



## Cuerpos que (no) importan y nuevas alianzas

Marta Segarra

### ► To cite this version:

Marta Segarra. Cuerpos que (no) importan y nuevas alianzas. Mélanges de la Casa de Velázquez, 2020, Genre, sexualités et démocratie : l'avènement du public et du privé en contexte post-dictatorial, 50 (1), pp.245-259. hal-03125065

**HAL Id: hal-03125065**

**<https://univ-paris8.hal.science/hal-03125065>**

Submitted on 26 Jul 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

■ CONTREPOINT

## Cuerpos que (no) importan y nuevas alianzas

**Marta Segarra**

CNRS – Laboratoire d'études de genre et de sexualité /  
Universitat de Barcelona – Centre Dona i Literatura

245

A partir de una lectura de las teorías de Judith Butler sobre el cuerpo (en su obra *Cuerpos que importan*), este artículo reflexiona sobre cómo algunos seres son relegados a los márgenes exteriores de la comunidad, reducidos a una masa anónima que, con frecuencia, se relaciona más con la animalidad que con la humanidad. A partir del ecofeminismo y de la noción de posthumanidad (especialmente tal como la declinan Cary Wolf y Donna Haraway), se examina asimismo la posibilidad de una reformulación de la comunidad humana más allá del modelo familiar, a través de nuevos «modos de alianza íntima», definición que Butler da del «parentesco» (*kinship*).

PALABRAS CLAVE: ALIANZA, ANIMALIDAD, COMUNIDAD, CUERPO, HUMANIDAD, POSTHUMANIDAD

POUR CITER CET ARTICLE / PARA CITAR ESTE ARTÍCULO / TO QUOTE THIS ARTICLE

Marta SEGARRA, « Cuerpos que (no) importan y nuevas alianzas », dans Brice CHAMOLEAU (coord.), *Genre, sexualités et démocratie : l'avènement du public et du privé en contexte post-dictatorial*, Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Nouvelle série, 50 (1), 2020, pp. 245-259.

### Des corps qui (ne) comptent (pas) et des nouvelles alliances

En partant des théories de Judith Butler sur le corps, cet article réfléchit sur les façons dont certains êtres sont relégués aux marges extérieures de la communauté et réduits à une masse anonyme, qui est souvent mise en rapport avec l'animalité plutôt qu'avec l'humanité. D'un point de vue écoféministe et posthumain (tel que le développent Cary Wolfe et Donna Haraway tout spécialement), ce travail tient aussi compte de la possibilité d'une reformulation de la communauté humaine au-delà du modèle familial, à travers de nouveaux « modes d'alliance intime », la définition que donne Butler de la parenté (*kinship*).

MOTS-CLÉS : ALLIANCE, ANIMALITÉ, COMMUNAUTÉ, CORPS, HUMANITÉ, POST-HUMANITÉ

246

### Bodies that (do not) matter and new alliances

Based on Judith Butler's theories on the body (*Bodies That Matter*), this paper reflects on how some beings are relegated to the external margins of the community and reduced to an anonymous mass, which is often more related to animality than to humanity. From an ecofeminist and posthuman perspective (especially as developed by Cary Wolfe and Donna Haraway), it also examines the possibility of a reformulation of the human community beyond the «family», through new «modes of intimate alliance», Butler's definition of «kinship».

KEYWORDS: ALLIANCE, ANIMALITY, BODY, COMMUNITY, HUMANITY, POST-HUMANITY

LA SITUACIÓN actual de las sociedades europeas, inmersas en la llamada «crisis de los refugiados», la cual se inserta en las nuevas dinámicas diaspóricas y migracionales que afectan al mundo globalizado, obliga a repensar la noción de «comunidad» y de «lo común». La reflexión filosófica sobre la «comunidad» cobró un renovado auge en las últimas décadas del siglo xx, impulsada por los estudios de género y sexualidad, así como por los estudios postcoloniales y descoloniales. Las «democracias» occidentales se enfrentan a nuevos desafíos políticos, destinados a combatir las desigualdades que afectan a los individuos y grupos no mayoritarios, no normativos, sea por cuestión de género, sexualidad, etnia o cultura, entre otras razones. Estas diferencias, juzgadas como desviaciones respecto a la norma, se materializan con frecuencia en el cuerpo de los sujetos «anormales», que deviene más que nunca metáfora del «cuerpo social».

Por ello, las teorías feministas y sobre el género han dado una creciente relevancia a la cuestión del cuerpo, que el feminismo teórico de la segunda ola tendió a evitar, ya que temía contribuir a la asociación esencial entre «mujer» y «Naturaleza», es decir, a la justificación biológica de las desigualdades debidas al género. Este razonamiento supuestamente objetivo (las mujeres, por sus características físicas, debían dedicarse prioritariamente a la función reproductiva y quedar relegadas al espacio doméstico, dejando para los hombres las tareas productivas en el espacio público, como si reproducción y producción fuesen incompatibles) fue utilizado con especial énfasis en los siglos xviii y xix, así como a principios del xx, como es bien sabido. De hecho, *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir ha sido criticado en el seno del feminismo mismo por no romper con suficiente rotundidad con este determinismo biológico, ya que los argumentos de la filósofa al respecto parecen, a veces, tomar por verdades algunos de los prejuicios más arraigados sobre el cuerpo de las mujeres como impedimento al desarrollo de sus actividades en el espacio público, entendido en el sentido más amplio de la expresión.

Los feminismos de la llamada «tercera ola», en cambio, subrayaron la cuestión del cuerpo, fijándose, de entrada, en cómo los cuerpos «no normativos», es decir, los que no corresponden al sujeto clásico del feminismo (mujer blanca occidental, heterosexual, de clase media), cuestionan determinados presupuestos del «feminismo» en singular, abogando, de tal modo, por pluralizar este término. La teorización sobre el cuerpo, contemporánea a esta pluralización de los feminismos, así como a la emergencia y difusión de la teoría «queer», a partir de los años 1990, recibió en gran parte la influencia de las teorías de Michel Foucault sobre la «biopolítica» y el disciplinamiento de los cuerpos como arma del «biopoder». Un hito importante en la teorización sobre el cuerpo fue la publicación en 1993 del ensayo de Judith Butler *Bodies that matter* (*Cuerpos que importan* en la traducción española), en el que esta pensadora reflexiona sobre la diferencia entre los cuerpos y sujetos

«que importan» y los que «no importan», o no tanto como los primeros, pues se alejan de la «norma»; son cuerpos «no normativos», ya sea por sus capacidades, su sexo, sus rasgos «étnicos» o «raciales», etc.

En esta misma época, los años 1990-2000, las teorías feministas se ampliaron a campos aparentemente dispares, pero que en realidad mantienen profundas conexiones con el feminismo, como por ejemplo las teorías postcoloniales y descoloniales, la ecología, que dio lugar al ecofeminismo, o el llamado «posthumanismo», que es el campo en el que me fijaré en este artículo y cuya relación con el feminismo ha teorizado, especialmente, Rosi Braidotti (2013). Como se verá más adelante, el «posthumanismo» se enfrenta a cuestiones de viva actualidad, pero que se arraigan en cuestionamientos antiguos, especialmente la relación entre el «hombre» y la máquina, o entre lo natural y lo artificial (cuestión que fascinaba ya en el siglo XVIII, como demuestra la boga en esa época de los autómatas que imitaban la *naturalidad* del cuerpo humano), así como la relación entre lo humano y lo animal, ya fuera, sobre todo, para distinguirlos radicalmente, ya fuera para defender su parentesco, más o menos próximo.

Una buena muestra de esta preocupación contemporánea por el cuerpo humano y sus límites es la exposición *Human +: The Future of Our Species* (+ *Humano: El futuro de nuestra especie* en la versión española), comisariada por Cathrine Kramer, que tuve ocasión de visitar en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona-CCCB en noviembre de 2015<sup>1</sup>. Dicha exposición pretendía provocar la reflexión sobre los límites y el significado de la noción de «humano» y exponía, especialmente, todo tipo de técnicas y prótesis que sirven para aumentar las capacidades del cuerpo humano, interrogando, pues, los límites entre lo «natural» y lo «mecánico»; también introducía, aunque en menor grado, la cuestión de la relación entre lo humano y lo animal. Sin embargo, la concepción misma de la exposición puede problematizarse, en primer lugar, si nos fijamos en el pronombre personal de su título: se supone que «*our*» (nuestra) se refiere a la especie *humana*, asumiendo así que todos *nosotros/as*, espectadores y espectadoras de la exposición, pertenecemos a dicha «especie». Pero una exposición que se quiere abierta a las transformaciones que está experimentando el cuestionamiento filosófico en torno a la «humanidad» —causadas por los avances tecnológicos pero también por nuevas corrientes del pensamiento de finales del siglo XX y principios del XXI— quizás debería controvertir también la categoría de «especie», sacándola del marco binario «especie humana/especies no humanas».

<sup>1</sup> Alrededor de esta exposición, el CCCB organizó diversas conferencias y debates, uno de ellos con Judith Butler, el 6 de noviembre de 2015. Una breve parte del presente artículo fue expuesta, en inglés, en esa mesa redonda con J. Butler, quien respondió a mi intervención.

Formulándolo de otro modo, cabría preguntarse si un individuo o un grupo puede «desidentificarse<sup>2</sup>» respecto a «nuestra» especie, entendiendo, así, la pertenencia a una especie particular no como una determinación biológica, sino como una asignación cultural, al igual que la raza o el género, tal como Judith Butler lo ha teorizado<sup>3</sup>. Más relevante aún es la cuestión de cuáles serían las consecuencias, los beneficios —o los perjuicios— que dicha desidentificación representaría para la «especie humana» o la «humanidad».

Mi visita a la exposición *Human +* me sugirió que la frontera entre lo humano y lo animal, mucho más que los límites entre lo humano y lo mecánico, sigue siendo quizás una cuestión «impensada» (*impensée*) o, incluso, «impensable». Mientras que la oposición tradicional entre lo natural y lo artificial se ve afectada constantemente por los *progresos* tecnológicos (hasta el punto de que el «cyborg» de Donna Haraway<sup>4</sup> parece ser ya una realidad en las sociedades tecnológicamente avanzadas), todo intento de relativizar la frontera entre los seres humanos y animales topa con una resistencia e incluso con una hostilidad similar a la que provocó el mismo debate aplicado al género. Las caricaturas y ataques dirigidos a las mujeres artistas, las escritoras o las feministas de hace un siglo, e incluso la recepción crítica tan agresivamente contraria que recibió *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir en el momento de su publicación en 1949, pueden compararse a las reacciones agresivas, con frecuencia disfrazadas de humor, con las que se enfrentan hoy las personas que defienden el veganismo o que, simplemente, osan impugnar las fronteras estables entre la humanidad y la animalidad.

Asimismo, resulta interesante preguntarse cuál es el sentido del signo «+» en el título de la exposición mencionada (*Human +*). El diccionario inglés dice que «*plus*» («más» en español) significa, entre otros sentidos:

- a. merecer una posición *elevada* en una clasificación determinada <una nota de *C plus*>
- b. más *grande* de lo especificado
- c. poseer una cualidad determinada en *alto* grado<sup>5</sup>.

Esta definición resulta interesante, quizás o a causa de su cuestionable insistencia en la jerarquía: *Human +* implica que «humano» no es una categoría absoluta, ya que se puede ser «más» o menos humano; el problema lo constituyen, a mi modo de ver, no tanto los individuos o grupos que se consideran «más humanos» sino los que son relegados a la categoría implícita de

<sup>2</sup> BUTLER, 1993, p. 219. Todas las traducciones de las citas en otras lenguas que el español son mías.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>4</sup> HARAWAY, 1991.

<sup>5</sup> Según la definición del diccionario Merriam-Webster: «*a: falling high in a specified range <a grade of C plus> / b: greater than that specified / c: possessing a specified quality to a high degree*» [disponible en línea, consultado el: 24/05/2016]. El énfasis es mío.

«menos que humanos» o infrahumanos, tal como menciona la misma Judith Butler<sup>6</sup>. Sin ir más lejos, la animalidad se ha relacionado históricamente con las mujeres, no sólo a través de comparaciones claramente despreciativas (al poco tiempo de que Mary Wollstonecraft publicara *A Vindication of the Rights of Women*, apareció una parodia de su ensayo titulada *A Vindication of the Rights of Brutes*<sup>7</sup>), sino también mediante otros paralelismos aparentemente más neutros o hasta incluso favorables —pero en realidad siempre inferiorizantes—, con frecuencia en relación con las emociones y su expresión: las mujeres (y los «salvajes») estarían más conectados con la naturaleza mediante su *instinto* (incluido el maternal, que sería propio de las hembras de todas las especies) que los varones *civilizados*; además, las emociones excesivas o, mejor dicho, su expresión demasiado explícita y ruidosa, se ha relacionado siempre con seres menos racionales que el «hombre» (varón, blanco, del Norte...), tales como los niños y niñas, las mujeres, las personas de clases o culturas *inferiores*... y los animales.

250

Élisabeth de Fontenay<sup>8</sup> recuerda que Lucrecio, uno de los primeros filósofos que rechazó la separación estanca entre lo humano y lo animal, habla de la «tutela» que el fuerte debe ejercer sobre el débil, y en este último colectivo incluye a las mujeres, los niños y los animales domésticos. La «protección», como sabemos muy bien, se ha esgrimido como motivo de la inferiorización de las mujeres, a quienes se ha tratado, durante largos siglos, como una «propiedad» de los hombres de la familia —exactamente como se trata hoy día a los animales domésticos, tanto desde el punto de vista legal como de los usos sociales.

La exposición *Human +* se inserta, de este modo, en lo que se ha llamado el «posthumanismo» o los «estudios posthumanos». Podríamos así poner en relación el signo «*plus*» o «más» con el prefijo «post» en «posthumano». El adjetivo «posthumano» no implica forzosamente un juicio de valor sobre lo que viene después de lo humano (*The Future of our Species*, «el futuro de nuestra especie», según el subtítulo de la exposición), pero de hecho se entiende con frecuencia como el fin de lo humano, tal como el término «postfeminismo» se usa muchas veces para implicar el fin del feminismo. Sin embargo, diversas teóricas calificadas de «postfeministas» (como la misma Judith Butler) reivindican que el feminismo resulta, al contrario, necesario hoy día y demuestran que todavía está muy vivo (aunque a algunos de sus detractores les gustaría certificar su defunción). Es evidente que el feminismo está plenamente justificado en zonas del mundo donde la desigualdad por motivos de género se refleja no sólo en las costumbres sino incluso en las leyes, como en muchos de los países del continente africano, tal como recuerda el ensayo-manifiesto de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi

<sup>6</sup> Por ejemplo, en BUTLER, 1993, p. 7; y ID., 2004a, p. 2.

<sup>7</sup> Tal como lo recuerda WALDAU, 2013.

<sup>8</sup> FONTENAY, 1998, p. 120.

Adichie *We Should All Be Feminists* (*Todos deberíamos ser feministas* en la traducción española); no obstante, incluso en los Estados democráticos, donde ya (casi) no existen leyes discriminatorias por razones de género, a los movimientos feministas (también pluralizados, como las teorías feministas) todavía les queda mucho por hacer.

Este «post» de «postfeminismo» puede entenderse, sin embargo, en otro sentido del que toman la mayoría de lecturas que hace de él la prensa anglófona, por ejemplo cuando anuncia «el fin del feminismo», que sería decretado por las propias (ex) feministas. Como indica Cary Wolfe (2009), pensador del posthumanismo, el «post» de «posthumano» no se refiere necesariamente a la cronología (lo que vendrá o ha venido después de lo «humano») sino que se emplea para sugerir que «humano» es una categoría histórica y no esencial, es decir, depende mayormente de argumentos culturales y no biológicos (o, en todo caso, indica que lo cultural y lo biológico no pueden distinguirse). Asimismo, podríamos añadir a este sentido de «post» las connotaciones, aún más interesantes a mi modo de ver, que se desprenden de la interpretación que hace Jacques Derrida de la *poste* (el correo, las postas) en *La Carte postale* (1980): la «destinación» (*l'adresse*) siempre está abierta a la «destinerrancia», puesto que ni siquiera la más íntima relación *post/al* entre dos personas permanece cerrada al exterior de su «mundo a dos<sup>9</sup>». Así, «post» haría también referencia a la problematización de la singularidad y la pluralidad, a la delimitación del individuo respecto al grupo y a la comunidad.

Siguiendo la noción de «posthumano» hacia otra dirección, podríamos preguntarnos asimismo si la categoría «humano» es (todavía) necesaria a fin de defender los derechos de todos los individuos a una «vida vivible<sup>10</sup>», tal como indica la expresión «derechos humanos». Es de sobras conocido que la animalización, la equiparación o incluso la simple comparación de determinados seres humanos con animales es una estrategia que ha sido usada para declarar a estos individuos y grupos culturales o étnicos *menos-que-humanos* o «infrahumanos»; se justifica así que, como tales, no tengan acceso a derechos básicos o a condiciones de vida «vivibles», es decir, *humanas*. La propaganda nazi hizo uso de la animalización de los «judíos» para reducir su consideración por parte de la opinión pública en la Alemania de la época y facilitar así su descenso progresivo en la escala de la «humanidad» hasta resultar expulsados de ella a ojos de la mayoría; hoy día, ciertos políticos europeos, e incluso determinados medios de comunicación, utilizan de nuevo este tipo de comparaciones, en especial contra la minoría étnica más numerosa en Europa, el pueblo romá o gitano, tal como lo ha analizado Éric Fassin<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> CIXOUS, 2003, p. 19.

<sup>10</sup> BUTLER, 2004b.

<sup>11</sup> FASSIN, 2014.

Esta equiparación entre (ciertos) seres humanos y determinados animales ha sido bastante frecuente: no sólo, como Butler indica, «una tradición lamentablemente larga en filosofía» ha reducido «la dimensión corporal de lo humano» a la «dimensión animal»<sup>12</sup>, sino que las mujeres y otros grupos minoritarios se han visto asimilados —o reducidos— a la animalidad, mediante la estrecha asociación que se ha instituido entre sus cuerpos y la «Naturaleza». La «naturalización» del cuerpo de las mujeres es más frecuente que la del cuerpo masculino a causa del lazo *natural*, ya mencionado, entre el cuerpo femenino y la reproducción. Lo que parece un simple hecho biológico es, en realidad, una «asignación cultural»<sup>13</sup>, ya que el cuerpo femenino, como también el cuerpo *homosexual*, se conciben como más abiertos y proclives al contagio (también afectivo y emocional) que los cuerpos de los hombres heterosexuales. Estos cuerpos *naturalizados* —que he descrito como «cuerpos agujereados» en otro ensayo<sup>14</sup>—, por un lado se consideran más «vulnerables» y, por el otro, tienden a ser despersonalizados, reducidos al anonimato, la masa o la especie, y, en consecuencia, relegados a la invisibilidad.

Los cuerpos anónimos no pertenecen o no corresponden a individuos singulares sino a una masa de seres vivos que no tienen «rostro», ello entendido en términos levinasianos (el «rostro» como metáfora de la *humanidad* del otro) pero también literalmente, ya que, en general, no se les mira a la cara como a individuos diferenciados, sino que se les percibe tan sólo como «cuerpos» pertenecientes a un grupo o «especie». Por ello, en otoño de 2015 los turistas podían cenar tranquilamente en las terrazas de Budapest sin ver las «hordas» —como se las calificó— de personas provenientes de Oriente Medio (los llamados «refugiados») que dormían en las calles mientras esperaban tomar un tren hacia Alemania u otros países europeos, huyendo de la guerra y de otras circunstancias «invivibles» en su tierra de origen. Determinados círculos políticos y mediáticos se referían a estas personas recién llegadas como a una masa de seres apenas humanos, y algunos comentaristas los degradaron a la «bestialización», utilizando términos como «plaga» o «invasión».

La imagen de un cuerpo singular pareció transformar radicalmente esta percepción generalizada: el cuerpo de Aylan o Alan, un niño de tres años que halló la muerte el 2 de septiembre de 2015, como tantos otros miles de adultos y niños que han perdido la vida y continúan haciéndolo, en la travesía del Mediterráneo que debía conducirle, a él y a su familia, a un lugar más seguro. Cabe preguntarse por qué esa fotografía atrapó la mirada de tantos europeos que hasta entonces parecían indiferentes a todas esas muertes. La respuesta obvia es que era el cuerpo de un niño de corta edad, pero esta explicación no

<sup>12</sup> «It will, however, not do to say that the bodily dimension of the human should be regarded as the animal dimension, as a lamentably long tradition in philosophy has been prone to do». BUTLER, 2014, p. 104.

<sup>13</sup> Id., 1993, p. 257.

<sup>14</sup> SEGARRA, 2014.

resulta suficiente; muchas otras imágenes de niños agonizantes o muertos, especialmente tomadas en el continente africano, circulan en los medios sin provocar esta reacción afectiva tan masiva. Otra razón de esta reacción entre las que se han avanzado es que era un niño «blanco», vestido con ropas típicas de los niños occidentales, lo cual hizo que los espectadores europeos lo asimilaran a sus propios hijos. En otras palabras, Aylan no llevaba inscritas en su cuerpo «las marcas genéricas del islam<sup>15</sup>», al contrario de muchas otras personas refugiadas o migrantes.

Sin embargo, y desafortunadamente, la fotografía del cadáver de Aylan no cambió la esencia de la política inmunitaria europea en relación con sus fronteras. Las personas que continúan llegando a ellas siguen siendo invisibles a ojos de la gran mayoría de ciudadanos europeos. Parecería que esta reducción de otros seres humanos al anonimato y la invisibilidad es incluso la condición de posibilidad de estas políticas tan celosamente inmunitarias: «Europa» no desea ser *contaminada* por los extranjeros que desean instalarse en ella. El filósofo húngaro Gaspar Miklós Tamás declaró en esta misma época, otoño de 2015, que la policía y el ejército de su país trataban a los refugiados no como si fuesen animales sino peor, como si fueran «materia inerte», sin vida, convirtiéndolos literalmente en «invisibles»<sup>16</sup>. Esta invisibilidad es, precisamente, lo que los asocia a los animales; no solo el animal *no tiene rostro*, según la conocida afirmación de Levinas, sino que en las sociedades europeas neoliberales, la gran mayoría de animales son tratados como «materia bruta», en palabras de John Berger:

En los primeros estadios de la revolución industrial, los animales eran utilizados como máquinas. También lo eran los niños. Más tarde, en las llamadas sociedades postindustriales, son tratados como materia bruta. Los animales que se requieren para la comida son procesados como productos manufacturados<sup>17</sup>.

Desde hace unos pocos años, en Francia se produce un continuo goteo de noticias y reportajes sobre los maltratos a los que son sometidos los animales en los mataderos y granjas industriales del país. A modo de ejemplo, asimismo, en un pueblo pequeño de Cataluña, hay un matadero que emplea a numerosas personas de la zona, una región agrícola que ha visto disminuir radicalmente ocupaciones tradicionales como el cultivo de cereales y la cría de ganado, y que no ha podido compensarlo con el turismo por estar lejos de la costa y mal comunicada. Dicho matadero está ubicado en un edificio de

<sup>15</sup> SALIME, 2011.

<sup>16</sup> Gaspar Miklós Tamás, «Los refugiados son los nuevos gitanos», entrevista con Corina Tulbure, *El Público*, 15 de octubre de 2015 [disponible en línea, consultado el 24-05-2016].

<sup>17</sup> «In the first stages of the industrial revolution, animals were used as machines. As also were children. Later, in the so-called post-industrial societies, they are treated as raw material. Animals required for food are processed like manufactured commodities». BERGER, 1980, p. 11.

diseño moderno, que se ilumina por las noches en varios colores (como la ya icónica Torre Agbar de Barcelona, aunque mucho más modestamente). Nadie diría que en este vistoso edificio docenas, centenares, miles de animales son sacrificados cotidianamente de manera rutinaria; más bien tiene el aspecto de una fábrica de material informático, donde los empleados que salen a fumar al exterior van vestidos con impecables uniformes blancos. De hecho, casi nunca se ven animales en sus aledaños, pues las leyes europeas sobre el transporte de animales vivos prescriben que éste debe hacerse en las horas de menos tráfico y calor, por razones *humanitarias*; tampoco se oyen sonidos de animales en las proximidades de la planta, que está bien aislada. Esta invisibilidad y este silencio remiten, en una asociación que puede parecer chocante, a lo dicho sobre la invisibilidad de las personas refugiadas o migrantes.

Los animales que nos sirven de comida carecen de singularidad, se hallan reducidos a la especie, a la masa, y ello permite «darles muerte de forma no criminal», en palabras de Jacques Derrida<sup>18</sup>. En su ensayo, de título ambiguo y provocador, «*Il faut bien manger*» (que puede traducirse como «Bien hay que comer» o como «Hay que comer bien»), el filósofo afirma que matar y comer a un animal significa más que la «operación efectiva», ya que las proteínas animales no son indispensables para la vida humana; esta operación es también, y quizás ante todo, «simbólica»; Derrida la relaciona con la «virilidad», acuñando el término «carno-falogocentrismo»<sup>19</sup>.

En este sentido, los animales que nos comemos no están reducidos a una «dimensión corporal» sino que, más bien, se hallan desposeídos de su cuerpo, pues tan sólo se consideran «materia prima» desechable. Y reducir el otro-animal a materia inerte puede situarse, a mi modo de ver, en el núcleo mismo del biopoder postcapitalista neoliberal: tal como Wolfe nos recuerda,

la producción en serie utilizada para asesinar a los judíos en la Alemania nazi deriva de los modelos de producción desarrollados originalmente por Henry Ford (un antisemita notorio), quien a su vez revela en su autobiografía que la inspiración para el método de las cadenas de montaje le vino de una visita a un matadero de Chicago, donde presencié las cadenas de *desmontaje* para fabricar carne a partir de cadáveres de animales<sup>20</sup>.

La noción derridiana de «carno-falogocentrismo» sugiere que la construcción del cuerpo del animal también puede relacionarse con el «imperativo heterosexual» que, como Butler desarrolla en *Bodies that matter*, produce «cuerpos inteligibles», así como «cuerpos impensables, abyectos,

<sup>18</sup> «... une mise à mort non criminelle». DERRIDA, 1992, p. 293.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>20</sup> «In fact, the assembly line processes used to kill Jews in Nazi Germany derived from production models originally developed by Henry Ford (a notorious anti-Semite), who in turn reveals in his autobiography that the inspiration for his assembly-line method came from a visit to a Chicago slaughterhouse where he witnessed its mechanized disassembly line for making meat out of animal carcasses». WOLFE, 2013, pp. 45-46 (énfasis en el original).

inivivibles»<sup>21</sup>. Por lo tanto, cabe pensar que la frontera bien delimitada que se ha levantado entre la humanidad y la animalidad contribuye no sólo al «sistema heterosexual» sino también al sistema capitalista, que está en la base de las relaciones de poder en el mundo entero.

Sin embargo, la delimitación hermética entre la «especie» de los animales humanos y no humanos es innegablemente histórica y, por lo tanto, sujeta a variación: Linneo, padre de la taxonomía animal, clasificó a los entonces llamados «hotentotes» o «pigmeos», es decir, los autodenominados khoikhoi, por debajo de los chimpancés en su «escala de la vida»; y es sabido que en el siglo XIX hubo expediciones británicas de caza de elefantes, leones y... «pigmeos». Ota Benga, un individuo de la etnia khoikhoi, fue exhibido en el zoo del Bronx compartiendo la misma jaula con un grupo de chimpancés, a principios del siglo XX<sup>22</sup>; fue *liberado* cuando ciertas personas sensibles protestaron, y terminó suicidándose, en una historia que recuerda la de Herculeine Barbin, la persona «hermafrodita» cuyas memorias editó Michel Foucault<sup>23</sup>.

Dicha frontera entre lo humano y lo animal se ve constantemente cuestionada también por los «modos de alianza íntima» que muchas personas establecen con algunos animales, la mayoría gatos y perros. «Modos de alianza íntima» es la definición que Judith Butler dio de *kinship*<sup>24</sup>, un término difícil de traducir en francés o en español porque su significado es más polivalente que el de «parentesco», palabra con la que habitualmente se lo traduce, puesto que también puede significar «afinidad» o «amistad». En el artículo titulado «Is Kinship Always Already Heterosexual?» (¿Es el parentesco siempre ya heterosexual?), Butler sugiere pensar el concepto de «parentesco» más allá de las relaciones familiares; mi propuesta consistiría, entonces, en extender la pregunta a: ¿es el parentesco siempre *humano*? Y, por lo tanto, ¿qué ganaríamos —o perderíamos— si pensáramos el parentesco como algo que excede las relaciones intrahumanas?

Pero, volviendo a la definición que Judith Butler ofrece de *kinship* («modos de alianza íntima»), resulta interesante también el uso de los términos «íntima» y «alianza». «Íntimo/a» proviene del latín *intimus*, superlativo de «interior»; la elección de esta palabra sugiere que las relaciones de *kinship* o parentesco no son superficiales, o sea, determinadas por las circunstancias (tener «lazos de sangre» con un círculo más o menos amplio de personas), sino que dichos lazos se sitúan en nuestro interior más profundo, y en aquellas zonas más ocultas de éste. Por otro lado, «alianza» proviene del verbo latino *alligare* (*ad* y *ligare*, «atar») y se refiere, entre otros sentidos, a la dependencia que nos liga a los seres queridos, que Hélène Cixous describe mediante la

<sup>21</sup> «... how such constraints not only produce the domain of intelligible bodies, but produce as well a domain of unthinkable, abject, unlivable bodies...». BUTLER, 1993, p. XI.

<sup>22</sup> BRADFORD, BLUME, 1992, pp. 168-190, citado por SPIEGEL, 1996.

<sup>23</sup> FOUCAULT, 2014.

<sup>24</sup> BUTLER, 2002.

metáfora del «cordón telefónico»<sup>25</sup>. En francés antiguo, uno de los sentidos de «*alliance*» era «lazo de amistad», pero de *alligare* también deriva «aleación», que comporta el significado de fusión y mezcla (de metales o de un metal con otro material), dando lugar, pues, a lo «híbrido», noción fundamental para las «nuevas subjetividades» surgidas con las «nuevas sexualidades»<sup>26</sup>.

A su vez, la pensadora y bióloga Donna Haraway, en *The Companion Species Manifesto* (2003), hace una «*kinship claim*», una declaración de parentesco entre seres humanos y no humanos, haciéndose eco del «*cousinage*» entre las personas y determinados animales que Montaigne también reivindicó. Haraway declara que nuestra relación con un animal puede estar «llena de desecho, crueldad, indiferencia, ignorancia y pérdida, así como de alegría, inventividad, trabajo, inteligencia y juego»<sup>27</sup>. Añadiría por mi parte que exactamente los mismos calificativos podrían aplicarse al amor y a los lazos de parentesco intrahumanos. Para Haraway, la posibilidad de una relación «íntima» entre un ser humano y un ser animal se debe a la «alianza» —hallamos aquí el mismo término que en Butler— que una persona establece con ciertos animales, que resultan así individualizados y *personalizados*, adquiriendo, pues, un «rostro» y una «mirada» con la que podemos cruzar la nuestra, a diferencia de los animales contemplados en un zoo, cuya especificidad es, precisamente, según John Berger, que nunca intercambian su mirada con la nuestra. Berger lo plantea desde una posición nostálgica y melancólica, ya que opina que la mirada entre «el animal y el hombre» —son sus palabras— tuvo un papel crucial en el desarrollo de la humanidad<sup>28</sup>.

Aunque dichos animales se hallan, pues, individualizados y personalizados —lo cual se marca con frecuencia con la atribución de un nombre—, no por ello están forzosamente *humanizados*. Aquí, la cuestión principal es la de la singularidad de los animales; Derrida denunció que, al igual que tendemos a esencializar al otro incluyéndolo en una masa homogénea mientras nos consideramos a nosotros mismos individuos singulares, no tiene sentido hablar de «el animal», ya que los animales singulares son demasiado diversos y múltiples<sup>29</sup>. Parafraseando a Lacan, podríamos decir que «el animal» (como «la mujer») no existe.

Dicha individualización no significa aplicar a todos los animales la concepción tradicional del sujeto autónomo y autosuficiente, con límites bien delimitados y fronteras estables. Como Judith Butler escribe en *Precarious Life*, «*we're undone by each other*»: el contacto con el otro nos «deshace», y cuanto más otro es ese otro, quizás también más nos «deshacemos». Y si no nos sometemos a este contacto, concluye la filósofa, «nos estamos perdiendo algo»<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> CIXOUS, 1996.

<sup>26</sup> VERA ROJAS, 2012.

<sup>27</sup> «... full of waste, cruelty, indifference, ignorance and loss, as well as of joy, invention, labor, intelligence, and play». HARAWAY, 2003, p. 12.

<sup>28</sup> BERGER, 1980, p. 26.

<sup>29</sup> DERRIDA, 2006.

<sup>30</sup> «And if we're not [undone by each other], we're missing something». ID., 2004a, p. 23.

Dejarse deshacer por el otro-animal implica ser vulnerable al contagio, y el contagio es opuesto a la *immunitas* que, según Roberto Esposito, aunque sea tan deseada por la mayoría de comunidades en el sentido tradicional del término, impide la formación de la *communitas*, la comunidad entendida como *cum-munus*<sup>31</sup>: *cum* es la preposición latina que significa «con» y *munus* se refiere a un «deber», una «carga» y un «don» de carácter obligatorio, pero nunca un don que se recibe sino que se hace, por lo cual no implica una remuneración ni un intercambio, sino que representa una «pérdida» o «sustracción»<sup>32</sup> (lo contrario del «más» de *Human* +). El término *communitas* designaría así un «conjunto de personas unidas no por una “propiedad”, sino [...] por un deber o una deuda; no por un “más” sino por un “menos”, por una “falta”, por un límite»<sup>33</sup>. La comunidad basada en la heterogeneidad y la distancia, el don recíproco y la «expropiación» de sí mismo facilita también la empatía con el otro, en el sentido de no estar herméticamente cerrado a la alteridad, a la diferencia. La conciencia de una vulnerabilidad compartida es un primer paso hacia esta empatía con los demás —incluidos los llamados animales— a fin de no excluirlos fuera de las fronteras de la comunidad.

257

Sin embargo, afirmar que los límites de la comunidad humana no son estables ni herméticos sino «agujereados», y que se produce una circulación de afectos y emociones a través de esos muros y esas fronteras, que induce el contagio, no debe significar la eliminación de las diferencias, la homogeneización del otro, en este caso el otro-animal, es decir antropomorfizarlo según nuestro antropocentrismo habitual. En palabras de Derrida: «No se trata de borrar las rupturas y las heterogeneidades»<sup>34</sup> sino de admitir que en nuestras relaciones con los animales individuales queda siempre una parte «no reapropiable, no subjetivable, en cierto modo no identificable»<sup>35</sup>. Por ejemplo, quizás no se debería afirmar que los animales también pueden «hablar» (afirmación que sostienen ciertos biólogos y etólogos, utilizando este verbo en el sentido de «comunicar», verbalmente o no), sino admitir que la idea de que «el hombre» es el único ser parlante resulta problemática. Derrida afirma, así, que «la marca en general», la «huella» (*trace*), la «iterabilidad», la «diferancia» «sin las cuales no habría lenguaje [...] *no son sólo humanas*»<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> ESPOSITO, 1998.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>33</sup> «... *l'insieme delle persone unite non da una "proprietà", ma [...] da un dovere o da un debito. Non da un "più", ma da un "meno", da una mancanza, da un limite*». *Ibid.*, p. XVI.

<sup>34</sup> «*Il ne s'agit pas d'effacer les ruptures et les hétérogénéités*». DERRIDA, 1992, p. 299.

<sup>35</sup> «*Quelque chose de cet appel de l'autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d'une certaine manière non identifiable*». *Ibid.*, p. 290.

<sup>36</sup> «*Je pense en particulier à la marque en général, à la trace, à l'itérabilité, à la différence, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n'y aurait pas de langage et qui ne sont pas seulement humaines*». *Ibid.*, p. 299 (énfasis en el original).

Si Judith Butler afirma que la «sexualidad» es particularmente apta para «deshacer» el «yo», puesto que tiende a exceder las normas y regulaciones aunque esté constituida por ellas<sup>37</sup>, asumir que la animalidad excede nuestra humanidad, que somos todos *animots*, tal como Derrida lo formuló<sup>38</sup>, quizás contribuya también a un futuro posthumano alejado de las predicciones apocalípticas de Francis Fukuyama (2002) y más cercano a la visión que Rosi Braidotti (2013) ofrece de este mismo presente-futuro. Si, como dice Butler, «el animal humano nos impulsa a repensar las condiciones mismas de *vivibilidad* [*livability*]<sup>39</sup>», incluir en esta reflexión al animal no humano quizás favorecería la extensión de dichas condiciones y contribuiría así a la construcción de comunidades más inclusivas y menos preocupadas por la preservación de su «inmunidad».

## BIBLIOGRAFÍA

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi (2012), *We Should All Be Feminists*, Londres, Penguin Random House.
- BERGER, John (1980), «Why Look at Animals?», en ID., *About Looking*, Nueva York, Pantheon Books, pp. 1-26 [1ª ed. 1977].
- BRADFORD, Phillips Verner, BLUME, Harvey (1992), *Ota Benga*, Nueva York, St. Martin's.
- BRAIDOTTI, Rosi (2013), *The Posthuman*, Cambridge, Polity.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge.
- (2002), «Is Kinship Always Already Heterosexual?», *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13 (1), pp. 14-44 (retomado en BUTLER, 2004a).
- (2004a), *Undoing Gender*, Nueva York – Londres, Routledge.
- (2004b), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres, Verso.
- (2014), «Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics», en Joana SABADELL-NIETO y Marta SEGARRA (eds.), *Differences in Common. Gender, Vulnerability and Community*, Nueva York – Amsterdam, Rodopi, pp. 98-119.
- CIXOUS, Hélène (1996), *Messie*, París, Galilée.
- (2003), *L'Amour du loup —et autres remords*, París, Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1980), *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion.

<sup>37</sup> BUTLER, 2004a, p. 16.

<sup>38</sup> DERRIDA, 2006.

<sup>39</sup> BUTLER, 2014, p. 105.

- (1992), «Il faut bien manger ou le calcul du sujet», en ID., *Points de suspension*, París, Galilée.
- (2006), *L'Animal que donc je suis*, París, Galilée.
- ESPOSITO, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turín, Einaudi.
- FASSIN, Éric (2014), «La question rom», en Éric FASSIN, Carine FOUTEAU, Serge GUICHARD y Aurélie WINDELS, *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*, París, La Fabrique, pp. 7-70.
- FONTENAY, Élisabeth de (1998), *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, París, Fayard.
- FOUCAULT, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, París, EHESS – Gallimard – Seuil.
- (2014), *Herculine Barbin dite Alexina B*, prefacio de Éric FASSIN, París, Gallimard [1ª ed. 1978].
- FUKUYAMA, Francis (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
- HARAWAY, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books.
- (2003), *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- SALIME, Zakia (2011), *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SEGARRA, Marta (2014), *Teoría de los cuerpos agujereados*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina.
- SPIEGEL, Marjorie (1996), *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery*, Nueva York, Mirror Books.
- TAMÁS, Gaspar Miklós (2015), entrevista con Corina Tulbure, *El Público* [en línea en <<http://www.publico.es/internacional/gaspar-miklos-tamas-hungria-refugiados.html>>, consultado el: 24/05/2016].
- VERA ROJAS, María Teresa (ed.) [2012], *Nuevas subjetividades /Sexualidades literarias*, Barcelona – Madrid, Egales.
- WALDAU, Paul (2013), *Animal Studies. An Introduction*, Oxford – Nueva York, Oxford University Press.
- WOLFE, Cary (2009), *What is Posthumanism?*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- (2013), *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago – Londres, University of Chicago Press.

