

Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisionarios sobre la muerte del Hombre (Animals) Bodies That Matter. Provisional Notes on the Death of Man

Anahí Gabriela González

Universidad Nacional de San Juan.

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales. CONICET.

Correo electrónico: anahigabrielagonzalez@gmail.com

Resumen: El presente artículo intenta rastrear las consecuencias de la muerte del Hombre para pensar, desde allí, la denominada “cuestión de los animales” a partir de las perspectivas posnietzscheanas abiertas por Rosi Braidotti, Judith Butler y Jacques Derrida. En tal sentido argumentamos que “el animal” es un tropo estratégico para dismantelar el dispositivo de lo humano que ubica a determinados cuerpos en posiciones de precari(e)dad, redundando en vidas que pueden ser excluidas y sacrificadas para garantizar el sostenimiento de la comunidad política. De allí que sea fundamental patentizar el carácter ficticio e histórico del Hombre, para así operar una deconstrucción crítica de sus normas reguladoras, abriendo el espacio a diversos modos de resistencias posibles. La animalidad emerge entonces como un lugar de dislocación frente a los dispositivos de poder que se vuelcan sobre las formas de vida y las clasifican-jerarquizan dentro de ciertas taxonomías.

Palabras clave: Posthumanismo, filosofía de la animalidad, precariedad.

Abstract: This article attempts to trace the consequences of the death of Man to think, from there, the so-called "animal question" from the post-nietzschean perspectives opened by Rosi Braidotti, Judith Butler and Jacques Derrida. In this sense I argue that "the animal" is a strategic trope to dismantle the human device that places certain bodies in positions of precariousness, resulting in lives that can be excluded and sacrificed to guarantee the maintenance of the political community. Hence, it is fundamental to understand the fictional and historical character of Man, in order to operate a critical deconstruction of its regulatory norms, opening the space to various possible modes of resistance. The animality emerges then as a place of dislocation in front of the devices of power that spill over the forms of life and classify-hierarchize them within certain taxonomies.

Keywords: Posthumanism, Philosophy of Animality, Precariousness.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N° 15
(Mayo 2018 a Noviembre 2019): 33-55.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 01/04/2018
Fecha de Aceptación: 21/05/2018
ISSN: 2250-4982

1. El humanismo en disputa¹

“Podría apostarse que el hombre se
borraría, como en los límites del mar
un rostro de arena”
Michel Foucault, *Las palabras y las
cosas*.

La “cuestión de los animales” es uno de los lineamientos centrales del pensamiento contemporáneo. Antes que un tópico, constituye una mirada interdisciplinar de investigaciones ubicadas en la crisis de los discursos humanistas. En las perspectivas críticas poshumanas, la problematización del lugar de lo animal es un resultado de la ruptura radical con la idea del Sujeto humano, entendiendo por este último un sujeto autorreferente, autónomo e independiente. En efecto, la ficción humanista tomó como preocupación central y eje de reflexión al Hombre mientras que el resto de los vivientes fueron ubicados bajo el dominio de este último y sometidos a una taxonomización política entronizada por el “logos humano”. Actualmente, desde los Estudios Críticos Animales, se han puesto en cuestión aquellas fronteras especistas² que permitieron establecer una escala de subordinación de lo viviente; límites funcionales a diversos dispositivos de dominación, usufructo y apropiación de aquellas formas de existencia codificadas bajo el término “animal”³.

En compañía de Julieta Yelín podemos indicar que la segunda etapa de la célebre “querrela del humanismo”⁴, impulsada sobre todo por intelectuales

¹ Agradezco a Andrés Leonardo Padilla Ramírez por su lectura rumiante.

² Para este tema remito a González, Anahí Gabriela & Ávila Gaitán, Iván Darío, “Resistencia animal, ética, perspectivismo y políticas de subversión”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. La Plata, Año 1 vol. 1, 2014, 35-50.

³ Véase: Fleisner, Paula, “Vida de perros: entre literatura infantil y filosofía de la animalidad”. *Literatura: teoría, historia, crítica*. Bogotá, 19.1, 2017, 111-138.

⁴ La denominada querrela del humanismo comienza con la “Carta sobre el humanismo” de 1946 de Martin Heidegger. Posteriormente, en la década del sesenta, pensadores franceses se caracterizan por su crítica al humanismo. Un texto de referencia de dicha etapa es “Los fines del hombre” de

franceses, dio lugar, en las décadas posteriores, a una labor de desenmascaramiento de los grandes ideales y valores que sostenían la legitimidad filosófica y política del humanismo.⁵ En esta perspectiva, la “forma-hombre” fue considerada como una invención occidental avasalladora de la vida y justificadora de violencias dirigidas contra aquellas formas de vida que son excluidas por su ideal normativo. Así, Michel Foucault indicó el carácter de producto del Hombre:

Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente solo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. [...] Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.⁶

Asimismo, el humanismo se fue develando como un antropocentrismo, es decir, como un dispositivo que, en nombre de una supuesta superioridad “natural” del Hombre, implica el sometimiento sistemático de los otros vivientes -en instituciones tales como las granjas industriales, los mataderos, los zoológicos, los laboratorios-, todo ello para beneficio de ciertas formas humanas.⁷ De este modo, como indica Rosi Braidotti, la teoría crítica poshumana se desarrolla en la intersección entre el poshumanismo y el posantropocentrismo: mientras el primero propone una crítica radical al ideal humanista occidental de “Hombre”,

Jacques Derrida. Finalmente, la segunda etapa dará lugar al denominado “pensamiento poshumano” que parte de la “muerte del Hombre”. Cfr. Bisset, Emmanuel, “Humanismo y política”. *Espacio Murera*, junio de 2012.

⁵Yelin, Julieta, “Para una teoría literaria posthumanista. La crítica en la trama de debates sobre la cuestión animal”. *E-misférica*; Nueva York, vol. 10, 2013, 1–9.

⁶Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1984, 8-9.

⁷Cfr. Calarco, Matthew. *Thinking through animals*. California: Stanford University Press, 2015; Wolfe, Cary. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003; Ávila Gaitán, Iván (ed). *La cuestión animal(ista)*. Bogotá: Desde Abajo, 2016.

como la *ratio* universal, el segundo se basa en el rechazo a la jerarquización de las especies y el excepcionalismo humano. Su convergencia en el pensamiento crítico poshumano produce una sucesión de efectos teórico-políticos que es más que la suma de sus partes y apunta a un salto cualitativo en nuevas direcciones prácticas y conceptuales.⁸

Es en este contexto que el presente artículo intenta pensar la denominada “cuestión de los animales” a partir del rastreo de las consecuencias de la muerte del Hombre, siguiendo las perspectivas posnietzscheanas abiertas por Rosi Braidotti, Judith Butler y Jacques Derrida. En tal sentido, argumentamos que “el animal” es un *tropo* estratégico para la deconstrucción interseccional de la máquina humanista, el cual ubica a determinados cuerpos en posiciones de precari(e)dad, redundando en vidas que pueden ser apropiadas o desechadas para garantizar el sostenimiento del *corpus* político: cuerpos feminizados, racializados, empobrecidos, con diversidad funcional, disidentes sexo-genéricos; en suma, *las diferencias*. De allí que sea fundamental patentizar el carácter ficticio e histórico del Hombre, para así operar un desmantelamiento de sus normas reguladoras, abriendo el espacio a diversos modos de resistencias posibles. En suma, *los animales importan*: tanto por la relevancia intrínseca que posee la deconstrucción del antropocentrismo, así como por el lugar transversal de la “animalidad” para concebir políticas de resistencia frente a los dispositivos humanistas que clasifican-jerarquizan las formas de vida dentro de ciertas taxonomías.

En primer lugar, situaremos “el problema de los animales” en el contexto de la crisis de los humanismos, analizando de qué modo el término Hombre siempre ha sido una ficción negociable y normalizadora: todo aquel viviente que difiere de la norma humana, heterosexual, capacitista, masculinizante, cisexista y blanca es situado en un lugar de precari(e)dad, a saber, en el campo de lo menos-

⁸Braidotti Rosi, “Lo posthumano no es enemigo de lo humano”. Entrevista realizada por Eva Muñoz, *Revista de Occidente*, Madrid, N°426, 2016, 107-118.

que-humano o in-humano. En segundo lugar, consideramos que dicha jerarquización diferencial de la vida está establecida sobre una matriz especista antropocéntrica que toma al Hombre como *ratio* y, al hacerlo, despliega un conjunto de prácticas de explotación, sujeción y sometimiento hacia las formas de vida animales. Una reflexión sobre la posibilidad de pensar las nociones de interdependencia y precariedad en clave poshumana constituyen la apuesta del último apartado.

2. El Hombre es una invención normativa

“No todos podemos sostener, con
cierto grado de seguridad, que hemos
sido siempre humanos”
Rosi Braidotti, *Lo posthumano*

“¡Y quién no habría estado ya alguna
vez mortalmente harto de todo lo
subjetivo y de su maldita
ipsissimosidad!”
Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y
del mal*

En la senda abierta por el perspectivismo nietzscheano es posible enmarcar la cuestión animal desde la idea de la muerte de Dios, es decir, desde el borramiento de todo *arkhé* fundacional.⁹ En efecto, la crítica nietzscheana a las nociones de “hombre/animal” y de “sujeto/objeto” fueron retomadas por pensadores y pensadoras como Donna Haraway, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Rosi Braidotti, Gilles Deleuze y Félix Guattari, etcétera, quienes se dedicaron a cuestionar cierto modo esencialista de comprender la subjetividad, ubicando en un lugar estratégico la reflexión sobre lo animal.¹⁰ De ahí que las críticas a la

⁹Para esta cuestión remito a: Cagnolini, Mónica. “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana”. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, 2010, N° 8, 13–30.

¹⁰Piénsese, por ejemplo, en el concepto de animot de Jacques Derrida, en las “especies compañeras” de Donna Haraway, en el “devenir-animal” de Gilles Deleuze, Felix Guattari y Rosi Braidotti o en la idea

noción de fundamento aparezcan como un posible marco teórico para desplegar una filosofía de lo viviente que asuma el carácter normativo e históricamente determinado de la configuración de la idea de “humanidad”. En estas coordenadas, el desafío consiste en proponer una labor deconstructiva, arqueológica o genealógica -según el caso- a partir de la cual sea posible problematizar aquellas categorías y conceptos que han organizado las diferentes formas de vida, situando diferencialmente a determinados cuerpos en zonas de vulnerabilidad.

Asimismo, las críticas feministas al fallogentrismo problematizaron la universalidad que se presenta a través de una masculinidad pretendidamente racional y abstracta.¹¹ El (supuesto) genérico ideal humano se presenta como el lugar de la universalidad pero, paradójicamente, se encuentra anclado en determinadas coordenadas histórico-políticas: es varón cisgénero, blanco, heterosexual, propietario, letrado y europeo. De hecho, el Hombre, en tanto invención normativa, ubica a su disposición y propiedad a aquellos que no responden a su ideal: a los animales, al cuerpo y a los otros engenerizados, sexualizados, racializados, empobrecidos. En palabras de Braidotti:

Lo humano del humanismo define [...] una identidad -o semejanza- de acuerdo con la cual todos los otros pueden ser evaluados, regulados y asignados a su correspondiente posición social. Lo humano es una convención normativa, lo cual [...] lo convierte [...] en instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación.¹²

de “máquina antropológica” de Giorgio Agamben.

¹¹Para Giulia Colaizzi: “el fin y resultado de las prácticas feministas de los últimos años ha sido una revisión epistemológica a los presupuestos de la Razón occidental. Dicha revisión ha sido articulada a través de una doble operación que ha tratado de genderize —marcar sexualmente— la noción de sujeto para historizarla. (...) Marcar sexualmente puede ser entendido como parte de la historización de la noción de Hombre, una noción inaugurada con el cogito cartesiano que ha llegado a ser parte integrante de la tradición humanística occidental. (...) Al enfrentarse a este Sujeto como sexualmente marcado, es decir, al mostrar cómo el Hombre ha coincidido de hecho con los “hombres”, sujetos físicamente masculinos, la teoría crítica feminista ha puesto en cuestión la voluntad de universalidad y totalidad implícita en dicha concepción de Sujeto” Colaizzi, Giulia (Ed.). *Feminismo y teoría del discurso*. Madrid: Cátedra, 1990, 14-15.

¹²Braidotti Rosi, “Lo posthumano no es enemigo de lo humano”, *op. cit.*, 101-114.

En otros términos: la norma del Sujeto racional –identificado con el Hombre– excluye a ciertas y diversas formas de vida situándolas en un nivel ontológico inferior, las cuales resultan asociadas a lo corporal, a lo emocional, a lo pasional, y por tanto, a lo animal. Las diferencias son así producidas en su exclusión del patrón mayoritario, en una serie progresiva de taxonomización.

Por ende, el humanismo falocéntrico implica una “arquitectura” política precisa que ha definido al Hombre en oposición a los codificados como animales. Al mismo tiempo, la tesis de la excepcionalidad humana es transversal a la exclusión de aquellas formas de vida que no se corresponden con el ideal que subyace tácitamente a su supuesto universalismo. De ahí que el principio jerárquico de las especies sea pensable como un principio de exclusión¹³: aquellos vivientes que no responden al ideal hegemónico de lo humano se ubican en el lado de la diferencia y, por lo tanto, son considerados como vivientes subordinados y usufructuables. Más aun, es posible hablar de “un vínculo estructural transversal en la posición de los sujetos no humanos corporizados que anteriormente se conocían como los «otros» del sujeto humanista”¹⁴ ya que todos estos cuerpos tienen en común el poder ser desechables y mercantilizables “en un modo global de explotación poshumana”¹⁵. En otros términos, es posible identificar una “máquina jerarquizadora” en la que se produce lo humano como “la perspectiva del Amo”¹⁶, en tanto lugar del *Logos*, la cultura, la Razón, el espíritu, pero también en tanto lugar de la heterosexualidad, la cis-masculinidad, la blancura, entre otras coordenadas hegemónicas. Se trata de una posición de poder y dominación desde la cual se autoriza el control, la normalización y el sacrificio de las diferencias.

¹³Cfr. Braidotti, Rosi. “Per amore di zoe”. Entrevista de Massimo Filippi y Eleonora Adorni. *Liberazioni*, Año VI n. 21/ Giugno 2015, 6-14

¹⁴ Braidotti, Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa. 2009, 145

¹⁵*Ibid.*, 142

¹⁶Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1993.

Jacques Derrida acuñó el término “carño-falogocentrismo”¹⁷ para indicar esa estructura sacrificial en la constitución del Sujeto por la cual este se erige en una posición “mayestática”¹⁸, en un ejercicio de virilidad carnívora sobre aquellos modos de existencia que no entran en esa convención normativa, verbigracia, el animal, la mujer y el niño. Si bien el término no da cuenta de diversos modos de opresión (como el racismo, por ejemplo), tiene el mérito de establecer conexiones oblicuas entre pares dicotómicos jerárquicos (humano/animal, mujer/hombre, *logos*/emoción) visibilizando la importancia de un abordaje interseccional a fin de dismantelar las escalas de jerarquización que constituyen los órdenes de poder occidentales. En este sentido, Derrida, al igual que Braidotti, sitúa la disponibilidad de la vida de los animales en relación con el privilegio de la Razón y el dominio masculino en la Modernidad. En palabras del autor franco-argelino:

La autoridad y la autonomía (porque aun si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto.¹⁹

El logocentrismo especista considera que el animal es un solo conjunto uniforme que está en contra y en contraste del Sujeto, pues la oposición binaria clásica que contrapone el Hombre al Animal invisibiliza la diversidad y la multiplicidad de los vivientes. Dicho binomio es demasiado simplista y reductivo dado que “no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos «seres vivos» cuya pluralidad no se deja reunir

¹⁷Derrida, Jacques. “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por J-L. Nancy, *Pensamiento de los confines*. Buenos Aires, 2005 n.º 17, 149-170.

¹⁸Cragolini, Mónica. “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*. Buenos Aires, vol. XVI, n.º 1, 2012, 23-29.

¹⁹Derrida, Jacques. “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, *op. cit*, 165.

en una sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad”²⁰. Frente a dicha categoría, Derrida propondrá la de *animot*, aunando en un mismo término francés “animales” (*animaux*) y “palabra” (*mot*). Se trata de una noción “quimérica”²¹ con la cual el autor pretende patentizar la pluralidad (*animaux*) oculta en el término singular (“animal”), es decir, “dar a entender el plural de animales en el singular:”²² pero además poner de relieve que no se trata de “restituir la palabra” a los animales, sino de pensar la ausencia de nombre o de palabra de manera distinta a una privación²³. El *animot* no es entonces “una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso”²⁴.

Esta multiplicación de las diferencias no está orientada a una disolución radical de las distinciones entre humanos y animales. En efecto, Derrida indica lo siguiente:

No se trata, evidentemente, de ignorar o borrar todo lo que separa a los hombres de los otros animales y de reconstruir un único gran conjunto, un único gran árbol genealógico fundamentalmente homogéneo y continuo. [...] Sería preciso, repito, más bien tener en cuenta una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas: entre los no-humanos, y separados de los no-humanos, hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos.²⁵

Incluso, en una entrevista con Élisabeth Roudinesco, el autor sostiene que, a pesar de que todas las formas tradicionales de distinguir el Hombre del Animal sean inexactas²⁶, tales fracasos no implican una renuncia a la tarea de identificar

²⁰Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008, 65.

²¹*Ibid.*, 58

²²*Ibid.*, 65

²³*Ibid.*, 66

²⁴*Ibid.*, 58

²⁵*Ibid.*, 65

²⁶En efecto, muchas de las características que se han considerado propiamente humanas se encuentran entre los vivientes no humanos en diferentes modos y grados. Cfr. Haraway, Donna *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

lo “propio del hombre”²⁷. En suma, Derrida insiste sobre la estrategia deconstructiva de mostrar la complejidad de la diferenciación en lugar de disolverla, puesto que su pretensión no es homologar a los vivientes al modelo de lo humano sino, antes bien, su deseo es diseminar ese límite, escapando “a la alternativa de la proyección apropiadora y de la interrupción cortante”²⁸.

Frente a lo sostenido por Derrida, Matthew Calarco argumenta que dicha postura choca con serias limitaciones ya que el binomio humano/animal “es una de las distinciones más exhaustivas y saturadas de la tradición metafísica occidental. Igualmente, el término privilegiado de la distinción, lo humano, acarrea tal bagaje político y conceptual que lo hace sospechoso incluso para la mayoría de fervientes humanistas”²⁹. Por tanto, si las nociones de “animalidad” y “humanidad” están en el trasfondo de la normalización tanto de los seres humanizados, como de los subhumanizados y de los vivientes históricamente clasificados como “animales” ¿basta con insistir en una multiplicación de los límites? ¿Hasta qué punto la forma más potente de hacerle frente a la máquina jerarquizadora humanista es complicar las diferencias entre humanos y animales?

Tal vez, en lugar de insistir en la complejización de la distinción, podríamos señalar las implicancias políticas de la naturalización de aquellas categorías identitarias que son, de hecho, “los efectos de instituciones, prácticas y discursos con múltiples y difusos puntos de origen”³⁰. En efecto, si el animal - como señala Derrida- ha sido el reverso de lo humano para el establecimiento de

²⁷Derrida lo enuncia de la siguiente manera: “No digo que haya que renunciar a identificar algo 'propio del hombre', pero podría demostrarse —y es lo que hago en otra parte, sobre todo en la enseñanza— que ninguno de los rasgos por los cuales la filosofía o la cultura más autorizadas han creído reconocer ese 'propio del hombre' está rigurosamente reservado a lo que nosotros, los hombres, llamamos el hombre. Ya sea porque algunos animales también disponen de ellos, o porque el hombre no los tiene con tanta seguridad como lo pretende.” En: Derrida, Jacques. “Violencias contra los animales”. Diálogo con Elisabeth Roudinesco en: *Y mañana qué...*, Buenos Aires: F.C.E, 2003, 73-88.

²⁸Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, op. cit., 34.

²⁹ Calarco, Matthew. “Identidad, diferencia, indistinción”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. La Plata, Año III Vol. I, 2016, 27-49.

³⁰Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona, Paidós, 2007, 37-38.

su definición y supremacía, y este último –el hombre– se devela como una invención política e histórica, entonces el otro lado del binomio también deviene una ficción política: no “existen” entidades llamadas “el animal” o “el hombre”, sino diversas formas de vida, existencias singulares encarnadas que son objeto de “normalización” por diferentes dispositivos de poder.³¹ Si desde los estudios foucaulteanos es posible indicar que las cárceles, las escuelas, los manicomios, etc., son espacios de “humanización”, tal vez sea posible pensar los espacios de encierro/animal (granjas industriales, zoológicos, circos, laboratorios) como espacios de animalización, es decir, como dispositivos donde una diversidad de vivientes son producidos, confinados y disciplinados para devenir animales (en tanto ficción política), a saber, vivientes de los que se puede obtener usufructo mediante su dominio y explotación. No se trata entonces de indicar solo una diseminación de los límites, sino también de abordar dichas ficciones (el humano, el animal, etc.) como principios políticos de normalización de los vivientes. El Hombre, pues, se revela como el lugar del sometimiento en tanto es una categoría que rige la explotación, la sujeción y el disciplinamiento de los cuerpos.

En definitiva, si la “especie” (así como el sexo, el género o la raza) no es aquel límite incuestionable, y si la aparente diferencia ontológica entre humanos y animales es el resultado de dispositivos de normalización, entonces ya no es posible sostener un orden binario y jerárquico que legitime el dominio y la explotación de los vivientes. A la par, si lo animal se patentiza como una producción histórica y normativa, deja de estar disponible para legitimar las exclusiones de los otros “humanos”. En este horizonte, emerge la posibilidad de avizorar una ontología de lo común en la multiplicidad, que ya no implique solo el fomento de una complejización de la distinción humano/animal, ni tampoco la pretensión de homogeneizar a los vivientes en la mera identidad³². Quizás las

³¹Para abordar la idea de la muerte o declinación del concepto metafísico del animal remito a: Cavalieri, Paola (Ed.) *The death of the animal: a dialogue on perfectionism*. New York: Columbia University Press. 2009.

³²En este sentido pierde sentido y potencialidad la tarea de identificar “un propio del hombre”.

nociones de interdependencia y precariedad permitan pensar un espacio de *indistinción*³³ entre los vivientes.

3. El animal como la contrafigura abyecta del Hombre

“La humanidad no avanza, ni siquiera existe”
Friedrich Nietzsche, NF 1888, 15 [8]

“Ésos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas, lo que significa que no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza [...] con nuestras propias vidas”
Judith Butler, *Marcos de guerra*

Judith Butler ha subrayado la necesidad de repensar qué “es lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, lo que hace que una vida valga la pena”³⁴ y, con ello, ha proporcionado algunas claves para analizar de qué modo “lo humano” es una forma histórica anclada a su producción: se trata de una categoría elaborada temporalmente, consolidación que proviene de diferenciales de poder³⁵ que permean su construcción de acuerdo a la raza, el sexo/género, la clase, la orientación sexual, etc. Con ello, las normas de lo “humano” no solo producen, regulan y legitiman determinadas formas de vida, es decir, aquello que la filósofa feminista llama el terreno de los cuerpos inteligibles, sino que también producen las zonas de “inhabitabilidad” de la vida social: el campo de los cuerpos abyectos y deshumanizados donde la diferencia deviene precariedad política y cultural. El Sujeto/Hombre, en tanto ideal de normalidad, tiene a su reverso una esfera de abyección que será el lugar de lo

³³El enfoque de la indistinción es la propuesta de Matthew Calarco como alternativa a los enfoques de la identidad y de la diferencia en los estudios animales. En este trabajo proponemos pensar las nociones de precariedad e interdependencia en esas coordenadas. Cfr. Calarco, Matthew. “Identidad, diferencia, indistinción”, *op. cit.*, 42-47.

³⁴Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004, 35.

³⁵Butler, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006, 30.

invivable. En efecto, allí donde los cuerpos difieren respecto a su ideal hegemónico se revela el lado “inhabitable” de lo humano como norma de poder.

En consecuencia, lo humano no es una noción preexistente a las disputas políticas y ontológicas sobre su sentido, pues este se concibe de forma diferente “dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad”³⁶. En otras palabras, los ideales regulatorios que posibilitan el reconocimiento, esos principios de inteligibilidad históricamente incardinados, no solo determinan cuáles son los cuerpos habitables y legítimos (lo que es reconocible como tal), sino que constituyen, a la vez, los ejes de producción de su “exterior constitutivo”, a saber, el dominio de lo no-humano o menos-que-humano. Los cuerpos que están en el reverso de este ideal regulativo son considerados ilegibles y son “animalizados” en contraste con aquellos cuerpos que responden a las normas hegemónicas de lo humano. En tal sentido, Butler sugiere que es preciso aprender “a vivir y abrazar la destrucción y la rearticulación de lo humano en aras de un mundo más amplio y, en último término, menos violento, sin saber de antemano cuál será la forma precisa que toma y tomará nuestra humanidad”³⁷.

No se nace siendo humano, antes bien, se llega a serlo. De allí la responsabilidad de divisar apuestas éticas y políticas alternativas que franqueen las normas que determinan la legitimidad de las formas de vida, incentivándonos a avizorar una crítica que se interrogue por cuestiones tales como: ¿Qué vidas son habitables y legítimas y cuáles no? ¿Cómo operan las normas de lo humano para determinar qué cuerpos ingresan a la esfera de la reconocibilidad? Es este campo de lo abyecto el que nos interpela a interrogar y cuestionar los diversos dispositivos de normalización y, al mismo tiempo, a interrumpirlos y socavarlos, pues como dice Butler:

³⁶ *Ibid.*, 14.

³⁷ *Ibid.*, 60.

Los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos son articulados socialmente y son variables. Y, en ocasiones, los mismos términos que confieren la cualidad de “humanos” a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano. [...] Algunos humanos son reconocidos como menos que humanos y dicha forma de reconocimiento no conduce a una vida viable, mientras otros humanos no se les reconocen en absoluto como humanos y esto otro orden de vida inviable³⁸.

Asimismo, en *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Butler sostiene que toda vida es precaria, pues tanto los seres humanos como los no-humanos estamos afectados por un espacio común de precariedad.³⁹ Para la autora, “la precariedad implica que somos animales humanos, y que por tanto estamos conectados con otros tipos de seres vivos”⁴⁰, pero además ella señala una precariedad (la cual denomina *precarity* –traducida en español como *precaridad*) producto de una “operación constante, estructural y masiva” donde ciertas “formas de dolor son reconocidas/reconocibles y amplificadas”, mientras que otras pérdidas están “invisibilizadas y, por lo tanto, resultan indoloras”⁴¹. La vida se cuida diferencialmente de acuerdo con marcos de reconocimiento que determinan lo que cuenta como vida “vivable”, pues existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad: ciertas vidas gozan de protecciones, mientras que aquellas vidas que se sitúan fuera de la inteligibilidad humana quedan despojadas de la condición de cuerpos legítimos y no se calificarán como vidas meritorias de duelo. Así pues, la autora señala que “la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo

³⁸*Ibid.*, 14-15.

³⁹Existen pocos abordajes sobre la cuestión-de-los-animales en Judith Butler. Entre ellos: *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, New York: Columbia University Press, 2009, de Kelly Oliver, “The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics” de Chloe Taylor en *Philosophy Today* (2008), 52, 60-72; ‘Domestic Scenes and Species Trouble: On Judith Butler and Other Animals.’ *Journal of Critical Animal Studies* 10:4 (Winter 2012), 20-40 de Richard Iveson.

⁴⁰Córdoba, David & Melori, Carolina. “A propósito de las vidas precarias. Entrevista a Judith Butler. *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, Nº. 10, 2011, 69.

⁴¹Butler, Judith. *Vida precaria...*, *op. cit.*, 16.

y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?”.⁴² Lo humano emerge entonces como una norma diferencial que puede ser asignada y retirada.

Ahora bien, también es preciso avizorar de qué modo la norma de lo humano se ha producido contra y en contraste de la así llamada vida animal que, en nombre de una supuesta supremacía -la del Hombre-, es reducida en su compleja heterogeneidad a un lugar homogéneo y objetualizado. Si bien Butler indica que “el poder funciona *diferencialmente* tomando como blanco ciertas poblaciones, administrándolas, desrealizando la humanidad de sujetos”⁴³, consideramos que es necesario preguntar también por la precari(e)dad de los animales hacinados en granjas industriales, cazados en los safaris, en cautiverio para exhibición, entrenamiento o experimentación científica y militar. De modo que el ideal normativo de lo humano no solo se conforma contra el “campo de lo subhumanizado” -es decir, no solo delinea sus límites excluyendo a los seres históricamente animalizados como las mujeres, los “locos”, los niños, los enfermos, los disidentes sexuales, etcétera- sino que también lo hace contraponiéndose (y sometiendo) a los animales y a la naturaleza en su conjunto.

Esta lectura en clave poshumana de la noción de distribución diferencial de la precariedad tiene, al menos, dos derivas fundamentales. En primer lugar, permite analizar cómo el Hombre se caracteriza por erigirse como el objetivo lugar de la universalidad desde el cual puede, soberanamente, disponer de la vida y de la muerte de aquello que sitúa en el horizonte de lo in-humano. El “animal” es así el lugar de lo abyecto que, excluido de la reconocibilidad política, es el exterior constitutivo de la “norma de lo humano”. En efecto, el animal siempre aparece conceptualizado desde la ausencia de todo lo que se considera que es lo “propio” del hombre: mientras este trasciende y controla la naturaleza, el animal

⁴² *Ibid.*, 17.

⁴³ *Ibid.*, 98.

es instintivo, irracional, mecánico, dependiente, en suma, puramente reaccional. Ese gesto que, como indica Derrida, mina completamente las diferencias entre las formas de vida, no es neutro respecto de los modos de sujeción y explotación que se establecen sobre los vivientes. Por ejemplo, el sometimiento sistemático de los animales domesticados como recursos económicos se sostiene sobre dicha dualidad ontológica que es funcional a los modos (especistas) de organización política. Por consiguiente, la distribución diferencial de la vida está establecida sobre una matriz especista antropocéntrica que toma al Hombre como *ratio* y, al hacerlo, despliega un régimen de explotación, sujeción y usufructo hacia las formas de vida clasificadas como “animales”.

Esta perspectiva permite complejizar la lectura derridiana sobre la dicotomía humano-animal: por un lado, si bien su deconstrucción da cuenta de la escala jerarquizante que implica el uso del término "animal" para designar una miríada de singularidades, por otro lado, creemos que es necesaria también una “genealogía política de la ontología de la especie”, parafraseando a Butler, que analice de qué modo el término animal es una ficción política construida dentro de una red discursiva y material. “Lo animal” es producido históricamente⁴⁴: en el capitalismo avanzado los vivientes no humanos se transforman en cuerpos “productivos” disponibles para el mercado global, siendo re/producidos de manera permanente en granjas industriales, laboratorios, zoológicos. Al respecto, Paula Fleisner ha señalado que la división habitual de animales entre “domésticos” y “salvajes” es una invención no menos irrisoria que la del apólogo borgeano⁴⁵ siendo funcional a la disponibilidad de los cuerpos animales como recursos⁴⁶. En otros términos, los cuerpos de los animales actualmente

⁴⁴Cfr. Ávila Gaitán, Iván Darío, *Rebelión en la granja. Biopolítica, Zootecnia y Domesticación*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2017.

⁴⁵Borges, Jorge Luis. “El idioma analítico de John Wilkins”. *Otras inquietudes*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1960.

⁴⁶Paula Fleisner opera una des-naturalización de la dicotomía salvaje/doméstico en los siguientes términos: “[a] “salvaje”, solemos decir, es un animal que vive en libertad —aunque se nos dificulte luego decir qué significa eso, pues esa libertad solo está garantizada por la decisión humana de construir una jaula de lujo llamada reserva natural o parque nacional (el solo hecho de que sea África

constituyen “mercancías”, en las que su categorización los prescribe como entidades sujetas al modo capitalista (y especista) de producción: animales de laboratorio, animales de granja, animales de compañía, animales para entretenimiento. La identificación y clasificación no es un mero nombre para describir a entidades previamente existentes, sino que estas son producidas en dispositivos de saber/poder: la función de los animales es estar *a disponibilidad*.

En segundo lugar, el dispositivo especista antropocéntrico —caracterizado principalmente por el poder *disponer* de los animales no humanos— sostiene e infunda espectralmente otras exclusiones tales como el capacitismo, la xenofobia, el racismo, el heterosexismo y la transfobia. Por ese motivo acordamos con Matthew Calarco, para quien “uno de los efectos de esta configuración conceptual del antropocentrismo es que sirve para delimitar una zona de propiedad humana, no solo respecto de los animales y otros seres tradicionalmente considerados no humanos, sino también entre y en medio de los seres humanos mismos”⁴⁷. De allí que el antropocentrismo no sea equivalente al privilegio de la humanidad “como un todo” sino, antes bien, al privilegio de un determinado grupo de “seres humanos” frente a la exclusión de la gran mayoría de los seres subhumanizados, los animales y el mundo natural “no humano”⁴⁸. La violencia que se ejerce contra dichas formas de vida no supone ningún daño en la medida en que se trata de vidas ya negadas. En suma, “la desrealización del

el lugar simbólico que se ha elegido para ubicar geopolíticamente el reservorio de la “salvajidad” animal ameritaría una larga reflexión que no podría desplegar aquí); dada esta aporía, podríamos, entonces, contentarnos con una mera definición por la negativa: la denominación de “salvaje” se referiría a las especies que no han sido domesticadas; lo que nos lleva a b] “doméstico” es un animal sometido a un proceso de domesticación siempre en funcionamiento que es histórico e inestable, pues no hay rasgos comunes que identifiquen a los miembros de un tal grupo y no hay especies que se consideren definitivamente domesticadas”. En: Fleisner, Paula, “Apuntes inconclusos para un pensamiento foucaultiano de la animalidad (o... un desafío ladrado al filo del discurso psicoanalítico)”. *Nadie duerme*. Revista del Foro Analítico del Río de la Plata. Buenos Aires, N° 7: Agosto 2017.

⁴⁷Calarco, Matthew. “Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo”. *Instantes y azares*. Buenos Aires, Año XIII, N°13, 2013, 22.

⁴⁸*Ibid*, 22-23.

«Otro» quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro”⁴⁹.

En consecuencia, podemos sostener que la distribución diferencial de la precariedad, que establece recortes sobre la base de las vidas que importan y de las que no, tiene como trasfondo el esquema normativo de subjetividad tematizado al comienzo de este artículo: el de un humano varón cisgénero, racional, heterosexual, adulto, europeo, letrado, blanco y propietario. Por ende, la tesis de la excepcionalidad humana es nodal al cuidado diferencial de la vida: el “Hombre” es una producción histórica que designa la categoría de seres preservables y legítimos frente a aquellos que son arrojados a zonas de inhabilitabilidad. El Hombre/Sujeto es entonces una invención normativa desde la cual se jerarquiza a los vivientes en una taxonomía que diferencia lo considerado como verdaderamente humano de lo no-humano. Quizás la noción de carno-falogocentrismo permita visibilizar las políticas de distribución de la vulnerabilidad en el horizonte de una ontología humana, cismasculina, logocéntrica y sacrificial.

Finalmente, si bien se ha establecido que la dicotomía humano-animal no es “descriptiva”, con ello no debe interpretarse que se trata de una mera norma que se imprime sobre lo viviente, poniéndoles “marcas y etiquetas como a tantos destinatarios pasivos de una máquina cultural”⁵⁰. Estas normas son productivas, dan lugar a modos de existencia corporeizados en los cuales las formas de vida, sin embargo, resisten continuamente a las normas que las codifican bajo ciertos parámetros. Incluso en los mataderos y otros espacios de crueldad los vivientes le hacen frente a su tratamiento reduccionista. Más aun, como indica Calarco, cuando el animal ha sido reducido a “mera carne” en nuestros platos no deja de resistir.⁵¹

⁴⁹Butler, Judith. *Vida precaria... op. cit.*, 60

⁵⁰ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. 2017, Barcelona: Paidós, 36

⁵¹Calarco, Matthew, “Identidad, diferencia, indistinción”, *op. cit.*, 27-49.

4. Interdependencia y precariedad en clave poshumana

“Un animal que pudiera hablar, diría: «La
humanidad es un prejuicio del que, al menos,
nosotros los animales no padecemos»”

Friedrich Nietzsche, *Aurora*

“Volver inoperante la máquina que gobierna
nuestra concepción de hombre significaría, por lo
tanto ya no buscar nuevas articulaciones –más
eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío
central, el hiato que separa –en el hombre– el
hombre y el animal, arriesgarse en este vacío”
Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*

Por lo dicho hasta aquí, queda claro que la deconstrucción de la dicotomía humano-animal contribuye a la problematización de las dinámicas de gestión de la vida que ubican a determinados cuerpos en posiciones diferenciales de vulnerabilidad. De ahí que la pregunta por los animales “represente el límite sobre el que se forman y determinan todas las grandes cuestiones, así como todos los conceptos que intentan delimitar lo que es «lo propio del hombre»”⁵². En este sentido, además de la importancia intrínseca que posee la impugnación de los discursos y prácticas especistas, esta tiene el valor estratégico de contribuir al desmantelamiento del antropocentrismo que sostiene espectralmente otros modos de opresión. En efecto, mientras se asuma que las luchas de los Otros estructurales del Sujeto moderno se resuelven en extender el campo de lo humano (por ejemplo, incluyendo en dicho dominio a las mujeres, a los niños, a las personas racializadas, etc.) la dicotomía humano/animal sigue estando disponible para justificar la marginación y la puesta en muerte de otros “humanos”. La cuestión será entonces elaborar apuestas por la interdependencia

⁵²Derrida, Jacques. “Violencias contra los animales”, *op. cit.*, 73-74.

que abandonen el intento de ampliar la definición del sujeto humano para incluir a los excluidos por su ideal normativo.

Así pues, si el Hombre es una invención normativa, la cuestión no será “hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales?”⁵³. No se trata entonces de establecer una igualdad de lo inferior y subordinado con lo así considerado “superior” ya que solo se ampliarían los límites, dejando intacto el esquema jerárquico que extiende determinados privilegios. En contraste, si las concepciones normativas de lo humano producen, a través de múltiples procesos de subordinación, una multitud de “vidas invivibles”⁵⁴, la propuesta butleriana consistirá en una conexión de las vidas en base a su exposición diferencial a la precariedad, siendo esta una fuente no identitaria para la alianza. En efecto, “la precariedad -ese término generalizado y, en cierto sentido, mediador- podría operar, está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común”⁵⁵.

En compañía de Gabriel Giorgi podemos indicar que lo precario supone el reconocimiento de la interdependencia como condición misma de toda posibilidad de vida.⁵⁶ No obstante, con las lógicas neoliberales, la interdependencia se oculta, profundizando su asimetría. El reinado de la economía de mercado reserva las tareas de cuidado a las mujeres, a los pobres y a la población inmigrante, lo cual se basa en la división establecida en el siglo XVIII entre un espacio doméstico femenino y un espacio público masculino.⁵⁷ En esta

⁵³Butler, Judith. *Vida precaria... op. cit.*, 59.

⁵⁴*Ibid.*, 17.

⁵⁵Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política, op. cit.*, 34

⁵⁶Giorgi, Gabriel, “Prólogo”. En: Dahbar, María Victoria; Canseco, Alberto (beto) y Song, Emma (Ed.). *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Sexualidades Doctas, Córdoba, 2017, 7-11

⁵⁷Brugère, Fabienne. “Faire et défaire le genre. La question de la sollicitude”. En : Brugère, Fabienne y Le Blanc, Guillaume (Ed.), Judith Butler. *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*. París : Presses

perspectiva, lo precario desplaza la ideología del liberalismo, estructurada en torno a la ficción del individuo independiente de los lazos con los otros. Ese sujeto que se autopercebe libre e independiente en realidad depende de innumerables redes de trabajo de cuidado, a menudo no remuneradas y feminizadas. Por ello, el reconocimiento de la vulnerabilidad común puede ser un punto de partida para dismantelar la ficción del sujeto autónomo, en tanto alude a la condición extática de los cuerpos, a la relación con los otros a partir de conexiones interdependientes: cualquier intento de trascendencia omnipotente es rápidamente cuestionado por los históricos Otros subalternos.⁵⁸ La precariedad es así el terreno existencial compartido por animales, mujeres, gays, lesbianas, negros/as, gordos/as, trabajadores, transexuales, en suma, por los *desechos* de lo Humano.

Este reconocimiento de la precariedad compartida tiene potentes consecuencias para pensar ético-políticas poshumanas. Por un lado, ya no se trataría de extender la consideración moral a los no humanos basándonos en similitudes compartidas con lo clásicamente humano, pues respetar la otredad animal, en su especificidad material, también significa renunciar a asimilarla a un modelo normativo de lo humano. Tampoco se trata –siguiendo a Calarco– de subrayar sin fin el reduccionismo del discurso clásico sobre la diferencia entre los humanos y los animales tal como lo hace la deconstrucción.⁵⁹ En su lugar, este enfoque alternativo, propuesto por dicho autor, procede en un espacio de común

Universitaires de France, 2009, 69-88.

⁵⁸Cfr. González, Anahí Gabriela; Ávila Gaitán, Iván Darío; Gómez, Jannia Marcella, "Devenires del cuidado: materialismo inmanente, afecto y hospitalidad" En: Navarro, Alexandra; González, Anahí Gabriela (Ed.), *Es tiempo de coexistir: Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*. La Plata, ELECA, 2017, 146 - 159

⁵⁹Sin embargo, también es posible encontrar en la filosofía derridiana una clave para pensar ese espacio de común vulnerabilidad, y donde la "máquina antropocéntrica" se vuelve "inoperante" para decirlo en términos agambenianos. El filósofo señala que: "Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia". Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, op. cit., 43.

vulnerabilidad, en el cual las supuestas distinciones insuperables entre los seres humanos y los animales se tornan inoperantes, cayendo en una zona de *indistinción* radical.

En este sentido, Butler ha subrayado que ya “no se trata de averiguar qué es en realidad lo humano o qué debería ser”⁶⁰, puesto que su propia existencia corporal depende de sistemas de apoyo que son tanto humanos como no-humanos. De modo que lo precario implica el reconocimiento de aquellas redes de interdependencia en las que se teje la existencia de las formas de vida. La precariedad deviene, entonces, como señala Gabriel Giorgi, una “ética afirmativa”: aquella que hace de la vulnerabilidad compartida “un saber sobre el cuerpo en tanto terreno de la relacionalidad intensa, multiplicada, heterogénea”⁶¹. En este punto la postura de Butler se acerca a las propuestas de Donna Haraway y Rosi Braidotti, ya que todas apuestan por pensar la compleja relacionabilidad que constituye la vida del cuerpo, sin proponer ninguna otra forma ideal de lo humano, transformando los modelos dominantes de pertenencia y parentesco. Antes bien, es preciso atender a ese complejo conjunto de relaciones sin las cuales no existimos en absoluto, bajo la promesa de construir formas de vida en común desde las coordenadas de las diferencias:

Si queremos pensar en términos críticos cómo se ha construido y mantenido la norma de lo humano, tendremos que situarnos fuera de sus mismos términos, no solo para apelar a lo no humano o incluso a lo antihumano, sino también para tener en cuenta una forma de sociabilidad e interdependencia que no puede reducirse a modalidades humanas de la vida y que no puede ser considerada adecuadamente cuando se impone una determinada definición de la naturaleza humana o del sujeto humano. Hablar de lo que está vivo en la vida del ser humano es ya admitir que hay modos de vida humana que están unidos a otros no humanos. Es más, la conexión con la vida no humana es indispensable para lo que llamamos vida humana⁶².

⁶⁰Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política*, op. cit., 210

⁶¹Giorgi, Gabriel, “Prólogo”, op. cit., 9.

⁶²Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política*, op. cit., 48.

En consecuencia, si los cuerpos que no responden al ideal normativo de lo humano aparecen como formas de vidas usufructuables, es menester establecer alianzas oblicuas entre todas aquellas formas de vida desechadas por esa ficción humanista que es el Hombre. En otros términos: las apuestas que parten de la premisa de la interdependencia convocan a un proceso de trastocamiento y desplazamiento de los principios normativos y homogeneizantes que organizan nuestra existencia, invitándonos a responder desde redes de cuidado y hospitalidad que re-inventen los modos de configurar lo común entre las formas de vida, sean humanas o no. Es necesario reflexionar, entonces, de qué manera la deconstrucción interseccional de “lo animal” ocupa un lugar transversal para dismantelar la maquinaria humanista que establece cortes y articulaciones sobre la base de las vidas que se “hacen vivir” frente a aquellas que pueden matarse sin cometer asesinato. Quizás así sea posible divisar espacios de indistinción entre los vivientes, capaces de oponerse al ímpetu apropiador y colonizador del capital.