la filosófica. Según la lectura heideggeriana, la antropología filosófica atiende a la naturaleza esencial del hombre y abarca otros dominios que le permiten delimitar la especie humana frente a otros seres vivientes como el animal y la planta. En su pretensión de investigar acerca de una región específica del ente humano, "la antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del ente" (1996, p. 178, §37). En razón de ello, Heidegger sentencia que la "ontología fundamental" precede a todas las ontologías regionales, incluida la antropología filosófica.[93]

La pobreza del animal *versus* la configuración humana de mundo

Unos meses después de dictar el curso sobre Kant, la comparación del ser humano con otros seres vivientes no humanos —como el animal o la planta— vuelve a ser motivo de reflexión de Heidegger. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, dictado en el semestre de invierno de 1929-1930 en Friburgo, se elabora una triple tesis que resulta

[93] Heidegger vuelve sobre esta cuestión en su disputa en Davos con Cassirer, incluida como "apéndice" a la edición de *Kant y el problema de la metafísica* (1996, pp. 208-226).

central para la investigación sobre lo humano: "la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mundo [*weltarm*], el hombre configura mundo [*weltbildend*]" (2007, p. 225, §42). Dejando de lado la piedra —en tanto no-viviente, carece de una relación con el mundo circundante—, Heidegger se dedica a reflexionar en qué consiste lo que denomina la "*esencia de la animalidad del animal*" y la "*esencia de la humanidad del hombre*" a partir de la relación que cada viviente establece con el mundo, entendido éste como "accesibilidad de lo ente" (2007, p. 228, §43).

En primer lugar, Heidegger se hace eco de las reflexiones biológico-zoológicas de Jakob von Uexküll y de su concepto elemental de *Umwelt*, que refiere a la idea del "mundo circundante" o "medio ambiente" propio de los animales. En este marco, queda claro que la idea de "pobreza de mundo" no niega que el animal se relacione con el mundo, pero los límites de acceder a él y a lo ente se tornan más estrechos. Dentro del exhaustivo análisis que Heidegger dedica a este problema, quisiéramos destacar dos puntos. En primer lugar, el animal sólo puede adoptar una conducta [*benehmen*], pero no puede comportarse u obrar del modo en que lo hace el ser humano. A partir de ello, el modo de ser esencial del animal es definido en términos de "perturbamiento" [*Benommenheit*], es decir, el animal "está absorbido" [*Hingenommenheit*] por su ambiente y sólo se conduce en él de modo instintivo, pero carece de la posibilidad de "percibir algo en tanto que algo". Heidegger presenta el siguiente ejemplo: el impulso fundamental de la abeja de buscar comida y luego regresar a su colmena no implica una percepción de ello e*n tanto que* lugar de alimento o *en tanto* que retorno a su hogar, sino que se trata de un comportarse instintivo del animal. El perturbamiento como "*esencial estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo*" y "*estar absorbido por*…" no consiste en un "hechizamiento del animal, sino que este perturbamiento posibilita y traza un campo propio de juego de la conducta (...) hacia los impulsos" (2007, p. 301, §59).

En segundo lugar, Heidegger explica la relación particular que el animal establece con los entes que lo circundan: en el perturbamiento, lo ente no se le manifiesta como tal al animal, es decir, lo ente no le está abierto pero, precisamente por ello, tampoco le está cerrado. De allí que el filósofo afirme "que el perturbamiento sea la esencia de la animalidad significa: *El animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente* [*Offenbarkeit von Seiendem*]*. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifestados en tanto que ente*" (Ibid.). La particularidad del animal consiste, entonces, en que se encuentra en una constante oscilación entre sí mismo y su medio circundante, sin poder experimentarlos en tanto que entes.

Ahora bien, ello no niega la apertura del ambiente para el animal, aun cuando se trate de una apertura sin manifestación de lo ente. La particular apertura del animal es desarrollada por Heidegger en torno a su noción del "desinhibidor" [*das Enthemmende*]; éste refiere a las capacidades y motivaciones que desinhiben al animal y forman parte de su conducta en el medio circundante. Esta apertura del animal habilita un "tener" [*haben*] que le es esencial y sólo en razón de esta posesión también puede ser pobre. En consideración de ello, Heidegger ubica al animal en el lugar intermedio que se juega entre la posesión y pobreza, la tenencia y la carencia:

aun cuando el animal carece de mundo, tiene "lo desinhibidor" que, sin embargo, no se le revela como ente.

Resulta llamativo que este curso dedique tres capítulos enteros al problema de la animalidad, en contraste con el único y último capítulo que le dedica a la configuración humana de mundo. Señalemos, en lo que sigue, algunos puntos fundamentales de este recorrido. Heidegger indica que, a diferencia de la conducta del animal, el ser humano adopta un "comportamiento" [*verhalten*] y actúa en el mundo circundante, lo cual implica no sólo tener el carácter del "sí mismo" o el estatuto de persona, sino la posibilidad de acceder a la revelación de lo ente en cuanto tal. En este marco, el autor subraya lo siguiente: la referencia formal al "algo *en tanto que* algo" es aquello que, en contraste con el animal, se le manifiesta al ser humano en su trato con el mundo y le permite tener experiencias con él. En consecuencia, el mundo configurado y habitado por el hombre es definido como "manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto" (2007, p. 414, §74).

Heidegger llega a esta definición de mundo luego de un análisis exhaustivo del problema del *logos*. De acuerdo con su argumentación, el camino del *logos* al mundo permite poner al descubierto la operación de la metafísica tradicional que, basada en los cimientos del *logos* y la *ratio*, desplaza y oculta el problema del mundo. La referencia de Heidegger a lo ente "en su conjunto" en su nueva definición de mundo no es casual, sino que atiende a lo ente desde su manifestación pre-lógica, es decir, desde aquello que posibilita al *logos* en cuanto tal y remite a la forma originaria en que lo ente sale a su encuentro con la existencia humana.

Si bien no aparece explicitado como tal, Heidegger regresa aquí a la idea de *Ser y tiempo* de que el encuentro del sujeto con el mundo presupone una estructura lingüística previa de significación. El ejemplo esbozado en esta obra de que nunca oímos primeramente ruidos o meros sonidos, sino la motocicleta, el pájaro carpintero que golpea, el fuego crepitante, ya que el *Dasein* –en cuanto está-en-el-mundo– se encuentra siempre inmerso en un todo de significaciones, refiere a la "significatividad" [*Bedeutsamkeit*] como horizonte previo de sentido del *Dasein* desde el cual pre-comprende los entes mundanos (2014, p. 182, §34). Esta experiencia hermenéutica del *Dasein* con el mundo forma parte de su apertura, la cual está constituida co-originariamente por los siguientes existenciales: la "disposición afectiva" [*Befindlichkeit*], el "comprender" [*Verstehen*] y el "habla" [*Rede*].

Regresando sobre el curso del semestre de 1929-1930, Heidegger sentencia que "el hombre, en la esencia y en el fundamento de su existencia, es configurador de mundo" (2007, p. 418, §75). Esta afirmación parte de la siguiente constatación: la existencia y el mundo no pueden concebirse separadamente, sino que existe una relación íntima entre el "acontecer fundamental de la existencia" y el "acontecer del mundo". Los tres momentos esenciales que articulan la configuración humana de mundo son: la "vinculatoriedad" [*Verbindlichkeit*], el "completamiento" [*Ergänzung*] y el "descubrimiento del ser de lo ente" [*Enthüllung des Seins des Seienden*]. Estos caracteres se dan de forma unitaria en la relación del ser humano con el mundo y se encuentran completamente ausentes en el caso del animal. El mundo, en tanto es concebido y

experimentado por el hombre como acontecer, es denominado por Heidegger en términos de "imperar el mundo" [*walten der Welt*].

Aquí se torna explícita una crítica fundamental al planteo heideggeriano: la idea de imperar, reinar o gobernar el mundo supone una relación de apropiación del ser humano respecto de lo existente. Dicho en otros términos, si el mundo sólo se le presenta al ser humano bajo la categoría de gobierno, de propiedad o disposición, se establece una jerarquía ontológica que ubica a la humanidad en el lugar de soberano o propietario de la naturaleza y de los otros existentes, como si estos últimos sólo son en tanto están disponibles en y para el servicio del hombre. Aun cuando Heidegger intenta, por momentos, distanciarse de esta postura, lo cierto es que se trata de una consecuencia política inscripta sintomáticamente en la triple tesis del curso.

En síntesis, la diferencia tematizada por Heidegger en estas lecciones radica en el vínculo que el ser humano y el animal establecen con el mundo: mientras la relación de lo humano con el mundo es configuradora, la del animal es carente. En efecto, el animal es pobre de mundo porque a éste último le pertenece la manifestabilidad de lo ente, lo cual sólo se torna posible en la capacidad formadora del hombre. Así, aunque lo ente está abierto para el animal, no le es accesible en cuanto tal. De acuerdo con la lectura heideggeriana, la disponibilidad y la configuración del mundo constituyen un patrimonio exclusivo de la humanidad.

En *Lo abierto. El hombre y el animal* [2002], Giorgio Agamben problematiza la relación que establece Heidegger entre los seres vivientes humanos y no humanos. Además de recuperar la triple tesis sobre la piedra, el animal y el hombre expuesta en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Agamben da un paso más. En primer lugar, se detiene en lo que denomina "la paradoja del animal". El hecho de que el animal esté, simultáneamente, abierto y no abierto indica que el perturbamiento expresa "una apertura más intensa y envolvente que cualquier conocimiento humano" y, a la vez, cierra al animal en "una opacidad integral" (Agamben, 2016, p. 111).

A partir de este "estar *abierto en un no-develamiento*" del animal, Agamben recupera los diferentes fragmentos del curso que, más que distanciar lo humano de lo animal, los acercan. En su estudio sobre el hombre como configurador del mundo, Heidegger vuelve sobre su investigación inicial sobre el "aburrimiento profundo" como el "temple de ánimo fundamental" [*Grundstimmung*] de la existencia humana. Allí advierte que, si bien existe una "proximidad inmediata" [*nächste Nähe*] entre el perturbamiento del animal y el aburrimiento del hombre, el "abismo" infranqueable que separa la animalidad de la humanidad sólo se torna comprensible por medio de su contraste (2007, p. 340, §67). Recuperando esta reflexión, Agamben interpreta que el aburrimiento como *Stimmung* fundamental podría operar como punto de unión entre la apertura humana al mundo y la apertura animal al desinhibidor:

> (...) el aburrimiento ilumina la proximidad inesperada entre el *Dasein* y el animal. *El Dasein, aburriéndose, está consignado (ausgeliefert) a algo que le*

> *rehuye, exactamente como el animal, en su perturbamiento* —traducido aquí como "aturdimiento"—*, está expuesto (hinausgesetzt) en un no revelado.* (...) Ambos están, en su gesto más propio, *abiertos a una clausura*, integralmente consignados a algo que obstinadamente se sustrae (Agamben, 2016, pp. 122-123).

El punto productivo de esta hermenéutica se manifiesta cuando Agamben conduce esta reflexión al plano de la política y al contexto del *Parménides*, el curso dictado por Heidegger en el semestre de invierno 1943-1943. Luego de una interpretación de este escrito, Agamben concluye que, si la posibilidad de la política se juega en esta idea de una apertura en la clausura que aproxima lo humano a lo animal, de una manifestación de lo ente en aquello no revelado, entonces el "conflicto político originario" consiste en el "conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre" (2016, p. 136).

Lo humano como límite metafísico: contra el humanismo

La comprensión heideggeriana de lo humano que desarrollamos en los apartados anteriores es sometida a una crítica fundamental en *Carta sobre el humanismo*. Se trata de una versión de la carta que Heidegger escribe a Jean Beaufret el 10 de noviembre de 1946, revisada para su edición y publicada por primera vez a comienzos de 1947.[94] Son múltiples las razones que dan cuenta de la importancia de este documento, no sólo en lo que respecta al *corpus* heideggeriano, sino también en lo que concierne a la filosofía del siglo XX. Por una parte, esta carta constituye el retorno de Heidegger al escenario filosófico después de la Segunda Guerra Mundial y de su controvertida participación nacionalsocialista como Rector de la Universidad de Friburgo en el período 1933-1934, tras la llegada de Hitler a la cancillería del *Reich*.[95]

Asimismo, Heidegger formula por primera vez aquí la idea de la *Kehre* en su pensamiento, esto es, de un "giro" o "inversión" de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* hacia el pensar el ser como *Ereignis*. En palabras de Heidegger: "ese otro pensar que abandona la subjetividad" no pudo abordarse en *Ser y tiempo* debido a la falta de la tercera sección de la primera parte "Tiempo y ser". Esta sección fue retenida "porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro [*Kehre*] con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda

[94] La mediación de Beaufret también tiene como corolario la influencia decisiva que Heidegger tendrá en Francia a partir de la década de 1950. Si bien su recepción se inicia con la lectura de Sartre de *Ser y tiempo*, posteriormente la obra heideggeriana será recuperada por autores como Lacan, Foucault y Derrida en la línea del pensamiento posthumanista y postmetafísico.

[95] En el contexto en que escribe esta carta, Heidegger daba cuenta de su membresía en el NSDAP y de su participación nazi como Rector ante la comisión de la Universidad de Friburgo que llevaba a cabo una "depuración" política del cuerpo docente después de 1945.

del lenguaje de la metafísica" (2006, p. 34). En consecuencia, si el reproche a *Ser y tiempo* se sitúa en el problema de la subjetividad y del lenguaje de la metafísica, el intento heideggeriano en este escrito consiste en dirigir una crítica destructiva contra ambos lineamientos.

No es casual que Heidegger sitúe el inicio de este giro sobre su pensamiento en el año 1936, tal y como lo consigna en la nota al pie que abre la edición de la *Carta* de 1949. Además de escribir por estos años *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [1936-1938], Heidegger dedica una serie de reflexiones críticas de *Ser y tiempo*, donde su intento de diferenciar el *Dasein* del sujeto y la analítica existencial de la antropología se muestra impotente. Al revisar los diarios escritos entre 1931 y 1938, se reconoce que la amenaza subjetivista de la analítica existencial es el peligro de toda antropología: "¿Qué otra cosa es la antropología más que la glorificación y la consolidación del hombre como sujeto, la glorificación y la consolidación de lo dado como el centro de referencia para todo lo dado?" (Heidegger, 2015, p. 385).

Esta cuestión es recuperada y profundizada en la *Carta*, aunque el rótulo de "subjetivismo" o "antropología" es desplazado hacia la etiqueta de "humanismo". El planteo general de este documento puede circunscribirse al siguiente punto: desmontar el humanismo y los modos tradicionales de comprensión de lo humano implica, simultáneamente, abandonar el lenguaje de la metafísica. De acuerdo con Heidegger, la tradición filosófica —aquí "filosofía" es equiparable a "metafísica"— comprende el hombre como "animal racional", valiéndose del lenguaje de la lógica y la gramática de la metafísica. En contraposición, Heidegger redefine el ser humano en términos de "ex-sistencia" [*Ek-sistenz*] y a partir de su relación con el ser, a la par que pondera un lenguaje más originario, donde su acercamiento al ámbito de la poesía permite desvanecer la dimensión instrumental, representativa y comunicativa del lenguaje tradicional. Este doble movimiento de destrucción-construcción de lo humano y del lenguaje se inscribe en una oposición estructural entre la "metafísica" y lo que Heidegger denomina "pensar". Las diferencias entre ambos las podemos ilustrar con el siguiente cuadro:

Movimiento destructivo: Metafísica	**Movimiento constructivo: Pensar**
Comprende el ser a partir de lo ente	Piensa el ser desde el ser
Se funda en la diferencia entre teoría (reflexión conceptual) y praxis (efectividad y utilidad de los resultados)	Es anterior a la diferencia entre teoría y praxis: es un pensar libre porque deja ser al ser
Se concibe como pensamiento teórico basado en la relación sujeto-objeto	No busca resultados ni efectos prácticos o visibles: su simplicidad es un "hacer insignificante"
Lenguaje lógico, enunciativo, representativo y conceptual	Lenguaje poético y simple que no expresa nada: el lenguaje como "casa del ser" y "morada del hombre"
Ascenso del ser humano a *homo animalis* y "señor de lo ente"	Descenso a la pobreza del *homo humanus* como "pastor del ser"

Esta diferencia estructural entre la "metafísica" y el "pensar" atraviesa toda la argumentación de la *Carta*. Mientras la primera comprende el ser a partir de lo ente, tecnifica el conocimiento en términos de sujeto-objeto y abandona el ser como elemento del pensamiento, el pensar heideggeriano no busca producir un efecto o una utilidad, así como tampoco aspira a devenir ciencia, sino que pretende recuperar el ser a partir de su íntima relación con el ser humano.

Luego de esta introducción general, recuperemos alguno de los puntos principales de la argumentación de Heidegger. El tema clave del humanismo es desarrollado a partir de dos grandes concepciones, una de índole histórica y otra filosófica, que articulan la comprensión del ser humano a lo largo del pensamiento occidental. La primera de ellas es definida por Heidegger como un "meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano [*unmenschlich*], «inhumano» [*inhuman*], esto es, ajeno a su esencia", ya que la esencia del hombre es identificada aquí con la humanidad (2006, p. 21).

Esta primera manifestación histórica del humanismo se da en la república romana, época en la que el término *humanitas* aparece por primera vez como materia de reflexión y aspiración. Aquí el *homo humanus* es concebido en oposición al *homo barbarus*, donde la categoría de humanidad sólo le cabe al romano en contraposición al no-romano. Heidegger repara en el hecho de que este "primer humanismo" surge del encuentro de Roma con la cultura de la Grecia tardía. En consideración de ello, el romano sólo adquiere humanidad una vez que combina su virtud

republicana con la *paideia* griega, es decir, eleva su espíritu con la educación filosófica y artística enseñada en los espacios de erudición romana. Este humanismo luego reaparece y se expande a lo largo de Europa: en el Renacimiento italiano de los siglos XIV y XV —donde la etiqueta de lo bárbaro le cabe ahora a la escolástica medieval— y posteriormente en la Alemania del siglo XVIII de la mano de Winckelmann, Goethe y Schiller. Esta expresión histórica del humanismo es identificada, insiste Heidegger, con sitio en la Antigüedad y como "revivificación de lo griego" (2006, p. 22).

La segunda concepción de lo humano obedece más bien a una acepción filosófica del humanismo: "el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad", siendo los conceptos de "libertad" y "naturaleza" los que articulan las variaciones de este humanismo (2006, p. 23). Además de identificar al cristianismo y las filosofías de Marx y de Sartre con esta concepción, Heidegger formula una de las críticas más fuertes al humanismo filosófico:

> Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico (2006, p. 23-24).

Con esta sentencia se torna claro el rechazo heideggeriano al humanismo. En la medida en que tiene su base en la metafísica, el humanismo niega la diferencia ontológica entre el ser y el ente, esto es, comprende el ser como ente y a partir de una objetivación que tiene origen en la subjetivación de lo humano. Dicho en otros términos, el humanismo reproduce todas las carencias lingüísticas y reflexivas de la metafísica que indicamos con anterioridad. Ahora bien, ¿cuál es la concepción metafísica del ser humano? Todos los humanismos, de acuerdo con Heidegger, presuponen la definición del ser humano como *animal rationale*. Esta interpretación es desmontada desde una doble perspectiva: por un lado, el concepto de animal plantea una interpretación biologicista de la vida basada en la comprensión de lo ente como *zoé* y *physis*; por el otro, y aun cuando se intente concebir a la *ratio* como determinación propia del hombre, esta idea de la razón parte de una comprensión de lo ente y no del ser.

Heidegger regresa aquí a su curso del semestre 1929-1930 que expusimos en el apartado anterior y recupera, desde otra perspectiva, el problema de la animalidad. La definición metafísica

del hombre como "animal racional" no sólo busca determinar lo humano a partir de un presupuesto anticipado de lo animal, sino que reduce la esencia del hombre a un ser vivo más entre otros, distinto de las plantas, los animales y Dios. En consecuencia, Heidegger advierte que la metafísica y, por ende, todo humanismo, concibe el ser humano a partir de la *animalitas* y no en función de su *humanitas*.

En contraposición a esta interpretación metafísica, el escrito elabora otra concepción de lo humano atendiendo a su relación con el ser. Desde la óptica del "pensar", la determinación esencial del hombre consiste en la "ex-sistencia" [*Ek-sistenz*] como modo humano de ser. Heidegger advierte que esta *Ek-sistenz* no es entendida en su acepción tradicional, esto es, a partir de la oposición entre la existencia como "realidad efectiva" y la esencia como "posibilidad". Además de distanciar su definición de lo humano de la metafísica de Kant, Hegel y Nietzsche, el autor recupera la reflexión de *Ser y tiempo* del "aquí" [*Da*] del *Dasein* como ser arrojado, así como también la idea de la estructura extática como juego entre el adentro y el afuera del sujeto, esto es, como un estar dentro - estando fuera. Heidegger sostiene que "el hombre se presenta de tal modo que es el «aquí», es decir, el claro del ser", donde "este «ser» [*Sein*] del aquí [*Da*], y solo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser" (2006, p. 30). Esta explicación busca insistir en la íntima relación entre el ser y el hombre. El ser sólo se abre y se torna claro para el hombre en tanto *Dasein*, a la par que la ex-sistencia refiere a la dialéctica del adentro y del afuera que rompe con toda identidad del sujeto y tiene su origen en el claroscuro del ser, su revelación y ocultamiento, el darse y el negarse a sí mismo.

El intento heideggeriano de recuperar el vínculo de lo humano con el ser aparece, una vez más, en oposición al "desterramiento" [*Heimatlosigkeit*] —en el sentido de la pérdida de la patria como hogar— que sufre el ser con la metafísica. En este contexto, aparece por primera vez la crítica de Heidegger a la técnica como producto moderno del dominio de la subjetividad sobre la naturaleza, esto es, del ser humano como propietario del mundo que dispone de él acorde a su voluntad. A diferencia del "imperar el mundo" de las lecciones del semestre de 1929-1930, aquí se afirma: "El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser" (2006, p. 57).

Un último punto que merece nuestra atención podría expresarse en los siguientes términos: posicionarse contra todo humanismo no implica —insiste Heidegger— adoptar una defensa de lo inhumano. El lenguaje metafísico de la lógica y sus estructuras de pensamiento son las responsables de derivar que, al negar el humanismo, sólo queda la alternativa de afirmar la "inhumanidad" [*Unmenschlichkeit*]. El escrito profundiza en esta crítica a la gramática de la metafísica, articulada en torno a un sistema de oposiciones que tecnifican el pensamiento y lo conducen a un callejón sin salida. Este lenguaje oculta su verdadero fundamento: la *ratio* como determinación esencial de lo humano frente a los otros vivientes.

Consideraciones finales

A lo largo de este recorrido, hemos reflexionado en torno a las diferentes comprensiones de lo humano que atraviesan algunos de los escritos de Heidegger. A raíz de ello, podríamos articular este análisis en tres aproximaciones a lo humano que corren paralelamente a los desplazamientos de la obra heideggeriana.

En primer lugar, desarrollamos la concepción del ser humano como vida fáctica y experiencia histórica, para luego reparar en el viraje hacia el fenómeno existencial de la facticidad y el estar arrojado al mundo como indicadores de la finitud humana. En este marco, advertimos que la perspectiva ontológica sobre el hombre ingresa en Heidegger con la apropiación del término *Dasein*, que indica no sólo la apertura de lo humano al ser y la capacidad de interrogarse por su sentido, sino también la apertura del hombre a sí mismo, a los otros y al mundo. El fenómeno de la muerte y de la existencia finita permitieron, por un lado, tramar la relación entre el *Dasein* como proyecto arrojado y su modo de ser en la temporeidad; por el otro, dar cuenta de que el tiempo constituye el eje vertebrador del vínculo propiamente heideggeriano entre el *Dasein* y el ser.

El segundo momento de nuestra exposición se sitúo en la crítica de Heidegger a toda antropología y en su alejamiento paulatino de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Aquí introducimos el problema de la animalidad en contraste con la comprensión heideggeriana de la humanidad. La “pobreza de mundo” del animal y la “configuración de mundo” del ser humano dejaron entrever lo siguiente: la debilidad política de la interpretación heideggeriana consiste en reproducir la centralidad del sujeto moderno frente a los otros existentes, ya que vuelve a ubicar al ser humano en una jerarquía ontológica que lo convierte en el soberano que dispone del mundo a su voluntad. Pese a ello, encontramos otra clave de interpretación de este problema en Giorgio Agamben, quién intenta recuperar más bien los puntos de acercamiento entre lo humano y lo animal en las entrelíneas de los escritos heideggerianos.

Por último, reconstruimos los lineamientos principales de la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger busca destruir la comprensión tradicional del ser humano como “animal racional”, a la par que hace responsable al lenguaje de la metafísica de concebir lo humano a partir de la *animalitas* y no de su *humanitas*. En efecto, en este apartado insistimos en que, desde la perspectiva de Heidegger, la crítica al humanismo se torna inseparable de la crítica al lenguaje filosófico, ya que ambos tienen su origen en la metafísica. En contraste, expusimos la propuesta del “pensar” heideggeriano, la definición de la “ex-sistencia” como modo humano de ser y su recuperación del nexo entre el “ahí” del *Dasein* y el ser.

A la luz de este recorrido, podríamos decir que el aporte de Heidegger consiste en poner al descubierto que el problema de lo humano constituye el eje vertebral de los límites políticos del pensamiento filosófico. Más que el movimiento constructivo de su propuesta, la riqueza de su obra se ubica en el movimiento destructivo y en los modos argumentativos en que somete los

fundamentos de la metafísica occidental a una crítica radical. En otras palabras, el pensamiento de Heidegger habilita la posibilidad de arremeter contra sí mismo, pues la destrucción de las premisas humanistas también alcanza la definición heideggeriana de la existencia humana como sitio privilegiado de la manifestación del ser.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Helena Cortes y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo* (§9 a §13). Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

Bibliografía complementaria

Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Trad. de Lisabeth V. Ruiz Moreno. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.

Escudero, J. A. (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.

Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Kisiel, T. y Van Buren, J. (eds.) (1994). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press.

Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.

Ott, H. (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. de Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza.

Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. de Félix Duque. Madrid: Alianza.

Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

Sitios web con material suplementario

Documental subtitulado "Martin Heidegger. Humano, demasiado humano" (1999): https://www.youtube.com/watch?v=zVu0sMt0FrQ&ab_channel=GastonCampo

Fragmento subtitulado de una entrevista a Heidegger sobre el hombre, la ciencia y la técnica: https://www.youtube.com/watch?v=xe-GxfRS1ss&ab_channel=Caverna

Entrevista a Jorge Eduardo Rivera sobre *Ser y tiempo*: https://www.youtube.com/watch?v=tPdIv0nR9Pw&ab_channel=DanielFreudenbergArias

Sitio web de la Biblioteca de la Universidad de Freiburg: https://www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=3908

Sitio web con bibliografía de Heidegger en distintos idiomas, principalmente en inglés: http://www.beyng.com/ereignis.html

Sitio web de la Sociedad Martin Heidegger de Meßkirch: https://www.heidegger-gesellschaft.de/

Sitio web de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) que cuenta con diversos recursos bibliográficos, archivos, enlaces de interés e información sobre eventos académicos, entre otros materiales: https://www.sociedadheidegger.org/

Sitio web del Grupo de Estudios Heideggerianos de la Universitat Autònoma de Barcelona: https://grupsderecerca.uab.cat/ceh/

Sitio web del Círculo de Heidegger con sede en la Universidad de Boston, con acceso a diversos materiales, recursos bibliográficos e información sobre eventos académicos: https://heidegger-circle.org/

Sitio web del Círculo Latinoamericano de Fenomenología: https://clafen.org/

Sitio web de *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, editada por el Centro de Estudios Heideggerianos de la Universidad de Sevilla: https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz

Sitio web de *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, editada por la Universitat de Barcelona: http://revista-alea.blogspot.com/

Guía de actividades

1 - Reconstruya las principales características de lo humano en los escritos que anteceden a *Ser y tiempo*.

2 - ¿Qué lugar ocupa el *Dasein* en el contexto de la tesis principal de *Ser y tiempo*?

3 - ¿Cuál es la relación que establece Heidegger entre la muerte y el tiempo?

4 - ¿Por qué, según Heidegger, la ontología fundamental antecede a la antropología filosófica?

5 - Explicite las diferencias principales que establece Heidegger entre el animal y el hombre.

6 - Reconstruya las razones que conducen a Heidegger al rechazo de todo humanismo. A partir de ello, ¿cómo redefine el autor el concepto de lo humano?

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2016). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje filosófico de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

Gadamer, H-G. (1994). Martin Heidegger's One Path. En T. Kisiel y J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought* (pp. 19-34). Albany: State University of New York Press.

Heidegger, M. (1978). Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe 1* (189-412). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2003). *El concepto de tiempo*. Trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Minima Trotta.

Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Helena Cortes y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, finitud, soledad. Trad. de Alberto Ciria. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938*). Reflexiones II-VI. Trad. de Alberto Ciria Cosculluela. Madrid: Trotta.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 9
Luce Irigaray y Judith Butler: encuentros materiales más-que-humanos en el *Chthuluceno*

Ariel Martínez

Introducción

Donna Haraway (2019) afirma que vivimos en tiempos confusos, turbios y problemáticos. Señala la acuciante tarea de volvernos capaces de estar verdaderamente presentes y dar respuesta de manera recíproca al problema de habitar una tierra herida y vulnerable. Asimismo evoca a los *chthónicos*, criaturas enredadas en una fabulación especulativa que, tal como interpreto, alegorizan un atributo ontológico de todo cuerpo vivo y, por lo tanto, abierto ante la posibilidad de daño. En palabras de Haraway, los *chthónicos* señalan "la condición de ser bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas" (p. 20). En esta vía, las sinuosidades de su escritura cultivan una justicia multiespecie figurada mediante la complejidad del juego de cuerdas –un "devenir-con de manera recíproca en relevos sorprendentes" (p. 22). Cultivar parentescos raros es una posibilidad en tiempos del *Chthuluceno*. Por este motivo, imagino un juego de cuerdas, en cierto sentido multiespecie, entre Luce Irigaray y Judith Butler[96] –pensadoras tradicionalmente segmentadas por los ordenamientos canónicos y maniqueos a los que suele ser sometida la teoría feminista–.

Este trabajo se propone tensar las cuerdas de dos aportes capitales dentro de la teoría feminista. Por un lado, la preocupación de Irigaray con respecto a la degradación ontológica de la potencia gestacional de la materia. Por otro lado, el giro ético de Butler en torno a la precariedad y la vulnerabilidad del cuerpo como condición ontológico de nuestra existencia indefectiblemente material. En cualquier caso, nos enfrentamos al carácter *ek-stático* de la vida material de los cuerpos, pues, para ambas autoras, todo cuerpo viviente se constituye a partir de otro/s irreductiblemente diferente/s. En este juego de cuerdas, el planteo buleriano afirma que nuestra existencia material siempre está abierta al otro/s y, por lo tanto, que los vínculos de interdependencia son necesarios para la vida. Desde otro ángulo, la pluma irigarayana permite concebir la multiplicidad y la heterogeneidad ontológicas de los cuerpos (intra e inter-especies),

[96] Para el diálogo entre ambas pensadoras sigo las huellas de Emily Parker (2021), quien afirma que Butler reescribe la diferencia sexual como precariedad. Asimismo tomo distancia de su lectura convencional sobre el pensamiento de Irigaray, demasiado ceñido a las claves de lectura hegemonizadas por el feminismo posestructuralista angloamericano de finales del siglo XX.

nunca coincidentes entre sí. Esto arrastra al planteo butleriano hacia la noción de interdependencia multiespecie y hacia la necesidad de reconocer las fuerzas mundanas y materiales (más-que-humanas) que nos constituyen. Asumir nuestra dependencia con otros cuerpos múltiples permite incrustar, tanto fluida como conflictivamente, las preocupaciones de Haraway en el marco de una genealogía feminista maliciosamente dispersada, así como dilucidar los complejos anudamientos entre los registros ontológico y político frecuentes en la escritura de Haraway.

Chthuluceno

En el contexto de un mundo asediado por urgencias desesperadas, Haraway realiza un llamado a entablar parentescos con otros. El *Chthuluceno* –forma de nominar nuestras circunstancias, entre el abrazo poético de la metáfora y la bravura contundente de la materia, sin fe ciega e irreflexiva y sin desesperanza apocalíptica, "un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de aprender a vivir y morir con respons-habilidad en una tierra dañada" (Haraway, 2019, p. 20)– nos exige repensar nuestros vínculos con las criaturas multiespecie de la tierra, incluidos los humanos. Todos los seres de la tierra debemos asumir de forma recíproca la tarea de enfrentar los tiempos confusos que constituyen nuestro denso presente. Se trata de "generar parientes en líneas de conexión ingeniosas" en tanto "bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados" (Haraway, 2019, p. 19, 20). Ante el gesto de espiritualización y abstracción del Homos que mira el cielo, Haraway apela a figuraciones especulativas que reconducen nuestra mirada hacia el barro mundano. Somos, y estamos enredados con, *Chthónicos*, esto es:

> seres de la tierra [que] retozan en un humus multibichos […] Los seres chthónicos no están a salvo […] no pertenecen a nadie; se retuercen, se deleitan y crecen profusamente con formas variadas y nombres diversos en las aguas, los aires y los lugares de la tierra. Hacen y deshacen; son hechos y desechos. Son quienes son […] Vivir-con y morir-con de manera recíproca y vigorosa en el Chthuluceno puede ser una respuesta feroz a los dictados del Ántropos y el Capital [y sus intentos de] exterminar a los chthónicos (Haraway, 2019, p. 20, 21).

La autora apela a un juego de cuerdas con especies compañeras, "terrícolas mortales en densa copresencia" (Haraway, 2019, p. 24). Un hacer-con otros irrumpe como vía para generar parentescos raros. Las figuras de cuerdas ofrecen configuraciones emergentes e inéditas que nos recuerdan que hacer algo con el daño de la materialidad mundana en la que estamos incrustados supone que

> nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en. Este tipo de semiótica material es siempre situada, en algún lugar y no absoluto en ningún lugar, enredada y mundana. A solas, desde nuestras maneras distintivas de experiencia y pericia, sabemos a la vez demasiado y demasiado poco (Haraway, 2019, p. 24).

El relato de Haraway sobre el *Chthuluceno* comporta una carga ética notable. Invocando a los *chthónicos* –entidades antiguas, elementos, bichos, fuerzas de lo profundo de la tierra, seres diversos, vivos, muertos y otros, humanos y no humanos– Haraway nos pide que prestemos atención a un mundo vivo y dinámico. El término *Chthuluceno* es claramente un esfuerzo por conmover las formas humanas de dar sentido al mundo, existentes e incluso posibles. Los chthónicos, como la Tierra misma, suelen ser radicalmente inhumanos en sus fuerzas, sus escalas temporales y espaciales. Por este motivo Haraway se interesa en estas figuras monstruosas, pues junto a ellas podríamos aprender a ver otras posibilidades: un giro hacia lo que es, hacia el barro, no el cielo, hacia el mundo y sus mundos. El *Chthuluceno*, a diferencia del Antropoceno, no comienza en ningún momento histórico particular que podamos identificar. A criterio de la autora, Antropoceno y Capitaloceno no son espaciotiempos en sí mismos, más bien constituyen eventos que instalan discontinuidades y límites abruptos entre eras geológicas. Si bien es cierto que, por el contrario, el *Chthuluceno* señala un espaciotiempo más amplio y más antiguo que cualquiera de aquellas categorías geológicas, también constituye una posibilidad mucho más frágil e incierta. Haraway enfatiza que el *Chthuluceno* es ahora mismo y también un aún por venir, es un otro lugar que ha sido, que todavía es y un posible porvenir. Esta negación a habitar un marco de referencia totalizar, demasiado humano, se traduce en la tensión suscitada entre un sentido expansivo del *Chthuluceno*, ya aquí en la realidad de la tierra radicalmente más-que-humana, y un sentido más humilde, tan sólo una posibilidad. Haraway afirma:

> necesitamos un nombre para las potencias y los poderes sinchthónicos continuos y dinámicos de los que las personas somos parte, y en cuyo interior está en riesgo la continuidad. Quizás, sólo quizás, y sólo con un compromiso y un trabajo y un juego colaborativos profundos con otros terranos, será posible el reconocimiento de ricos ensamblajes multiespecies que incluyen a las personas. Llamo a todo esto Chthuluceno –pasado, presente y lo que aún está por venir (Haraway, 2019, p. 155-156).

El *Chthuluceno* supone un enredo entre temporalidades chthónicas. Entre ellas irrumpe la exigencia ética de un futuro frágil y posible. Pero los *chthónicos* nos exceden, en tiempos tanto lógicos como cronológicos, por este motivo somos saboteadores con un poder limitado para destruir el mundo, y los *chthónicos* perdurarán de varias formas. Sin embargo, perdurar no significa salir ileso. En el seno del *Chthuluceno*, la Tierra es vulnerable en tanto son vulnerables las conexiones con la Tierra y, junto a ellas, las posibilidades de la continuidad de innumerables formas específicas de vida, humanas y no humanas.

El *Chthuluceno* nos coloca frente a la Tierra desde un ángulo que nos permite reconocer un momento presente de destrucción dentro de una historia más larga y radicalmente más-que-humana. Haraway entiende que Antropoceno y Capitaloceno construyen escenas de nuestro tiempo que atraen la atención hacia la destrucción en sus diversas formas. En palabras de la autora: "tanto el Antropoceno como el Capitaloceno se prestan demasiado rápidamente al cinismo, el derrotismo y a profecías autocumplidas y autocomplacientes, como el discurso del '*game over*', demasiado tarde" (Haraway, 2019, p. 95). Sin desconocer esta destrucción efectiva, Haraway pone de relieve los procesos de la vida en sus ricos y complejos enredos simbiógenos. En esta dirección, la autora pone en cuestión el tabique ontológico que nos separa del mundo y de su miríada de expresiones semiótico-materiales. Por ejemplo, en alusión a los arrecifes de coral, nos dice:

> Encontrarse con configuraciones de mundo más-que-humanas, alteridades totalmente diferentes, como los arrecifes de coral –con todo lo que necesitan para la continuidad de la vida y la muerte de su miríada de bichos– es también encontrarse con el conocimiento de que al menos 250 millones de seres humanos dependen hoy directamente de una integridad continuada de estos holobiomas para poder a su vez, vivir y morir bien de manera continuada. La diversidad de los corales y de las personas y pueblos está en riesgo, y de manera recíproca. El florecimiento será cultivado como una respons-habilidad multiespecies, sin la arrogancia de los seres celestiales y sus acólitos; de lo contrario, la terra biodiversa estallará en algo muy limoso, como cualquier sistema adaptativo complejo demasiado estresado, al límite de su capacidad para absorber insulto tras insulto (Haraway, 2019, p. 96).

Ante este amasijo de alteridades totalmente diferentes que componen este mundo no-nosotros, más-que-humano, Haraway alienta y practica una narración atenta, historias entendidas como tecnologías de mundos con el potencial de respons-habilidad viral, "transportando significados y materiales […] con el fin de infectar procesos y prácticas que aún puedan encender sobre terra epidemias de recuperación multiespecie y hasta de florecimiento, en tiempos y lugares corrientes" (Haraway, 2019, p. 176-177). Estas historias, necesariamente abiertas, afirman que "las especies compañeras se infectan mutuamente todo el rato [y que] las obligaciones corporalmente éticas y políticas son infecciosas" (Haraway, 2019, p. 177). Estas historias no tienen un elenco fijo ni estable de personajes, ni una simple moraleja o un final definitivo, más bien operan como aperturas hacia otras historias, otras posibilidades para aprender a ver y hacerse responsable. Haraway se compromete ética y políticamente con "los perturbadores y exigentes detalles de las buenas historias que no saben cómo terminar. Las buenas historias buscan en pasados ricos el sustento de presentes sólidos, con el fin de que continúe la historia para quienes vendrán más adelante" (Haraway, 2019, p. 193).

En momentos donde se entrelazan de formas cada vez más abigarradas patrones crecientes de cambio climático, extinción, explotación y destrucción de nuestro mundo, *seguir con el problema* alienta el esfuerzo ético-político prioritario de sintonizar con "los sentidos, […] con la

materia consciente, la semiótica material [y con] los terrícolas mortales en densa copresencia" (Haraway, 2019, p, 24). En *The Human Planet,* Simon Lewis y Mark Maslin (2018) señalan que el impacto del Ántropos en la tierra produjo transformaciones sustanciales en la superficie de la tierra y en la composición de la atmosfera. La expansión imperialista de Europa modificó la distribución de la población humana y más-que-humana. Las redes de comercio global entre varios continentes produjeron un tráfico colombino masivo de humanos, animales, plantas y bacterias que hasta ese entonces proliferaban en geolocalizaciones específicas. Este movimiento intercontinental inusitado inauguró el tráfico de incontables especies que contribuyeron a una rápida, continua y radical reorganización material homogeneizante de la biota terrestre sin precedentes geológicos.

El ímpetu de dominio del Ántropos sometió al planeta a un proceso de homogeneización material sostenido en la ruptura de vínculos multiespecie particulares de diferentes nichos ecológicos del planeta. Así, el mundo asistió a una manifestación paroxística de lo que Irigaray identifica como la consolidación de un Logos fálico y pretendidamente desencarnado que, siguiendo los rieles del lenguaje, logra abstraerse de la denostada materialidad del mundo. El FaLogos duplica representacionalmente al mundo y, así, fagocita la potencia gestacional de la materia bajo la clausura de la lógica de lo Uno y lo Mismo. El así denominado Antropoceno constituye un rostro a gran escala de FaLogocentrismo. La exaltación del Logos y de la potencia creadora de sus Ideas requiere del dominio de la naturaleza. La vida material es arrastrada fuera de los límites de lo Humano y la potencia gestacional de las fuerzas mundanas queda trocada en superficie inerte a ser explorada, conquistada y explotada. En esta dirección, Suely Rolnik (2019) prefiere la noción de antropo-falo-ego-logocentrismo que aquí retenemos como AntropoFaLogos y su violencia simbólica que reduce la Diferencia a lo Uno.

La advertencia irigarayana del voraz ímpetu simbólico del AntropoFaLogocentrismo por reducir lo múltiple y heterogéneo a lo Mismo, expone consecuencias materiales claras. La homogeneización desplegada no sólo se opone a cultivar la pertenencia viviente que anida en lo Otro no reductible a lo Uno –aquella alteridad radical e inasimilable al mundo hecho de palabras– , sino que también destruye los lazos de interdependencia, labrados de forma inmanente, entre cuerpos. El carácter pretendidamente desencarnado del Logos se coloca por fuera de la dinámica de interdependencia que sostiene la vida. Lejos de tejer alianzas de interdependencias necesarias para la vida material, el Logos devora al mundo. En su producción reciente, Butler (2010) se aproxima al estado de situación del mundo tal como suele ser presentado bajo el término Antropoceno. La autora enfatiza el impacto de ciertas políticas en la trama colectiva y plural de aquellas relaciones materiales que nos constituyen. Butler ofrece la noción de precaridad para dar cuenta de aquella "condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones [compuesta por cuerpos múltiples y heterogéneos, humanos y más-que-humanos] están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte" (Butler, 2010, p. 46, el contenido de los corchetes me pertenece).

Existimos en el seno de un conjunto de relaciones materiales entre cuerpos que exceden lo Humano. En este sentido, aquí propondremos que la diferencia ontológica que postula Irigaray

es ocasión para la articulación de una política que reconozca aquella condición ontológica que Butler denomina precariedad. Los vínculos de interdependencia a los que Butler alude –en vinculación con la precariedad de la materialidad de los cuerpos– puede ser amplificada a partir de la noción de naturaleza que Irigaray entiende como un mundo material y heterogéneo cuya irreductibilidad a lo Uno debe ser preservada colectivamente. Esta diferencia irigarayana, radicalmente Otra respecto a los constructos lingüísticos AntropoFaLogocéntricos, es recuperada por Emily Parker (2021) mediante la noción de diferencia elemental, la cual permite, desde su punto de vista, pone en primer plano la dependencia y la heterogeneidad como atributos ontológicos de la materialidad vibrante de los cuerpos (Bennett, 2010). La preocupaciones butlerianas en torno a la vulnerabilidad y precariedad de los cuerpos, a la luz de la diferencia elemental irigarayana configura una forma de aproximarnos la exhortación de Haraway de *seguir con el problema* de la violencia que múltiples cuerpos humanos y más-que-humanos sufren a partir de la aniquilación de sus lazos de interdependencia material.

En este sentido, lo que sigue es un intento de apelar a la potencia y al alcance de parte de las herramientas feministas con las que contamos, aún aquellas que se presentan como inconexas y fragmentarias. Conectar y tensar la alteridad (tanto conceptual entre pensadoras aparentemente disímiles como multiespecie, entre tantos otros registros donde opera la falsa diferencia sembrada por la lógica de lo Mismo) mediante un juego de cuerdas nos permitirá robustecer la mirada de Haraway con aportes feministas preexistentes. La potencia de las conexiones entre los aportes de Butler e Irigaray se tensa productivamente como un modesto y pequeño aporte para *seguir con el problema*, para fabular especulativamente, para enredar jugadores multiespecies a lo largo y ancho de la diferencia elemental. Algo es claro, tanto para Irigaray como Butler "importa con qué formas de vivir y morir echamos suertes" (Haraway, 2019, p. 95). El pensamiento tentacular que florece en el *Chthuluceno* nos recuerda que

> Importa no solo para los seres humanos, sino también para todo el resto de bichos de las taxonomías que hemos sometido a exterminios, extinciones, genocidios y perspectivas sin futuro. Nos guste o no, estamos en el juego de figuras de cuerdas de los cuidados, con configuraciones de mundo precarias que se han vuelto terriblemente más precarias por el hombre (Haraway, 2019, p. 95).

"¡Tenemos que pensar!" (Haraway, 2019, p. 98). ¿Seremos capaces?

Naturaleza como alteridad radical

A la lectora atenta de *Especulo de la otra mujer* le resultará curioso que Irigaray sea frecuentemente considerada representante de un feminismo que abraza la diferencia sexual en términos esencialistas. A pesar de que la pensadora insiste en que la diferencia sexual exige un

abordaje poético, un lenguaje dinámico y fluido capaz de expresar la diferencia siempre abierta a la posibilidad de transformación y cambio, el canon feminista se empeña por hacer del pensamiento irigarayano el epítome de la ontologización del sexo como fundamento necesario de la identidad mujer.

Parece inevitable el hecho de que Irigaray, y sus ideas en torno a la diferencia sexual, no tengan otro destino más que la etiqueta de esencialismo en el marco del pensamiento feminismo norteamericano de los años'90. El impacto de Michel Foucault en las teorías feministas y en las políticas de identidad norteamericanas durante los años '80 conformó un posestructuralismo hiperconstruccionista de cuño lingüístico que rechazó de plano cualquier definición de *Mujer*. Así, negar la existencia de cualquier tipo de fundamento necesario de las identidades subjetivas se anudó con el poder omnímodo, adjudicado al lenguaje, de (de)construir aquellos sustratos ontológicos y sustanciales (la materia, el cuerpo, la naturaleza) en los que enraízan, como efecto discursivo, todo concepto de *Mujer*. El segmento temprano de la producción teórica de Butler (2007, 2008) constituye el clímax de este posicionamiento teórico, para el cual el alcance del poder productivo y deconstruccionista de los discursos que no reconoce otro límite que sus juegos de resignificación lingüística.

A inicios de los años '90, el pensamiento de Butler constituyó un punto de ataque a cualquier noción de sujeto anclada en esencias. Este rechazo encontró anclaje en la afirmación de que los sujetos están construidos por discursos sociales, prácticas culturales o juegos del lenguaje (Alcoff, 2001). En este contexto intelectual, Irigaray fue considerada rápidamente como una representante privilegiada del esencialismo debido a que ofrece una noción de diferencia sexual que no transcurre por los rieles del lenguaje. Resulta claro que Irigaray no puede considerarse una representante de este tipo de construccionismo discursivo. También resulta claro que, habida cuenta de la restrictiva grilla que tensa construccionismo (socio-discursivo) y esencialismo (biológico), Irigaray deviene esencialista debido a su insistente propuesta de imponer un límite ontológico al lenguaje. Diana Fuss (1990) afirma que el análisis angloamericano en torno a la relación entre lo social y lo natural polariza las posturas constructivistas y esencialistas, en cuyo seno conceptos como ontología, materialidad y naturaleza se consideran esencialistas. Nos dice:

> los argumentos esencialistas recurren con frecuencia a una ontología que se encuentra fuera de la esfera de la influencia cultural y el cambio histórico. Se supone que 'varón' y 'mujer', por tomar un ejemplo, son objetos ontológicamente estables, signos coherentes que derivan su coherencia de su inmutabilidad y previsibilidad (Fuss, 1990, p. 3).

Cuando el espesor del pensamiento irigarayano se topa con esta matriz analítica (presente de manera prístina en los argumentos tempranos de Butler) la simplificación de sus ideas es inmediata, la postulación de una diferencia que alude a un registro ontológico se trueca en esencia y, por lo tanto, su propuesta teórica y política se vuelve peligrosa dado que la diferencia sexual se traduce en la existencia natural de dos cuerpos que, nos dice Butler, no pueden sino

auspiciar de fundamentos necesarios que proyectan lineal y causalmente, con el respaldo normativo de la matriz heterosexual, el género y el deseo.

Butler coloca todo en la cuenta del lenguaje, aboga por la producción de sexo a través de un proceso de citación e iteración en el que se reiteran las normas sociales preexistentes. No llama la atención que la pensadora norteamericana considere la naturaleza como un artefacto discursivo que obtura permanentemente abordajes históricos y críticos tendientes a identificar cadenas de citas y reiteraciones que conducen a la articulación del actual orden de cosas. Cuando Butler critica los marcos binarios a partir de los cuales se aporta inteligibilidad al sexo, rechaza toda postura metafísica que apele a una idea de naturaleza como realidad objetiva y no condicionada por normas históricas y culturales. Nuevamente, Irigaray se vuelve representante de un pensamiento que refuerza un binario estricto afincado como consecuencia del sexo biológico y naturalmente dimórfico.

La noción de diferencia sexual irigarayana es considerada reduccionista o esencialista dentro de la teoría crítica social porque se homologa con la noción de sexo biológico, entendido como un conjunto de propiedades fijas, dimórficas y determinadas. El cuerpo sexualmente dimórfico irrumpe como una entidad invariable cuyo ser lo incrusta en una clasificación natural ya establecida. Cada entidad corpórea aloja una identidad sexual natural cuya esencia lo desgarra de toda trama relacional respecto de otros. Aquí nos interesa señalar que esta identificación de Irigaray con el esencialismo es espuria. Las herramientas analíticas butlerianas homologan la noción irigarayana de diferencia sexual con el dimorfismo sexual naturalizado que subyace al constructo *sistema sexo/género* que ella misma desmonta. Tampoco llama la atención las reacciones adversas al trabajo de Irigaray, y las acusaciones de esencialismo que se le presentan, pues es un indicativo de la profundidad del desafío que plantea. Como quedará en claro más adelante, cuando Irigaray alude a la diferencia sexual no apela a una identidad natural contenida en un dato biológico, más bien postula un registro no reductible al lenguaje –ante el cual la lógica representacionalista de lo Mismo encuentra un límite–, es decir, una alteridad radical que desconoce cualquier forma de identidad única e idéntica a sí misma.

Desde inicios del siglo XXI, las teorías feministas son testigo de un interés renovado en la materialidad. Afortunadamente, el campo del feminismo cuenta con pensadoras embarcadas en un interés ontológico por la potencia y actividad de la materia. Tal es el caso de Rosi Braidotti (2005), pensadora decidida a reivindicar el pensamiento feminista continental sin rendirse ante el diagnostico de esencialismo realizado por el posestructuralismo angloamericano, adjudicado a todo interés por el cuerpo, la materia, la naturaleza o, en términos generales, a todo abordaje que reconozca los límites del discurso, el lenguaje, la significación, el significado, el significante y la hermenéutica. Entre otras cuestiones, Braidotti permite ubicar la propuesta ontológica de Irigaray en torno a la diferencia sexual como un eslabón feminista, tanto crucial como mal comprendido, de los nuevos materialismos feministas contemporáneos. Como destacamos, la hegemonía de las miradas angloamericanas en torno al lenguaje y a la materialidad dentro del feminismo trueca en esencialista cualquier interés por la materialidad y la naturaleza que afirme los límites del lenguaje. Para Butler, señalar los límites del lenguaje supone respaldar un registro

extra-discursivo, pre-lingüístico o pre-cultural inmediatamente homologado a un sustancialismo ontológico. Por tanto, para Butler, y para el construccionismo lingüístico angloamericano, no es posible aludir ontológicamente a la materialidad o a la naturaleza sin que ello suponga caer en la trampa discursiva que producen normativamente la materialidad y la naturaleza como clausura, esencia, sustancia y fundamento.

A diferencia de Butler, Irigaray se aleja del lenguaje por considerarlo intrínsecamente falogocéntrico. No hay cambio posible en la repetición o la iterabilidad de los juegos del lenguaje, puesto que la significación recicla indefectiblemente lo Mismo. Aún más, el ímpetu del lenguaje por clausurar y totalizar el significado es leído por Irigaray como un intento de anular la diferencia, esto es: lo radicalmente ajeno con respecto al lenguaje. Como parte de las estrategias de obliteración de la alteridad radical con respecto a lo Uno, el orden simbólico produce representacionalmente (in)diferencias como reflejo degradado de lo Mismo –*mujer*, *materia*, *naturaleza*. Así la propuesta ontológica de Irigaray es compleja dado que postula una ajenidad radical que se agita en el centro de las representaciones *mujer*, *materia*, *naturaleza* –y cualquier otro término mediante el cual el lenguaje intenta representar lo Otro–. Si la hechura de la otredad es representacional y, por los tanto, falogocéntrica, Irigaray se interesa por lo Otro de lo Otro, aquello imposible de ser positivizado en los términos con los que el lenguaje nos puebla. Aún más, la postura filosófica de Irigaray afirma que la doctrina existente sobre la naturaleza constituye la decantación de una tradición metafísica que degrada ontológicamente a la materia. Para Irigaray, el lenguaje falogocentrado es incapaz de confrontar la alteridad radical por la que transcurre la materia.

Si las ideas tempranas de Butler dificultan la posibilidad de imaginar un interés por la naturaleza, la materia y la ontología que no se rinda ante el esencialismo, el determinismo biológico o el realismo ingenuo, Irigaray nos muestra la factibilidad del proyecto de recuperar la ontología (no sustancialista) como una herramienta teórica y política importante. Lejos del esencialismo, Irigaray ofrece claves especulativas para pensar de otro modo la naturaleza, la diferencia sexual, la materialidad y el cuerpo. Del mismo modo en que Braidotti alude a un materialismo ontológico que cartografía los ejes de poder y la desigualdad producida políticamente, Irigaray apela al dualismo de la diferencia sexual en los mismos términos en que el falogocentrismo los ha presentado histórica, política y socialmente.

Lejos de negar la naturaleza y la materia, Irigaray afirma que el lenguaje falogocentrado produce conceptos abstractos respecto de aquellas. Así, la autora se niega a ceder ante la pretensión de capturar la naturaleza y la materia en la mismidad de los significados. En este sentido, Irigaray se propone imaginar una naturaleza no pre-dada, fija o unificada. La naturaleza irigarayana no es ontológicamente reductible a lo Uno. Esto implica una crítica de aquellas nociones de materia delimitada por unidades ontológicas cuyos límites funda la clausura de una identidad que encierra una esencia pétrea, inmutable y determinante. La tradición metafísica de Platón en adelante se ha encargado de cincelar aquella "*Unidad, totalidad, entidad, de lo que/quien se sustrae a cualquier conjunción*" (Irigaray, 2007, p. 281). Esto sólo ha asido posible a partir de exclusiones no reconocidas y desmentidas mediante la apelación a la representación.

Sólo el espejo plano, y su reflejo multiplicado de lo Mismo, permiten la totalización y el cierre lingüístico donde descansan las nociones de unidad, identidad y clausura ontológica.

El carácter falogocéntrico de las exclusiones que la clausura lingüística exige sofoca y degrada ontológicamente la potencia gestacional de la materia. Así, la naturaleza y la materia es figurada lo femenino. La fuerza múltiple e indeterminada de aquello indomeñable por el lenguaje es capturado representacionalmente como sustrato inesencial, fijo e inmutable. La abstracción y la espiritualización trascendente del Logos sólo es capaz de mantener su unidad a partir de la elisión de la agencia de la materia. Devenida mero sub-jectum, la materia –a la cual Irigaray entiende como condición indispensable por la cual la entidad viviente se retiene, se mantiene y se transforma a sí misma– enfrenta a la identidad y la unidad lingüística con "los riesgos de desaparición en 'el infinito', de movimientos incontrolables en 'el vacío' (Irigaray, 2007, p. 150). El imperio falogocentrado de lo Uno y su lógica representacional de lo Mismo niegan la posibilidad de una ontología no sustancial, no anclada en la identidad, esto es, una ontología que reconozca la existencia intrínseca de aquella diferencia radicalmente ajena al registro de la representación.

Irigaray esgrime, de forma subyacente, un materialismo ontológico no esencialista como vía para cuestionar, confrontar y socavar el representacionalismo especular propio del pensamiento occidental. Aquella diferencia no reductible a la grilla representacionalista de lo Mismo, es decir, aquella alteridad radical que perturba la lógica del significado, proporciona la base material para la existencia. La infección de los conceptos falogocentrados no sólo se arroga la capacidad de gestar vida a partir de la luz de las ideas, sino que también divide el mundo en objetos inertes e idénticos a sí mismos. Cuando Irigaray alude a la naturaleza no refiere a unidades sustanciales. El lenguaje falogocentrado no agota la naturaleza, por tanto es preciso ética y políticamente discutir y redefinir lo que concebimos como natural frente a las apropiaciones abstractas que limitan el alcance de la materialidad de la materia. Para Irigaray, le lenguaje produce una duplicación degradada e inerte de la naturaleza, despojándola de su relación con el mundo viviente. Esta naturaleza abstracta, desgarrada y artificial se encuentra sostenida por el lenguaje y sus "estructuras lógicas fundadas en particular sobre el principios de identidad y semejanza, […] sobre la definición de una segunda naturaleza cuyos polos ya no son el día y la noche, las estaciones, las edades de la vida, sino […] la oscilación de lo verdadero a lo falso" (Irigaray, 2002, p. 47).

Esta naturaleza artificial basada en abstracciones y oposiciones binarias oculta la potencia, multiplicidad y las variaciones dinámicas, abiertas e indeterminadas de la materia. Alejar la idea de diferencia de lo Uno como parámetro de referencia, desplazarla de los sentidos de ruptura, brecha y oposición, nos traslada hacia una concepción de alteridad radical que permite al pensamiento avanzar más allá de nociones de fijeza, materia fáctica e inerte y agencia exclusivamente humana. Irigaray aporta un registro ontológico, no sustancialista, donde la naturaleza es alteridad no circunscrita ni limitada por los conceptos, hechos y seres representacionales que pueblan el concepto de naturaleza. Así, ante las nociones de unidad e identidad labras lingüísticamente, la naturaleza como alteridad radical es la vía para reconfigurar

la herencia conceptual con la que el FaLogos justifica su pretensión de totalización, expansión, dominio, explotación y exterminio. La naturaleza como alteridad radical hiere lo Uno. Así, el pensamiento debe explicar qué significa y cómo es posible la negociación con una existencia ante cuya contingencia los constructos conceptuales demasiado humanos se derrumban.

Superar el dominio de lo Uno a través de invocar lo radicalmente ajeno a lo Mismo, lo imposible de ser nominado mediante el lenguaje, implica admitir que ninguna naturaleza puede pretender corresponder a la totalidad de lo natural. Por tanto no existe la naturaleza como entidad singular. La naturaleza no es algo existente, sin más, fuera del lenguaje. La naturaleza como alteridad radical, opera como una negatividad que descompleta constantemente lo representado como naturaleza. La diferencia que Irigaray propone –imposible de ser fagocitada por el ímpetu falogocéntrico– no es aquella fundada en la exclusión y en el valor oposicional que la estructura del lenguaje requiere para fundar la positividad de sus términos. La diferencia a la que nos referimos debe ser entendida en términos relacionales, pues lo radicalmente ajeno a la lógica de lo Uno configura la base material de un mundo interconectado en una dinámica jamás clausurada ni determinada por la sustancialidad de lo Mismo. Por tanto, sostenemos, la diferencia irigarayana da cuenta de una naturaleza no poblada de entidades individuales, permanentes y fijas, sino relacionales.

El propósito de sembrar mundos en lo múltiple no se encuentra al margen del horizonte feminista trazado a fines del siglo XX por Irigaray. La densidad ontológica de la escritura irigarayana constituye, sin dudas, una historia especulativa que puede ayudarnos a *seguir con el problema* en este presente complejo e incierto. Desde la iridiscencia que Haraway nos propone, Irigaray deviene una narradora creativa sobre cómo y por qué nuestro mundo se derrumba dramáticamente, pero también sobre cómo otros mundos podrían emerger de otra manera. Parafraseando a Haraway, Irigaray es una pieza central en la búsqueda de la “fuerza de involucrar al mundo en el tipo de prácticas de pensamiento imposibles para herederos de [lo Uno y lo Mismo]”. (Haraway, 2019, p. 69). De algún modo, Irigaray con enfrenta con “el lugar de los seres humanos en una ‘naturaleza’ rebelde […], caracterizada por contingencias radicales y dependencias terrenales” (Jones & Parker, 2017, p. 5). Si consideramos la diferencia elemental irigarayana,

> los seres humanos no serían vistos como una especie homogeneizada ni como el centro exclusivo del mundo […]. El proyecto de transformación de las relaciones con la tierra no se emprendería en aras de la supervivencia (humana) a toda costa, ni para la redención moral de la humanidad, sino para afirmar la multiplicidad y las dependencias asimétricas que constituyen las vidas mundanas humanas y no humanas, así como la imprevisibilidad que deja sus futuros abiertos e indeterminados (Jones & Parker, 2017, p. 5).

Los feminismos, como Irigaray y Butler, configuran una serie de intervenciones modestas pero contundentes en sitios cruciales, historias sintonizadas con sus herencias y sus muchas posibilidades. El pensamiento de Haraway no sólo permite proyectar un horizonte donde se

reconocen los límites de lo humano –no sin responsabilizarlo–, sino también establecer puentes entre pensadoras feministas en cuyo (des)encuentro la diferencia trabaja productivamente en la producción de una comunidad política sostenida en el juego múltiple de la alteridad radical respecto de un modelo único Antropo-FaLogocentrado.

Recordemos el problema, "hemos provocado [una] brutal mutación que amenaza presentes y futuros vivibles para humanos y no humanos" (Haraway, 2019, p. 79). Aún así, "otro mundo no solo es urgentemente necesario, sino también posible" (Haraway, 2019, p. 89). ¿Seremos capaces de "inventar nuevas prácticas de imaginación, resistencia, revuelta, reparación y duelo, así como de vivir y morir bien"? (Haraway, 2019, p. 89).

Cuerpos precarios

Como se ha señalado, es conocido el gesto posestructuralista que asume Butler en *El género en disputa* al diagnosticar el mal del esencialismo a todo marco teórico que, si no niega, al menos sospecha de la trama discursiva del mundo. Este primer segmento de la producción teórica de Butler proyecta a Irigaray como defensora de una noción esencialista de la diferencia sexual. Actualmente, un arco considerable de intelectuales pertenecientes al campo del feminismo –menores desde el punto de vista del canon feminista y de poca circulación en el ámbito académico local– se han esforzado por socavar esta identificación espuria entre la diferencia irigarayana y cualquier forma de esencialismo. La proliferación de los así denominados *nuevos materialismos feministas* ofrecen claves epistemológicas y ontológicas a partir de las cuales es posible, no sin problemas argumentativos, rescatar a Irigaray del esencialismo biológico y encontrar en ella el espesor ontológico, no fundacionalista, que anida en su noción de diferencia.

Nuevamente, el registro irigarayano por donde transcurre la materialidad, a la que alude en su complejo estilo de escritura, señala el carácter vivo de este mundo no reductible a la pretensión de dominio, clausura, homogeneización y unificación del FaLogos. Como no puede ser de otra forma, la naturaleza irigarayana no es reflejo degradado de lo Uno sino un entramado de elementos y cuerpos interdependientes, heterogéneos y plurales. La materia allí implicada es heterogénea entre y dentro de cuerpos humanos y más-que-humanos. Irigaray postula esta materia (heterogénea) como lo otro de lo Otro, por tanto no subsumible a las mediaciones simbólicas que construyen aquella diferencia lingüísticamente representable. En esta dirección, la materia irigarayana se anuda con una concepción ontológica de la diferencia que debe entenderse como una alteridad radical que frustra todo intento de fagocitar lo ajeno en la lógica falogocéntrica de lo Mismo[97].

[97] La lectura de la diferencia sexual postulada por Irigaray en términos de alteridad radical ha sido trabajada y profundizada en otros sitios (Martínez, 2021a, 2021b). Asimismo también se ha explorado una interpretación del registro ontológico en el que circula la esta *diferencia elemental* (Parker, 2021) en términos de negatividad, en tanto presencia ajena e imposible de ser capturada por la positividad de los términos lingüísticos. Esta interpretación resulta resonante con la advertencia de Haraway en relación con la imposibilidad del Ántropos –y su ímpetu FaLogocentrado de homogeneizar y borrar la diferencia elemental a partir de la clausura de los significados– de registrar el mundo. Considerando los aportes de Irigaray en el decir de Haraway, la lógica representacionalista de lo Mismo "los espacios

Es curiosa, y poco conocida, la forma en que Butler se reconecta con la obra de Irigaray en *Deshacer el género.* Allí, reconoce su deuda con el planteo irigarayano en torno a la diferencia sexual, señala que esta noción no debe ser rechazada sino repensada y multiplicada. Butler logra captar el registro ontológico de la diferencia que Irigaray propone en tanto que alteridad radical. Afirma:

> Irigaray aclara que la diferencia sexual no es un hecho, no es un cimiento de ningún tipo, y tampoco la ineludible presencia de lo 'real' […] Por el contrario, es una pregunta [que] no está asentada ni resuelta, permanece como aquello que todavía no se ha formulado, o no se ha formulado nunca en términos asertivos. Su presencia no presupone la forma de los hechos ni las estructuras, sino que persiste como aquello que no hace pensar, aquello que no está del todo explicado y que no puede explicarse del todo (Butler, 2006a, p. 251).

Si en *El género en disputa* todo aquello irreductible a la significación abonaba posturas esencialistas y fundacionalistas que cobran la forma de determinismo biológico, en *Deshacer el género* Butler alude a Irigaray debido a que "su invocación a la diferencia sexual no es fundacional" (p. 252). Incluso parece reconocer el carácter no sustancial de la diferencia irigarayana cuando logra identificarla con aquellas fuerzas que ponen un límite al lenguaje. En sus términos, "[la diferencia sexual] es algo que no puede ser del todo expuesto, que desestructura la gramática de la afirmación y que persiste […] como algo a lo que interrogar" (p. 253). Por tanto, la diferencia sexual no puede ser capturada plenamente por los significados lingüísticos, tampoco refiere a un sustrato esencial y biológico extra-discursivo determinado y determinante. Más bien, reconoce, "el registro ontológico de la diferencia sexual es sumamente difícil de determinar" (p. 263), pues

> la diferencia sexual no puede reducirse ni a la biología, ni a la cultura, ni a la construcción social […], nunca viene totalmente dada, ni está totalmente construida, sino que es ambas cosas de una forma parcial […], es el lugar donde se plantea y se replantea la pregunta de la relación entre lo biológico y lo cultural […] ¿podríamos decir que no es una cosa, ni un hecho, no una preocupación, sino más bien la exigencia de rearticulación que nunca desaparece del todo, pero que tampoco aparece del todo? (Butler, 2006a, p. 263).

Iniciado el siglo XXI, la reconsideración de Butler en torno a la noción de diferencia sexual irigarayana da cuenta de un giro ético vinculado con la preocupación del lugar de la materialidad del cuerpo como condición ontológica de lo humano en función de los efectos de la violencia.

ahuecados [por la presencia de la alteridad radical] están llenos de evaluaciones de información, determinaciones sobre quienes son amigos o enemigos […]. La negatividad, el ahuecamiento de esta positividad, está ausente, un asombroso abandono del pensar" (Haraway, 2019, p. 68).

Butler acude a la vulnerabilidad como una forma de caracterizar la vida humana[98]. Butler (2006b) se interroga por las condiciones que hacen "que una vida valga la pena" (p. 46). Para dar cuenta de ello, localiza la vulnerabilidad y la precariedad como una condición ontológica vinculada con el carácter material de nuestra vida corporal. Nuestra indefectible vida en comunidad nos entrama con otros y sus potenciales o efectivas formas de violencia, pues algunas vidas son consideradas irreales y, consecuentemente, sustraídas de las estructuras que garantizan la interdependencia corporal. En palabras de Butler:

> cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos –como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición–. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición (Butler, 2006b, p. 46).

Si la vida humana es fundamentalmente precaria debido a nuestra interdependencia social, entonces somos vulnerables porque estamos sujetos a la posibilidad de perder las conexiones, los lazos y vínculos materiales que sostienen la vida. La vulnerabilidad corporal y, por tanto, la interdependencia compartida permiten "elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano […] nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética" (p. 49). Butler se preocupa por anudar la ineludible interdependencia corporal con la "responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros" (p. 56) y la responsabilidad de exponer y corregir "las formas radicalmente desiguales de distribución global de la vulnerabilidad física" (p. 56).

El giro ético del pensamiento butleriano bien podría interpretarse como un giro ontológico y material no esencialista que, como tal, permite un cruce productivo consonante con la lectura propuesta en torno al pensamiento de Irigaray. El concepto de precariedad ofrece un prisma político que no desconoce el registro ontológico en el que circula la diferencia irigarayana. Los aportes de Irigaray en torno a la diferencia permiten exorcizar productivamente los fantasmas de una base universal para un nuevo humanismo que sobrevuelan la propuesta de Butler. La precariedad de los cuerpos que evoca Butler no incluye la interdependencia material con entornos no humanos. Aún así, nuestra lectura expande su noción de comunidad hacia aquellas formas de vida más-que-humanas[99]. La propia Butler señala "las demandas que nos impone el hecho de vivir en un mundo de seres por definición físicamente dependientes unos de otros, físicamente vulnerables" (p. 53). Es desde allí que imagina "otra forma de comunidad […] en la

[98] La noción de vulnerabilidad pertenece a Adriana Cavarero (2000, 2009). La filósofa italiana aboga por una ontología altruista del ser humano, el cual se constituye en una exposición irremediable e inherentemente corpórea ante los demás. Debido a que el cuerpo es el lugar de esta exposición, la ontología relacional de Cavarero pone en primer plano la materialidad de la vulnerabilidad encarnada. Así, la noción de precariedad de Butler (2010) parte de la vulnerabilidad en la búsqueda de una ontología corporal de exposición ante el otro (Murphy, 2011).

[99] Aunque desde otro ángulo, Micaela Anzoátegui (2017) ha puesto en marcha aplicaciones no antropocéntricas de la noción butleriana de precariedad. Asimismo ha expandido hacia tal dirección las reflexiones de Butler en torno a la violencia e invisibilización de las existencias-otras de animales no humanos, ambientes naturales y ecosistemas.

que sólo nos parecemos por […] una condición común a todos que no puede ser pensada sin diferencias" (p. 53).

Por un lado, Butler alude a la precariedad material de los cuerpos como rasgo ontológico en el cual se sostiene la posibilidad de articular una comunidad política basada en la interdependencia y en las diferencias. Por otro lado, Irigaray ofrece una noción de diferencia radical con respecto al lenguaje que permite amplificar, más allá de los límites de lo humano, la pluralidad y heterogeneidad de cuerpos materiales que Butler considera en su noción de vulnerabilidad, interdependencia y precariedad. Si Butler aporta espesor ético-político en la construcción de una comunidad que responsabiliza lo humano a la hora de rendir cuentas por el daño del mundo, Irigaray aporta el compromiso de articular arreglos de dependencia entre cuerpos radicalmente diferentes, humanos y más-que-humanos, evitando la incorporación antropofágica del FaLogos –en cuyas fauces la heterogeneidad y multiplicidad de la materia queda reducida discursivamente a lo Uno y lo Mismo–.[100] En sintonía con los planteos de Haraway, el ser humano –homogeneizado por la lógica de lo Uno sobre la que cabalga el Ántropos– es

> incapaz de volver presente para sí aquello que estaba ausente, aquello que no era él, lo que el mundo es en su simple mismidad no unívoca, lo que se reclama como inherente a lo que uno no es. Aquí hay alguien que no puede ser un caminante, que no se puede enredar, que no puede rastrear las líneas de vivir y morir, que no puede cultivar la respons-habilidad, que no puede hacer presente para sí aquello que está haciendo, que no puede vivir en consecuencia ni con las consecuencias, que no puede hacer compost (Haraway, 2019, p. 67).

Irigaray (1991) afirma una ontología relacional en cuyo seno la materialidad fluida de todo cuerpo surge en relación con otros y con el entorno. La contracara de su preocupación por socavar la lógica representacionalista de lo Uno es el intento de enfatizar la co-creación de los cuerpos. Como ya señalamos, esto la conduce al reconocimiento de la alteridad radical irreductible a lo Uno. Los intentos del AntropoFaLogos de negar o reprimir este carácter relacional para afirmarse a sí mismo como absolutamente independiente, sólido y discreto, constituyen una forma de violencia tendiente a suprimir la irreductible ajenidad de la multiplicidad y heterogeneidad de la materia, y, al mismo tiempo, borra las raíces mundanas que nos incrustan de plano en el entorno material necesario para la vida.

En varios segmentos de su pensamiento, Irigaray enfatiza insistentemente la pretensión desencarnada del AntropoFaLogos de volar muy por encima del mundo, negándose a reconocer su propia raigambre material. Aún más, la autora afirma que la fuerza del falogocentrismo se

[100] Rachel Jones y Emily Parker (2017) enlazan explícitamente la lógica de lo Uno irigarayana con los efectos violentamente homogeneizadores del Antropoceno. Las autoras apelan a la idea de multiplicidad elemental para contrarrestar ontológicamente la homogeneización discursiva y sus efectos materiales. En la misma línea que el carácter ex-statico al que todo cuerpo se ve sometido en su registro material, la pluralidad, la heterogeneidad y la multiplicidad no refiere a la diferencia de cuerpos entre sí, sino a la diferencia de todo cuerpo respecto de sí mismo. La diferencia elemental supone heterogeneidad, multiplicidad y pluralidad no empíricas, sino ontológicamente elementales.

deriva de la sangre de las criaturas terrestres, pues compartir la vida del otro sin robar los bienes del otro es un umbral que el AntropoFaLogos se niega a cruzar. Su modo de dominación es el saqueo, un violento devorar al otro y sus bienes para reducirlo a su propia sustancia (Irigaray, 1991). Esto equivale a una feroz aniquilación de la diferencia, una imposibilidad de concebir diferentes cuerpos, múltiples, humanos y más-que-humanos. Esta negativa a reconocer la diferencia, como alteridad radical con respecto a lo Mismo, constituye una negación de la materialidad fluida que entrama al mundo.

Butler (2006b) vincula la violencia con una distribución jerárquica de las condiciones sociales que maximizan la vulnerabilidad de algunos cuerpos. La vulnerabilidad de toda vida corporal configura una base ética desde la cual es posible cifrar este tipo de exposiciones diferenciales como violencia. Esta violencia se anuda abigarradamente con el ímpetu AntropoFaLogocéntrico de negar las raíces materiales y corpóreas de la existencia. La denostación ontológica de la vida material opera como negación de la precariedad en tanto rasgo ontológico de los cuerpos. Sobre la negación de la vulnerabilidad se construye una distribución diferencial de la dependencia. La eficacia del AntropoFaLogocentrismo no sólo cabalga sobre los intentos constantes por erradicar el registro material de la diferencia mediante la clausura representacional, sino sobre la negación del modo rotundo en que la materialidad nos atraviesa. Sin embargo, el rasgo ontológico de la vulnerabilidad se distribuye políticamente de manera desigual y sólo algunas formas de existencia cuentan con los privilegios que permiten habitar la ficción de una vida abstracta y desencarnada que, como tal, abraza la autonomía en detrimento de lazos de dependencia material con otros y con el mundo. En *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler (2017) advierte la exhortación creciente dirigida a toda persona, “incluso a las más desvalidas, a hacerse cargo de su vida sin depender […] de nadie más”. Se trata, señala la autora, de “una guerra contra la idea de interdependencia” (p. 72) y de intentos por negar las cualidades colectivas y plurales.

Sobre estos rechazos violentos de la alteridad radical y de la precariedad –vectores ontológicos involucrados políticamente en la vida colectiva y material– cabalga el AntropoFaLogos y su dominación y explotación de los recursos terrenales. La noción irigarayana de diferencia constituye un esfuerzo por multiplicar la heterogeneidad de los cuerpos, y evitar borrar la alteridad de unos respecto de otros. La irreductibilidad de la diferencia se desliza por el mismo registro en el que anida la vulnerabilidad a la que nos expone la materialidad de nuestro cuerpo. La precariedad nos sumerge en la relacionalidad y la interdependencia. Butler afirma que “el cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública” (Butler, 2006b, p. 52). La existencia corpórea implica, indefectiblemente, estar disponible y expuesto ante Otros irreductibles a mí. Enfatizar la irreductibilidad del Otro, por tanto, anuda interdependencia y diferencia como dos caras de la misma moneda. Afirmar que ningún cuerpo está completamente separado de otros cuerpos no supone el colapso en una identidad absoluta con lo Otro –lo cual implicaría ser fagocitado por lo Uno y lo Mismo. Aún más, en ocasión de reflexionar sobre el modo en que “la versión liberal de la ontología humana” (Butler, 2006b, p. 51) se derrumba ante la experiencia de una pérdida repentina de los lazos que sostienen la existencia material, Butler advierte que ciertos afectos, como la pasión, la pena y la ira, “nos arranca[n] de nosotros mismos” (Butler,

2006b, p. 51). Por tanto, el registro ontológico en que Irigaray resitúa la diferencia –en términos de alteridad radical con respecto a la lógica AntropoFaLogocéntrica de lo Mismo– también atraviesa la propia existencia material del cuerpo. Todo cuerpo es Otro para sí mismo, irreductible con respecto a sí mismo y, por tanto, nunca coincidente plenamente consigo mismo. Butler señala el "lazo original, esa forma original por la que existimos, como cuerpo, fuera de nosotros y para otros" (Butler, 2006b, p. 54) como condición de la comunidad en función de la interdependencia.

Butler sugiere que ciertos afectos nos arrojan fuera de nosotros mismos. Butler vincula el carácter ex-stático con la vulnerabilidad de la vida corporal. Ex-stasis significa "estar afuera de uno mismo […] estar fuera de sí de rabia o de dolor" (Butler, 2006b, p. 50). LA autora afirma que:

> [El] lenguaje […] no les hace justicia a la pasión, a la pena y a la ira –a todo aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si es que no fatalmente–. No es fácil entender el modo como se forja una comunidad política a partir de tales lazos. […] Esta disposición de nosotros por afuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y su exposición (Butler, 2006b, p. 51).

Butler señala que el afecto penoso propio del duelo "permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar" (Butler, 2006b, p. 48-49). En esta dirección, Haraway (2019) afirma que "ni la capacidad ni la práctica del duelo son especialidades humanas" (p. 71). También afirma que "el duelo genuino debería abrirnos a una conciencia de nuestra dependencia de y nuestras relaciones con estas innumerables alteridades" (Haraway, 2019, p. 71).

Desde el prisma desde el cual Irigaray forja su noción de diferencia como alteridad radical, también podemos arrastrar la ex-stasis corporal hacia el registro ontológico y amplificarla hacia sus aspectos materiales y más-que-humanos. Desde allí, el cuerpo no es una copia al carbón de lo Mismo, por tanto nunca es completa y materialmente coincidente con otro o consigo mismo. Sus enredos constitutivos con otros cuerpos son, también, enredos con cuerpos más-que-humanos que lo colocan en continuidad ontológica y material con el mundo. Cada cuerpo es un emergente contingente de las relaciones con otros cuerpos múltiples y heterogéneos. Este carácter colectivo, extendido más allá de lo humano, consolida y enriquece la mirada butleriana en torno a la vulnerabilidad y a la precariedad. Las relaciones entre cuerpos heterogéneos y múltiples (en el sentido de que ningún cuerpo es idéntico a ningún otro ni a sí mismo).

El abordaje de la precariedad como ontología del cuerpo materialmente ex-stático y, consecuentemente, heterogéneo y múltiple, constituye un límite insoslayable de lo humano y del lenguaje en sus intentos de comprender, mensurar y dominar alteridad radical de los procesos materiales mediante los cuales la vida deviene. Las miradas en torno al cuerpo de Butler –alejada de su temprano hiperconstruccionismo lingüístico– y de Irigaray –alejada de cualquier forma de

esencialismo– se anudan en un registro ontológico que excede taxonomías discursivas a partir de las cuales los cuerpos son clasificados a partir de pretendidas uniformidades empíricas. Así, la diferencia radicalmente ajena de Irigaray se cruza con la vulnerabilidad y la precariedad propuestas por Butler para señalar la potente proliferación de una heterogeneidad corporal incapaz de ser ordenada por la violencia homogeneizante de aquellos marcos normativos mediante los cuales el AntropoFaLogos abstrae y ordena al mundo.

Entonces, el carácter ex-stático de la materialidad del cuerpo hace de éste un lugar de pluralidad, multiplicidad y heterogeneidad. La ontología no fundacionalista sobre la que cabalgan los cuerpos nos permite pensar en la vulnerabilidad compartida y en su irreductibilidad con respecto a lo Mismo. La condición ontológica que aquí ponderamos excede la diferencia sexual esencializada como estrategia para aglutinar cuerpos a partir de marcadores somáticos empíricos. En un juego de cuerdas con Irigaray, Butler (2010) afirma invocar una "ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la lesión, la interdependencia, la exposición, la persistencia y el deseo corporal, el trabajo y las reinvenciones del lenguaje y la pertenencia social" (p. 15). Esa ontología corporal se afirma en condiciones materiales de vida que nos superan en tanto humanos. La negación de la precariedad es la negación de nosotros como seres vivos, y ¿cómo entender esta negación violenta sino como la voraz abstracción del AntropoFaLogos mediante la clausura reprentacionalista que degrada la base material de la vida? Es preciso recordar al respecto que "la desrealización del Otro quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro" (Butler, 2006b, p. 60). Por tanto, negar la precariedad supone la desrealización de la raigambre material de los cuerpos, de la dinámica de lo vivo y de nuestros vínculos de interdependencia con otros cuerpos humanos y más-que- humanos.

¿Seremos capaces de herir lo Uno, de afectarnos con la diferencia elemental que nos constituye y de comprender que "estamos dentro y somos parte de esta tela del deshacer?" (Haraway, 2019, p. 71).

Reflexiones finales: *chthónicos* en juego de cuerdas

El trabajo de Haraway ofrece un tipo de construccionismo posfundacionalista que retiene la agencia y la responsabilidad humana sin descuidar la materialidad de la vida más-que-humana. Estas complejas convivencias conceptuales son las que aniquilan cualquier forma de monocultivos teóricos y gestan la posibilidad de re-encontrar la multiplicidad, pluralidad y heterogeneidad de cuerpos multiespecies. Aún más, Haraway habilita una zona liminar en la que es factible el encuentro de aquello que parece inconciliable, entre tantos otros, aquí nos ha interesado tensar en juego de cuerdas a Butler e Irigaray. Haraway permite recuperar herramientas múltiples de los feminismos. El *Chthuluceno* no desconoce el horizonte ético-político gestado por el encuentro de múltiples cuerpos diferentes, vulnerables y vulnerados.

El registro ontológico no fundacionalista mediante el cual Irigaray y Butler se aproximan a la materialidad de los cuerpos, múltiples y plurales, configura una vía de acceso privilegiada para aproximarnos a los *chthónicos* a los que refiere Haraway. Estos complejos seres corren por debajo, por encima y a través de nosotros. Derrumban las distinciones empíricas y morfológicas que apelan a una materialidad del cuerpo que pulula por fuera del lenguaje. Susurran multiplicidad de vida corporal que desborda el lenguaje, lo frustra y lo incluye. Los *chthónicos* no se interrogan por propiedades físicas capaces de fundamentar identidades fijas y estables, y sus conexiones y su relacionalidad se tensa con la cristalización de las propiedades materiales. Los c*hthónicos* son formas de vida irreductibles aunque enredadas en mutua dependencia. Como pluralidad de cuerpos, habitan el mundo y son la trama del mundo, pues saben que "estar vivo es estar ya conectado con la vida en sí misma, no solo con la vida que me excede, sino con la que va más allá de mi condición humana; y nadie puede vivir sin esta conexión a la vida biológica que excede el ámbito de lo animal humano" (Butler, 2017, p. 49). Los *chthónicos* se agitan dinámica y fluidamente en el carácter plural del conjunto de cuerpos más-que-humanos del que la vida humana es absolutamente dependiente, allí donde la vertiente ontológica de la diferencia irigarayana y las preocupaciones butlerianas en torno a la política se anudan en el *Chthuluceno* que Haraway explora.

Al inicio, hemos señalado el modo en que Haraway enfatiza los tiempos confusos, turbios y problemáticos que involucran nuestras formas de vida. Frecuentemente conocemos bajo la denominación de Antropoceno a estos "tiempos de urgencia para todas las especies, incluidos los humanos: tiempos de muertes y extinciones masivas; de avalanchas de desastres" (Haraway, 2019, p. 66). El *Chthuluceno* supone conocer y cultivar la capacidad de respons-habilidad frente a la vulnerabilidad compartida por todas las formas de vida, siempre al borde de la pérdida y siempre bajo amenaza. Sin embargo, la cuerda de la vulnerabilidad y de la precariedad que Butler tensa en un juego de cuerdas *chthónico* no debe asimilarse a las miradas apocalípticas que envuelven al Antropoceno. La cuerda de la diferencia irreductible que tensa Irigaray invade el imperio representacionalista del AntropoFaLogos y, así, la precariedad butleriana se amplifica hacia toda forma de vida. Irigaray nos señala el modo en que a través de aquella trama discursivamente labrada se cuela, inevitablemente, una naturaleza que nos implica en un *nosotros* compuesto por una heterogeneidad de cuerpos interdependendientes. Tanto para Irigaray como para Butler, la interdependencia es una característica de la vida material de de los cuerpos. Ambas autoras permiten afirmar una noción ontológica de diferencia desde la cual florece una pluralidad corporal más-que-humana estrechamente interconectados, aunque no fagocitados por lo Uno. Estos cuerpos plurales, más-que-humanos, multiespecie, son los que irrumpen en las fabulaciones especulativas de Haraway como monstruos *chthónicos* tentaculares. Ellos nos colocan frente a

> los poderes chthónicos de Terra [que] inoculan sus tejidos por todas partes […]. Una miríada de tentáculos será necesaria para contar la historia del Chthuluceno. […] Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una

> diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados (Harway, 2019, p. 61).

En los confines de *Chthuluceno*, Irigaray y Butler abonan las *pilas de compost caliente*, ese *humus multibichos* que la narrativa especulativa de Haraway nos ofrece. La escritura feminista de ambas contribuye, sin duda, a "cultivar respons-habilidad, en pasión y acción, apego y desapego" (Haraway, 2019, p. 65). El cruce entre las producciones de ambas pensadoras sostiene un "trabajo con figuras de cuerdas como tropo teórico, una manera de pensar-con un sinfín de colegas, enhebrando, fieltrando, enredando, rastreando y clasificando de manera simpoiética" (Haraway, 2019, p. 62). Ambas se encuentran en el horizonte ético-político integrado en el juego de cuerdas –en cuyos enredos constitutivos participamos– mediante el cual Haraway nos recuerda que "el patrón está en nuestras manos" (Haraway, 2019, p. 65) y que "pensar debemos" (Haraway, 2019, p. 65).

Hasta aquí hemos ofrecido claves irigarayanas en torno a la diferencia elemental –entendida como alteridad radical–, y hemos alentado la posibilidad de expandir la noción de precariedad hacia la multiplicidad en formas que pluralizan, más allá de lo humano, aquello que Butler entiende por cuerpo. Si, tal como señalamos, la noción de diferencia de Irigaray se propone denunciar la sofocación de la vida material del cuerpo y su multiplicidad elemental (Jones & Parker, 2017), Butler, por su parte, nos permite repensar cabalmente aquellas consideraciones en términos de violencia política. Butler nos conmina a enfrentar el requerimiento ético-político de rastrear el modo injusto en que se niega aquella característica fundamental de la vida corporal antes señalada: la apertura de los cuerpos a otros cuerpos irreductiblemente diferentes. Aún más, Butler señala que esta disponibilidad o relacionalidad necesaria con otros es lo que posibilita –y es la beta ontológica a partir de la cual extraen su fuerza– los modos específicos de violencia que se infligen sobre aquellas formas de vida que no se tornan inteligibles de acuerdo a los marcos normativos AntropoFaLogocéntricos que distribuyen el reconocimiento.

Entonces, entrecruzar la diferencia sexual irigarayana con la precariedad butleriana permite incrustar apreciaciones matizadas sobre la violencia política, y el lugar mismo de lo político, en un trasfondo de consideraciones ontológicas que señalan la potencia productiva de aquellas fuerzas materiales no reductibles a lo humano. Al mismo tiempo, las preocupaciones butlerianas sobre el carácter colectivo de la vida material de los cuerpos alojan fluidamente la afirmación sobre la interdependencia, bajo la forma de una red más amplia de relaciones político-ontológicas, que involucran formas de existencias humanas y más-que-humanas, vivas y no vivas. Después de todo, Haraway nos recuerda que se trata de

> sobrevivir de manera colaborativa […] Necesitamos esta habilidad para vivir entre ruinas. No es este un anhelo de salvación, ni ningún otro tipo de política optimista; tampoco se trata de un quietismo cínico ante la profundidad del problema. [Se trata de] un compromiso con un vivir y morir con respons-habilidad en inesperada compañía. Este tipo de vivir y morir goza de las

> mejores oportunidades para cultivar condiciones para la continuidad (Haraway, 2019, p. 70).

Tensar la precariedad butleriana con la noción de diferencia irigarayana permite abrir el análisis a la multiplicidad de cuerpos, aún más, nos empuja a pensar la forma en que, debido a nuestra existencia material, la diferencia nos atraviesa por nuestra pertenencia mundana. La diferencia irigarayana nos recuerda que somos la tierra, la materia que continua, incansable y fallidamente intentamos plasmar en imágenes y palabras para dominarla. Así, la diferencia elemental irigarayana actúa como un límite para el modo en que el Ántropos amenaza la vida. Irigaray nos propone atender a la potencia de la materia y, desde allí, socavar los intentos AntropoFaLogocéntricos de encubrir la fecundidad y la multiplicidad de una naturaleza procesual y en continuo devenir, en la que participan aquellas fuerzas que nos constituyen y de las cuales formamos parte. Esta diferencia elemental, ontológica, alude a un mundo vibrante no reductible a lo humano, compuesto por cuerpos múltiples que inevitablemente fallan en ser copias unos de otros, incluso de sí mismos.

Haraway (2019) nos recuerda que “lo que caracteriza a las vidas y muertes de todos los bichos terranos es la precariedad” (p. 69). También nos enfrenta con el imperioso propósito de reconcebir nuestro modo de habitar la tierra y con la necesidad de cultivar formas heterogéneas de vida colectiva más-que-humana.

Los *chthónicos* nos invitan a tensar las cuerdas.

El patrón está en nuestras manos.

Pensar debemos.

¿Seremos capaces?

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía complementaria

Neimanis, A. & Loewen Walker, R. (2014). Weathering: Climate Change and the ‘Thick Time’ of Transcorporeality. *Hypatia, 29*(3), p. 558-575.

Stacy, A. (2016). *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman*. University of Minnesota Press.

Warren, S. (2018). Haraway's Dream of an Ek-Centric Anthropos: Finding Virtuous Humility in the Age of a Dying Earth. *October 18, 10*(2), p. 109-127.

Guía de actividades

1- Identifique la problemática ético-política a la que alude Donna Haraway. Seleccione al menos dos figuraciones que la autora propone para desarrollar su perspectiva sobre el asunto.

2- Identifique la concepción de naturaleza que el autor le adjudica a Luce Irigaray. ¿En qué aspectos tal concepción puede contribuir *seguir con el problema* planteado por Haraway? ¿En qué aspectos tal concepción se aleja de tal problema?

3- Identifique la concepción butleriana en torno a la vulnerabilidad como base para una nueva comunidad política. ¿En qué aspectos tal concepción puede contribuir *seguir con el problema* planteado por Haraway? ¿En qué aspectos tal concepción se aleja de tal problema?

4- Clarifique a qué se refiere el autor cuando plantea la posibilidad de pensar a Luce Irigaray y Judith Butler vinculadas mediante un *juego de cuerdas*?

Referencias bibliográficas

Alcoff, L. (2001). Feminismo cultural *versus* posestructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista. En M. Navarro & C. R. Stimpson (Comps.). *Nuevas direcciones* (pp. 65-106). Buenos Aires: FCE.

Anzoátegui, M. (2017). Vida precaria y duelo: Reapropiaciones para un abordaje no-antropocéntrico de Judith Butler. En A. Martínez, M.L. Femenías & R. Casale (Comps.). *Judith Butler fuera de sí: Espectros, diálogos y referentes polémicos* (pp. 139-157). Rosario: Prohistoria.

Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.

Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Barcelona: Akal.

Butler, J. (2006a). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2006b). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

Cavarero, A. (2000). *Relating narratives: Storytelling and selfhood*. New York: Routledge.

Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.

Fuss, D. (1990). *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. London: Routledge.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Irigaray, L. (1991). *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. New York: Columbia University Press.

Irigaray, L. (2002). *Between East and West. From Singularity to Community*. Columbia University Press.

Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.

Jones, R. & Parker, E. (2017). The Anthropocene and Elemental Multiplicity. *English Language Notes, 55*(1), p. 61-69.

Lewis, S. & Maslin, M. (2018). *The Human Planet, How We Created the Anthropocene*. London: Pelican.

Martínez, A. (2021a). La ontología acuosa de Luce Irigaray. Aportes para un nuevo materialismo hidrofeminista. *Zona Franca*, *Revista de estudios de género, 29*, p. 16-45.

Martínez, A. (2021b). El materialismo no esencialista de Luce Irigaray: una mirada renovada sobre la diferencia sexual. *Faces de Eva, 46,* p. 65-82.

Murphy, A. (2011). Corporeal Vulnerability and the New Humanism. *Hypatia, 26*(3), p. 575-590.

Parker, E. (2021). *Elemental Difference and the Climate of the Body*. Oxford University Press.

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

CAPÍTULO 10
Cuerpo, afecto y performatividad en la experiencia drag

Guillermo Suzzi

El presente capítulo se propone conjugar y entrelazar elementos de los estudios queer, los estudios sobre afecto y el psicoanálisis. Con atención al panorama académico reciente y sus debates, esta intersección teórica intenta delinear un prisma teórico en torno al cuerpo desde un ensamble de piezas heterogéneas procedentes desde una multiplicidad de referencias. Se destaca la relevancia de la dimensión experiencial-vivencial de la subjetividad desde la perspectiva de la performatividad de sexo-género, el punto de vista de los afectos y la producción psíquica del Yo. Para ello, se toma como punto de partida conceptualizaciones sobre la experiencia corporal en el arte performático *drag*. Luego, se presentan coordenadas de un posible cruce entre estudios queer y estudios sobre afecto, de las cuales se extraen contribuciones que gravitan en torno a la ontología corporal y la noción de performatividad. Más adelante, se recuperan aportes de cuño psicoanalítico que abordan el lugar de la vivencia corporal en la articulación psíquica del Yo. Finalmente, se intenta dar cuenta de las posibles vías de encuentro que nos ofrecen los puntos de vistas considerados.

La potencia corporal *drag*

El género escénico del *drag* goza actualmente de la mayor popularidad alcanzada en su historia. Simultáneamente, la figura de la *drag queen* se ha instalado como parte del imaginario compartido de buena parte de nuestras comunidades occidentales. Asimismo, tal como ocurre en el contexto norteamericano, en el plano local proliferan los certámenes y exhibiciones *drag*, lo que tiene como resultado un paulatino abandono del carácter *underground,* marginal y anti-institucional aparejado al aumento la visibilidad y el prestigio de esta forma de arte performático.

En un plano teórico, es frecuente la referencia al abordaje que Judith Butler (2002; 2007) realizó sobre la temática. Sus reflexiones atribuyen a la figura de la *drag queen* la capacidad de poner en marcha parodias de género con un potencial disruptivo, una forma de resistencia subversiva ante las estructuras de poder propias de la matriz de inteligibilidad heterosexual y las expectativas culturales heteronormativas. Según Butler, el *drag* expone al género como un código cultural que puede ser imitado. El *drag* "es subversivo por cuanto se refleja en la estructura

imitativa mediante la cual se produce el género hegemónico y por cuanto desafía la pretensión a la naturalidad y originalidad de la heterosexualidad" (Butler, 2002, p. 185). En esta dirección, Butler encuentra en el *drag* una vía para poner de relieve la naturalización del género bajo marcos de inteligibilidad que permanecen ocultos. Se trata de la performatividad y la estructura imitativa del género puesta bajo evidencia en un dispositivo escénico fundado en la parodia.

Por otra parte, el *drag* no se reduce a las actuaciones *drag queens* y las múltiples imitaciones paródicas de la feminidad que abarca. El *drag kinging* puede entenderse como una puesta en acto de la masculinidad en la tradición de *drag* como género teatral. Aunque menos popular que el *drag queen*, también existe un poblado universo figurativo propio de este espectro artístico-escénico. Al respecto, por ejemplo, Jack Halberstam ofrece una suerte de taxonomía de las masculinidades femeninas dentro de la propia cultura *drag king* que incluye desde la *femme pretender* hasta la *butch realness* así como otras numerosas masculinidades femeninas diferentes e híbridas (*Halberstam,* 1998). Sin embargo, resultan potentes los aportes de Julie Hanson (2008), quien, antes que en la escena político-cultural *drag king*, se centra en la experiencia del *drag kinging* tal y como resulta para quienes lo practican[101]. En dicha experiencia, como parte de la dinámica de cualquier actuación *drag*, resulta crucial la tensión entre el sexo del intérprete y el género que se representa. Este aspecto, así como ocurre con el *drag queen*, ha sido destacado por la tradición que entiende al *drag king* como una práctica que produce una respuesta simbólica desafiante hacia los discursos sobre los cuerpos femeninos.

Hanson busca especular sobre los efectos encarnados[102] de la experiencia del *drag kinging*. Allí la tensión entre el sexo del intérprete y el género representado conforma una plataforma sobre la que se producen alteraciones e intercambios imprevistos que involucran al cuerpo, la vestimenta, el personaje *drag king* y al Yo. En particular, Hanson destaca que quienes practican el *drag kinging* suelen describir sus efectos como positivos, empoderantes, afirmativos, eróticos y sexuales. Además, destaca que siempre se habla de tales efectos como creados y articulados a través de la actuación corporal y la experiencia del cuerpo. Para la autora, el hecho de que estos efectos a menudo se realicen y se *sientan* sobre todo a nivel corporal, sugiere que el *drag kinging* tiene efectos transformadores en la medida en que puede proporcionar un conocimiento diferente o alternativo del Yo encarnado, así como un sentido alternativo de la corporalidad. Desde allí, Hanson amplía la idea de que el *drag kinging* promueve la corporalidad como un proceso continuo y cambiante de *devenires* capaces de reinscribir y transformar la materia del cuerpo.

Hanson se pregunta por los elementos que conforman este yo encarnado. Como no puede ser de otro modo, esta existencia encarnada, o la productividad de ese *embodiment*, debe estar

[101] El énfasis de Hanson es colocado en la performance corporal personal y en la experiencia encarnada del *drag kinging* antes que en la producción y comunicación de mensajes sobre efectos socioculturales más amplios en torno, por ejemplo, a los gestos políticos involucrados en la utilización vestimenta 'masculina' o la exposición de atributos connotados como masculinos por parte de mujeres y/o disidencias. Aun así, la autora admite que "cualquier 'conocimiento' corporal obtenido a través de los efectos corporales del *drag kinging* por parte de las mujeres que lo practican siempre está, de alguna manera, influenciado por o interpretado a través de los significados y valores sociales, culturales y personales predominantes de ese cuerpo como cuerpo 'sexuado'" (Hanson, 2007, p. 124).

[102] En idioma inglés, Hanson se utiliza las expresiones *embodied effects*, *drag king embodiment* y *acts of embodiment*. En el caso de su forma sustantiva, se opta aquí por la traducción del término *embodied* como encarnado, mientras que bajo su forma verbal se utiliza la versión castellanizada del término embodiment.

vinculada de alguna forma con las cadenas de significación que construyen y sostienen cualquier orden social. Cualquier modo de llegar a ser, nos dice, "está ligado a su propio 'sistema de reglas', no sólo a las 'leyes de la naturaleza' o de la 'física', sino también a las socioculturales, a las reglas de simbolización y significación" (Hanson, 2008, p. 139). Por lo tanto, el *embodiment drag king* debe comprenderse bajo el umbral de la dimensión simbólica-sociocultural.

Sin embargo, advierte Hanson, el *embodiment drag king* no puede definirse o interpretarse simplemente como una respuesta pasivo-agresiva o reactiva a las construcciones, los significados sociales y las representaciones predominantes del cuerpo femenino. Aún más, el *embodiment drag king* podría ser visto como un tipo específico de cuerpo autoformado que resulta de un compromiso productivo, más que pasivo, con esas construcciones, significados y representaciones. De este modo, el *embodiment drag king* puede verse como una forma de 'invención' corporal que afecta –produce efectos– las formas en que el cuerpo está regulado o normalizado.

De este modo performar como *drag king* puede significar encarnar los propios deseos e identificaciones con la masculinidad, sintiendo esos deseos e identificaciones a nivel corporal, y también materializando y reinterpretando esos efectos como excesivos respecto de las restricciones socioculturales prevalecientes del cuerpo femenino. Esto no quiere decir que los *drag king*s, a diferencia de otrxs, estén de alguna manera por encima o más allá de las construcciones y limitaciones socioculturales que regulan y marcan los cuerpos femeninos. Sin embargo, al mismo tiempo que los efectos encarnados del *drag kinging* pueden ser mediados a través de estos sistemas socioculturales de creencias, también se experimentan y encarnan como algo que va más allá, o excede, las restricciones que estos sistemas de creencias imponen a los cuerpos y deseos. Tal exceso puede entenderse como una forma de alteridad articulada en la propia consecución de las restricciones socioculturales que, mientras se despliega de acuerdo con ellas –ya que restringen y permiten simultáneamente la participación y la experiencia de esta alteridad– también tiene el potencial de reinscribir radicalmente las disposiciones corporales existentes.

Esta mirada sugiere que puede tener lugar una simultánea desposesión y reapropiación del cuerpo entre quienes experimentan el *embodiment drag king*. La utilización activa de los guiones socioculturales disponibles –en este caso, las restricciones que predican sobre la corporalidad femenina– puede, de hecho, permitir que los cuerpos/sujetxs femeninos individuales se imaginen, se conviertan y se reconozcan a sí mismxs como algo radicalmente 'diferente', aunque a través del 'mismo' cuerpo/ser.

A través de su experiencia de *embodiment drag king*, lxs performers *drag king*s recuerdan y encarnan activamente esas limitaciones dando lugar a sorprendentes, diferentes y nuevos límites o disposiciones corporales. Tales delimitaciones corporales emergentes son simultáneamente experimentadas y corporizadas de modo tal que logran cobrar valor al tiempo que se materializan[103].

[103] Al igual que numerosas académicas que ponen en consideración la relevancia teórica y política de la materialidad del cuerpo, Hanson apela a la expresión *comes to matter*, la cual alberga polisémicamente al menos dos sentidos. Por un lado, en idioma inglés, *matter* puede entenderse como relativo a la importancia (*comes to matter* se traduce como 'llega

Teoría queer y giro afectivo

Los estudios queer poseen desde hace décadas un lugar protagónico en el campo académico occidental. Tras la tematización del género y la sexualidad, sus desarrollos se ocupan de abordar las relaciones entre identidad, cuerpo, deseo, sexualidad, poder y subjetividad, entre otras posibles categorías centrales. A menudo, el campo de la *teoría queer* se integra por un conjunto de producciones de origen angloamericano fuertemente referenciado, no siempre explícitamente, en los feminismos continentales y la filosofía posestructuralista francesa. Especialmente, se destaca el papel central de la figura y el pensamiento que Michel Foucault adquiere en el abordaje del género y la sexualidad realizados por Judith Butler.

Por otra parte, los estudios sobre afecto, en el marco del giro afectivo, refieren al movimiento inaugurado a mediados de los años '90 que coloca el interés en el estudio, justamente, de los afectos y las emociones. En algunos casos, su atención se dirige al cuerpo y, en especial, a la ontología del cuerpo (Clough & Halley, 2007). Esto ha llevado a que el giro afectivo sea asociado con los nuevos materialismos, aunque cabe señalar que poseen genealogías específicas[104]. Aun así, ambas corrientes teóricas se preocupan por la ontología del cuerpo y, en esa dirección, rechazan el privilegio de los aspectos lingüísticos y discursivos por sobre otras dimensiones – materiales o afectivas. Tanto los nuevos materialismos como las producciones teóricas que forman parte del giro afectivo suelen tomar como antagonista principal al giro lingüístico y al construccionismo social (Macón, Solana & Vacarezza, 2021). Por su parte, estas dos etiquetas suelen atribuirse a la teoría queer en su vertiente butleriana. Es decir que, de manera frecuente, la perspectiva de Butler es objeto de críticas que señalan la sobrestimación de la importancia del lenguaje y una desacreditación de la materia por parte de las teorías que privilegian el análisis discursivo y cultural. Asimismo, se afirma que se debe abandonar el estudio de la materia, los afectos y el cuerpo bajo la esfera exclusiva de las representaciones lingüísticas y los efectos del discurso. Por el contrario, la dimensión afectiva y material debe ser considerada en su dinamismo propio y su capacidad de auto-creación, que excede y resiste la acción de las normas culturales.

Estas consideraciones bien caben a la vertiente del giro afectivo que recupera la filosofía de Baruch Spinoza a la luz del pensamiento de Gilles Deleuze. Esta, como no puede ser de otra manera, comprende a los afectos como la capacidad de los cuerpos de afectar y ser afectados, un *entre* propio de la interinidad (*in-between-ness*) emergente de las fuerzas de encuentro. En palabras de Melissa Gregg y Gregory Seigworth (2010):

> en su forma más antropomórfica, es el nombre que damos a esas fuerzas - fuerzas viscerales que están por debajo, junto o, en general, al margen del conocimiento consciente, fuerzas vitales que insisten más allá de las

a importar' o 'logra importar, tener valor'). Por otro lado, *matter* puede referirse a la materia (*comes to matter* se traduce como 'se materializa', 'se hace materia').

[104] Si bien el giro afectivo incluye referencias a la materia, así como los nuevos materialismos incluyen referencias a los afectos, cada corriente teórica posee coordenadas de intereses y perspectivas singulares que impiden superponer ambos campos. Para una mayor profundización sobre el terreno especifico de los nuevos materialismos véase, por ejemplo, Coole & Frost (2010).

> emociones- que pueden servir para impulsarnos hacia el movimiento, hacia el pensamiento y la extensión, que pueden igualmente suspendernos (como si estuvieran en punto muerto) a través de una acumulación apenas registrada de relaciones de fuerza, o que pueden incluso dejarnos abrumados por la aparente intratabilidad del mundo. De hecho, el afecto es una prueba persistente de la inmersión continua del cuerpo en las obstinaciones y ritmos del mundo, sus rechazos y sus invitaciones (Gregg & Seigworth, 2010, p. 1).

El cuerpo virtual

Las fuerzas viscerales de las que hablan Gregg y Seigworth insisten más allá de las emociones. En esta línea, el trabajo de Brian Massumi (1995, 2002), también bajo el prisma spinoziano-deleuziano, promueve la asociación de la idea de afecto a la inmediatez y la no codificación, mientras las emociones se comprenden como experiencias codificadas del afecto al interior de un espacio cultural. Así, los aportes Massumi que postulan la autonomía del afecto con respecto al discurso constituyen piezas centrales e inaugurales del giro afectivo al tiempo que contienen una crítica a las perspectivas discursivistas. Tal autonomía de los afectos refiere a la apertura (*openness*) y la potencia para la novedad que traen consigo. En palabras de Massumi:

> La autonomía del afecto es su participación en lo virtual. *Su autonomía es su apertura*. El afecto es autónomo en la medida en que escapa al confinamiento en el cuerpo particular cuya vitalidad, o potencial de intención, es. Las percepciones y cogniciones formadas, cualificadas y situadas, que cumplen funciones de conexión o bloqueo real, son la captura y el cierre del afecto. La emoción es la expresión más intensa (más traccionada) de esa *captación* -y del hecho de que algo siempre y de nuevo se ha escapado. Algo permanece sin actualizar, inseparable pero inasimilable a cualquier perspectiva *particular* y funcionalmente anclada (Massumi, 2002, p. 35).

Para Massumi, entonces, la apertura y autonomía del afecto supone siempre un exceso o resto sin el cual el universo no tendría potencial, sería pura entropía, muerte. Las cosas estructuradas, realmente existentes, viven en y a través de lo que las envuelve. La aparición del afecto, su fuga, se encuentra así expresada en emociones. La fuga del afecto puede ser percibida, junto a las percepciones que son su captura. Esta percepción lateral puede ser puntual, localizada en un acontecimiento. Por ejemplo, indica Massumi, en la comprensión repentina de que la felicidad y la tristeza son algo más que lo que son. Cuando es puntual, suele describirse en términos negativos, típicamente como una forma de shock. En cambio, cuando la continuidad de la fuga afectiva se expresa con palabras, tiende a adquirir connotaciones positivas. Para Massumi se trata nada más y nada menos que de la percepción de la propia vitalidad, la vivacidad y la capacidad de cambio del mundo (*changeability*). Tal sensación de vitalidad es una

autopercepción continua y no consciente, que puede ser entendida también como una autorreflexión inconsciente o una autorreferencialidad vivida. Para analizar el afecto, se debe percibir esta autopercepción. Nombrarla y tomar conciencia de ella permite analizar eficazmente el afecto siempre y cuando se encuentre un vocabulario para aquello que es imperceptible pero cuya huida de la percepción no puede dejar de ser percibida, mientras uno esté vivo.

De este modo, Massumi construye una fórmula que indica que, si bien los afectos pueden volverse emociones por medio del lenguaje, quedará siempre un "resto autónomo que nunca será consciente" (Massumi 2002, p. 30). Tal exceso es llamado afecto. El afecto, entonces, debe 'escapar del confinamiento', pues la relacionalidad a la que la apertura expone es un exceso de pertenencia. La relacionalidad no puede explicarse por las propiedades objetivas de los elementos en juego, considerados como elementos discretos. Tampoco puede reducirse a las interacciones que podrían predecirse lógicamente según esas propiedades. Para Massumi, la realidad de los acontecimientos relacionales autoorganizados en la naturaleza requiere una noción ampliada de la causalidad. Además de las causas lineales clásicas, que operan localmente en las conexiones de parte a parte entre ingredientes discretos, hay causas relacionales que operan directamente en la unión de los ingredientes en su unidad dinámica.

Desde allí, Massumi nos propone vincular al cuerpo con la noción deleuziana de lo virtual:

> Esto requiere una reelaboración de cómo pensamos sobre el cuerpo. Algo que sucede demasiado rápido para haber sucedido, en realidad, es virtual. El cuerpo es tan inmediatamente virtual como real. Lo virtual, la multitud apremiante de incipientes y tendencias, es un ámbito de política. En lo potencial es donde el futuro se combina, sin mediación, con la pasión, donde los afueras se pliegan y la tristeza es feliz […]. Lo virtual es una paradoja vivida donde coexisten, se unen y se conectan lo que son los opuestos normandos; donde lo que no se puede experimentar no puede sino sentirse, aunque reducido y contenido. Porque de la multitud apremiante surgirá una acción o expresión individual registrado conscientemente. Uno 'quiere' que emerja, que sea calificado, que tome un significado sociolingüístico, que entre en circuitos lineales de acción-lectura, que se convierta en un contenido de la propia vida a fuerza de inhibición (Massumi, 2002, p. 31).

La performatividad revisitada

La performatividad de género propuesta por Butler (2007) ha logrado un impacto académico de grandes proporciones. No solo debido a la provocativa definición del género como un acto, sino por las numerosas derivas onto-epistemológicas en la comprensión del cuerpo y la identidad. Articulada a la teoría de los actos de habla de Austin, la performatividad butleriana refiere a una reiteración forzada de normas que constituyen al sujetx (Butler, 2002). El cuerpo adquiere existencia y deviene inteligible simultáneamente a partir de la imposición de una morfología

normativa que modela sus límites. Junto con Derrida, Butler insiste en que los actos convencionales son actos citacionales en tanto repiten una fórmula codificada. De forma concomitante, los actos performativos toman su fuerza de su carácter citacional, de la invocación a un sistema de fórmulas y convenciones que los habilitan, es decir, de su iterabilidad. En este sentido, el sujetx de la enunciación en un acto performativo nunca es soberano de sus palabras ni sus intenciones.

Por otra parte, en sintonía con otras voces académicas como Sara Ahmed (2010) o Lauren Berlant (2011), el trabajo de Eve Kosofky Sedgwick (1995; 2003) ofrece vínculos entre el giro afectivo y los estudios queer. Así, cobra forma una segunda vertiente dentro de los estudios sobre afecto –de mayor afinidad con la teoría queer–, que no sostiene la distinción entre afectos y emociones trazada por Massumi, minimizando o cuestionando su pertinencia o utilidad. Antes bien, su interés se deposita sobre la utilización de las herramientas teóricas del giro afectivo en la búsqueda de diálogos críticos con las posturas posestructuralistas a la hora de abordar nociones como cuerpo, acción o sujetx.

Sedgwick presenta una crítica a la utilización de la teoría del poder de Foucault en el seno de la teoría queer y considera que la promesa imposible de la teoría de la sexualidad de Foucault es la identificación de formas de la sexualidad más allá de la *hipótesis represiva*. Es claro que Sedgwick no descarta los potenciales teóricos de la tradición postestructuralista, sin embargo, a diferencia de la corriente mayoritaria en el espectro teórico queer, se preocupa por la tendencia marcadamente foucaultiana en la producción de conocimiento. De acuerdo con la autora, la paranoia postestructuralista desarrollada bajo el umbral foucaultiano queer permanece a la espera del descubrimiento de huellas ocultas de la opresión, cuyo resultado es el sostenimiento de la división binaria entre lo reprimido y lo liberado. Al concebir la sexualidad, o bien estamos ante aquello reprimido o bien ante aquello liberado. Al poner al descubierto la opresión, lo reprimido puede liberarse. Sedgwick encuentra la salida a esta dinámica binaria en los afectos. Pues su interés no se halla en lograr establecer tal carácter necesariamente reprimido o liberado de la sexualidad y sus componentes, sino poner de relieve que en su realización contingente estas dos posiciones no resultan estáticas ni se presentan de manera pura.

Es la performatividad de los afectos el elemento clave a la hora de vincular los postulados posestructuralistas queer con el interés sobre los afectos en su faz material-corporal. Sedgwick cuestiona el hecho de que los modelos explicativos posestructuralistas presupongan "una estrecha correlación entre el alejamiento respecto de cualquier fundamentación biológica y el potencial para hacer justicia a la diferencia (individual, histórica y transcultural), a lo contingente, a la fuerza de lo performativo y a la posibilidad del cambio" (Sedgwick & Frank 2003, p. 93). Tal preocupación por escapar a los compartimentos estancos del debate esencialismo-construccionismo –configurados por la propia teoría queer en la que se inscribe su trabajo– parecen conducir a Sedgwick hacia considerar al afecto como la capacidad de afectar y ser afectado. El tocar[105] es aquello que permite captar tal interfaz:

[105] Sedgwick se vale del término en inglés *touching*, entre cuyas acepciones se encuentra 'ser conmovedor, afectar' y 'tocar, hacer contacto'. Tal elección terminológica parece responder a la intención de reunir los dos sentidos referidos aquí.

> tocar es siempre ya querer llegar a alguien, acariciar, levantar, conectar o envolver y, siempre también entender a otra gente o a las fuerzas naturales que efectivamente han hecho lo mismo antes que nosotros, aunque solo sea porque dichas personas han fabricado los objetos dándoles su textura (Sedgwick, 2003, p. 14).

El tocar testimonia literal y metafóricamente la capacidad de afectar el mundo. Asimismo, los afectos son performativos en el sentido de que producen efectos al realizarse. Tocar es afectar, transformar performativamente la realidad. Esta interpretación de la performatividad, vehiculizada en la noción de tacto, involucra la dimensión temporal de un modo diferente y pone de relieve interrogantes en torno a la pasividad y la agencia:

> Tener siempre en cuenta la textura no solo consiste en pensar, en preguntar o en saber cómo es, ni tan siquiera en cómo nos afecta. La percepción de la textura siempre incluye otras dos cuestiones: ¿cómo se convirtió en eso'? y ¿qué puedo hacer con ella? (Sedgwick, 2003, p. 13).

Desde el punto de vista que nos presenta Sedgwick podríamos decir que el interés por diferentes formas del lenguaje performativo representa una salida de la filiación queer/deconstructiva, dominada por el impulso gramatical promovido por Butler y Jacques Derrida bajo el proyecto epistemológico del antiesencialismo. En términos de la autora, esto implica tomar distancia del proyecto deconstructivo que analiza fenómenos aparentemente no lingüísticos en términos rigurosamente lingüísticos. Con ello se hace alusión particularmente a Butler y su análisis de estilos corporales-gestuales específicos como una forma de enunciación performativa. Asimismo, cabe detenernos en aquello que pretende señalar Sedgwick*:*

> aspectos de la experiencia y de la realidad que no se presentan en forma propositiva ni tan siquiera en forma verbal junto a otros que sí lo hacen, en vez de dar por bueno un supuesto sentido común que requiere una estricta separación entre los dos aspectos y que, en realidad, implica otorgar un privilegio ontológico al primero (Sedgwick, 2003, p. 8).

Estos aportes nos ofrecen otro punto de apoyo a la hora de reflexionar críticamente sobre el lingüisticismo –que Sedgwick vincula a una mala o incompleta interpretación de Foucault. En definitiva, se trata de advertir el riesgo de invertir prioridades substituyendo los aspectos no verbales de la realidad a la tutela de lo lingüístico Para la autora constituye un propósito no abonar a una mirada que atribuya privilegio ontológico a lo lingüístico y que cuestiona la propia división rígida entre lo verbal y lo no verbal. Tal límite entre palabras y cosas, nos advierte, se modifica constantemente y no logra articularse definitivamente.

Kaja Silverman y el Yo corporal

Resulta potente incorporar a nuestro recorrido elementos psicoanalíticos visitados a la luz de un interés por el cuerpo y sus sensaciones, experiencias y procesos vivenciales. En esta dirección, Kaja Silverman (1996) se interroga sobre el sentido de la afirmación de Freud en la que sostiene que el Yo es "ante todo, un yo corporal; no es meramente una entidad superficial, sino que es él mismo la proyección de una superficie" (Freud, 1923, p. 27). El estadio del espejo conceptualizado por Jacques Lacan permite delinear un escenario en el que el Yo adquiere existencia en el momento en que, por primera vez, el sujetx infantil logra aprehender la imagen de su cuerpo en una superficie reflejante. El Yo, de este modo, inaugurado en esa operación, es la refracción de esa imagen, la representación de una representación corporal fundada en una imagen ficticia y exterior al sujetx. Otredad y mismidad se combinan en la imagen en la que el niñx encuentra por primera vez su propio *sí*. El estadio del espejo constituye una *méconnaissance* –término en idioma francés que no sólo designa desconocimiento, sino el surgimiento de algo conocido aunque ilusorio de manera concomitante–, ya que el sujetx se identifica con lo que no es. Asimismo, al encontrar en el espejo su propia imagen de modo literal se constituye el prototipo especular del sujetx, cuyo papel resulta crucial en la formación inicial del Yo. De acuerdo con Silverman "Lacan sugiere que la reflexión corpórea del sujeto constituye el límite o la frontera dentro de la que puede ocurrir la identificación" (Silverman, 1996, p. 19).

La idea de la imagen especular como límite que no se puede cruzar conduce a Silverman a la elaboración de lo que denomina principio del cuerpo igual-a-sí. La exploración teórica del estadio del espejo lacaniano le permite cuestionar nociones de "un sujeto perpetuamente móvil, capaz de un amplio espectro de identificaciones corporales contradictorias" (Silverman, 1996, p. 20).

Bajo la lectura de Silverman Yo y cuerpo pueden considerarse términos intercambiables. El Yo *es* corporal. La producción del Yo corporal involucra a la imagen visual. La experiencia de ser 'unx mismx' depende de la integración de la *imago* visual con un Yo propioceptivo o sensacional, forjado en las vivencias y sensaciones propias de ser un cuerpo. Cuando aquélla parece unificada con éste, el sujetx experimenta un 'todo-junto' que se pierde cuando estos dos cuerpos se separan.

Asimismo, Lacan ofrece el concepto de pantalla para comprender la alteridad y el carácter ficticio de la imagen con la que el niñx se identifica. Si la noción de reflejo especular indica que esta imagen se parece al niñx y atestigua la simultánea contigüidad espacial del niñx, el concepto de la pantalla no implica tal motivación icónica o indicial. La pantalla es caracterizada por Lacan como opaca o no-reflectante. En este sentido, no existe conexión existencial entre ella y el sujetx que se define por ella, ni ningún vínculo analógico necesario. De acuerdo con Silverman,

> Lacan diferencia nítidamente entre la *mirada* y la mirada del sujeto, y confiere la autoridad visual no a la mirada, sino a la *mirada.* Por eso sugiere que lo

> determinante para cada uno de nosotros no es cómo nos vemos o nos gustaría vernos, sino cómo nos percibe la *mirada* cultural (Silverman, 1996, p. 21)

De este modo, Silverman infiere que no es posible *elegir* cómo somos vistos, ni existen modos siempre para crear una nueva pantalla. Nos encontramos frente a la exterioridad y el carácter culturalmente construido de las imágenes a través de las cuales el sujetx asume una identidad visual. Se trata de transformaciones en un plano colectivo. Sin embargo, en un plano individual es posible producir sustituciones en las imágenes a través de las cuales somos convencionalmente vistos, así como deformaciones o re-semantizaciones sobre la imagen normativa.

Silverman propone entender la pantalla como "el repertorio de representaciones por medio de las cuales nuestra cultura se figura todas esas numerosas variedades de la 'diferencia' en las que la identidad social se inscribe" (Silverman, 1996, p. 28). Por otra parte, la identificación propia del estadio del espejo produce gratificación narcisista. Este momento, caracterizado como narcisismo primario, no puede permanecer en el tiempo. Lacan advierte sobre la imposibilidad de mantener indefinidamente una identificación con la idealidad. Con respecto a ello, la ruptura del alineamiento imaginario entre el sujetx y su imagen idealizadora trae aparejada la experiencia de la fragmentación y la desintegración corporal. Lacan se refiere a la fantasía del cuerpo en trozos y pedazos. De este modo, mientras la fantasía de la desintegración corporal imposibilita alcanzar una imagen ideal, el imaginario alineamiento exitoso con una imagen trae consigo totalidad y unidad. Para Lacan, tal totalidad y unidad, cuya captación produce júbilo, dependen de la coherencia compositiva de la imagen reflejada, la cual presenta un fuerte contraste con la incapacidad motora del niñx de ante el espejo. Silverman, en cambio, propone que la experiencia de júbilo ante la totalidad y la unidad al identificarse con una representación visual responde a la integración temporal de la *imago* visual con el Yo sensacional antes que al marco del espejo real o metafórico. Asimismo, dicha integración es posible no sólo en virtud del sostén que provee la *mirada,* sino cuando la *imago* visual parece irradiar idealidad y se percibe como deseable.

Silverman agrega que la fantasía del cuerpo en pedazos no es otra cosa que la aprehensión de la heterogeneidad del Yo corporal ligado de manera inextricable a la aspiración de totalidad y unidad. Al respecto, nos dice, Lacan ha sugerido que son "la perturbación y la discordia orgánicas las que incitan al niño a buscar la forma de la imagen total del cuerpo" (Silverman, 1996, p. 31). Por su parte, Silverman considera que, de manera inversa, la primacía cultural de la noción de un Yo corporal coherente lo que resulta en tal aprehensión distópica de la multiplicidad corpórea.

Silverman se pregunta sobre la relación entre la pantalla y lo que denomina *cuerpo literal* –un cuerpo independiente de las imágenes visuales. La pantalla no refleja ni sigue lógicamente de este cuerpo literal. Asimismo, para lograr una imaginaria unidad corporal la *imago* visual debe ser exterior, tal como el reflejo especular original descrito por Henri Wallon y luego por Lacan. El Yo logra consolidarse idiopáticamente asimilando las coordenadas corpóreas del otro a las suyas: devorando la otredad corporal. En otras palabras, "el ego 'coherente' se mantiene subsiguientemente repudiando todo lo que no puede engullir: negándose a vivir en y gracias a

corporeidades ajenas. A esto es a lo que en lo sucesivo me referiré como el principio del 'cuerpo igual-a-sí'" (Silverman, 1996, p. 32).

Este principio no respalda la primacía de la *imago* visual aislada, sino que pone énfasis en la función a la que sirve cuando se integra estrechamente con el Yo propioceptivo. Se trata de una insistencia en la igualdad a sí. El sujetx se adhiere a aquellas imágenes que puede incorporar fácilmente y rechaza aquellas que se muestran separadas de su cuerpo propioceptivo o sensacional. Solo las representaciones que proveen una imagen idealizada de sí logran tal adherencia. El sujetx solo puede experimentar la identidad consigo mismo a través de tales imágenes. El principio del cuerpo igual-a-sí puede realizarse en virtud de la normatividad que enlaza al sujetx con las imágenes idealizantes de la *mirada*. Dicho de otro modo, "sólo con tal imagen puede el sujetx experimentar que él mismo es, al menos momentánea y placenteramente, idéntico" (Silverman, 1996, p. 35).

Intersección de perspectivas

Como hemos señalado, Hanson propone que el *embodiment drag king* constituye una forma de *invención* corporal que afecta o produce una diferencia sobre las formas normativamente reguladas. Dicho efecto encarnado, propio de la experiencia escénica del *drag king*, no es otra cosa que un desafío hacia el principio del cuerpo igual-a-sí que Silverman pone de relieve. ¿Es posible pensar la integración de la *imago* visual y el cuerpo propioceptivo o sensacional en la experiencia del *embodiment drag king*? Todo indica que podemos postular al menos dos operaciones. Por un lado, la interrupción del principio del cuerpo igual-a-sí que el *embodiment drag king* trae consigo. Al experimentar esta forma de existencia e invención corporal novedosa, el sujetx, inevitablemente, debe traspasar las fronteras de la *imago* visual que articula el Yo de manera coherente y estable. Por otro lado, la colocación en primer plano del Yo corporal en su faz propioceptiva o sensacional. La interrupción del principio del cuerpo igual-a-sí supone una fisura en la integración de la imagen idealizante de la mirada y el cuerpo propioceptivo. Emerge así una ocasión privilegiada para la irrupción de la vivencia en/del cuerpo y los procesos que articulan la experiencia corporal.

Asimismo, tal como señala la propia teórica norteamericana, del modo en que nos suelen enseñar las localizaciones subjetivas en mayor grado de coincidencia con la norma, si un sujetx aparece alineado normativamente con la imagen idealizante que le confiere un estatus privilegiado gestará renuencia a la alineación imaginaria con imágenes que amenacen la coherencia y el carácter ideal del su Yo corporal. El sujetx normativo –todo sujetx inteligible– rechaza cruzar la frontera que traza la diferencia, pues allí deja de ser. Esta subjetividad normativa puede negarse por completo a tales identificaciones que convocan ajenidad, como también es posible que ponga en marcha tales identificaciones solo sobre la base de un modelo identificatorio idiopático incorporativo o asimilativo. Así, a modo de un disfraz a semejanza del Yo corporal del otro, este tipo de identificación sortea el peligro que conlleva cruzar el umbral de

la diferencia y pone a resguardo la coherencia y la unidad del propio Yo corporal, aquel gestado en la exitosa integración entre las imágenes idealizantes –la *imago* visual- y el Yo sensacional. Tal conexión trae consigo el júbilo descrito por Lacan en *El estadio del espejo*, y tiene lugar solo a instancias de la *mirada* cultural, inextricablemente anudada a la combinación imaginaria entre las imágenes idealizadoras y los cuerpos sensacionales. El *embodiment drag king* debe entenderse entonces como un emergente potencial de la práctica escénica del *drag king*. Parece lícito imaginarlo más como una vivencia intermitente o una experiencia siempre parcial y evanescente antes que como una nueva versión del Yo corporal a la que se llega y en la que es posible detenerse. No es otra cosa que una toma de contacto –tocar, en términos de Sedgwick– con la heterogeneidad del Yo corporal, cuya idiosincrasia evade cualquier permanencia.

Así, la simultánea desposesión y reapropiación del cuerpo a la que la experiencia del *embodiment drag king* puede dar lugar según Hanson adquiere ahora otra dimensión, pues alude a la escena psíquica del Yo. Si con Hanson entendíamos que el *drag kinging* posibilitaba que cuerpos/sujetxs femeninos se imaginen, se conviertan y se reconozcan a sí mismxs como algo radicalmente *diferente,* aunque a través del *mismo* cuerpo/ser, ahora podemos considerar que tal diferencia se halla en el núcleo de la identidad del Yo. La precariedad de la coherencia del Yo corporal que advierte Silverman se explica porque el Yo está compuesto de elementos dispares. Existe un dislocamiento entre la *imago* visual y el cuerpo propioceptivo. Por otra parte, la imagen de sí mismo del sujetx, despojada de sus elementos propioceptivos, adquiera un carácter de ajenidad, pues se reduce a su estatuto de figura del campo visual. ¿Qué de ello aloja el *embodiment drag king*, connotado por Hanson bajo términos positivos, de empoderamiento y afirmación?

Después de todo, el *embodiment drag king* no es el resultado de llamar la atención sobre las perspectivas sociales y personales de la feminidad que restringen o limitan los cuerpos y deseos femeninos, y de resistirse a ellas, para llegar a *otro* cuerpo. Tampoco es una simple actuación que se procesa y encarna en oposición a un cuerpo pasado –ni se trata de intentar ser *un hombre*. De acuerdo con Hanson, el *embodiment drag king* corpo-realiza deseos femeninos personales e identificaciones con la masculinidad, al tiempo que negocia e impugna las construcciones que dictan lo que es un cuerpo femenino normativo. En este sentido, el *embodiment drag king* no es otra cosa que un *devenir* singular y autodirigido, un devenir que se evoca en el cuerpo y a través de él. Sin embargo, no se trata de una nueva versión del sujetx en detrimento de una anterior que es abandonada, pues

> los devenires anteriores se borran de forma incompleta y siguen siendo visibles, creando las resistencias contra y a través de las cuales el impacto, los efectos y el carácter distintivo de la encarnación *drag king* cobran sentido para el individuo (Hanson, 2007, p. 145).

Silverman, por su parte, nos advierte que la identidad del cuerpo consigo mismo resguarda al sujetx tras sus límites identificatorios. La vivencia y el flujo de actividad que constantemente emana del registro propioceptivo o sensacional del cuerpo no puede permanecer libre de

ataduras. Es el plano de la *imago* visual el que confina el reconocimiento que el sujetx hace de sí a las figuras que ofrece la pantalla sociocultural. Con Butler, como vimos, el cuerpo se articula y deviene inteligible a través de la reiteración forzada de normas y bajo el constreñimiento de un ideal normativo. Dicho proceso puede entenderse como la puesta en forma de la identificación con lo mismo de la que nos habla Silverman, cuya eficacia depende del carácter idealizante –y, concomitantemente normativo– que poseen ciertas imágenes articuladas por la *mirada* y protagonistas de la inauguración del Yo. El *drag king embodiment*, en tanto exceso y emergencia de alteridad, nos indica una dirección ontológica capaz de herir esta eficacia normativa.

También hemos señalado que, al menos desde el campo de los estudios sobre afecto, resulta relevante considerar un registro corporal no reductible al dominio discursivo. En este sentido, el cuerpo virtual de Massumi aloja un carácter abierto y potencial. En cierta medida, nos dice, el cuerpo es invisible aun cuando sucede, tal como lo es lo virtual. Asimismo, resulta tan inmediatamente abstracto como concreto. Posee una dimensión incorpórea, aunque perfectamente real, de potencial apremiante y, en tanto virtual, está dotado de una estructura temporal diferente, en la que pasado y futuro se unen sin la mediación del presente, articulados a través de una causalidad recursiva diferente. Se trata de "lo virtual como la cresta en un reino liminal de emergencia, donde las acciones y expresiones medio actualizadas surgen como olas en un mar al que la mayoría apenas regresa" (Massumi, 2002, p. 31). Tal plano de emergencia puede entenderse próximo a nuestro registro propioceptivo, cuyas intensidades hemos vinculado al *embodiment drag king* en su faz creadora y abierta a la novedad. La capacidad del *drag kinging*, destacada por Hanson, de afectar la consecución de las normas corporales, puede leerse a la luz de una noción de afecto ligada a lo virtual. En otras palabras, la invención corporal propia del *embodiment drag king* puede ser entendida como aquella captación intermitente de lo virtual que sugiere Massumi. Lo virtual se presenta en todas las facetas de la realidad, sin embrago, solo podemos captarlo tenue e indiciariamente, de forma siempre parcial e incompleta. El *embodiment drag king* puede configurar un medio para tocar o alcanzar efímeramente la dimensión virtual del cuerpo, dislocada indefectiblemente de nuestro acervo identificatorio, nuestro Yo constreñido bajo ideales normativos discursivos y nuestro cuerpo reducido a una representación captada especularmente por imágenes delimitadas de antemano en una pantalla cultural.

La performatividad butleriana puede ser explorada a la luz de estas formulaciones. En particular, como hemos señalado, se torna posible reflexionar sobre la dilución de la ontología corporal bajo un representacionalismo extremo adjudicada a esta perspectiva. En efecto, la intención de impronta foucaultiana de Butler de desterrar de la esfera del sujetx todo término ahistórico, sustancial y natural que opere como fundamento conduce sus elaboraciones hacia un cuerpo materializado exclusivamente a partir de arreglos de poder que discurren en el plano discursivo. En otra dirección, el acto performativo de tocar y afectar que pone de relieve Sedgwick expone otra dimensión de la performatividad. Los afectos no necesariamente deben remitirnos a un registro ontológicamente escindido del plano normativo. Antes bien es posible considerar vinculaciones y anudamientos complejos entre estas esferas, capaces de sortear los

compartimentos estancos del debate esencialismo/construccionismo. Poner en consideración los afectos, la faz propioceptiva del cuerpo o inclusive la materia corporal no conduce necesariamente al naturalismo o el universalismo contra el que apunta la perspectiva de la performatividad. Por el contrario, el carácter heterogéneo, excesivo y disruptivo que adquiere la dimensión virtual del cuerpo puede entenderse como una vía para complejizar y potenciar nuestra capacidad de enfrentar y desarticular la norma. Tal vía, como hemos visto, no se funda en la puesta en marcha de resignificaciones y representaciones antinormativas que buscan renegociar los términos de la propia norma, sino en la fuerza de la alteridad corporal que desgaja cualquier ideal normativo.

Consideraciones finales

Finalmente, podemos considerar que el *embodiment drag king* es el resultado del devenir performativo de los afectos en la ocasión que provee el *drag kinging*. Ahora bien, este marco de interrupción de la consecución de la norma no puede ser condición necesaria para la novedad que trae consigo la afectación vivencial. Sin dudas, existen otros escenarios posibles para el despliegue de la invención corporal que desnuda y hace visible, al menos de manera evanescente, el carácter virtual de todo cuerpo. El género teatral del *drag*, por los motivos que hemos mencionado, ofrece condiciones particularmente potentes para ello. Aun así, vale la pena proseguir un camino de indagaciones que busquen herramientas tanto en el plano teórico como experiencial para hacer sitio a la dimensión vivencial del propio cuerpo y, con ella, del sujetx, el Yo y la identidad. Cada vez más, por lo tanto, la premisa de evitar el reduccionismo y la clausura de nuestras preocupaciones dentro de un marco de pensamiento único, torna indispensable la búsqueda de nuevas claves que impriman a estas categorías sentidos y potencialidades novedosas. Inevitablemente, los campos disciplinares y los núcleos teóricos involucrados con este propósito son numerosos y divergentes. En razón de ello, por último, el recorrido presentado desestima cualquier pretensión de cierre o veredicto, al tiempo que busca apropiarse del carácter provisorio y parcial de toda reflexión, cuyo propósito principal no es otro que promover el abordaje de nuestra temática.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía complementaria

Ahmed, S., & Schmitz, S. (2014). Affect/Emotion: Orientation Matters: A Conversation Between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. *Freiburger Zeitschrift für Geschlechter Studien*, 20 (2), 97-108.

Alcázar, J. (2014). *Performance. Un arte del yo. Autobiografía, cuerpo e identidad.* México, DF: Siglo Veintiuno Editores.

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning.* Duke University Press.

Bennett, J. (2009). *Vibrant matter. A Political ecology of things.* Duke University Press.

Butler, J. (1993b). Imitation and gender insubordination. En H. Abelove (ed.), *The gay and lesbian studies reader.* Londres: Routledge

Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A Public Feeling.* Durham: Duke University Press.

Halberstam, J. (2011). *The queer art of failure.* In The queer art of failure. Duke University Press.

Macón, C., & Solana, M. (Comps.) (2015). *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título.

Martínez, A. (2018). *Identidad y cuerpo en la trama dǿl sujetø sexo-generizadø. Del psicoanálisis norteamericano a Judith Butler.* La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Sedgwick, K. (1990). Eve Kosofsky Sedgwick. *Epistemology of the Closet, Berkeley*.

Tomkins, Silvan. S. (1962). *Affect, imagery, consciousness: Vol. I: The positive affect.* New York, NY: Springer.

Tomkins, Silvan. S. (1963). *Affect, imagery, consciousness: Vol. II: The negative affect.* New York, NY: Springer.

Volcano, D. L., Halberstam, J., & Halberstam, J. (1999). *The drag king book*. Serpents Tail.

Guía de actividades

En función del recorrido del capítulo:

1 - Rastrear otras formas de experiencia performática capaces de poner de relieve o traslucir la dimensión vivencial del cuerpo. ¿Qué géneros o estilos artísticos se muestran potentes para ello?

2 - Rastrear posibles alusiones alegóricas al cuerpo en su faz sensacional y heterogénea en obras o acciones artísticas (puede tratarse de obras visuales, literarias, escénicas, audiovisuales, etc.). ¿En qué obras podríamos leer una evocación a las sensaciones que

habitan el Yo corporal y su dislocamiento con la coherencia, unidad y totalidad especular-normativo?

3 - Proponer una actividad o ejercicio que tenga como propósito propiciar la emergencia de la invención y la novedad subjetiva desde el plano corporal. ¿Qué acción podríamos poner en juego para buscar efectos como los que gravitan en torno al drag?

4 - ¿Qué aportes o herramientas teóricas podrían complejizar, continuar o debatir con el punto de vista presentado?

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Duke University Press.

Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.

Clough, Patricia T., & Halley, Jean. (Eds.). (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke University Press.

Coole, D., & Frost, S. (2010). Introducing the new materialisms. *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, 1-43.

Freud, S. (1979) [1923]. El yo y el ello. En *Obras Completas*, Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.

Gregg, M., & Seigworth, G. J. (2010). An Inventory of Shimmers. En Gregg, M., & Seigworth, G. J. (Eds.). *The Affect Theory Reader* (pp.1-25). Duke University Press.

Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Duke University Press.

Hanson, J. L. (2008). *Masculinities in drag: a theoretical analysis of female masculinity* (Doctoral dissertation).

Macón, C., Solana, M., & Vacarezza, N. L. (Eds.). (2021). *Affect, Gender and Sexuality in Latin America*. Palgrave Macmillan.

Massumi, B. (1995). The autonomy of affect. *Cultural critique*, (31), 83-109.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.

Sedgwick, E. K. (2003). *Touching Feeling*. Duke University Press.

Sedgwick, E. K., & Frank, A. (1995). Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, *21*(2), 496-522.

Silverman, K. (1996). *El umbral del mundo visible*. Madrid: Akal.

CAPÍTULO 11
Materialidad y discurso: apuntes neo-materialistas para una fuga posthumana

Tomás Gomariz

El presente capítulo parte del diagnóstico foucaultiano acerca del fin del 'sueño antropológico' y se interroga sobre la posibilidad de imaginarizar figuraciones alternativas a la forma-*anthropos* destronada. No se busca clausurar la reflexión mediante la re-entronización de una nueva categoría claramente identificable, sino introducir brevemente el espectro teórico emergente de los nuevos materialismos que ofrece herramientas potentes para propiciar una fuga de la trampa humanista y sus dualismos subyacentes. El escrito ofrece apuntes fragmentarios sobre las propuestas teórico-onto-epistemológicas de las principales referentes del giro material, transversalizadas a partir de claves de lectura críticas, que resultan útiles a los fines de formular una aproximación post-antropocéntrica y post-antrópica en sintonía con los intereses del posthumanismo.

Es ampliamente sabido que la metafísica occidental se ha organizado en función de dualismos en los que el polo inteligible proclama su soberanía ontológica sobre el elemento corpóreo, configurándose una tradición de pensamiento fundada en la relación opositiva y jerárquica entre la significación y la materialidad. Este pensamiento dicotomizado, que encuentra sus raíces en la antigüedad, se continúa a lo largo de la modernidad y llega a nuestros días, evidenciándose su absoluta vigencia sobre todo en aquellas perspectivas representacionalistas que enaltecen el ámbito del lenguaje (en última instancia, de la mente), y reducen, ignoran o niegan el papel de la materialidad y sus procesos. Más allá de las considerables diferencias, en los distintos dualismos que atraviesan la historia del pensamiento occidental se transparenta una recurrente degradación del aspecto material. En paralelo, tiene lugar la exaltación del elemento incorpóreo considerado como lo 'propiamente humano', que se abre paso a través de figuras distintas pero metonímicamente ligadas por lazos de contigüidad: alma, espíritu, razón, mente, psique, lenguaje, significación, etcétera.

Roberto Esposito (2011) señala el papel crucial que la lógica de subordinación y exclusión del elemento corpóreo desempeña en la definición de lo que entendemos por persona (y, en última instancia, por humano). Tomando en consideración este aporte, queda claro que el movimiento de abyectización de lo material constituye una maniobra fundante que posibilita el advenimiento del sujeto en cuanto tal. Así, se establece en el seno mismo del individuo singular un desdoblamiento entre dos esferas: "una, capaz de razón y voluntad, y por ende plenamente

humana, y la otra, relegada a la simple materia biológica, asimilable a la naturaleza animal" (Esposito, 2011, p. 76). La primera esfera designa lo específicamente humano, que asegura su incontestable supremacía a través del sometimiento de la segunda. De esta forma, el elemento representacional deviene detentor de un privilegio ontológico absoluto al quedar identificado a la categoría de persona. Será persona (será sujeto, será humano) aquel en el que haya operado la cisura fundacional e infranqueable entre mente y cuerpo, por la cual este último deviene propiedad de aquella. Cabe señalar que no se trata únicamente de una subordinación que opera en lo más íntimo del sujeto (y por la cual este se constituye), sino que se expresa asimismo en el relegamiento de toda una serie de existentes eyectados del privilegio de lo humano, que son desprovistos de agencia por su pretendida sujeción al plano material. La modalidad subjetiva propiamente humanista se funda en la demonización de la dimensión material que el ser humano se empeña en abyectizar para asegurar la primacía de su razón desencarnada. La materia, tanto viviente como no viviente, orgánica e inorgánica, biótica y abiótica, es despojada de agencia y postulada como un sustrato inerte a disposición del hombre y su ansia extractivista. El *anthropos* asegura su posición de superioridad ontológica enalteciendo aquel aspecto que lo distinguiría del resto de los existentes, condenados eternamente a la mazmorra de la materia, y sobre los que afirma su imperio. En un mismo movimiento, pretende desterrar todo elemento que en sí mismo patentice su continuidad ontológica con el resto de lo viviente y no viviente, y presentifique la herida narcisista que se esfuerza por suturar.

De acuerdo con Fabián Ludueña Romandini (2012), dos son los principios que de una manera u otra centralizan al ser humano y aseguran su primacía ontológica sobre el resto de lo existente: el principio antropológico y el principio antrópico (en sus dos modalidades). El primero postula al hombre como sustrato metafísico, fundamento último de sí y de todo lo que existe. Conforme a este principio, el hombre se emplaza en la posición alguna vez detentada por Dios y se autoasigna un derecho de disposición y determinación sobre todo lo existente. Esta figura de Hombre-soberano ha sido el principal blanco de críticas de un espectro de pensadores enfilados detrás del pensamiento de Nietzsche, como es el caso de Michel Foucault (1997). En su diagnóstico del fin del sueño antropológico, el filósofo francés advierte acerca del agotamiento de la *episteme* del hombre, esto es, el régimen epistémico consagrado a la exaltación del hombre como fundamento ontológico. Si bien Foucault señala la potencia que reside en la constatación de este colapso, en tanto habilita un nuevo horizonte para el pensamiento contemporáneo, su crítica comporta un marcado cariz anti-humanista al atenerse exclusivamente al análisis de las condiciones que hicieron posible al humanismo sin realizar una verdadera propuesta o contra-afirmación (Billi, 2018).

A su vez, a pesar del cuestionamiento del principio antropológico ínsito a los diversos intentos por 'des-antropologizar' a la filosofía (Ludueña Romandini, 2012), continúa constatándose la operatoria de lo que se conoce como principio antrópico y que se evidencia incluso en la letra de algunos de los principales detractores del humanismo. Este principio admite dos modalidades que varían en intensidad y alcance: en primer lugar, el principio antrópico fuerte, que emplaza al hombre no en el origen sino en el fin, en tanto no lo postula como sustrato o fundamento

metafísico sino como meta o finalidad última de todo proceso natural. En segundo lugar, el principio antrópico débil, que concibe al hombre no como fundamento ni como finalidad sino como eslabón necesario del devenir cósmico. Si bien el hombre ya no constituye el centro onto-teológico del cosmos, los discursos científico-filosóficos modernos y contemporáneos ceden este lugar a la *vida* que absorbe al ser humano y proclama una vez más su incuestionable primacía. De esta forma, el hombre vuelve a entronizarse en su posición de excepcionalidad y privilegio al quedar absorbido por un fenómeno marginal y minoritario (el de la vida) en el contexto de un universo en el que la materia inorgánica y las formas abióticas son innegablemente las prevalentes. La vida aparece, entonces, como la finalidad de todo proceso o movimiento físico-natural, perpetuándose la subordinación de lo no viviente y de lo inorgánico que, paradójicamente, componen la mayor parte del universo. En palabras de Ludueña Romandini (2012):

> [L]a vida es una porción mínima, casi inexistente del Universo [...] El pensar que hay que explicar, al menos *preferentemente*, la vida que es el fenómeno más minoritario del Universo es el último gesto del antropismo. El hombre se disuelve en la Vida como modo de preservar su importancia cósmica (p. 63).

El primer impulso anti-humanista foucaultiano se revela incapaz de sugerir una figuración alternativa que permita impugnar no sólo el principio antropológico sino fundamentalmente el principio antrópico-finalista que continúa dominando nuestros sistemas de pensamiento. Sin embargo, y tal como advierte el propio Foucault, es preciso evitar la reintroducción de una nueva forma delimitada e identificable, ya que la desaparición del hombre “no prescribe una laguna que haya que llenar” (1997, p. 333) sino que anuncia la apertura de un espacio de pensamiento no constreñido por las limitaciones del humanismo. A partir de esto, se impone la decisiva tarea de articular reflexiones desde principios onto-epistemológicos plurales que posibiliten una aproximación post-antropocéntrica y post-antrópica que no consagre a la vida como el organizador definitivo de lo existente.

Giro material: algunas propuestas

En este contexto teórico-epistemológico, cobra relevancia el giro material impulsado por disciplinas como la antropología, la filosofía de la ciencia, y los estudios de género y feministas, que da cuenta de un renovado interés por la materialidad en respuesta al agotamiento exhibido por las líneas híper-construccionistas que han dominado la escena académica desde finales del siglo XX (Iovino y Oppermann, 2018). Estas aproximaciones teóricas, a pesar de haber demostrado una enorme eficacia crítica a lo largo de las últimas décadas, conspiran contra el alcance de sus planteamientos al omitir denodadamente el papel de la materialidad. Las perspectivas representacionalistas entronizan el ámbito del lenguaje y la significación, dimensión que remite indefectiblemente al *logos* abstracto y desencarnado, y que –*mutatis mutandis*–

podemos considerar una suerte de desprendimiento secularizado de la noción de alma. Los esfuerzos teóricos deudores del giro lingüístico llevan la ubicuidad del discurso hasta sus últimas consecuencias y conciben a la materia como estática, inerte y pasiva. Frente a esto, el campo teórico emergente de los nuevos materialismos, o neo-materialismos, configura un prisma que posibilita retornar críticamente a las preguntas por la naturaleza y el lugar de los cuerpos en el mundo material (Coole y Frost, 2010). En clara disputa con aquellas perspectivas postestructuralistas que repelen toda apelación a una dimensión que no pueda ser plenamente subsumida a la lógica del discurso, los nuevos materialismos rechazan el carácter inanimado que desde la mirada construccionista se le supone a la materia y hacen hincapié, por el contrario, en su actividad y agencia. La materia deja de ser entendida como un sustrato determinado y pasa a ser concebida como dinámica y capaz de transformarse alcanzando nuevos niveles de complejidad.

En esta línea, referentes de los nuevos materialismos como Karen Barad (2007) y Jane Bennett (2022) abogan por una noción de materialidad activa, dinámica y agencial. Los nuevos materialismos asignan capacidades agentivas a los diversos existentes que configuran el mundo, independientemente de su carácter 'vivo' o 'no vivo' (taxonomía que, por otra parte, no hace más que reciclar la lógica antrópica que se busca desterrar desde una mirada posthumanista). De este modo, cuestionan el carácter excepcional que se autoasigna el *anthropos* en tanto posesor exclusivo de agencia. Destronado este bastión fundacional del pensamiento occidental, y desidentificándose la noción de agencia respecto de las categorías de intencionalidad, voluntad o incluso razón, el giro material reconoce agencialidad en todo lo que es y existe. Así, se asesta un nuevo golpe al narcisismo antropológico al resultar cuestionado el emplazamiento del *anthropos* en la cima de la jerarquía ontológica, en tanto señor y soberano de un mundo sometido a su arrasadora voluntad de dominio. Esto nos habilita a interrogarnos acerca de otras formas de ¿subjetividad? capaces de impugnar las consideraciones antrópicas y antropocéntricas propias del pensamiento occidental.

Uno de los objetivos de los nuevos materialismos, nos dice Gill Jagger (2015), es brindar una visión superadora de los dualismos que han estructurado el pensamiento occidental y que yacen a la base de las concepciones modernas de materia y naturaleza. El propósito neo-materialista es teorizar la inter-implicación de lo material y lo discursivo, lo natural y lo cultural, el cuerpo y su construcción social de modo de otorgar a la materia un papel más activo que el que históricamente se le ha conferido. En un intento de complejizar el campo de discusiones, tradicionalmente organizado en posturas o bien realistas o bien construccionistas, Karen Barad (2007) desarrolla su noción clave de realismo agencial. Esta consideración ontológica novedosa propuesta por la pensadora entiende que naturaleza y cultura no interactúan (como si se tratara de esferas preformadas y claramente delimitables) sino que se relacionan de manera intra-activa. En la perspectiva de Barad, materialidad y significación se encuentran enredadas, emplazadas en un mismo nivel de indeterminación ontológica, lo que imposibilita jerarquizar a uno de estos registros como causa o efecto del otro. Materialidad y discurso se encuentran entrelazados en los procesos de materialización del mundo que son, una vez más, tan materiales como

discursivos. La autora no concibe la existencia de entidades ontológicamente clausuradas destinadas a entrar en interacción, sino que las cosas del mundo son verdaderos fenómenos material-discursivos dinámicos y sujetos a un proceso continuo de configuración y reconfiguración de sus límites. Se ponen en primer plano, así, conceptos tales como azar, contingencia, caos, transformación, que las concepciones híper-construccionistas suelen adscribir exclusivamente al terreno de la significación y jamás al de la materia. En clara oposición a estas visiones, la autora afirma que es preciso reformular las consideraciones metafísicas que fundamentan nuestros sistemas de pensamiento y propiciar una "elaboración materialista, naturalista y posthumanista" (2003, p. 803), una suerte de metafísica performativa que haga hincapié en la indeterminación ontológica y en el papel de las prácticas material-discursivas mediante las cuales se producen límites particulares y se generan configuraciones inteligibles provisorias. En síntesis, el realismo agencial de Barad entiende que la materia está sujeta a un continuo devenir intra-activo, desempeñando un papel activo en el marco de una relación material-discursiva que no prioriza ninguna de las 'partes'. La realidad, desde su perspectiva, consiste en coagulaciones temporarias de determinadas intra-acciones en el marco de un proceso continuo en el que intervienen organismos humanos y no-humanos, materia orgánica e inorgánica, etcétera.

Otra referente de los nuevos materialismos, Vicki Kirby (2017), aboga por una concepción de la naturaleza indistinguible de aquello que entendemos por cultura. La naturaleza y la cultura son consustanciales; la producción de fenómenos culturales es una de las tantas posibilidades habilitadas por la materia en su continuo proceso de devenir diferenciante, no constituyendo la cultura un ámbito ontológicamente separado de la naturaleza. De acuerdo con la autora, la naturaleza se articula y funciona al modo de un lenguaje, tesis que cuestiona el carácter trascendental que históricamente se ha atribuido a la capacidad de simbolización, expresión y comunicación entendida como privativa del hombre. Se trata de un punto de vista inmanente, en el que el lenguaje no se posiciona por encima de la materialidad y sus procesos –como patrimonio exclusivo y trascendental del *logos*–, sino que los juegos de significación, intertextualmente, involucran a la materialidad del mundo (Kirby, 1997). En la misma dirección, Elizabeth Grosz (1994) invoca la figura de la cinta de Moebius para imaginarizar la relación de inter-implicación entre la 'cara' natural y la cultural, en tanto resulta virtualmente imposible trazar un límite claro entre una y otra. La cultura y la naturaleza resultarían indiferenciables por regirse de acuerdo con idénticos principios de indeterminación, azar y asistematicidad. En este sentido, la autora señala que lo que está en juego son las tesis pioneras de Charles Darwin sobre la evolución, a las que subyace una visión no determinista y no teleológica del funcionamiento de la materia elidida en las interpretaciones canónicas y poco rigurosas de su obra. De esta forma, tanto Kirby como Grosz abogan por concepciones que resitúan los fenómenos considerados trascendentales (el lenguaje, la razón, etcétera) en el plano inmanente de la materialidad y sus procesos.

Por otra parte, Jane Bennett (2022) propone la idea de una 'materialidad viviente' común a los cuerpos humanos y no-humanos. Plantea que la agencia se encuentra distribuida entre los

distintos existentes al modo de una 'fuerza vital' no exclusiva del ser humano. Así, otorga centralidad a un registro de intensidades, vibraciones, energías y afectos, configurando una propuesta teórica heredera de las filosofías de Baruch Spinoza, Gilles Deleuze y Félix Guattari. De acuerdo con Bennett, esta 'vivacidad material' no se añade meramente a una materia previa que la alberga y a la cual infunda, sino que se trata de una vitalidad intrínseca a la materialidad misma. La materialidad es tanto fuerza como entidad, intensidad tanto como extensión; es, *en sí misma*, un poder activo, vibrante y productivo. Según la teoría de la agencia distributiva formulada por la autora, la agencia no se restringe a la acción humana sino que está repartida a lo largo de un mosaico, de un verdadero ensamblaje colectivo entre cuerpos humanos y no-humanos. Estos ensamblajes se componen de un conjunto heterogéneo de miembros-actantes, cada uno de los cuales "posee una cierta fuerza vital, pero también existe una efectividad que es propia del agrupamiento en cuanto tal: una agencia del ensamblaje" (pp. 74-75). Los ensamblajes, entonces, son confederaciones de materiales vibrantes, agrupamientos de elementos vivos que perturban la división entre lo humano y lo no-humano al poner en primer plano la capacidad de todo cuerpo de afectar y ser afectado. La teoría de la materialidad vibrante de Bennet enfatiza, entonces, el carácter colectivo de la agencia y las profundas relaciones e interconexiones entre actantes de todo tipo, que nunca actúan solos sino que su eficacia depende necesariamente de una cooperación en la cual lo humano no desempeña un papel protagónico.

Perspectivas críticas: el problema del antropismo velado y de la autopoiesis como modelo

Algunas miradas críticas del enfoque neo-materialista objetan el modo en que este espectro teórico tiende a elaborar una caricatura del construccionismo social al cual se opone con fervor (Ahmed, 2008). Por otro lado, se cuestiona el modo en que los neo-materialismos, en su generalización de las capacidades agentivas a todo lo existente, incurren en una homogeneización universalizante que no sólo pierde de vista las relaciones de poder y dominación sino que incluso contribuye a su reproducción (Lettow, 2017). De manera similar, otras autoras identifican bajo la superficie textual de las propuestas neo-materialistas un último estertor del sueño humanista que no termina de ceder. Estas críticas aseguran que las preocupaciones ecologistas y ambientalistas hacia las que nos orienta el giro ontológico en un registro ético-político responden en última instancia al temor a la extinción de la vida en la Tierra, en general, y de la especie humana en particular (Palacio, 2018). Por último, aproximaciones como la de Kirby y Grosz son blanco de críticas no del todo fundadas porque aparentan inclinar la dicotomía materia-significación en favor del polo material (Jagger, 2015), lo que contradeciría los argumentos invocados por estas mismas autoras en defensa de la inter-implicación y enredo que funde ambos registros en un mismo plano de indeterminación.

En su introducción al espectro teórico de los nuevos materialismos, Marta Palacio (2018) señala que una característica fundamental de este conjunto de aportes es su crítica tanto al

antropocentrismo como al principio antrópico. Es fácil reconocer el primer punto en los enfoques brevemente recapitulados, en la medida en que las distintas perspectivas comentadas generalizan las capacidades agentivas a todo lo existente contribuyendo al aplanamiento ontológico que eyecta al ser humano del pináculo y lo reubica al mismo nivel que todo aquello que lo rodea, atraviesa y compone. Sin embargo, ciertos rasgos propios de una modalidad débil del principio antrópico siguen transparentándose en la letra de algunas de las referentes de este campo teórico. Tal es el caso de aquellos aportes enmarcados dentro de los nuevos materialismos que abonan a la exaltación de la vida al caracterizar a la materia como 'viva' o 'viviente' (Coole y Frost, 2010). Esto es claro en la propuesta conceptual de Bennett, por ejemplo, cuyo estilo retórico comporta un marcado carácter vitalista. Cabe preguntarse, entonces, hasta qué punto se resuelve el problema del antropismo –y, en ese sentido, del humanismo– si se pretende propiciar un aplanamiento ontológico a partir de señalar el carácter 'viviente', 'vivo' o 'vital' que acomuna al conjunto de todo lo que es y existe (sosteniendo asimismo distinciones categóricas entre lo vivo y lo no vivo, lo orgánico y lo inorgánico, subsidiarias de este principio).

Asimismo, es preciso problematizar el modo en que fácilmente se tiende a remitir la agencialidad de la materia al funcionamiento autopoiético de todo 'sistema vivo'. Algunas versiones de los nuevos materialismos suelen invocar los estudios del biólogo Humberto Maturana (2002) sobre los sistemas autopoiéticos y la dinámica celular para caracterizar la actividad de la materia. De acuerdo con el biólogo, un sistema autopoiético es un sistema que produce y reproduce tanto sus propios elementos como sus propias estructuras. El metabolismo celular produce las enzimas celulares así como la membrana que resguarda la producción y reproducción de estas enzimas. De esta forma, se genera un circuito de autoproducción y autoorganización que, para Maturana, es una característica común a todos los seres vivos. Si bien se trata de un asunto que merece un análisis más detenido, cabe preguntarse con Donna Haraway (2019) hasta qué punto los sistemas autopoiéticos constituyen modelos pertinentes para pensar el funcionamiento de la materia. Los sistemas autopoiéticos, si bien no son cerrados, deterministas ni teleológicos, sí exhiben una cierta clausura, en tanto se trata de unidades autónomas que autodefinen sus propios límites espaciales y temporales, y que se caracterizan por un mayor o menor grado de predecibilidad en su funcionamiento. Haraway advierte que este modelo, invocado hasta el cansancio por algunas vertientes de los neo-materialismos para describir el modo en que la materia se autoorganiza y autotransforma, contribuye a la idea de un entorno compuesto por organismos independientes –ontológicamente clausurados– que se limitan a entrar en interacción. Frente a esto, la pensadora sugiere retornar a la figura de la simpoiesis que, aunque no del todo oponible a la autopoiesis, se presenta como una alternativa superadora en varios aspectos.

La simpoiesis remite a los sistemas producidos colectivamente, entidades amorfas organizacionalmente abiertas que carecen de límites claramente identificables y que comportan una enorme e impredecible capacidad de transformación. Lejos de la capacidad de autotransformación que se le suele atribuir a la materia desde algunos aportes neo-materialistas, la simpoiesis supone 'generar-con' (Haraway, 2019, p. 102). Remite al acto de componer, de

compostar, de devenir-con, de aunar esfuerzos de manera mutua y recíproca. De hecho, el concepto de simpoiesis y la noción de una Tierra simpoiética resultan absolutamente sintónicos y compatibles con el realismo agencial de Barad, esto es, la idea de una realidad verdaderamente entrelazada, intra-activa, que no reconoce seres y objetos previos al proceso continuo y dinámico de configuración y reconfiguración de los límites material-discursivos que los producen como tales. En este sentido, Haraway propone la categoría de 'holoentes' para reemplazar términos como 'unidades' o 'seres'. Esta noción refiere a "ensamblajes simbióticos [...] nudos de diversas relacionalidades intraactivas en sistemas dinámicos complejos" (2019, p. 104) y que –podríamos agregar– no necesariamente involucran componentes (o 'simbiontes') 'vivos' sino también aquello designado como no vivo, abiótico e inorgánico. Conforme a estas consideraciones, Haraway recupera de la bióloga Lynn Margulis la hipótesis de Gaia, esto es, la idea de la Tierra como un enorme cuerpo actuante regido por la continuidad, el entrelazamiento, la confusión y la contaminación entre holoentes, simbiontes y existentes de todo tipo que emergen de manera florida y aberrante del perpetuo e impredecible proceso de diferenciación material.

Consideraciones finales: hacia un desmontaje de los dualismos

Las figuraciones sugeridas por Haraway y otras autoras que agrupamos bajo la rúbrica de los nuevos materialismos se emplazan en un 'entre' que interrumpe el pensamiento dicotomizado propio de la metafísica de la presencia. Nociones como la de simpoiesis e intra-acción, más allá de las especificidades que no debemos diluir, nos permiten interrogar el textualismo implacable propio de las miradas representacionalistas que sólo reconocen a la materia como esencia. Paradójicamente, estas nociones nos reenvían al pensamiento Judith Butler, una de las principales representantes del construccionismo social con la cual los neo-materialismos han entablado un polémico y fructífero debate. En un intento de responder a las críticas que desde distintos sectores identifican en su propuesta un representacionalismo a ultranza, Butler introduce la figura del 'quiasmo' como un operador de lectura mediante el cual hace lugar en su teoría a la dimensión corporal-material hasta entonces elidida (Butler, 2004; 2006). Esta figura retórica invita a reflexionar acerca de la compleja vinculación entre la materialidad y la significación, el entrelazamiento indisoluble entre materia y discurso, entre cuerpo y lenguaje (Campagnoli, 2013). Asumir la relación quiasmática entre estos términos interfiere en todo intento de jerarquizar uno como causa del otro puesto que se trata de registros que se exceden e implican mutuamente. La transversalización de nuestras teorías a partir del quiasmo contribuye a desarticular las lógicas dicotómicas, al constituir una figura que se emplaza en un espacio liminar entre lo material y lo representacional. No se trata de inclinar el antiguo dualismo en favor de la materia, convirtiéndola en detentora de un poder de determinación sobre la representación (retorno romántico a la materialidad que únicamente contribuiría a reinstalar el fundacionalismo que las aproximaciones posthumanistas se esfuerzan por desterrar), sino de sostener la tensión entre registros. El quiasmo se erige, así, como una vía potente para la incorporación de la

materialidad en los debates contemporáneos, al no suponer una mera inversión de las jerarquías sino un activo cuestionamiento de todo dualismo.

Como hemos señalado, las formulaciones teóricas del espectro neo-materialista no pretenden ladear la antiquísima dicotomía en favor de la materia sino redefinir la relación entre los términos y dar cuenta de una verdadera inter-implicación capaz de desmontar los tradicionales dualismos de raíz platónica: alma/cuerpo, cultura/naturaleza, representación/materialidad. Más allá de las críticas formuladas, y a las que es preciso atender, lo cierto es que los nuevos materialismos prometen reanimar e insuflar mayor complejidad a los debates contemporáneos a partir de la integración de una concepción de materia no esencialista, no biologicista y no determinista. De esta forma, este campo teórico nos provee de una vía para incluir la dimensión material en nuestros análisis sin promover derivas ético-políticas reaccionarias e indeseables. La lectura crítica de este conjunto de aportes teóricos a la luz de las contribuciones de Ludueña Romandini nos habilita a cuestionar el antropismo velado que identificamos en las mismas teorizaciones neo-materialistas. Por otro lado, Haraway nos ayuda a problematizar el efecto de clausura que produce la apelación a los sistemas autopoiéticos como modelo para pensar la materia. Revitalizado a la luz de estos aportes, el prisma neo-materialista nos brinda elementos útiles para imaginar figuras alternativas ante el destronamiento del *anthropos*. Lejos de la postulación de una nueva categoría identitaria, claramente identificable, que reproduzca los peores vicios del humanismo y sus derivas, debemos ser capaces de sostener la posición de interrogación y apertura ante el sinfín de devenires y posibilidades habilitadas por el posthumanismo y su consideración de las agencias no humanas.

El cuestionamiento de la posición trascendental-lingüística asignada al hombre a lo largo de la historia occidental, así como la problematización de la centralidad otorgada a la vida en nuestros sistemas de pensamiento, nos conduce en dirección a una ontología plana que, desde una lógica de la continuidad, acomune al conjunto de lo viviente y de lo no viviente, de lo orgánico y de lo inorgánico. Los nuevos materialismos configuran una herramienta crítica de la cual servirnos ante la pregunta por la posibilidad de generar figuraciones otras que excedan los confines onto-epistemológicos propios de la encerrona humanista, condenada a la repetición asintótica del dualismo que ordena a la materialidad y el discurso de manera antagónica y jerárquica. Es preciso, como señala Haraway, que seamos capaces de adoptar un pensamiento tentacular, un trans-pensamiento que desborde y desordene las fronteras disciplinares y que nos permita anudar hilos, tejer nuevas historias sobre la intra-acción quiasmática entre materia y discurso, sobre el enredo posthumano entre especies, reinos, holoentes y simbiontes, evitando provocar la re-entronización de un nuevo soberano y la producción de otro ‘centrismo’.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía complementaria

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Martínez, A. (2021). Feminismo, psicoanálisis y biología. Diálogos desde un nuevo materialismo crítico feminista no fundacionalista. En E. A. Wilson, *Feminismo de las tripas* (pp. 11-31). La Plata: Club Hem.

Guía de actividades

En función del recorrido del capítulo:

1 - ¿Qué entiende Foucault por "episteme del hombre"?, ¿cómo se vincula con los dos principios identificados por Ludueña Romandini (principio antropológico y principio antrópico en sus dos modalidades)?

2 - ¿En qué sentido la generalización de las capacidades agentivas nos orienta en dirección a una reflexión posthumana?

3 - ¿Qué problema epistemológico entraña la invocación de la autopoiesis como modelo para pensar el funcionamiento de la materia? Articule con la noción de simpoiesis propuesta por Haraway.

4 - ¿De qué manera podría vincularse la concepción butleriana del quiasmo con las figuras esbozadas por las teóricas neo-materialistas para teorizar la inter-implicación entre materialidad y discurso?

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2008). Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the "New Materialism". *European Journal of Women's Studies, 15*(1), 23-39.

Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society 28*(3): 801-831.

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

Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Billi, N. (2018). La naturaleza y la estética filosófica. El pensamiento de la naturaleza en el materialismo posthumano. *DoisPontos, 15*(2).

Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder, identidad.* Madrid: Síntesis.

Butler, J. (2006). *Deshacer el género.* Buenos Aires: Paidós.

Campagnoli, M. A. (2013) La noción de quiasmo en Judith Butler: para una biopolítica positiva. *Nómadas* (39), 47-61.

Coole, D. y Frost, S. (2010). *Introducing the new materialisms. New materialisms: Ontology, agency, and politics.* Durham: Duke University Press.

Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. H. Cardoso (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas.* Madrid: Siglo XXI.

Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism.* St. Leonards, NSW: Allen & Unwin.

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno.* Bilbao: Consonni.

Iovino, S., y Oppermann, S. (2018). Ecocrítica material: Materialidad, agencia y modelos narrativos. *Pensamiento de los confines, 31-32*, 211-227.

Jagger, G. (2015). The New Materialism and Sexual Difference. *Signs, 40*(2), 321-342.

Kirby, V. (1997). *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. New York: Routledge.

Kirby, V. (2017). *What If Culture Was Nature All Along?* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lettow, S. (2017). Turning the turn: New materialism, historical materialism and critical theory. *Thesis Eleven, 140*(1), 106-121.

Ludueña Romandini, F. J. (2012). *Más allá del principio antrópico: Hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Maturana, H. (2002). Autopoiesis, Structural Coupling and Cognition: A history of these and other notions in the biology of cognition. *Cybernetics & Human Knowing, 9*(3-4), 6-9.

Palacio, M. (2018). Neo-materialismo: ¿un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza? En M. Palacio (Ed.) *Neo-materialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos* (pp. 9-23). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Lxs autorxs

Coordinadorxs

Campagnoli, Mabel Alicia

Doctora en Filosofía por la Facultad de Humanidades de la Universidad Pablo de Olavide (UPO), España. Magíster en Análisis del Discurso y Profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora Adjunta a cargo de Antropología Filosófica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Subdirectora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Directora del proyecto de investigación "Biopolíticas y violencias. Aportes para una filosofía del cuerpo" (H820). Dirigió el proyecto de extensión *Soltar los prejuicios, pensar las sexualidades* (2016-2019) con la codirección de Ariel Martínez. Autora del libro *Preciados feminismos. Una lectura de Preciado para la antropología filosófica*.

Di Pego, Anabella

Doctora en Filosofía, Magíster en Ciencias Sociales, Licenciada y Profesora de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora Adjunta de Filosofía Contemporánea (FaHCE-UNLP). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del CONICET. Directora del proyecto de investigación "Crítica del sujeto, lenguaje y narración en algunas corrientes filosóficas del siglo XX" (H837) y del proyecto de extensión "Filosofía, memoria y género. Historia de vida de compañeras víctimas del terrorismo de Estado". Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales y es autora de los libros *La modernidad en cuestión* y *Política y filosofía en Hannah Arendt*.

Martínez, Ariel

Doctor en Psicología por la Facultad de Psicología (FaPsi) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Especialista en Educación en Géneros y Sexualidades por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) en la UNLP. Licenciado y Profesor en Psicología (FaPsi-UNLP). Profesor Adjunto a cargo de la asignatura Psicología Evolutiva 1 (FaHCE-UNLP) y

Profesor Adjunto de la asignatura Psicología Evolutiva (FaHCE-UNLP). Realiza su tarea de investigación en temas referidos a nuevos materialismo feministas en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autor del libro *Identidad y cuerpo en la trama del sujeto sexo-generizado: Del psicoanálisis norteamericano a Judith Butler*.

Autorxs

Aragoita, Nicolás

Profesor de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Adscripto a la cátedra de Filosofía Contemporánea (FaHCE-UNLP). Integrante del grupo de estudio “Pensamiento Alemán Contemporáneo” y colabodor en el proyecto de investigación “Crítica del sujeto, lenguaje y narración en algunas corrientes filosóficas del siglo XX” (H873), ambos bajo la dirección de Anabella Di Pego radicados en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Integra el proyecto de extensión “Filosofía, memoria y género. Historias de vida de compañeras víctimas del terrorismo de Estado” dirigido por Anabella Di Pego y codirigido por María Paula Giacobone. Fue becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), con estancia en la Universität Bielefeld. Becario EVC-CIN.

Calderón Fourmont, Malen Azul

Profesorx de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Integrante del proyecto de investigación “De la epistemología política a la cosmopolítica: el giro stengeriano en filosofía de las ciencias” (H917) dirigido por Aurelia Di Berardino radicado en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Miembrx del grupo de estudio “Monstruos, Narrativas y Posthumanismo” coordinado por Anabella Di Pego y Mabel Alicia Campagnoli. Docente de primaria y escuelas medias. Docente del curso de ingreso a la carrera de Filosofía (FaHCE-UNLP). Adscriptx graduadx a la cátedra de Antropología filosófica (FaHCE-UNLP). Becarix EVC-CIN.

Del Arco, Juan Cruz

Estudiante de filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Adscripto a la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Participante del grupo de estudio “Pensamiento Alemán Contemporáneo”

dirigido por Anabella Di Pego y radicado en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Integrante del proyecto de extensión "Filosofía, memoria y género. Historias de vida de compañeras víctimas del terrorismo de Estado" (FaHCE-UNLP), dirigido por Anabella Di Pego y co-dirigido por María Paula Giacobone.

Gomariz, Tomás

Licenciado y Profesor en Psicología por la Facultad de Psicología (FaPsi) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del CONICET. Participa como tesista en proyectos de investigación sobre identidad de género y cuerpo en el marco de los nuevos materialismos feministas.

Pezzani, Dolores

Profesora de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Adscripta a la cátedra Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Colaboradora en el proyecto de investigación "Biopolíticas y violencias. Aportes para una filosofía del cuerpo" (H820) dirigido por Mabel Alicia Campagnoli radicado en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Integrante del grupo de estudio "Monstruos, Narrativas y Posthumanismo" coordinado por Anabella Di Pego y Mabel Alicia Campagnoli. Becaria EVC-CIN (2019-2020). Obtuvo el premio "Egresada Distinguida 2021" por su promedio en la carrera de Profesorado en Filosofía (FaHCE-UNLP).

Rosenzweig, Esteban Miguel

Profesor de Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ayudante Diplomado en Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP) y Jefe de Trabajos Prácticos en Introducción a la Filosofía para la Facultad de Psicología (FaPsi) de la misma universidad (UNLP). Entre sus últimos trabajos publicados cabe destacar "Ambivalenza della vita umana. Tra la materialità corporale e l'ontologia del *vulnerabile* nel pensiero di Judith Butler". *AG About Gender. Rivista Internazionale di studi di genere*, (2018). Desarrolla su investigación en proyectos vinculados con los temas de biopolítica, subjetividad y enseñanza de la filosofía en FAHCE-UNLP y en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Suzzi, Guillermo

Licenciado y Profesor en Psicología por la Facultad de Psicología (FaPsi) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ayudante Diplomado de la Cátedra de Psicología Evolutiva II en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la UNLP. Becario Doctoral (UNLP) con lugar de trabajo en el Centro Interdisciplinario Cuerpo, Educación y Sociedad (CICES) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Participa como tesista en proyectos de investigación sobre identidad de género y cuerpo en el marco de los nuevos materialismos feministas.

Viglione, María Paula

Doctora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ayudante en Introducción a la Filosofía (FaHCE-UNLP) y Filosofía de la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Becaria doctoral (UNLP) con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) dependiente de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Algunas publicaciones: “En torno al Thomas Münzer, teólogo de la revolución: teología y política en Ernst Bloch y Walter Benjamin (1920-1921)”, 2021; “La interpretación de Heidegger del tiempo kantiano en Kant y el problema de la metafísica: límites y posibilidades”, 2020. Integra proyectos de investigación sobre filosofía contemporánea en Centros del CONICET. Fue becaria del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), con estancia en la Universidad de Freiburg.

Cartografías de la subjetividad y del cuerpo en escenarios posthumanos / Mabel Alicia Campagnoli ... [et al.] ; Coordinación general de Mabel Alicia Campagnoli ; Anabella Di Pego ; Ariel Martínez. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2025. Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2513-8

1. Filosofía Contemporánea. 2. Psicología. 3. Psicoanálisis. I. Campagnoli, Mabel Alicia II. Campagnoli, Mabel Alicia, coord. III. Di Pego , Anabella , coord. IV. Martínez, Ariel, coord.
CDD 190

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2025
ISBN 978-950-34-2513-8
© 2025- Edulp

S sociales

Edulp EDITORIAL DE LA UNLP

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA