

**Animalización de la (crítica) biopolítica en *Las vidas de los animales* de  
J.M.Coetzee**

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Literatura  
Facultad de Artes y Humanidades  
Departamento de Humanidades y Literatura  
Universidad de los Andes

Presentado por:

Jannia M. Gómez González

Dirigido por:

Camilo Hernández Castellanos

Junio de 2016

A #65, un chimpancé que, luego de su retorno “satisfactorio” a la órbita terrestre, fue nombrado HAM y pasó sus largos años de “retiro” en un zoológico tras haber sido amaestrado por la NASA.

A Harambe, el gorila asesinado en Cincinnati, Estados Unidos, por no ser un niño de tres años.

A las oncorratonas de los laboratorios cancerológicos cuyo hábitat “natural” son pequeñas jaulas y túneles de cristal donde padecen la proliferación de células para salvar a mujeres que puedan pagar el tratamiento.

A Toni, mi especie compañera, que en medio de estos duros meses, de este estado *Coaticue*, hizo carne viva la teoría que ya sentía visceral. Sobre todo por enseñarme que no hay ninguna vida absolutamente desnuda y que toda potencia persevera en su ser.

## Agradecimientos

No ha habido peor momento para escribir esta tesis; al sentir a diario que mis fuerzas emocionales, mentales y físicas se diluían, se hacían polvo. Agradezco entonces a lo viviente que me mantuvo en pie, escribiendo y pensando, haciendo de estas palabras algo, también, viviente. Agradezco a la red de actantes técnicos, biofísicosociales, orgánicos y no orgánicos que, en su articulación, hicieron “mi” vida sustentable; es decir, que me amaron a través de su cuidado. Gracias a los feminismos por permitirme abrirme a preguntas como las que se abordan (de manera explícita e implícita) en esta tesis. Agradezco a esta oración que, en su momento, me salvó la vida:

En el espíritu de la filosofía Maya “In Lak Ech” –*yo soy tu otro yo I am your other I*— Ofrezco estas palabras como una oración para la conexión a través de diferencias y con la oscuridad, blanquitud y otras “bestias de las sombras” al interior. Para aquellos de ustedes en medio de exámenes doctorales, en revisión para ser empleados o en cualquier otro proceso académico de iniciación. Para aquellos de ustedes escribiendo su primer artículo de investigación o sanando su experiencia de pregrado. Para aquellos de ustedes que están contemplando aplicar a una universidad o dejar la academia para siempre. Para aquellos a quienes les hicieron creer que no eran lo suficientemente inteligentes para ir a la escuela. Para aquellos de ustedes cansados de pelear sin sanar. Para aquellos de ustedes que desean integrar su cuerpomentespíritu, estos *sueños* y oraciones son mi ofrenda.

Ojalá estas palabras sanen la desespiritualización de la academia

Ojalá estas palabras sanen la despolitización de lo espiritual

Ojalá estas palabras sanen la deserotización del cuerpo, mente y espíritu

Ojalá estas palabras sanen nuestra separación de nosotros mismos, de los otros y del mundo visible e invisible.

Ojalá estas palabras nos “transmuten con amor”, para que juntas nos elevemos.

**Contenido**

	<b>Pág.</b>
Introducción	5
Excurso	17
¿El enigma del animal? Pedro el Rojo	
Capítulo I	34
Microdispositivos	
Capítulo II	59
Aparato de captura	
Capítulo III	76
A modo de conclusión: líneas de fuerza del carnofalogocentrismo	
Obras citadas	94

## Introducción

“Ellos dicen representación. Nosotros decimos experimentación. Dicen identidad. Decimos multitud. Dicen lengua nacional. Decimos traducción multi-código. Dicen domesticar la periferia. Decimos mestizar el centro. [...] Dicen capital humano. Decimos alianza multi-especies. [...] Dicen autonomía o tutela. Decimos agencia relacional y distribuida. [...] Dicen detección temprana, terapia genética, mejora de la especie. Decimos mutación molecular anarcoliberal. Dicen derechos humanos. Decimos la tierra y todas las especies que la habitan tienen también derechos. La materia tiene derechos. Dicen carne de caballo en el menú. Decimos subámonos a los caballos y escapemos del matadero global.”

Beatriz Preciado

Existe una rica tradición de teoría y filosofía posthumanista<sup>1</sup>, iniciada tal vez con la “muerte del sujeto” desde los trabajos de Michel Foucault y su herencia nietzscheana, que ha insistido en señalar que lo humano es un producto de dinámicas y aparatos de poder históricos, producto de interrelaciones con otros no humanos; en fin, que no hay tal cosa como un sujeto autogenerativo. Particularmente, en estas críticas, en autores como Gilles Deleuze y Félix Guattari, George Bataille, Giorgio Agamben y Roberto Esposito, ha quedado expuesto hondamente que la calidad de viviente de lo humano reposa sobre una distinción basal con el animal. El “barco humano”, parafraseando a Peter Sloterdijk (1994), es posible a condición de la exclusión de los codificados como no humanos. Pero este lugar no-humano ha resultado ser increíblemente heterogéneo. En las críticas posthumanistas es común la preocupación por las vidas que quedan atrapadas en el *entre*, esas a las que se les niega subir al barco o que son expulsadas de él (pensemos por ejemplo en el musulmán de Agamben). Para estas críticas, finalmente, “se trata siempre únicamente del hombre, del devenir-animal del hombre, de la

---

<sup>1</sup> Calarco brinda una definición más bien general de las teorías posthumanistas al decir que se trata de “– [a] critical investigation of human *subjectivity*, of the material (e.g., economic, historical, linguistic, and social) forces at work in the formation of human subjects” (“Jamming the anthropological machine” 167).

historia y de las historias del hombre en sus devenires-animales, dicho de otro modo, del devenir antropomórficamente animal del hombre y no del animal y de la bestia misma, por así decirlo (Derrida, *La bestia y el soberano* 175). Nosotras nos preguntamos ¿Y qué pasa con las multiplicidades llamadas “animales”?, ¿qué papel juegan en los regímenes biopolíticos contemporáneos?, ¿en qué medida estas críticas reinstalan una idea de lo humano? Y finalmente, ¿qué peligros embarga esa reinstalación?

Dados los “puntos ciegos” en buena parte de la filosofía posthumanista para considerar al animal en cuanto vida infinitamente heterogénea, producida y afectada por la distinción humano/animal, nos preguntamos por los alcances de una crítica que privilegie el lado animal del binomio. En breve, ¿cuáles serían los efectos políticos de asumir lo animal/los animales como lugar de enunciación en la crítica biopolítica contemporánea?

Esta investigación argumenta –a través del análisis de *Las vidas de los animales* de J.M. Coetzee (1999)– que cuando nos posamos del lado del/os animal/es en la crítica al proyecto humanista, esto es, cuando los consideramos como singularidades ancladas al devenir histórico –en su inmanencia–, se logran dimensionar de manera más íntegra los efectos de la división humano/animal en los regímenes biopolíticos actuales. Dicho de otra manera, asumir esta perspectiva oblicua redundaría en la apertura de campos de desarticulación, umbrales que desmantelan y diseccionan códigos de clase, género, raza, entre otros, que funcionan interseccionalmente. Para seguir con la metáfora del barco: animalizar la crítica posthumanista es dar cuenta que el barco humano es eugenésico, patriarcal, heterosexual, colonial, antropocéntrico, sacrificial y especista. Resuenan aquí las palabras de Donna Haraway: “Even closer to my heart, I want my readers to know why I consider dog writing to be a branch of feminist theory (...)” (Haraway, *Companion species manifesto* 3).

Compartiendo el espíritu de las palabras de Haraway, esta tesis está poblada por varias pretensiones. De una parte, irrumpir el ambiente aséptico de la academia al hacer exégesis de una cuestión considerada baladí de manera generalizada. La pregunta por el consumo de animales y, más generalmente, por las instituciones a través de las cuales nos relacionamos con ellos, es de ordinario visto como un estilo de vida pequeñoburgués y/o que a lo sumo se trataría de una cuestión moral. Demostraré que el sacrificio de ciertas vidas animales está en el epicentro del funcionamiento de la biopolítica contemporánea. Y, ligado a esto, que la naturalización de su muerte bajo la palabra “comida” está instalada en una gramática de poder capitalista, patriarcal, racista y colonialista que continúa haciendo sacrificables, excluibles, subordinables, otras vidas “humanas”. Por otra parte, señalar algunos de los posibles efectos de plantear una “relación animal con el animal”, esto es, desde los afectos, desde lo que puede cada singularidad y no a partir de su perenne disponibilidad como metáforas del mundo humano. Finalmente, y no menos importante, abrir un espacio de autocrítica a los activismos animalistas y feministas y al heterogéneo “entre” que pueblan quienes itineran en su(s) intersección(es).

Ingresé a la Maestría en Literatura con un interés claro: conocer, aprehender y deslizarme en torno a nuevas cajas de herramientas que hicieran de mi trabajo intelectual un espacio inter y transdisciplinario. Creía entonces, y sigo creyéndolo, que una de las consecuencias de la crítica a la metafísica de la presencia, con sus modos de conocimientos abocados a objetos asépticos, claramente definidos y con una observación “modesta” (Haraway, “Testigo modesto” 224 ), es el quiebre de los surcos disciplinarios de la producción del conocimiento (aunque este no sea admitido y las disciplinas insistan tercamente en mantener un status de pureza concerniente a sus temas, procedimientos de

investigación y preguntas), virando a derroteros más híbridos, atravesados por complicadas localizaciones en clave de poder, visiones parciales y afectos.

Todo ejercicio de producción intelectual, sea que este tenga lugar en el proceso de escritura de una tesis, en una conversación esperando el bus o en la imaginación de un niño aburrido en el aula de clases, parte de localizaciones específicas. La localización, recuerda Rosi Braidotti:

[N]o es una posición que el sujeto designa y concibe autónomamente. Es un territorio espacio-temporal compartido y construido colectivamente, conjuntamente ocupado. En otras palabras, la propia localización escapa en gran medida al autoescrutinio porque es tan familiar y tan cercana que ni siquiera se repara en ella. Por lo tanto, la <<política de la localización>> implica un proceso de toma de conciencia que requiere un despertar político y, de ahí, la intervención de los otros. La <<política de las localizaciones>> consiste en trazar cartografías del poder basadas en una forma de autocrítica donde el sujeto elabora una narrativa crítica y genealógica de sí, en la misma medida en la que son relaciones y dependen del escrutinio externo. Esto significa que los análisis <<encarnados>> iluminan y transforman el conocimiento que cada uno tiene de sí y del mundo (*Metamorfosis* 26-27).<sup>2</sup>

Para esta investigación una localización central es la argamasa “cuerpo-mente-espíritu” como la denomina Irene Lara (“Healing sueños for academia” 435). En este proceso, la razón no se vuelca sobre sí misma, es decir, no es este un ejercicio del “puro pensamiento” alejado de la visceralidad de la vida: el atributo razón tiene como condición de posibilidad y como límite

---

<sup>2</sup> Quisiéramos precisar que este “despertar político” no es un proceso del sujeto consigo mismo, es un proceso que implica a muchos, humanos y no humanos.



—en tanto que alegre amenaza— el atributo cuerpo<sup>3</sup>. Conocer, investigar, escribir, entonces, siempre se da de forma encarnada.

### 1.1 “No es cuestión de moral”: el/os animal/es como problema político

Llegadas a este punto podemos aseverar, en compañía de Giorgio Agamben<sup>4</sup>, que la política occidental ha sido desde sus orígenes biopolítica pues establece cortes y rearticulaciones sobre una idea de lo que debe hacerse vivir —*bíos*, o la vida que merece ser cualificada— frente a lo que no —*zoé*, o el mero hecho de vivir— y que por tal motivo puede (y debe) ser excluido (*Lo abierto*, 18). *Bíos* se erige como el paradigma de la vida en comunidad, de aquello que es reconocido como un *nosotros* (humano, ciudadano) y que se extraña y se aleja paranoicamente de *zoé*, de esos *otros* sin los cuales, empero, la comunidad no puede reconocerse ni constituirse.

---

<sup>3</sup> Dice Spinoza: “Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que en los brutos se observan muchas cosas que superan con mucho la sagacidad humana, y que los sonámbulos realizan en sueños muchísimas cosas que osarían hacer despiertos; lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada” (*Ética* 128-129).

<sup>4</sup> Las formulaciones de Agamben en torno a la distinción humano/animal, aunque centrales para esta investigación, han tendido a privilegiar los efectos de la máquina antropológica *sobre* las vidas humanas. En efecto, “where one might expect a radically post-humanist thinker such as Agamben to challenge the oppositional and reductionistic determinations of animal life characteristic of Western metaphysics, he has (in line with the majority of Continental philosophers) remained largely content to occupy the human side of the human/animal binary in order to complicate and rethink the political consequences of essentialist definitions of the human” (164-165). Un camino más amplio, de acuerdo con Matthew Calarco, implicaría por lo menos trabajar en torno a la ontología de la vida animal *en sus propios términos* y las relaciones ético políticas que se obtienen entre esos seres llamados ‘humano’ y ‘animal’ (“Jamming the anthropological machine” 166).

Esta cesura fundamental adquiere nuevos matices con la emergencia del Estado-nación como modelo arquetípico dominante de la producción y regulación de la vida a través de la tecnología política de la población, a su vez posibilitada por la modernidad-colonialidad capitalista que tiene como epicentro la conquista de la *Abya yala*. De modo que, sin el secuestro de millones de habitantes del continente africano y su subsecuente vinculación a redes de trabajo forzado; sin las exploraciones como las de La Condamine y los viajes de Humboldt; sin los grabados y diarios de viaje, la máquina antropológica, en su acepción moderna, no habría sido posible: la distinción humano/animal, con América, adquiere tropos teratológicos con las nociones del salvaje o el caníbal.

En consecuencia, la fórmula biopolítica del *hacer vivir y dejar morir* (Foucault, *Defender la sociedad* 218), centrada en cómo son reguladas las poblaciones humanas, no basta para dar cuenta de los modos en que la dicotomía humano/animal funciona en los actuales contextos locales y globales ni de cómo ésta sustenta el mismo quehacer biopolítico. La explosión de bombas en poblaciones del medio oriente lanzadas desde *drones* teledirigidos; el desangramiento tipo *kosher* de granjas ganaderas intensivistas; la producción de “especies de laboratorio” para la experimentación de fármacos y productos de limpieza y maquillaje; los discursos reificadores y posesivos de la “naturaleza” como *otro* que han soportado tanto prácticas de exterminio forestal y extracción minera, como la creación de espacios como las reservas y parques naturales y campañas de reciclaje “go Green”, dan cuenta de que la conservación de ciertas formas humanas implica un hacer vivir muy concreto de otras vidas que se presumen distantes y cuya regulación les proporciona posibilidades de existencia.

En este contexto, *Las vidas de los animales* es un espacio de producción intelectual que, por su disposición de forma y contenido, recusa del paradigma de la representación ya que es un foco localizado de subjetivación que intenta, en términos de Félix Guattari, sostener la

“inmanencia del caos”: no hay sujeto dueño del enunciado, pululan las redes de contactos afectivos (des)subjetivantes. Esto es, la novela se constituye en la inmanencia de la que ella misma hablará. Entendamos aquí por inmanencia asumir el cuerpo en su complejidad en el ejercicio del pensamiento, es decir, “pensar a través del cuerpo”. Tomar este punto de partida implica que “[e]l lugar que ocupamos en función de nuestras subjetividades encarnadas e históricamente localizadas también determina el tipo de mapa político y de diagrama conceptual que estamos inclinados e inclinadas a diseñar” (Braidotti, *Metamorfosis* 206).

## 1.2 Devenir, inmanencia, afecto, máquinas

De manera breve quisiéramos arrojar cierta luz sobre algunas figuraciones recurrentes en esta tesis. Hablamos de figuraciones antes que de conceptos porque en este modo de la teoría está la pregunta por lo posible y lo (im)pensable sin que se dé por sentado un objeto nítido, idéntico a sí mismo, esto es, como algo representable<sup>5</sup>. En palabras de Donna Haraway:

---

<sup>5</sup> Para entender esta noción de representación resultan ilustrativas las series paralelas que establece Gayatri Spivak en su ya conocido ensayo “¿Puede hablar el subalterno?” *vertreten y darstellen*: “representación como ‘hablar en favor de’, como en la política, y representación como ‘representación’, como en arte o en filosofía” (308). La representación, en tanto vector del logocentrismo (como veremos más adelante), no podría ser sino una ficción, que no es lo mismo que anular su materialidad. Es una ficción en la medida en que modula, regula y produce cuerpos, espacios y discursos. Es decir, actúa performativamente. A su vez, como ficción, se ha conjugado desde múltiples localizaciones ontoepistemológicas, esto es, desde diferentes marcos de posibilidad. Las ficciones –el animal o el humano–, emergen de correlaciones de fuerza de diversa intensidad y, para problematizarlas, para intentar cartografiarlas, existe el ejercicio genealógico. Al plantear las correlaciones de fuerza como condiciones de posibilidad, incursionamos en los derroteros del poder. Y hablar de poder, de la disputa entre lo que se establece y lo que se contesta, entre lo que se sedimenta y lo que fluye, es como entendemos, desde esta orilla, la política. En un sentido similar, afirma Judith Butler (1993) que “no hay término o afirmación que pueda intervenir de manera performativa sin la historicidad del poder, una historicidad que se acumula y que se oculta (...) Esta teoría de la performatividad implica que el discurso tiene una historia que no solamente precede sino que condiciona sus usos contemporáneos, y que esta historia, por su parte, descentraliza la idea presentista del sujeto como origen y como propietario de aquello que dice” (“Críticamente subversiva” 59).

Figuration is about resetting the stage for possible pasts and futures. Figuration is the mode of theory when the more “normal” rhetorics of systematic critical analysis seem only to repeat and sustain our entrapment in the stories of the established disorders. Humanity is a modernist figure; and this humanity has a generic face, a universal shape. Humanity’s face has been the face of man”. (“Ecce homo” 47)

A partir de una política de las localizaciones, las figuraciones nos permiten mirar con extrañeza aquello que nos resulta inteligible, lo que damos por sentado. Las figuraciones no son objetivas ni pretenden serlo porque desplazan el dualismo sujeto-objeto y asumen la inmanencia como la condición de posibilidad de cualquier conocimiento. La inmanencia, el campo de lo existente, es la vida misma. En términos de Gilles Deleuze:

La inmanencia no se relaciona con un Objeto cualquiera como unidad superior a toda cosa, ni con un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: puede hablarse de un plano inmanencia cuando la inmanencia no es inmanencia de ninguna otra cosa que de sí misma.

[...]

Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más. No es la inmanencia de la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena. (“La inmanencia” 36-37)

En el plano de inmanencia está el devenir como condición ontológica de lo existente y, a la vez, la producción, por su misma dinámica, de ensamblajes, estratos, formas de estabilidad. El devenir no es degradación, degeneración ni filiación; desintegra la idea de un orden

verdadero, de un punto primigenio, de una causa fundamental. No apunta a una conversión de *A* en *B* o un llegar a ser de un “modo incompleto” a otro más completo, de uno inferior a otro superior –donde se instalaría la molaridad “ser” que tanto nos acecha. No somos, ni nos convertimos en. Nos relacionamos, nos constituimos, nos ensamblamos. El devenir es la fuerza constituyente, repetimos, la condición ontológica de la existencia. Al destronar el rostro<sup>6</sup>, el devenir privilegia la manada anónima, la alianza, los movimientos virales de contagio que transforman la “naturaleza” de lo ensamblado. Articulado el devenir está el afecto en tanto que efectúa una potencia de manada que desencadena y hace vacilar el yo (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas* 246).

Particularmente, el devenir-animal no consiste en “hacer como” –pues la simulación apela a una identidad mimetizada— sino en “hacerse con” de tal modo que los estratos que fijan la naturaleza dinámica del deseo en formas concretas de expresión, en circuitos validados socialmente, en órdenes de mando y obediencia, sufren temblores que hacen “rozar el fondo, lo extraño que habita en el interior” (Braidotti 170). Temblores que tocan las fibras de vida que no pueden ser capturadas por los códigos y diagramas del poder bajo el rótulo “humano” o “animal”. No debería ser sorpresa, pues, que Deleuze y Guattari sean tan duros con aquellos que entablan relaciones edípicas con los animales (pensemos por ejemplo en las relaciones de mascotaje amo-perro), ya que establecen una economía del placer que obstruye los vasos comunicantes del deseo. Si las formaciones sociales están marcadas por este “hacerse con” pautado por los afectos, los brujos<sup>7</sup> desplazan la oposición occidentalista entre naturaleza-cultura como *condición sine qua non* de lo social. Este nunca ha sido el campo de

---

<sup>6</sup> Ver la meseta “Año cero: Rostridad” en *Mil Mesetas*.

<sup>7</sup> En la meseta “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible” los muchos Deleuze y Guattari se nombran con frecuencia como parte de una banda de brujos.

los “animales racionales” dotados de lenguaje, sino el de las manadas, los rebaños, los cardúmenes, las bandas constituidas por bloques de devenir.

Frente a la noción de sistemas, relaciones sociales e individuos, Deleuze y Guattari proponen (sin oponer) la idea de agenciamientos maquínicos ligados a cierta permanencia, continuidad y/o sedimentación. Un ensamblaje que persiste en un espacio-tiempo y que, con todo, no cesa de moverse, es decir, le son intrínsecas, de igual modo, la locomoción, la velocidad y los cambios de intensidad. La plena quietud es la muerte, como también lo será el movimiento absoluto. Así, en palabras de los autores:

Un agenciamiento maquínico está orientado hacia los estratos, que sin duda lo convierten en una *especie de organismo*, o bien en una *totalidad significativa*, o bien en una determinación atribuible *a un sujeto*; pero también está orientado hacia un *cuerpo sin órganos* que no cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas significantes, intensidades puras, de atribuirse los sujetos a los que tan sólo deja un nombre como huella de una intensidad. (10. énfasis)

Lo maquínico –que en algunos momentos nos referiremos como maquinaria, mecanismo, aparato–, sugiere esta composición de in/estabilidades significantes que producen efectos sobre la vida, organizándola en regímenes de lo visible y de lo enunciable. Sin embargo, la máquina emergente del plano de inmanencia nunca se supone total u obturada. La máquina que esta tesis delinea y contesta es abstracta y material, escurriéndose ahí donde se la busca, siempre elaborándose a sí misma y funcionando a partir de la diseminación (esto será desarrollado con mayor detenimiento en el segundo capítulo).

Estas figuraciones participan de un horizonte ético-político en el que asumimos la academia como un espacio de disputa. Es a través del reconocimiento de sus alcances y límites que es posible escribir esta tesis animal. Probablemente se señalará una antinomia, entre muchas “¿Sí ves que para reivindicar lo animal debes hacerlo a través del lenguaje, que es lo propiamente humano?”. Me apresuro a responder que el lenguaje, como lo señala Jacques Derrida en *De la gramatología*, es un producto histórico y que “Las palabras no son herramientas, pero a los niños se les da lenguaje, plumas y cuadernos, como se dan palas y picos a los obreros” (Deleuze y Guattari *Mil mesetas* 82). Las palabras, la escritura, el lenguaje, son artefactos inscritos en una larga tradición logocentrada y etno/antropocéntrica que, con todo, constantemente demuestran su propia imposibilidad como cosas ya dadas, inmutables. Por tal razón, son también artefactos que nos desmarcan permanentemente de “nuestra” humanidad. Hacer una tesis está anclado a esta imposibilidad: sus efectos son imprevisibles. Escribo como un organismo vivo, escribo con mis especies compañeras, presentes y ausentes de las más variopintas maneras. Escribo con ellas advirtiendo un “otro mundo de posibles”<sup>8</sup> “inapropiado/ble”<sup>9</sup> que no coincida con la batalla contestataria entre el opresor y el/lo oprimido. Escribimos como una legión.

---

<sup>8</sup> En *Líneas de Fuga* (2013), Félix Guattari interroga la posibilidad de aperturas a otras realidades donde tengan lugar también procesos de desubjetivación, de articulación a otras condiciones de relacionamiento donde se conjugue, paralelamente, una coordinación social eficaz a gran escala. Es decir, para usar el término de Foucault, no todo puede ser “prácticas de libertad”. No es otro mundo posible sino un mundo, esa gran escala, de posibles.

<sup>9</sup> En “She, the inappropriate/d Others” (1986/7), Trinh T. Minh-ha conjuga esta figuración del otro inappropriate/inapropiable para “designar las redes de actores multiculturales, étnicos, raciales, naciones y sexuales que emergen a partir de la Segunda Guerra mundial, [...] significa estar en una relación crítica y deconstructiva [...] como formas de establecer conexiones potencias que excedan la dominación. Ser inappropriate/ble es no encajar en la taxon, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia. (Haraway, “Las promesas de los monstruos” 125-126).

La tesis inicia con un excursus sobre el cuento “Informe para una academia” de Franz Kafka. Ahí cartografiamos las técnicas de poder que el relato de Pedro el Rojo, el simio que ha ascendido a algo parecido a un hombre, deja entrever en su narración. Particularmente, señalamos la condición humana como una ficción constituyente, es decir, que aunque no existe como algo dado, perenne, produce efectos en el ordenamiento de los cuerpos animales, en sus pasiones y posibilidades de existencia. En dicha lectura, asumimos que Pedro el Rojo no es una metáfora sobre la condición humana sino que pensar en ésta pasa por indagar la distinción humano animal.

El capítulo uno, titulado “Microdispositivos” y el capítulo dos, “Aparato de captura”, son el desmonte del mecanismo que aquí hemos denominado máquina carnofalocéntrica. Esta desarticulación permite complejizar la noción de biopolítica a través de lo que se hace con los vivientes codificados como animales en la contemporaneidad capitalista. El primero hace especial énfasis en la producción de espacios, considerando el cuerpo uno de ellos, esto es, la producción de lo animal a partir de su docilización y vigilancia; por su parte, el segundo se concentra en la configuración de enunciados adecuados que generan un orden discursivo coherente y sin fricciones sobre el animal que tiene como pivotes centrales la ciencia y la filosofía.

El tercer capítulo propone, a modo de conclusión, que la articulación de los microdispositivos y el aparato de captura generan la autorización del sacrificio animal y que, fundamentalmente, lo vuelven el eje de producción de lo “propriadamente humano”. Frente a la idea heredada de la ilustración de lo humano como digno, la propuesta virará en torno a su ser bestial tomando como punto de partida la analogía que establece Elizabeth Costello entre la experiencia del campo de concentración de Treblinka y los mataderos.



## Excurso

### ¿Descifrar el enigma del animal? Pedro el Rojo

Iniciamos con este excurso por dos razones: en primer lugar, permite entender la apuesta conceptual del agenciamiento “Coetzee-Costello-Pedro el Rojo”, transversal al proceso argumentativo de esta tesis. En segundo lugar, funciona como una cartografía de los temas y cuestiones que abordaremos de manera más detenida en los capítulos posteriores. El excurso es, pues, nuestra hoja de ruta.

Hablando en primera persona, un chimpancé con una gran cicatriz roja en la mejilla se dirige a una academia de estudiosos. Estos le han pedido que realice un informe sobre su anterior vida de simio. Rápidamente, el informante se desplaza de la labor solicitada ya que, afirma, de esa vida no queda recuerdo alguno. Aunque admite que le gusta hablar de la simiedad metafóricamente, prefiere ser franco, *transparente* (Kafka 785). Por ello, pide que sus palabras, “Informe para una academia”, sean oídas en su literalidad como puro efecto de superficie. La labor *posible*, entonces, será otra. Las palabras de Pedro el Rojo se desgajarán con humor para contar su violenta e intensa introducción en el mundo de los humanos: cinco años atravesados a galope entre música de orquesta, aplausos y una profunda soledad (784).

Para Pedro el Rojo, su experiencia intensifica el tiempo, lo espacializa, le da materialidad:

Ese lapso, corto quizás si se lo mide por el calendario, es interminablemente largo cuando, como yo, se ha galopado a través del él acompañado a trechos por gente importante, consejos, aplausos y música orquestal; pero en realidad solo, pues todo ese acompañamiento estaba –para conservar la imagen– del otro lado de la barrera” (784).

La imagen conservada es la de los ojos que observan el mundo humano desde una jaula. Un mundo al que pertenecen siempre en los márgenes.

El discurso que ofrece Pedro señala las condiciones que lo han hecho posible: “en estas palabras expondré la línea directiva por la cual alguien que fue mono ingresó al mundo de los humanos y se instaló firmemente en él” (785). Es decir, explica cómo es que él, un *simio*, pueda estar ahí, hablando, reconstruyendo su experiencia para los “excelentísimos señores académicos” (784). Resulta importante resaltar que para nuestro orador los elementos que constituyen su relato son “insignificancias”, tanto por lo seguro que está de *sí mismo* como por su posición de entretenedor en “los grandes *music-halls* del mundo civilizado” (785).

Sin embargo, la historia de Pedro está lejos de ser una línea directiva a modo de senda incorruptible hacia el progreso (¡avanzar, avanzar!): son continuos los accidentes, las decepciones, la desmitificación de conceptos como “humano” y “libertad”. Aunado a esto, el relato en sí está profundamente quebrado: no puede ser una mera descripción, no es lineal –el exsimio constantemente se excusa de sus limitaciones discursivas ante la Academia aunque, previamente, haya aseverado estar “seguro de sí mismo” y “firmemente instalado en el mundo humano”–. Adicionalmente, se sirve de narraciones de otros, sus captores –pertenecientes a una expedición de caza de la firma Hagenbeck– para reconstruir su *propia* historia.

Pedro aprende a *ser* humano: “Ningún maestro de hombre encontrará en el mundo entero mejor aprendiz de hombre” (789). El ser se aprende y esto desde lo más “bajo” o “básico”: estrechar la mano (de hombres), escupir (como un hombre), “fum[ar] pipa como un viejo” (789), tomar ron de caña sin vomitar (entre hombres); siempre advirtiendo cómo su “buena voluntad” lo traicionaba, cómo sus mayores esfuerzos traían caídas estrepitosas y castigos,

constitutivos –como el encierro mismo– de su nueva “vida humana”. Bajo esta misma lógica, entre las caídas y los castigos de esta “línea directiva” emergían esos *buenos* comportamientos de la norma humana que se deslizan fácilmente en el “sentido común” a ser calificados como crueles:

[E]n honor a mi maestro quiero hacer constar que no se enojaba conmigo pero sí que, a veces, con la pipa encendida me tocaba el pelaje hasta que comenzaba a arder lentamente, en cualquier lugar donde yo difícilmente alcanzaba; entonces lo apagaba él mismo con su mano gigantesca y buena. No se enojaba conmigo, pues reconocía que, desde el mismo lado, ambos luchábamos contra la índole simiesca, y que era yo quien llevaba la peor parte. (790)

El ser que aprende Pedro lo aleja de la masa amorfa de lo animal y lo particulariza paulatinamente con un rostro humano. Empero, no será hasta que “demuestre” que posee conciencia y que no sólo repite acciones *humanas* que sudará extasiado de satisfacción: “Ese grito [¡Hola!] me hizo entrar de un salto en la comunidad de los hombres, y su eco: ‘¡Escuchen, habla!’ lo sentí como un beso en mi cuerpo chorreante de sudor” (790). La voz, la preciosa voz que se le escurre a los pocos días y que solo volvería meses después, sería la prueba de su ser pensante, ergo, de no ser un mero animal<sup>10</sup>. Ya en tierra, el circo Hagenbeck –el mismo de la firma de caza– no es una opción, no para él. De la mano de un adiestrador decide entre el jardín zoológico y el *music hall* y, dado que de la jaula que es el primero nadie

---

<sup>10</sup> Como quedará delineado más adelante, podemos ir viendo una cadena de continuidades en la construcción de la humanidad de Pedro: imitar a los humanos desde lo más básico no lo hace humano hasta que prueba la existencia de una conciencia a partir del habla. Si ha imitado, es porque sabía lo que hacía, no era un autómatas. Esa es la compuerta que el habla como conciencia abre en su caso.

sale nunca más, opta por la vida del espectáculo de la segunda opción. Ahí estaba su salida humana, entre humanos y no entre otros animales.

En este punto podemos empezar a divisar algunas posibles derivas críticas de lo humano en la instalación de Pedro en su reino: i) la ontologización, definir algo como un “ser”, es un *efecto* de citación, de imitación; ii) hay cuerpos, como la tripulación del barco en el que viaja Pedro, que no necesitan demostrar su condición humana esencial. Para otros, como el simio (pero bien podría haber sido una mujer negra), el fundamento de lo humano, “lo racional”, está ligado inexorablemente a su demostración; es decir, esta supuesta esencia de nada vale si no es actualizada, performada; iii) el encierro es *ya humano* pero sólo con la “demostración definitiva” –la de la conciencia a través del habla– es que Pedro se humaniza efectivamente, esto es, se torna acreedor de ciertos privilegios frente a los animales. Hay, pues, diferentes formas de “instalarse” en el mundo de los humanos; iv) cobijados por la “demostración definitiva”, los actos de escupir, fumar, beber alcohol, entre otros, se vuelven humanos; v) hacerse humano es *hacerse hombre*.

En consonancia con lo anterior, dado que señala las condiciones de su presente, Pedro el Rojo activa una serie de transposiciones en la idea de verdad representacional<sup>11</sup> que también es menester señalar: esta es siempre encarnada, es decir, lo “verdadero” de la verdad se lo otorga una posición que se asume y que es, a su vez, el lugar de su producción; es un efecto colectivo de un proceso (y no de causas) que puede ser reconstruido desde huellas rastreables, tales como el cambio de sus fuertes dientes afilados de simio a unos sensibles que apenas

---

<sup>11</sup> En esta forma, se presume una adecuación entre el lenguaje y la realidad externa. Es decir, la palabra es capaz de traer aquello que está presente y exterior a ella. La palabra, en este sentido, no sería performativa sino descriptiva. Para una crítica de este modelo de verdad, aquí apenas esbozado, ver el texto de Donna Haraway “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”.

podrían cascar una nuez (788) o la animalización que hace en su discurso de los humanos que, según él, no siguen la norma humana, no *dicen* la verdad<sup>12</sup>; está llena de fisuras y contradicciones, por ejemplo, aunque Pedro se admite impedido para hablar de su pasado simiesco, su relato está constituido fundamentalmente por recuerdos en tanto que animal prisionero de los humanos, dicho de otra manera, la “nueva vida humana” tiene como condición *sine qua non* el forcejeo de su ser-simio con las formas humanas impuestas, verbigracia, el encierro<sup>13</sup>; por último, no hay *una* verdad: Pedro abandona su verdad simiesca, a saber, lo que *efectivamente* le generaba estar encerrado en la jaula, como espulgarse hasta el dolor o la exposición de sus colmillos cuando sentía que alguien se acercaba, por una verdad humana que aunque desvirtúa la primera, no puede borrarla de su elaboración (786-787).<sup>14</sup>

En este marco, Pedro no sólo dará testimonio de *los muertos de su felicidad*<sup>15</sup> sino, sobre todo, del dar muerte como condición de la misma: el dar muerte como negación de su obstinación simiesca, como aquello que impulsa la búsqueda de una *salida* y no la *libertad*; como aquello que, finalmente, se inscribe en la vida de los *escogidos* para cincelarla y hacerla

---

<sup>12</sup> “No hace mucho leí en un artículo escrito por alguno de esos diez mil sabuesos que contra mí se desahogan desde los periódicos ‘que mi naturaleza simiesca no ha sido reprimida del todo’, y como ejemplo de ello alega que cuando recibo visitas me complazco en bajarme los pantalones para mostrar la señal dejada por la bala [...] al bribón ese deberían bajarle a tiros, y uno por uno, cada dedito de la mano con la que escribe” (786). Además de animalizar a quienes no dicen la verdad, es interesante que Pedro, en tanto salvaguarda de la misma, se torne “cruel”.

<sup>13</sup> “Después de estos tiros desperté –y aquí comienzan a surgir lentamente mis propios recuerdos– en una jaula colocada en el entrepuente del barco de Hagenbeck” (786).

<sup>14</sup> “Naturalmente hoy solo puedo transcribir lo que entonces sentía como mono con palabras de hombre y por eso mismo lo desvirtúo. Pero aunque ya no pueda captar la vieja verdad simiesca, no cabe duda de que ella está por lo menos en el sentido de mi descripción” (787).

<sup>15</sup> En su “Pequeña serenata diurna”, el cantautor cubano Silvio Rodríguez le pide perdón a aquello que hicieron posible su mundo feliz, los que pusieron el cuerpo.

inteligible en un mundo en que lo humano es medida. La felicidad es, en suma, haber sido humanizado. Ahora bien, ¿cuáles son los valores de medición de este mundo?

En primer lugar, dejar de ser un simio: “la borrasca, que viniendo de mi pasado soplabla tras de mí, se ha ido calmando: hoy es tan solo una corriente de aire que me refresca los talones” (785). Así las cosas, la animalidad habita lo más *bajo* de Pedro (se cuelga por sus pies), de ahí su viraje al reino de lo humano. Hacerse menos simio es un “proceso evolutivo” que, en su caso, “se activaba como a latigazos” (785). Desde el primer acto *humano* de “estrechar la mano en señal de convenio solemne” (785) hasta el acto de hablar, Pedro emerge y se acalla al simio<sup>16</sup>. Puede presentarse, soberanamente, como un *sí mismo*<sup>17</sup>, como alguien –y no algo– además capaz de trazar una historia en primera persona de manera inteligible.

En segundo lugar, devorar al/lo otro como acto de afirmación soberana sobre él. Este híbrido, suspendido entre mundos –ya que sigue sintiendo el vientecito en los pies–, es portador de una voz audible porque ha *devorado* su molesta animalidad que anulaba su posibilidad de existir<sup>18</sup>. Devoración necesaria para salir de la jaula que lo confinaba y le desgarraba el lomo. Devoración forzosa para no morir: en un mundo regido por humanos,

---

<sup>16</sup> Pedro el Rojo recusa de su nombre porque lo vincula demasiado cerca de un simio amaestrado, también llamado Peter, cuya reputación es “únicamente local” (785). La cicatriz de bala del cazador lo humaniza, lo inscribe en el terreno de la identidad y lo aleja de la diferencia sin rostro. Lo hace un individuo al particularizar su nombre, al no ser otro Peter en un circo cualquiera.

<sup>17</sup> La relación entre el sí mismo y la soberanía será elaborada con mayor detenimiento en el segundo capítulo. Por ahora mencionaremos que este sí mismo de Pedro está vinculado a que posee una identidad, puede hablar en primera persona, está inscrito en la gramática del yo. Inscrita a su vez al Hombre y al Mundo civilizado: “Benveniste inscribió el valor de ipseidad, el *ipse*, el «sí mismo», el «él (sí) mismo» en la misma filiación, como si el poder le fuese reconocido en primer lugar a aquel al que se podía designar o que podía designarse el primero como *el mismo, un él mismo, sí mismo.*” (*La bestia y el soberano* 93).

<sup>18</sup> “¿Será devoradora la soberanía?” Se pregunta Derrida, “¿Será su fuerza, su poder, su mayor fuerza, su poder absoluto, por esencia y siempre en última instancia, poder de devoración [...]? [...] El lugar de la *devoración* [la oralidad, la boca, las fauces, los dientes, el gárgamo, la glotis y la lengua] es también el lugar de lo que porta la voz, es el *topos* del portavoz, en una palabra, el lugar de la *vociferación*” (*La bestia y el soberano* 43).

hecho para humanos, ser un simple animal es estar más cerca de ser cadáver (servido a la mesa, exhibido en un museo, exotizado en un zoológico)<sup>19</sup>. Devoración siempre incompleta: pululan las huellas de su animalidad. Por último, devoración que, al forzarlo a entrar a los comandos de la razón, lo hizo hallar *buenas razones* para las prácticas violentas que sobre él se infligieron: “Dicen que es conveniente enjaular así a los animales salvajes, en los primeros tiempos de su cautiverio, y hoy, según mi experiencia, no puedo negar que, desde el punto de vista humano, tienen en efecto razón” (786).

En tercer lugar, la razón de los privilegios es la Razón. Al principio, el cuerpo gimiente, simiesco, de Pedro antes de ser Pedro, no entendía en su dolor, no “entraba en razón”<sup>20</sup> acerca de la justeza del encierro de la nueva vida. En consecuencia, tener buenas razones – verbigracia, el privilegio que viene como corolario– para generar una práctica de encierro es el revés de ser *acreedor* de la razón: “No razonaba tan humanamente entonces, pero bajo la influencia de mi medio ambiente actué como si hubiese razonado” (788). La razón, principio absoluto que traza un corte entre lo humano y lo animal en el informe, se advierte divisible,

---

<sup>19</sup> Dentro de los activismos políticos en torno a desmontar el especismo se habla de cadáver en vez de carne para señalar que ese qué era un quien. Uno al que se le fue negada la posibilidad de ser “un muerto”. No es casual que, en la versión en inglés de la novela, Elizabeth Costello se perciba a sí misma más cerca de ser *corpse* y no un *death body*: “‘For instants at a time,’ his mother is saying, ‘I know what it is like to be a corpse. The knowledge repels me. It fills me with terror [...]’” (*The lives of the animals* 32)

<sup>20</sup> A propósito de este “juego de palabras” dice Derrida: “la cuestión de la razón se anuncia, la de la razón zoológica, de la razón política, de la racionalidad en general: ¿qué es la razón? ¿Qué es una razón? ¿Una buena o una mala razón? Y ya ven ustedes perfectamente que cuando paso de la pregunta « ¿qué es la razón?» a la pregunta « ¿qué es una razón?», buena o mala, el sentido de la palabra «razón» ha cambiado. Y cambia de nuevo cuando paso de «tener razón» (por lo tanto, tener una buena razón que hacer valer en un debate o en un combate, una buena razón contra una mala razón, una razón justa contra una razón injusta), la palabra «razón» cambia pues de nuevo cuando paso de «tener razón» en una discusión razonable, racional, a «meter en razón a alguien» en una relación de fuerza, una guerra de conquista, una cacería, incluso una lucha a muerte” (*La bestia y el soberano* 25).

contradictoria, aprehensible y no esencial. La razón es imitable toda vez que la devoración incompleta deja huellas rastreables en el “medio ambiente”:

Nadie me prometía que, de llegar a ser lo que ellos eran, la reja me sería levantada.

[...]

¡Era tan fácil imitar a la gente! Escupir pude ya en los primeros días. Nos escupíamos entonces mutuamente a la cara, con la diferencia que yo me lamía luego hasta dejarla limpia y ellos no. (788-789)

En estas huellas en el ambiente, el acto de pensar se revela movido por el interés. ¿Por qué otro motivo habría de imitar a los hombres, a esos sucios hombres que no se limpian los escupitajos? Si esas prácticas “desagradables” no ponen en cuestión su status de humanos, no limitan su movilidad, no los ubican en una jaula, a lo mejor es ahí por donde se empieza. Ante sus ojos yace su “salida humana”. En ese sentido, “actuar como si hubiese razonado” es otra forma de decir que divisa una utilidad vital en la *forma racional* del pensamiento: en este mundo de humanos donde la línea divisoria con relación a los animales es trazada desde la racionalidad, ésta última amplía el abanico de posibilidades de existencia. Gracias a la “influencia del medio ambiente” que activa en él un devenir-racional, el no-tan-simio expone a los humanos sin excepcionalidad, arrebatados de su particularidad divina: su esencia más íntima se produce en la relación con el otro animal, con su acallamiento y dominio. Es decir, en una continua *suplementariedad*<sup>21</sup>:

---

<sup>21</sup> Estamos pensando concretamente en la idea del suplemento en Derrida. La presencia que se muestra a sí misma como lo ya dado, el “ser ahí”, está siempre en “falta”, esto es, siempre en necesidad de vincularse, de relacionarse con algo exterior que le establezca su esencia. El peligroso suplemento es, justamente, ese que atenta en mostrar algo constituido en la relación con el otro. El que confronta al sí mismo con su condición de *différance*.



Y aprendí, señores míos. ¡Ah sí, cuando hay que aprender se aprende; se aprende cuando se trata de encontrar una salida! ¡Se aprende sin piedad! Se vigila uno a sí mismo con el látigo, lacerándose a la menor resistencia. La índole simiesca salió con furia fuera de mí, se alejó de mí dando volteretas, y por ello mi primer maestro mismo casi se volvió monesco y tuvo que abandonar pronto las lecciones para ser internado en un sanatorio. (790-791)

En efecto, el “entrar en razón” de Pedro significó la locura para su primer adiestrador: *pérdida de la razón*; Pedro devoraba la humanidad de quien lo adiestraba: “Consumí, sin embargo, a muchos maestros. Sí, hasta a varios juntos” (791). La falla/falta de la razón redunda en la animalización de los instructores o, tal vez sería mejor invertir la fórmula, estos se develan animales en los accidentes de su razón. De tal magnitud y violencia es esta suplementariedad que podríamos pensar que el camino pedregoso de lo humano o, más bien, *hacia* lo humano, es más efectivo en cuanto más doloroso y lleno de *detours* se presente. La locura del adiestrador nos está diciendo justamente eso: no todos están llamados al reino de la mismidad. O, similarmente, la estancia en él nunca está garantizada por completo. Y esta verdad se explicita en la perplejidad que genera en ciertos cuerpos: no todos pueden procesar *adecuadamente* el cincelamiento disciplinario<sup>22</sup> que sobre ellos se hace.

---

<sup>22</sup>“De haberme aferrado obstinadamente a mis orígenes, a mis recuerdos de juventud, me hubiera sido imposible cumplir lo que he cumplido. La disciplina suprema que me impuse consistió justamente en negarme a mí mismo toda obstinación. Yo, mono libre, acepté ese yugo; pero por eso mismo los recuerdos se me fueron borrando cada vez más” (784 -785). Este olvido es más que una consecuencia, es la utilidad, la salida posible, amparada por la disciplina. Foucault establece una relación indisociable entre ambos registros cuando define esta última: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las ‘disciplinas’” (141).

Gracias a lo anterior, Pedro adquiere la “cultura media de un europeo”<sup>23</sup>, un bien simbólico que le da una salida: no ser más un *cuerpo indómito*<sup>24</sup> sino un *sujeto docilizado*. En palabras de Foucault, “[e]s dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (*Vigilar y castigar* 141). Esta nueva posicionalidad va en contravía de la libertad<sup>25</sup>, otro eufemismo –en su contexto inmediato– para la muerte. Dicho de otro modo, hacerse más humano es vivir en un estado permanente de detención con privilegios: “más recluso, y mejor me sentía en el mundo de los hombres (785).

Sin lugar a dudas, Pedro no sólo no es plenamente humano, *no puede serlo*. Otra prueba de ello es que sus *bajas pasiones animales* –las mismas que corroen la jaula de su vida humanizada– son saciadas “a la manera simiesca” (791) con una pequeña chimpancé semiamestrada a la que no puede ver de día: “tiene en la mirada esa locura del animal perturbado por el amaestramiento; eso únicamente yo lo advierto, y no puedo soportarlo” (791). Así, el despliegue de la vida humana de Pedro no puede prescindir de las “maneras animales”.

---

<sup>23</sup> “Esto en sí mismo posiblemente no sería nada, pero es algo, sin embargo, en la medida en que me ayudó a dejar la jaula y a procurarme esta salida especial; esta salida humana [...] Esto fue lo que yo hice: ‘me escurrí entre los matorrales’. No me quedaba otro camino, por supuesto: siempre que no había que elegir la libertad” (791).

<sup>24</sup> Nuestro protagonista vio disminuir su corporalidad indómita, aquella que, tras no hallar explicación para su encierro, se rascaba hasta hacer brotar sangre del pellejo de sus pies, la que con los dientes hubiera podido roer poco a poco el cerrojo o la que se apretaba el lomo contra los barrotes de la jaula hasta casi partirse en dos (787).

<sup>25</sup> Pedro asocia la libertad a su condición simiesca y conoce hombres que la añoran. La noción de libertad en un mundo antropocéntrico, dice, está ligada inexorablemente a engaños. Así pues, su salida humana, una que le dará la posibilidad de no estar en cautiverio, no es una salida hacia la libertad “en todos los ámbitos” pues, la humanidad, aunque portadora de privilegios, no es libre: “Si fuera partidario de esa libertad a la cual aludí, hubiera preferido sin duda el océano a esa salida que veía reflejarse en la turbia mirada de aquellos hombres” (789). Por tal razón, la “norma suprema” que se impone fue “negar[s]e a [sí] mismo toda obstinación” (784).

Con esto último señalamos que su ser híbrido advierte antes bien un *síntoma*: el estado permanente de negación de su condición de viviente por la vía de su propio discurso o por la amonestación, sugiere que, *en última instancia*, esta condición no puede ser negada. No hay tal cosa como una negación última y garante que borre todo índice de su pasado; su relato en sí es muestra de ello. Precisamente, lo viviente, el sustrato de vida que comparte con el auditorio, con su compañera simia, con los cazadores, etcétera, es aquello que está continuamente agujereando las instancias aparentemente diáfanas de lo humano, registro al que se adscribe y lo animal, registro del que dice no pertenecer. Lo viviente es la huella, la continuidad quebrada por la docilización. Es, en suma, lo que excede los códigos “humano” y “animal” producidos por la misma academia a la que Pedro presenta su informe. Lo viviente es la incapturable línea de fuga.

Pues bien, esta imposibilidad de negación absoluta de lo viviente es el eje que problematiza la humanidad como artificio inconcluso, imperfecto, ficcional: la sujeción total no es posible. En efecto, que sólo Pedro el Rojo sea capaz de percibir la mirada de su compañera *todavía* animal da cuenta de que posee un saber en su condición de híbrido, un saber que le permite desmitificar el reino de lo humano aunque esté más próximo a dicho polo del binomio humano/animal:

No razonaba, pero observaba, sí, con toda tranquilidad, a esos hombres que veía ir y venir. Siempre las mismas caras, los mismos gestos; a menudo me parecían ser un solo hombre. Pero ese hombre o esos hombres, se movían sin trabas [...] Ahora bien, nada había en esos hombres que de por sí me atrajera mayormente.

[...]

Sus bromas eran groseras pero cordiales. A sus risas se mezclaba siempre una tos que, aunque sonaba peligrosa, no significaba nada. Tenían continuamente en la boca algo que escupir y les era indiferente dónde lo escupían [...] Si me invitaran hoy a realizar un viaje en ese barco, declinaría por cierto la invitación, pero cierto es también que los recuerdos que allí en el entrepuente me perseguirían no serían todos desagradables (788).

En otras palabras, él posee lo que la feminista negra Patricia Hill Collins llama la posición *outsider-within*, una posición fuera-de-foco que le otorga una visión otra, una visión localizada que no es propiamente la del oprimido ni la del opresor: es el heterogéneo terreno de la diferencia encarnada, los *otros* de lo Otro<sup>26</sup>. Pedro el Rojo es una figuración de ese *in-between*. Su vida es un umbral de las múltiples formas en que la distinción humano/animal se devela frágil y difusa, como un continuo quebrado en diferentes puntos.

El informe es finalizado nombrándose como lo que es: un acto de informar, de difundir conocimientos. Proceder similar al de Elizabeth Costello cuando afirma, al inicio de su conferencia, no querer un debate acalorado sino “esclarecer”, hablar más en tono filosófico (Coetzee 23), *ergo* abstracto, apelando a ideas antes bien generales. No obstante, este gesto, como se podrá colegir de lo hasta ahora argumentado, embarga un escollo fundamental: partir de las determinaciones, de las condiciones que permiten la elaboración de un discurso, soslayan cualquier intento de objetividad desinteresada, sin juicios de valor, con objetos de contornos claros y distantes del sujeto que conoce. En breve, cuando se informa desde las condiciones de posibilidad de cualquier conocimiento, de cualquier aprendizaje, difícilmente podemos eludir un hecho sencillo otrora señalado por Foucault: rondar por los caminos del

---

<sup>26</sup> Pedro el Rojo no coincide con la idea de diferencia normativa: no es animal ni humano. Es aquello que pone en jaque esas categorías de la diferencia en mayúscula. De modo que él sería, más bien, un otro inapropiado/ble. Pedro, veremos, es sumamente peligroso.

conocimiento es rondar los surcos del poder (*El orden del discurso*, 19-20). Así pues, no hay salida desapasionada al dar cuenta de las redes y ejercicios de poder desde la experiencia, desde la mirada y la voz minuciosa de quien ha sido modelado por esta interacción constitutiva entre saber y poder. De ahí que la academia ante la que hablan Pedro y Elizabeth no sea una pasiva espectadora, sino el corazón bombeante de esta maquinaria.

Pedro no puede informar por fuera de su experiencia localizada ya que “[t]odo está a la luz del día: no hay nada que ocultar. Tratándose de la verdad toda persona generosa arroja de sí los modales, por finos que éstos sean” (786). Echar por la borda los modales implica, entonces, dar cuenta del devenir-bestia<sup>27</sup> de la academia, desmantelarla en *su proceder*, explicitar que los órdenes discursivos que la soportan –y de los cuales se sirve– emergen de prácticas de poder<sup>28</sup>. Al informar a la academia, Pedro produce una genealogía situada de las condiciones de posibilidad de la supuesta esencialidad humana, anclada al lenguaje y la conciencia de sí como vectores centrales y definitivos. En otras palabras, al historizar lo “propriadamente humano”, Pedro el Rojo acaba con la noción misma de humanidad a la que se suscribe.

Podemos sintetizar las derivas críticas del informe de Pedro el Rojo así:

1. Da cuenta de un proceso de articulación de discursos, prácticas, espacios, entre otros elementos, que posibilitan su “devenir racional”. La verdad de Pedro como un sí

---

<sup>27</sup> Aunque esto será abordado en el capítulo I, Derrida advierte que la bestia no coincide con el animal pues la primera es un atributo de aquel que se sitúa por encima de la ley para defenderla y que, al hacerlo, “aparenta” haber perdido las casillas para mantener lo propriadamente humano, su ser político, su ser social, su ser más que un animal (*La bestia y el soberano* 172- 174). El devenir-bestia de la academia sería, justamente, desconocer, situarse por fuera de aquello que ha establecido como lo racional para salvaguardarlo.

mismo y, más ampliamente, la *verdad de lo humano*, es producto de un aparato, de una formación progresiva intensa y extendida (Foucault, *La voluntad de saber* 71). Esta articulación produce subjetividades centrales y periféricas: hay cuerpos habitando los intersticios, siendo más proclives a ciertas formas de violencia que otros, quienes, a su vez, pueden circular apuntalando hacia el “centro” de este aparato. Es, pues, necesario que unos queden a la deriva.

2. El sujeto (humano), en tanto tal, no es la máxima prueba de la verdad entendida como fundamento. Antes bien, cada sujeto arrastra una multiplicidad de verdades que son *su producción*: Pedro el Rojo existe por múltiples articulaciones de relaciones de poder, interacciones intersubjetivas, órdenes discursivos, disposiciones espaciales, entre otros factores que, a su vez, lo exceden.

En efecto, el informe es un relato en primera persona de un proceso de individuación que, paradójicamente, revela a Pedro estar estructuralmente imposibilitado para ser dueño de su discurso. Pedro nunca es sí mismo, no es un *ipse*: el relato es un enunciado colectivo del cual reverbera que la razón no es el acto fundador del sujeto, sólo es el nombre a partir del cual se divide y excluye. Yendo más lejos, la razón es el efecto de lo que dice tan solo describir, en una palabra, es performativa. Razonar tiene que ser demostrado a cada paso: en cómo se lleva el cuerpo, en los lugares que se frecuentan, en los pensamientos y su utilidad –medida de acuerdo a unos parámetros establecidos como la norma (la experiencia de Pedro el Rojo da cuenta que no todo pensamiento va a ser codificado como racional aunque, de manera contradictoria, lo racional sea remitido al pensamiento *como capacidad*. Hay

pensamientos apropiados y no apropiados y sólo estos últimos serán codificados como racionales)<sup>29</sup>.

Dicho de otra manera, la razón no es una capacidad ínsita del sujeto que lo produciría en su despliegue lógico. Es el nombre de un dispositivo, de una máquina compulsiva que exige ser citada adecuada y permanentemente dada la precariedad intrínseca de su funcionamiento: Pedro, repetimos, no es dueño de sí mismo; aunque depositario de privilegios, no puede garantizar una acción pura en términos de los códigos humanos que impone la máquina.

3. La verdad está siempre confrontada en su producción: la dicen los cuerpos, tanto de los privilegiados como de aquellos que no lo son. La condena de la verdad –“serás humano o no serás” – está inscrita en la piel; la condena *como piel* de los condenados. Dicha inscripción constituye los efectos de verdad: aunque el fundamento se devela vacío en el informe de Pedro, la citación incisiva de esta maquinaria cincela su cuerpo, lo modela, lo produce: “Y el agujero lejano a través del cual [me llega la borrasca], y por el cual llegué yo un día, se ha achicado tanto que –de tener fuerza y voluntad suficientes para volver corriendo hasta él– tendría que desollarme vivo si quisiera atravesarlo” (785). Ante esta confrontación, el régimen de verdad toma como evidencia *a priori* los cuerpos que ha producido *a posteriori*, ocultando así el proceso de producción. Obliteración del funcionamiento del poder, de la verdad del poder.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Es interesante que el raciocinio de Pedro para apearse de una salida humana se gesta en su ser todavía-animal: “Mas como en el circo Hagenbeck a los monos les cuadran las paredes de cajón, pues bien, dejé de ser mono. Esa fue una asociación de ideas clara y hermosa que debió, en cierto modo, ocurrírseme en la barriga, ya que los monos piensan con la barriga” (787).

<sup>30</sup> “Razón general y táctica que parece evidente: el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra

4. En la hibridez de Pedro, el carácter de lo humano se devela frágil, a saber, se ponen en evidencia, ante el más mínimo temblor, las grietas que le son intrínsecas: es una construcción que puede ser desarticulada y expropiada. Lo animal para el humano es un pasado imposible. De ahí que Pedro tenga que demostrar de manera permanente que es más humano que los humanos. Lo interesante de esto es que en su *exceso* de humanidad, verbigracia, deshacerse de los modales humanos para hablar la verdad (de su humanidad), Pedro desautoriza el nombre que lo ha autorizado a hablar como un Yo<sup>31</sup>.

En síntesis, los productos de esta máquina tienen una historia, como la máquina misma. De hecho, la historia de cada producto, de cada sujeto, nunca es *sí misma*: he ahí la desbordante franqueza de Pedro el Rojo, incluso para él mismo. En compañía de Foucault podríamos afirmar que este relato delinea las “estrategias de poder inmanentes” (*La voluntad de saber* 91) a la voluntad de saber de la academia que solicita el informe. Ésta se acerca a Pedro en un gesto similar al hombre del barco que le daba ron de caña: no tratando de comprenderlo sino tratando de descifrar, por fin, “el enigma de su ser [previo]” (789), el enigma del animal. La academia quiere la verdad de ese simio del pasado, una que sería la de *todos* los simios. Una verdad metafísica. Sin embargo, la que ofrece Pedro, la única posible desde su lugar, es la cincelada sobre su propio cuerpo, la que grita su corporeidad. A saber,

---

esconder de sus mecanismos. ¿Sería aceptado el poder, si fuera enteramente cínico? Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su funcionamiento. (Foucault, *La voluntad de saber* 105).

<sup>31</sup> En palabras de Butler: “Donde existe un ‘yo’ que enuncia o habla produciendo así un efecto en el discurso, existe de antemano un discurso que precede y posibilita ese ‘yo’ [...] Por lo tanto no hay un ‘yo’ tras el discurso; no hay un yo que exprese una elección o ejerza su voluntad *mediante* el discurso. Al contrario, ese ‘yo’ solamente empieza a existir a partir del momento en que se le llama, se le nombra y se le interpela [...] yo puedo decir ‘yo’ tan sólo cuando alguien se ha referido a mí, activando así mi lugar en el discurso” (“Críticamente subversiva” 57).



que lo humano es un efecto de citación cuya bondad yace al lado de su insensibilidad frente al sufrimiento de los Otros y que, bajo el manto de la razón, se detentan privilegios más o menos estables que implican una constante afirmación y demostración. Por ello mismo, lo humano está lejos de ser universal, está marcado, limitado, anclado a suplementos –como Hombre y Civilización– que señalan a la presencia, el fundamento, en ausencia con relación a ella misma. De modo que si lo humano es el lugar de la Norma, de la Ley y del Logos (Braidotti, *Metamorfosis* 102) y esto es, a su vez, un eufemismo que oblitera sus marcas históricas constitutivas (blanco, masculino, letrado, europeo, cuerdo, etc.), esta maquinaria de supresión de las vidas animales grita un nombre que no es *uno*. Este relato desmantela, en su mimesis, un dispositivo masculino, centrado en el logos y que, al no poder prescindir del Otro, lo devora. En una palabra, carnofalogocentrismo.

## Capítulo I

### Microdispositivos

“Yo no soy una filósofa de las ideas sino un animal que muestra, aun sin mostrarla, ante una asamblea de estudiosos, una herida que escondo bajo mi ropa pero que se hace palpable en cada palabra que pronuncio”  
Elizabeth Costello

Este capítulo está dividido en tres apartados: “Las vidas de los animales como corpus de enunciación colectiva”, “Contextualizando los *focos enunciativos*: personajes, conflictos y puntos de partida” y “Microdispositivos o de cómo se hace un animal”. En los dos primeros, se contextualizan los nudos conflictivos de la novela y se bosqueja la figuración “agenciamiento Coetzee-Costello-Pedro el Rojo”. En el último, retomando fundamentalmente la idea de docilización y disciplina de Michel Foucault, planteamos cómo se cincela el cuerpo animal a partir de su espaciamento en condiciones de vigilancia y control donde el suplicio es una parte constitutiva. Esta simultaneidad de operaciones redundan en la producción de diferentes corporalidades animales, cuestión que pone en jaque la idea metafísica de Lo animal en singular.

### Introducción

Asumimos que *Las vidas de los animales* (1999) es un corpus heterogéneo de enunciados. No sería un capítulo más de la novela *Elizabeth Costello* (2004), publicada cinco años después, ni el simple registro escrito de las conferencias (*Tanner Lectures on Human Values*) dictadas por J.M. Coetzee en la Universidad de Princeton en el año 1997, tituladas también “Las vidas de los animales”.

### 1.1 Las vidas de los animales como corpus de enunciación colectiva

Nuestro punto de partida para el análisis es que la “novela”, como corpus heterogéneo de enunciados, es producto de un agenciamiento concreto: Coetzee-Costello-Pedro el Rojo. En efecto, “[e]l enunciado es el producto de un agenciamiento, que siempre es colectivo, y que pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos” (Deleuze y Parnet 61). No hay un sujeto del enunciado ni de la enunciación: en el agenciamiento ningún sujeto –Coetzee o Costello– es amo de lo que se dice ni de quien se dice.

Podemos entender entonces que las disertaciones de Coetzee, autor sudafricano, profesor universitario y activista de los derechos animales, son transpuestas en el cuerpo sexuado de una escritora feminista, Costello. En ella encontramos una mujer de 76 años que está cada vez más cerca de la muerte – tan cerca que su olor y piel la evocan cada tanto: “Aspira el olor de la crema facial fría, el olor de la carne avejentada” (Coetzee 100) – y que, en el acto inicial de su conferencia, no puede más que sentirse como Pedro el Rojo, el “no-chimpancé” que informa a una academia de su propio proceso de sujeción en el famoso relato de Kafka. Este, a su vez, es un monstruo, si por esto entendemos un arquetipo de la *vida desnuda* que habita el *entre* de la distinción animal/humano. Es por este conjunto de transposiciones que no hay un sujeto dueño de las palabras, dueño del sentido, dueño de la crítica; no hay, pues, sujeto protagonista. Así, este agenciamiento nos instala en el terreno de la *diferencia* para efectuar una enunciación colectiva que:

set[s] aside the Enlightenment figures of coherent and masterful subjectivity, the bearers of rights, holders or property in the self, legitimate sons with access to language and the power to represent, subjects endowed with inner coherence and rational clarity, the

masters of theory, founders of states, and fathers of families, bombs and scientific theories –in short, Man as we have come to know and love him in death-of-the-subject critiques. (Haraway, “Ecce homo” 48)

En efecto, el protagonismo está en un *suced*, en algo que está pasando *con* el libro, con el agenciamiento Coetzee-Costello-Pedro el Rojo. *Las vidas de los animales* está dividida en dos subtítulos (además posee un anexo de notas bibliográficas) “Los filósofos y los Animales” y “Los poetas y los animales”. Estos no establecen un límite entre los temas tratados, más bien, advierten responsabilidades y posibilidades, respectivamente. Parte del argumento de este corpus colectivo es que cierta tradición filosófica dominante ha servido como discurso legitimador y productor de las prácticas de sacrificio del Otro animal, el cual permanece a merced del mundo humano. Al delinear esta “alianza”, también indaga por las posibilidades de establecer relaciones más potenciadoras con los animales, esto es, que incrementen la capacidad de actuar de cada ser en su estar en el mundo, siendo la función poética de lo literario una de ellas.

En suma, en compañía de Haraway aseveramos que *Las vidas de los animales* es un artefacto implacable: corpus heterogéneo de enunciados producidos por un agenciamiento potente. Implacable porque en él se mueven marcos teóricos, afectos y apuestas políticas; es un territorio donde se desmonta el mecanismo que él mismo cartografía. Además, nos remite a un “lugar especulativo factual, a un lugar SF [Science-fiction, speculative factual, speculative futures, speculative fiction] llamado, simplemente, otro lugar” que nos vuelca sobre nuestro presente (“Las promesas de los monstruos” 121).

**1.2 Contextualizando los *focos enunciativos*: personajes, conflictos y puntos de partida**

Elizabeth Costello, renombrada escritora de ficciones, es invitada a la Universidad de Appleton –en Waltham, Massachussets– para dar la Conferencia Anual de la Cátedra Gates. Dicha invitación incluye una cena de homenaje, un encuentro con estudiantes de literatura y un debate final con un profesor de la misma institución universitaria. Son tres días de visita en los que Costello, además de compartir palabras con diferentes personajes de la comunidad académica de la ciudad, se hospeda en casa de su hijo John –físico– y su esposa Norma –filósofa–.

Las primeras páginas de *Las vidas de los animales* nos proporcionan un panorama claro de los nudos conflictivos que son objeto de exploración de este acápite. Dos mujeres letradas, emparentadas por la ley, son las voces primarias en un conflicto polifónico. Elizabeth es una escritora feminista de hombros caídos y carnes flácidas (11), que “carece de una buena expresión oral”. A John “[s]iempre le desconcertó, cuando era niño, que una mujer que se ganaba la vida escribiendo libros fuese tan mala cuando le contaba cuentos a la hora de irse a dormir” (17). Autora de ficciones, es mundialmente reconocida por *La casa de Eccles Street*, novela sobre Marion Bloom (1969) –esposa del protagonista de *Ulises*, Leopold Bloom–. Es decir, en el horizonte ficcional de la novela, Costello es famosa por re-imaginar el *Ulises* desde un punto de vista femenino<sup>32</sup> concreto: desde una “mala” esposa, adúltera que se rehúsa a ser una “buena madre”. Adicionalmente, es una vegetariana activista a la que le desagrada, entre otras cosas, ver carne en la mesa donde come.

---

<sup>32</sup> No debe entenderse aquí femenino como un apelativo esencial, ni autoevidente. Más bien, habla de un cambio de paralaje, de la posición normativa hacia una minorizada. Este cambio en particular apelaría a pensar los espacios, dinámicas y tipos de relaciones donde se inscriben comúnmente a los cuerpos marcados como femeninos y/o de mujer. Costello es famosa, si se quiere, por crear *habitaciones propias* desde y con las mujeres.

Por su parte, Norma es una PhD especialista en la filosofía de las ideas. Al momento de la visita de su suegra prepara un ensayo crítico para una revista en torno a experimentos con primates en el aprendizaje del lenguaje. Dadas las divergencias en los frentes de reflexión ético-teórica de ambas, a “[John] no le extrañaría que su madre apareciera en una despectiva nota a pie de página” (15). En una palabra, Norma y Elizabeth no se llevan bien. Sus confrontaciones, por lo general muy soterradas y en las que John funciona como una suerte de “metal conductor”, se dan transversalmente en el campo de la discusión *intelectual*, sea en espacios académicos o privados, en torno a las bases que soportarían el *vegetarianismo*<sup>33</sup> y sus corolarios ético-teóricos. Paralelamente, Norma odia que Elizabeth vincule las ovejitas y terneritas de los cuentos de sus hijos a lo que se comen y que, por esta vía, ponga en cuestión su legitimidad como administradora de *lo doméstico*; odia, en suma, que su suegra vuelva una “manía personal” en un “tabú público” (97). Piensa que Elizabeth está confundida, que posee una “delicada sensibilidad” y que su posición ética<sup>34</sup> arrastra como consecuencia lógica una “parálisis intelectual absoluta” (64).

En este conflicto está John, quien dice carecer de opiniones al respecto. Funciona como un conciliador en vigilia permanente ante la posibilidad siempre presente de una explosión bélica; después de todo, se trata de su madre y de su esposa. A la primera le reprocha no ser una viejecita común y corriente con una vida ordinaria: “Si desea abrir su corazón a los

---

<sup>33</sup> No hay tal cosa como el vegetarianismo, existen haceres vegetarianos, en la praxis cotidiana y teórica. Que aquí se recurra a un “ismo” sugiere una homogeneización de puntos de vista que pueden estar compartiendo, en la praxis más básica, el no consumo de ciertos animales como alimento, elemento “común” matizado por los contextos, itinerarios o por la “proveniencia” de dichos “alimentos”. Esto es importante en la narrativa dado que Coetzee de manera permanente introduce críticas, comentarios, glosas sobre puntos problemáticos que se le ha señalado a las prácticas vegetarianas.

<sup>34</sup> Parte de los propósitos de este capítulo es demostrar que siempre se trata, con relación al cómo codificamos y nos relacionamos con el otro animal, de una cuestión política con derivas éticas y bases ontológicas.

animales, ¿por qué no se queda en casa y abre su corazón a sus gatos?” (50). A la segunda le soporta su compulsión de convencer (¿o de convertir a los paganos vegetarianos y sus colaboradores?) y señalar cuán confundida está Elizabeth y lo nefasto de su pensamiento (14). Dicho de otra manera, John sostiene una postura liberal: cree que la posición de su madre es producto de una decisión individual y, por tal razón, válida. En esta clave, John y Norma consuman su unión marital, cada uno como el *peligroso suplemento*<sup>35</sup> del otro: ella vigila de manera activa que la libertad de Elizabeth no se involucre en los espacios de no-intromisión de los demás; él neutraliza la incomodidad resultante de la praxis de su madre arguyendo que es su derecho. John, precisaremos, está lejos de ser neutral.

Este cuadro general deja esbozada una cuestión que será abordada en los sub-acápites siguientes: la despolitización de un discurso que cuestiona el sacrificio de animales por la vía de hacerlo un problema de sensibilidades, de virajes morales, de elección individual. Visto desde esta perspectiva, Norma es el nombre propio de una *fuerza reterritorializante*<sup>36</sup> con características que es menester señalar:

---

<sup>35</sup> La validación que hace John, quien dice no tener opiniones (tal vez apelando a cierta neutralidad), tiene ecos en la forma como la tradición liberal clásica concibe la libertad individual, a saber, en términos eminentemente negativos: mi libertad (de pensamiento, de acción, de expresión, etc.) llega hasta donde llegue la libertad del otro. Esta noción asume un espacio individual de no intromisión donde el otro es, sobre todo, una amenaza. Aquí se vincula la suplementariedad de Norma: es una agente que vela por el orden, que lo salvaguarda de las amenazas del decir y hacer de Costello a la libertad individual. Es más, estos espacios de “no intromisión” son intervenidos activamente por una instancia mayor que vela por el “bien común” de los mismos siempre que éstos estén subsumidos a lo ya establecido, siempre que no consista en un cuestionamiento de lo dado, de lo instituido: el sacrificio y consumo de animales. Así, Norma vigila porque la mayoría de estos seres autónomos estén alineados con el sacrificio animal. En efecto, esta idea de libertad también parece sugerir que una salida posible, necesaria, incluso deseable, es que el otro percibido como amenaza, debe ser sacrificado, anulado, si su hacer no se alinea con el del “pacto social”.

<sup>36</sup> Entendemos aquí una fuerza reterritorializante como aquella que ejerce una captura que se imprime sobre una partícula (discurso, práctica, cuerpo, etc.). La fuerza reterritorializante estabiliza aquello que amenaza con desestabilizar un estado de cosas. En tanto fuerza reterritorializante, Norma ejerce un movimiento de captura, de recodificación de aquello que se ha “salido de surco”.

- i) La razón es el vector secuencial, estable y progresivo que señala el camino rectilíneo, es la *dirección* de esta fuerza. En palabras de Norma: “la razón nos aporta el auténtico conocimiento del mundo real” (65). Así, esta fuerza da “buenas razones” como estrategia para lograr “meter en razón” aquello que se ha desviado (desvío que se mide en los mismos términos racionales). Dicho de otro modo, no hay afuera posible de la razón. Los locos, quienes se han apartado de esta, han perdido su propia capacidad individual de razonar pero no ponen en cuestión su verdad general. Así entendida, la única historia posible de la razón es la de su *desenvolvimiento*; lo que Foucault llama la “historia interna de la verdad” (*Verdad y formas jurídicas* 10).
- ii) Apuntala siempre al error –incoherencias, contradicciones–. o a señalar las “verdaderas intenciones”, lo que yace en el *fondo*. Es decir, el *sentido* de esta fuerza inscribe en los sujetos, discursos y/o prácticas una significación general, una intencionalidad escondida que, al ser dicha, los desmantela. Por ejemplo, pasados los tres días de la visita de su suegra, Norma deduce que “[c]arece del más mínimo conocimiento de sí misma y de sus motivos” (97).

Por un lado, la verdad de Costello:

Es una ingenuidad [...] Es típico de ese relativismo fácil y superficial que tanto impresiona a los alumnos de primero. Respetar la cosmovisión de todo el mundo, la de la vaca, la de la ardilla, etcétera. Al final, eso conduce a una parálisis intelectual absoluta. Uno se pasa tanto tiempo respetando a los demás que no le queda tiempo para pensar. (64)

Por otro, sus motivos abogan por la constitución de un grupo de élite:



La prohibición del consumo de carne propia del vegetarianismo es tan solo una forma extrema de prohibición dietética [...], y una prohibición dietética no es sino una forma rápida y muy simple de que un grupo de élite se defina a sí mismo. Los hábitos de otros pueblos en la mesa son sucios; por tanto, no podemos comer ni beber con ellos. (56)

- iii) Para asegurar que se salvaguarde la verdad de la razón –y su ser total–, esta fuerza es de una *intensidad* incisiva, repetitiva y recalcitrante. Por ello, se desliza sin sigilo en debates, conversaciones antes de dormir y artículos académicos, además de monopolizar o reconducir conversaciones para evitar que las temáticas se salgan de curso o que se oblitere el “verdadero sentido” de una postura.<sup>37</sup>
- iv) Podemos colegir que la aplicación de esta fuerza se da en diferentes puntos, sean estos sujetos, prácticas y/o discursos. Es más, genera una *curva de atracción* con otras fuerzas reterritorializantes. Esto redundaría en la producción de un *diagrama de fuerzas* que tiene como objeto de apoyo, en el que convergen, la distinción humano/animal. En él, cada fuerza otorga un sentido de esta distinción, una razón. Para ilustrar esta idea, tomamos tres fuerzas y sus sentidos (A, B y C) que se manifiestan en la cena de homenaje, tras el discurso de Costello: fuerza A, “Hay animales limpios y sucios, hábitos limpios y sucios. La suciedad puede llegar a ser un criterio muy oportuno para decidir quién forma parte de un colectivo y quién no, quién está admitido y quién ha de ser expulsado” (52); fuerza B, “[e]s imposible explicarle a un novillo que su vida va a ser indultada, así como tampoco

---

<sup>37</sup> La intensidad de esta fuerza pareciera sugerir, sin embargo, todo lo contrario. La razón no es total pero pretende serlo. Para intentar garantizar este efecto es necesario deslizarla en donde sea necesario, sin esperar que “haga falta”, es decir, funciona por anticipación.

se puede explicar a un escarabajo que no lo vamos a pisotear. En las vidas de los animales, las cosas, sean buenas o malas, suceden sin más [...] porque viven en un vacío de consciencia” (57-78); fuerza C, “[l]os animales son seres con los que no tenemos trato sexual; así los distinguimos de nosotros. Solo de pensar en un trato sexual con un animal nos estremecemos. A esos niveles sí son sucios... Todos ellos. No nos mezclamos con ellos. Mantenemos lo limpio bien apartado de lo sucio” (52-53). Si bien los valores de estas fuerzas son diferentes, sus puntos de aplicación convergen en la autorización del sacrificio de ciertas vidas animales. Sacrificio medido, huelga decir, bajo la presunción de lo “propiamente humano” si bien esto último está siempre diferido con relación a sí mismo.

Por todo lo anterior, el nombre propio Norma también señala la efectividad de este procedimiento reterritorializante, a saber, el establecimiento de una norma del pensamiento y la normalización de las prácticas que se derivan de aquella. Entre uno y otro registro se generan persecuciones a lo que se perciben como ejercicios de poder peligrosos, tales como el vegetarianismo de Costello, que deben ser revelados en tanto tales para anular sus efectos. Esta dinámica policiva embarga un beneficio adicional: al señalar y perseguir los “peligros” –siempre exteriores– brinda una “cortina de humo” a las prácticas de poder que ejecuta constantemente y que le son constitutivas. Así, por ejemplo, la discusión que tiene lugar en la cena de homenaje, concerniente a la ausencia o presencia de consciencia en los animales, desplaza la atención de la práctica de poder efectiva (y que es enunciada por uno de los asistentes): la condena de unos, como los corderos, y la protección de otros, como los niños

(60). Con esto en mente, los sub-acápites siguientes argumentarán que otro nombre para este diagrama de fuerzas es *soberanía*.

En el marco donde confluyen las fuerzas reterritorializantes ya mencionadas, el cuerpo envejecido de Elizabeth Costello emerge, a su vez, como una fuerza desterritorializante. Una que amenaza con socavar, a partir de la relación que establece entre los mataderos de animales y el campo de concentración de Treblinka, los cimientos de lo “propriadamente humano”. Ese cuerpo que la hace sentirse con frecuencia como un cadáver andante (y al que John trata de insuflarle algo de fuerza desde su asiento (16)) proporciona una palestra fértil para *vociferar*, desde una posición apartada de la pleitesía a la “sagrada imagen del Mismo”, lo que será objeto de su conferencia: las políticas de hacer morir a los demás animales en una ontología (humana) *fundamentalmente sacrificial*.

Costello inicia su conferencia diciendo que “su deseo es hallar una manera de hablar a [sus] semejantes, a los seres humanos, que resulte más fría que acalorada, más filosófica que polémica, más capaz de aportar algún esclarecimiento que de buscar la división del género humano entre justos y pecadores, entre salvados y condenados, entre *corderos y lobos*” (23. énfasis). Paradójicamente, este hablar “más filosófico” va a ser tremendamente polémico, puesto que no consistirá en echar mano de *cierta* tradición filosófica para “esclarecer” un problema en un rasero abstracto, como de examinar la filosofía misma y su connivencia en el sacrificio del Otro animal/izado. Adicionalmente, el habla a sus “semejantes” se fractura casi de inmediato en su ficcionalidad cuando Costello afirma sentirse, en las primeras palabras de su lectura, como Pedro el Rojo: “[Mi] intención no era irónica. Lo digo

completamente en serio: significa lo que dice, y he dicho lo que pretendo decir”<sup>38</sup> (17). Costello, tráfuga de su especie –y este será uno de los efectos performativos de su conferencia–, no está ante sus *semejantes*.

### 1.3. Microdispositivos o de cómo se hace un animal

“No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia”  
(Foucault, *Vigilar y castigar* 36).

En varios momentos de *Las vidas de los animales* se alude al encierro como la forma en que la vida, humana y no humana, es atravesada por una línea de fuerza que socava sus energías, su vitalidad en suma. El encierro, es sabido, se yergue como modelo de las diferentes instituciones modernas de la sociedad disciplinaria que otrora señalara Michel Foucault. En palabras de Marcelo Raffin:

La prisión es el modelo del resto de las instituciones sociales, ella misma basada en la organización espacial de los hospitales generales del siglo XVII: la fábrica, la escuela, el hospicio, el hospital. El encierro de los cuerpos en espacios panópticos y la cárcel del

---

<sup>38</sup> Costello se aleja de la ironía pues esta remite a una verdad anterior, fundamental, primera. El sujeto irónico le apuesta a señalar el error, la falla, lo que *en realidad* se quiso decir. En palabras de Deleuze y Parnet: “Todo el destino de la ironía está ligado a la representación, la ironía asegura la individuación del representado o la subjetivación del representante. (...) El humor no tiene ese tipo de problemas, y nunca ha cesado de deshacer los juegos de principios o de causas en provecho de los efectos, los juegos de representación en provecho del acontecimiento, los juegos de la individuación o de la subjetivación en provecho de las multiplicidades” (Deleuze & Parnet 78 – 79). Así entendida, Norma sería un foco de ironía.

alma a través de los dispositivos que se desprenden de los nuevos saberes (psiquiatría, psicología, clínica médica, criminología, sociología, antropología, pedagogía, ortopedia, demografía, entre otros), hacen las veces de matriz para la nueva sociedad.” (39)

Instituciones de encierro que cincelan cuerpos y campos de saber-poder que producen sujetos para esos cuerpos. Un cuerpo productivo y un sujeto dócil serán la unidad esencial de este viraje disciplinario. Con todo, la cuestión está en que el paradigma del encierro es coextensivo al campo de lo social y por social hemos solido tener una idea más bien limitada, donde los no humanos, en particular los animales, se perciben en una relación de exterioridad o, cuando mucho, de meros instrumentos. Los animales como alimento, los animales en la industria del entretenimiento, no son más que engranajes pequeños, se nos dice, en la maquinaria social de hacer humanos modernos (pensemos por ejemplo en la pirámide alimenticia que apuntala a una “buena nutrición” donde figuran los cuerpos de animales como insumos a ser ingeridos). Sin embargo, Costello inicia su conferencia dejando en claro que la “cuestión de los animales” es transversal, oblicua a los modos de vida humanos, esto es, incluye al auditorio, a la comunidad de la ciudad de Waltham, al mundo en dimensiones éticas, políticas y económicas:

—Al abordar ante ustedes la cuestión de los animales [...] les haré el honor de saltarme los horrores de sus vidas y de sus muertes. Aun cuando no me asiste razón alguna para creer que ustedes tengan en mente lo que se les hace a los animales ahora mismo en las instalaciones industriales o productivas (tengo mis dudas a la hora de seguir llamándolas granjas), en los mataderos, en los barcos pesqueros, en los laboratorios del mundo entero [...] (18)

Las esferas que señala Costello como lugares donde transcurren los horrores de las vidas y de las muertes de los animales es lo que aquí denominamos microdispositivos<sup>39</sup>. Una “multiplicidad difusa” (“Deseo y placer” 13) que, en su proliferación desconcertante, está articulada por una “máquina abstracta”: el carnofalocentrismo. Desconcertante porque su dinámica se resiste a ser pensada como ideológica o como meramente represora. En efecto, hay una producción permanente de subjetividades y privilegios inherentes al funcionamiento de esta maquinaria abstracta, si bien no podemos dar con su fondo, su fundamento *total*<sup>40</sup>.

Por otro lado, aunque hay un elemento central del sacrificio, de la anulación de la vida, de su finiquitación, este no ocurre en una “zona de contacto” donde la muerte se da de una vez por todas, –como podría suceder en una guerra con vencedores y vencidos claros– sino que se actualiza permanentemente, develándose coextensiva a los modos de vidas de ciudades afables y tranquilas como Waltham:

[...] estamos rodeados por una empresa global de degradación, de crueldad, de matanza, capaz de rivalizar con todo lo que llegó a hacerse durante el Tercer Reich, [...] la nuestra es una empresa sin fin, que se autorregenera y que incesantemente trae al mundo nuevos conejos, ratas, aves de corral y ganado de toda especie con la sola intención de matarlos. Y optar por hilar muy fino y sostener que no hay comparación posible, que Treblinka fue, por así decir, una *empresa metafísica dedicada tan solo a la muerte y la aniquilación*, mientras que las *industrias cárnicas están, en definitiva, consagradas a la vida* (a fin de cuentas, una vez que mueren sus víctimas, no las incineran ni las entierran, sino que las trocean y las refrigeran y las envasan de modo que puedan ser consumidas cómodamente

---

<sup>39</sup> Cuando hablamos de microdispositivos sugerimos que se instalan en el nivel del deseo de toda vida por perseverar en su existencia.

<sup>40</sup> Justamente ahí está uno de los escollos con los que bordea de manera constante esta argumentación.

en nuestros hogares), es tan magro consuelo para tales víctimas como flaco favor habría sido (...) pedir a los muertos de Treblinka que disculpasen a sus asesinos porque su grasa corporal era necesaria para fabricar jabón y su cabello para relleno de colchones. (22 énfasis)

En la elaboración discursiva de Costello, el campo de concentración de Treblinka yace al lado de la ciudad de Waltham, una bonita y pujante comunidad. Y aunque no haya visto un acto de horror relacionado con los animales, sabe que están ahí sucediendo mientras ella enuncia su discurso, mientras pasan los días de su visita. Ante esta omnipresencia de la muerte, le dice a su hijo de camino al aeropuerto:

Da la impresión de que me muevo con perfecta facilidad entre las personas, de que mantengo relaciones perfectamente normales. ¿Es posible, me pregunto, que todas estas personas con las que trato estén participando en un crimen de proporciones pasmosas? ¿Es acaso todo esto un mero producto de mi fantasía? ¡Debo de haberme vuelto loca! A pesar de todo, a diario veo las pruebas. Las personas mismas de las que sospecho terminan por mostrarme las pruebas, por exhibirlas, por ofrecérmelas. Cadáveres. Pedazos de cadáveres que han comprado con su dinero. (99)

Con esto en mente, podemos decir que el agenciamiento Coetzee-Costello-Pedro el Rojo hace enunciable, como primer componente de esta maquinaria, el carácter global de un conjunto de espacialidades donde las vidas (y subsecuentes muertes) de muchos no humanos transcurren en el cotidiano. El hacer morir de los animales tiene una dimensión de globalidad, de tendencia generalizada que, aunque no habla de una estructura total coherente en sí misma, sí nos ubica en el campo de lo mayoritario (no solo cuantitativo). Dicho de otra manera, es a partir de la instauración de estas espacialidades de muerte y disciplinamiento (del

disciplinamiento *como* muerte, del disciplinamiento *para* la muerte) de los cuerpos, que se establece una norma que juzga otras formas de vida “minoritarias” que pueden implicar también el hacer morir de los demás animales<sup>41</sup>. Este carácter global sugerirá, como luego afirmará Costello, que el capitalismo es la máquina crítica donde se articulan las más diversas prácticas de sacrificio. Crítica porque, a su vez, le son constitutivas condiciones materiales de producción que socavan enunciados formulados como justificaciones inamovibles para el sacrificio.

En segundo lugar, los microdispositivos aquí señalados articulan líneas de visibilidad y de enunciados: forman objetos (pescado, ratón de laboratorio, león amaestrado, etc.), arrojan luz sobre los mismos y, al hacerlo, condicionan un marco de lo “enunciable”, esto es, de lo que está autorizado a decirse sobre, de y desde ellos; enunciados que comportan un orden de prácticas específico, por ejemplo, la ratona del laboratorio es un cuerpo sobre el que se inscribe un saber de manera permanente y que se constituye rápidamente en cadáver para mantener con vida, o cualificar, ciertas existencias que no es la suya propia. En otras palabras, el espaciamento está generado por un surco atravesado por líneas de objetivación concretas producidas por campos de enunciados/saber: delinean límites más o menos claros, separan, vuelcan un conjunto de prácticas y saberes hacia esos objetos así conformados.

La tercera característica es que este ejercicio anatomopolítico sobre el cuerpo de ciertos vivientes se ensambla con una estructura sacrificial, un ejercicio soberano de dar muerte. O mejor, hacen parte de una maquinaria de muerte, como ya lo hemos establecido, que instancia la muerte, la prolonga, la redefine. En las vidas animales y sus muertes, el ejercicio soberano

---

<sup>41</sup> Ejercicio que puede no pasar por la separación de espacios asépticos para determinados animales. Pensemos por ejemplo en comunidades rural/es/izadas donde muchos animales no humanos circulan en comedores, en la sala. De ahí el carácter imperial de esta forma.



de hacer morir, modulado en estos dispositivos, es indisociable de su hacer vivir anatomopolítico. Es más, en el caso de los animales sacrificados, existe todo un proceso de hacerlos ser un “mero cadáver” a un “buen pedazo de carne”. Proceso que pasa por la asepsia, por procedimientos de higiene, personal capacitado, etc., que es en sí mismo biopolítico. Si afirmamos con Foucault que la biopolítica implica una racionalidad concreta a partir de la utilidad de los cuerpos, de hacer un cuerpo de gobernados dóciles, este régimen sacrificial que articula microdispositivos que van desde el matadero hasta el *rape rack*, nos arroja ante un hacer vivir y un hacer morir mediado por la razón:

La plenitud de ser es un estado difícil de mantener en cautiverio. El cautiverio, el encierro en una prisión, es la forma de castigo por la que se decanta *occidente*, que de hecho hace todo lo posible por imponerla en el resto del mundo mediante la repulsa de otras formas de castigo (las palizas, la tortura, la mutilación o pena capital) consideradas *crueles y antinaturales*. ¿Qué nos sugiere esto sobre nosotros mismos? A mí me sugiere que la libertad que tiene el cuerpo para moverse en el espacio es escogido como el punto en el cual *la razón* puede perjudicar de manera más dolorosa y eficaz al ser del otro. (41-42. énfasis).

Entonces, Costello ataja con más violencia: no estamos ante un problema meramente moral, no estamos hablando del mal, no es un pecado individual cuyo apañamiento correspondería a los trabajos individuales sobre sí —léase expiación de la culpa—. Hablamos de un ordenamiento del mundo. ¿Cuáles son, pues, las características de estos espacios de hacer morir?

Costello señala los efectos de la producción de estos “objetos” en espacios atravesados por prácticas de encierro. Relación particularmente relevante dado el carácter nuclear que le

da al espacio para el despliegue pleno de las singularidades vivientes, para que entren en contacto de múltiples maneras –vivificantes y aniquiladoras–. La línea de subjetivación es clara: en su trazo, deja animales-del-confinamiento-como-espacialidad, animales de encierro. La escritora señala los efectos de esta línea de subjetivación en los vivientes que no comparten las “buenas razones” de un mundo construido para humanos:

Desde luego, en aquellas criaturas menos capaces de soportar el confinamiento (las criaturas que menos se conforman al retrato que del alma da Descartes, como si fuera una bolita aprisionada en una cascarilla a la que cualquier otro aprisionamiento le es irrelevante) vemos los efectos más devastadores: en los zoos, en los laboratorios, en las instituciones en las que no tiene lugar el flujo de la alegría que proviene de vivir no en un cuerpo ni como un cuerpo, sino lisa y llanamente como un ser corporeizado. (42)

Derivado de la relación ínsita entre la producción objetos-animales y articulaciones de enunciados, prácticas y espacios concretos, tenemos que estos microdispositivos se abocan a ciertos vivientes y su producción como animales de determinado espacio. Es decir, en el mismo funcionamiento de esta maquinaria hay una producción incisiva de subjetividades animales heterogéneas, lo que redundará en que el “animal” como unidad dada, en oposición al humano, es más un tropo articulador de diferentes líneas de subjetivación ancladas a microdispositivos de distinto tipo. Recordemos a Pedro el Rojo y la diferencia que vive y percibe con relación a la simia semiamestrada con la que “se divierte en las noches” cuando puede evitar ver su mirada turbada. En suma, controlar, vigilar, disciplinar (amaestrar) los cuerpos es lo que Costello denomina “disminuir el flujo de la alegría”. Los niveles de control, vigilancia y disciplina, su administración punto por punto sobre el cuerpo están abocados al para qué de ese animal.

En estos espacios coexisten prácticas supliciantes sobre el cuerpo y un castigo más abocado hacia el “alma”, apuntalado a la generación de cierta conducta como la obediencia. De tal modo está el cuerpo-instrumento para una finalidad mayor y el cuerpo doliente de los eternamente condenados:

El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. (*Vigilar y castigar* 18)

El encierro constituye un espacio de excepcionalidad donde la norma se hace, se actualiza, se vivifica con muchas más derivas que el mero binomio normal-patológico. Lo interesante es justamente cómo se intersectan estos mecanismos en la construcción del biopoder, a saber, la articulación de la regulación de las poblaciones y la sociedad disciplinaria, cómo los repliegues de la coacción directa sobre el cuerpo, las “penas incorporales” que Foucault señala, se matizan al considerar otras corporalidades, las que son aún más “exteriores” que el criminal, quien resulta ser un “otro interno”, por quien se pelea su humanidad o se le sustrae.

Así las cosas, con relación a las vidas de los animales capturadas para el beneficio del mundo humano, el suplicio sigue sucediendo solo que a puerta cerrada y es una línea de fuerza central para producir los signos de normalidad de la modernidad. El trato “humanitario” del condenado humano, del niño con déficit de atención, de la ejecutiva y ama

de casa con pensamientos suicidas, dependen de estos otros condenados, de estos prisioneros, llámense “perra de raza”, *oncomouse* o *Beagle*, quienes sólo son vistos día a día por sus “verdugos”, llámense “*breeder*”, “patólogo” o “ingeniero biomédico. Estamos ante un hacer vivir *biopolítico* para el que el sacrificio soberano del otro animal es central, solo que está instanciado, hay en él un espaciamiento de la vida misma: archivando sus variaciones de temperatura, observando su comportamiento, viéndolo vivir en una jaula más o menos sofisticada, cada uno identificado con un número en un espacio aséptico, perfectamente vigilados individualmente:

Este espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une al centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos –todo esto constituye un modelo compacto del dispositivo disciplinario. (*Vigilar y castigar* 201)

En cada anotación de lo que sucede en las jaulas, se activan actos performativos que constituyen lo humano, como derrotero de apropiación, como un “estilo de vida” nutrido de todas estas prácticas supliciantes y de vigilancia. El mismo Foucault reconoce esta dimensión necesaria del castigo corporal que ocurre a puertas cerradas: “Mantiénesese, pues, un fondo ‘supliciante’ en los mecanismos modernos de la justicia criminal, un fondo que no está por completo dominado, sino que se halla envuelto, cada vez más ampliamente, por una penalidad de lo no corporal” (*Vigilar y castigar* 23). Habría que agregar que en los espacios donde transcurren los “horrores de las vidas y de las muertes de los animales” este “fondo

suplicante” es el eje articulador: en procesos de domesticación (o disciplinamiento), en las instalaciones intensivistas donde cada cabeza de ganado está anclada a un cubículo, a los premios y castigos electrificantes en los animales que trabajan gratuitamente en la industria del entretenimiento como circos, acuarios, zoológicos, etc.<sup>42</sup>

Dado que la prisión es el paradigma para todas las instituciones mencionadas en líneas anteriores, adquiere sentido que Elizabeth Costello categorice a los animales como “nuestros prisioneros” (83). Prisioneros a quienes culpamos no sólo por no ser humanos sino, fundamentalmente, por ser tan centrales para constituir nuestra humanidad ontológica, teórica, política y culturalmente. En la heterogeneidad de estos microdispositivos, en su diseminación, funcionan un conjunto de tácticas políticas en las que se humaniza, se produce el humano, línea de objeto de intervención y de conformación. Sumisión que, por lo demás, está abocada al *socius*: los “privilegiados” es la comunidad política en su conjunto. Pero hay un *a priori* en el autor francés: se trata del hombre hecho humano, del individuo humano hecho objeto de saber y por ello cercado por tecnologías políticas<sup>43</sup> de distinto tipo. Ante esto nos preguntamos, ¿qué lugar ocupa aquí la distinción humano animal?

---

<sup>42</sup> Foucault distingue las disciplinas de la domesticidad. Esta última la define como una “relación de dominación constante, global, masiva, no analítica, ilimitada, y establecida bajo la forma de la voluntad singular del amo, su ‘capricho’” (141 vigilar) Habría que problematizar esto con los animales domesticados. El error de Foucault está en pensar que la disciplina es un “arte del cuerpo humano”, “El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone” (141).

<sup>43</sup> “el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto calculado, y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. [...] puede existir un ‘saber’ del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad

Lo que quisiéramos recordar aquí es que en este cerco de estos cuerpos no ha desaparecido la distinción humano animal. Esta lo operativiza. Estas instituciones están haciendo lo “propriadamente humano” a cada instante, disponen el “conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber” (*Vigilar y castigar* 35) para así producir el sujeto apto. Este, advierte Foucault, es una forma histórica anclada a su producción: “no es satisfactorio decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. Se constituye en prácticas reales: prácticas históricamente analizables. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos a la vez que los utiliza. El sujeto no sólo se constituye en el juego de los símbolos” (*La inquietud por la verdad* 220). El sujeto es una posición en el espacio, en una correlación de fuerzas, ligada siempre a una historicidad del discurso y del poder que lo autoriza y que lo envuelve. En breve, el sujeto no preexiste, se fabrica en modulaciones del saber y del poder, se hace en enunciados, espacios, líneas de fuerzas<sup>44</sup>.

De modo que cuando planteamos la formación de objetos en la articulación de ciertas líneas de visibilidad y de enunciados, no debe entenderse con ello que se le da una significación cultural a un animal ya existente, o que sólo se trataría de una práctica cultural (como si de estas pudiera sustraerse el poder y, tras ello, quedarnos con el rasero de la cultura pura, buena en sí misma y por ello incuestionable) aquella la que da muerte al “animal”.

---

de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo” (*Vigilar y castigar* 32-33)

<sup>44</sup> Aunque creemos que la cultura es algo bien real, entendemos que advierte diferentes niveles de materialidad en la producción de los sujetos.

Decimos con ello que la noción de animal es, si se quiere, una macroposición de sujeto, una que oblitera las más diversas posiciones que develan “lo animal” divisible e inesencial; rastreado históricamente, deconstruible, ficcional; además, está siendo producida de manera permanente en lugares como los ya mencionados. En breve, el inicio de la conferencia nos instala en un campo heterogéneo de *espacios de muerte* como lugares de producción de objetos/sujetos animales.

Adicionalmente, Costello da un paso que densifica esta relación entre espacio y vida: desmarca la razón como una mera capacidad humana, connatural al humano, presunto origen de su trascendencia, y la sitúa como el eje articulador de un aparato de poder colonialista anclado eficazmente a políticas de encierro. Expliquemos esto con mayor detenimiento tomando, como es de esperarse, a Pedro el Rojo.

Hacia la mitad de su conferencia Costello vuelve a Pedro el Rojo. Vuelve a él, de quien dice que utilizó a Kafka para contar la historia de su vida, para señalar que él rompe el “silencio” de los animales para señalar su herida, su marcaje, su señalamiento ante la academia de estudiosos (29-39). Pedro el Rojo, seguirá la autora, no pretendía entrar en tutelaje al reino de los humanos, no asumió el “confuso farfullar de la razón” (30) para reclamar los derechos que se le reconocen a un “ser humano deficiente mental” (29). Pedro el Rojo estaba insuflado por el espíritu del chivo expiatorio, al igual que su amanuense Kafka. Por esta condición compartida, por su herida y por dar cuenta del aniquilamiento que los animales “elegidos” sufren (como el pueblo elegido de Dios), Costello se aventura a especular en torno al origen de Pedro el Rojo. Por ello, nos transporta a un centro de experimentación de inicios del siglo XX:

En 1912, la Academia de las Ciencias de Prusia estableció en la isla de Tenerife una base dedicada a la experimentación de la capacidad mental de los simios, sobre todo los chimpancés. La base estuvo en activo hasta 1920.

Uno de los científicos que estuvo trabajando en ella fue el psicólogo Wolfgang Köhler. En 1917, Köhler publicó una monografía titulada *La inteligencia de los simios*, en la cual describía sus experimentos. En noviembre de ese mismo año, Franz Kafka publicaba su “Informe para una academia”.

[...]

Según su propia relación de los hechos, Pedro el Rojo fue capturado en el corazón del continente africano por cazadores especializados en el comercio de simios, que lo enviaron por barco a un instituto científico. Lo mismo le sucedió a los simios con los que trabajó Köhler. Tanto Pedro el Rojo como los simios de Köhler pasaron por un *período de adiestramiento destinado a humanizarlos*. (39-31.énfasis)

Los chimpancés del experimento de Köhler fueron sometidos a ensayos para “medir” su capacidad mental, mientras la imagen que se convertía piel en ellos era la de la jaula. En este tejido, entre farfullos de la razón, entre el adiestramiento destinado a humanizar por la vía de medir una capacidad mental, Costello advierte que en Occidente encerrar a los *otros* es una práctica perfectamente racional. Entristecer la vida, aburrirla, es, lógicamente, una labor de la razón. De ahí que las instituciones centrales en el cincelamiento de los cuerpos, en su docilización en la modernidad-colonialidad<sup>45</sup>, establezcan reglas y modos de espaciamiento

---

<sup>45</sup> La modernidad es la era de la razón. Pero la modernidad no es posible sin la colonialidad del poder, a saber, pensada desde sus condiciones materiales, la modernidad no es una experiencia de extrañamiento del sujeto, donde éste se descubre como instancia individual o donde los estados nación se configuran, sino en la expropiación, en la construcción de alteridad y el robo por siglos.



concretos: la escuela, el hospital, el laboratorio, la jaula, la prisión, el barco negrero, el zoológico, entre otros. Estos serían espacios de la *otredad*: espacios de fuerte delimitación de la posibilidad del despliegue de las singularidades. De hecho, podríamos afirmar que establecen prácticas permanentes de negación de la singularidad *en cuanto tal*: estos espacios apuntalados a hacer cuerpos dóciles se vuelcan a homogeneizar, a someter a la singularidad y su fuerza impetuosa a los designios de *lo individual*, esto es, una entidad más bien predecible anclada a lo que Deleuze y Guattari denominan sistema pared blanca-agujero negro, a saber, la producción del rostro, la identidad clavada a las significaciones dominantes (*Mil mesetas* 173)<sup>46</sup>: loco, perverso, animal salvaje, humano.

Estos espacios de la otredad son ocupados desde distintas posicionalidades, de ahí el carácter múltiple de estos microdispositivos. Estos lugares son diferentes a las líneas de subjetivación que producen sujetos propios del *socius* como el individuo sano, el cuerdo, el niño disciplinado, etc., aquellos que no están propiamente en el margen. En estos microdispositivos, que espacializan al animal, este se devela divisible. Es más, este espaciamiento no sólo dinamiza una razón política (utilidad=hacer cuerpos dóciles) también da cuenta de un ejercicio soberano *humanitario*: el encierro es superior a otras formas de castigo porque trae la promesa sino de conversión de los *caídos*, por lo menos sí de proveer una alternativa de evitación con efectos normalizantes, o sea, la modelación de la conducta de aquellos que no están al interior de determinada configuración espacial: nadie quiere ser el león en la jaula del zoológico, nadie quiere ser el loco en el psiquiátrico, nadie quiere ser el preso, nadie quiere ser arrebatado de su tierra para trabajarle forzosamente hasta la muerte

---

<sup>46</sup> El rostro permea la modernidad colonialidad: sujeta, individualiza y, al hacerlo, totaliza. Los negros, las mujeres, los animales...El negro, La mujer, El animal.

a un amo. Se privilegian ciertos espacios que den movilidad, como el *music-hall* para Pedro. A su vez, evitar el circo también lo cincela en su subjetividad.

Estos ecos normalizadores de aquello que se evita (a este propósito recordemos a Pedro el Rojo queriendo mantenerse con vida, con cierta vida, y por ello rechazando el circo Hagenbeck dadas la permanencia del cajón como espacio de encierro de los monos, los caídos en desgracia) cincelan a los que se mantienen *en pie* negándose a ocupar el lugar del Otro. Al hacerlo, el ejercicio soberano de espaciamiento se devela *doblemente humanitario*: al normalizar, establece una media de lo humano, de lo aceptable, de un individuo más o menos predecible que pueda vivir en la comunidad política. De esta forma, viramos de lo humanitario a lo *humanizante*: el espaciamiento apuntala a disminuir, reprimir, socavar la calidad de viviente de los que han de ser humanos. En breve, a ser un viento suave en los talones como el que acecha a Pedro el Rojo.

Bajo esta lógica, los codificados como meramente vivientes –sin la serenidad ni la disciplina para aguantar el yugo normalizador, para abrazar la salida humana que divisó Pedro el Rojo—no son más que carne de cañón: cuerpos para ser auscultados por la ciencia, cuerpos para ser esclavizados, cuerpos para experimentar fármacos, cuerpos desligados de su materialidad al circular como metáforas; cuerpos, en suma, a merced del imperio del Mismo.

## Capítulo II

### Aparato de captura

Este acápite explora el mecanismo que produce enunciados apropiados. Sugiere los actores, campos de saber y técnicas de poder que estos enunciados posibilitan y que a su vez son sus condiciones de posibilidad. En particular, planteamos una red de enunciados y de producciones significantes donde “animal” y “humano” son relocalizados constantemente, verificando los límites que los diferencian de manera permanente. Asimismo, abordamos las “unidades” en la multiplicidad, damos cuenta de la “toma de poder” que señala Raffin: “La noción de unidad sólo aparece cuando se produce —en una multiplicidad— una toma de poder por el significante, o un proceso correspondiente de subjetivación” (26).

Quisiéramos comenzar con una afirmación que hace el profesor O’Hearne durante el debate con Costello en el tercer y último día de su visita: “Los animales viven y luego mueren, eso es todo [...] Por eso, equiparar a un carnicero que mata a una gallina con un verdugo que mata a un ser humano es cometer un gravísimo error” (Coetzee 91). ¿Qué es lo que se pone en circulación en este enunciado? Por un lado, que en la vida de los “animales” no hay nada que *sublime* su existencia. Y una existencia sin sublimar, sin nada que la haga “especial”, es algo más bien sacrificable. Derivado de esto, tenemos que esta simpleza de la vida así llamada animal es claramente diferenciable de la vida humana, que es más que mera vida. Habría una suerte de *plusvalor vital* propio de lo humano que lo distinguiría de lo animal, y con la distinción, un efecto de distanciamiento. La vida sola no vale, no trasciende. Cabe la pregunta entonces por aquél elemento que establecería el límite, foco productor de la trascendencia humana; elemento que nos permitiría entender, también, por qué resulta tan perturbable la comparación, por qué es cuestionable; por qué, en suma, hace parte de aquello que no debe

ser dicho (¿podría ser porque en la muerte nos encontramos como carne en descomposición sin más?).

En tercer término, este enunciado pone de manifiesto que “Gallina” yace al lado del nombre genérico “animales”, es decir, sería una representante más de ese vasto mundo. En ese sentido, una gallina, las gallinas, no son singulares. Ni tampoco lo sería lo humano estrictamente hablando, por paradójico que resulte. Lo humano, otra unidad aglomeradora, se devela justamente como eso. “Ser humano” sugiere que no hay diferenciación “interna” con relación a eso humano, su excepcionalidad se presume transversal a su condición. Lo verdaderamente importante, en últimas, es ser identificado con ese código<sup>47</sup>. Finalmente, este enunciado también pone de manifiesto un ejercicio anterior, a saber, sitúa en paralelo dos prácticas de dar muerte. Humanos y animales se hacen morir pero, como quedó evidenciado en el acápite “microdispositivos”, estas prácticas no coinciden punto a punto. En estos cuatro planteos quedan sintetizadas las líneas constitutivas de la metafísica occidental que sirve de asiento al antropocentrismo de la maquinaria que intentamos desmontar. Damos continuidad, pues, a esta labor, diciendo aquello que no puede ser dicho y los modos de su producción.

Elizabeth Costello comete este “gravísimo error” que señala O’Hearne cuando sitúa al lado de los espacios de muerte, trabajados en el capítulo anterior, el campo de concentración de Treblinka. Este “error” adquiere total coherencia cuando atendemos a la

---

<sup>47</sup> Esta trascendencia transversal es, como veremos, una gran ficción. Lo que por ahora quisiéramos dejar sentado es que muchas de las luchas históricas por el reconocimiento, por la proclama “complementaria” de derechos, es porque aquello humano es todo menos homogéneo. Las luchas por el reconocimiento de grupos minorizados, en muchos sentidos han sido formuladas como luchas por hacer de su humanidad efectiva. Esto es, hacer el barco más grande. Costello lo señala al decir: “la preocupación por los animales es, históricamente, una ramificación de otras preocupaciones filantrópicas más amplias, como las que tienen por objeto la suerte de los esclavos y de los niños, entre otros” (86).

fractura ya mencionada, a saber, que Costello no está ante sus semejantes. No hay diferencia sustancial que permita el estupor moral entre ambos espacios de muerte dado que en uno y otro se están aniquilando singularidades. Esquemas históricos distintos, sí; implicaciones sociopolíticas, sí; pero no una alarma porque en un caso las vidas asesinadas fueran más importantes. Hay, en el discurso de la escritora, una total redefinición de los marcos que plantean unas vidas que importarían y las que no, las que merecen ser lloradas y las que no. ¿Por qué hablamos de fractura? Deleuze advierte que las líneas de subjetivación, las que producen sujetos o posiciones de sujeto, pueden ser líneas de fuga, “son hasta líneas de fuga” (“¿Qué es un dispositivo?” 157) en el sentido en que la subjetividad producida por las líneas de subjetivación son un exceso, pueden derivar en uno y, con él, en una línea de fractura. Estas últimas atraviesan los dispositivos maquínicos, los muestran discontinuos, señalan su contingencia. Las líneas de fractura impiden cualquier coherencia sistémica sin fisuras, socavan el idilio de un mundo o de una disposición absolutamente racional, previsible y cognoscible. De modo que la línea que subjetiviza a Costello como humana, la relación que la produce como un sujeto depositario de la razón, que la inviste de poderes, deriva en una línea de fractura cuando esta advierte, desde esa misma posicionalidad -buscando hablarle a sus semejantes de una manera no polémica-, sentirse como Pedro el Rojo.

¿Qué nos indica esto? Para empezar, advierte una imposibilidad mencionada en el excuso, a saber, que Costello no puede elaborar un discurso (o informe) desde un lugar que se presuponga abstracto, plegando sus palabras a la razón como una supuesta capacidad incuestionada y asidero esencial de lo humano. El caso de Pedro es diciente: aunque intenta plegarse a la razón, a la sustancia a la que ha “accedido”, fracasa cuando informa desde *su verdad*, desde el proceso inmanente de hacerse algo diferente de un simio y *todavía no*

humano. El caso de Costello es similar: su experiencia le permite entender que no puede plegarse a la razón, asumiéndola total -como advierte Norma-, dado que considera que la razón es una forma de pensamiento, una de sus tendencias:

[...]Tanto la razón misma como una experiencia vital de siete décadas me indican que la razón no es ni la esencia del universo ni mucho menos la esencia de Dios. Muy al contrario, a mí la razón se me antoja sospechosamente la esencia del pensamiento humano; peor aún, es como la esencia de una sola tendencia de un determinado espectro del pensamiento humano. De ser así, de ser cierto lo que creo, ¿por qué iba a plegarme esta tarde a la razón, para contentarme con entretener mis palabras en el discurso de los viejos filósofos? (27)

Tal como nos los mostró Pedro el Rojo, no hay discurso que, enfatizándose en las condiciones que lo hacen posible, en la experiencia que lo atraviesa, pueda someterse a la razón sin mostrarla como una ficción histórica, siempre en *différance* con relación a sus propios términos; lo cual no supone, y esto es fundamental, una exterioridad total ante la razón. En efecto, Costello bordea la razón como tendencia de pensamiento, como artefacto (de poder) que produce cierto tipo de saber (y como producto de un conglomerado de saberes también). En ese sentido, el discurso de Costello no se entablará desde una validación filosófica, ni con una argumentación coherente y lineal<sup>48</sup> si bien no puede alejarse por completo de la razón. Esta, en tanto ficción histórica, es constituyente, es performativa, se realiza de manera constante.

---

<sup>48</sup> A este propósito la escritura introduce accidentes, vericuetos, nos remite a los susurros y pensamientos de Norma, a las caras del auditorio, etc. Las dudas del auditorio, las dudas de Costello sugiere que no estamos ante un sujeto soberano que, bajo la razón, tendría pleno control sobre lo que dice, cómo lo dice, el sentido, sus efectos. Elizabeth Costello, en suma, no es un sujeto de enunciación.

En segundo lugar, estar situada al lado de Pedro el Rojo implica que el pensamiento humano no se circunscribe exclusivamente a la razón. Recordemos que los recuerdos de Pedro, los de su vida humana, vinculan la posibilidad de imitar a los humanos y dice que esto se le ocurre en la barriga. Estos pensamientos no logocéntricos, los que se gestan en las vísceras, son a los que apelaré Costello cuando plantea su noción de vida y las posibilidades de compartir la vida de los animales. En tercer lugar, y ligado con lo anterior, esto le permite delinear que la razón, como tendencia que se presume esencial y que ha sido dominante para definir lo humano, jerarquiza y divide los pensamientos.

Finalmente, Costello, como Pedro, está herida. Una herida que se dice en su discurso, que se escurre en sus palabras pronunciadas con sangre. Un discurso posible *por* la sangre. Una herida que sugiere que el continuo habla-conciencia-razón que le da pase a Pedro el Rojo a los privilegios humanos, y que a ella le posibilita dictar la conferencia, hace del cuerpo un lastre lleno de cicatrices, huellas y evidencias. Un cuerpo hecho instrumento. Su herida dice del arduo proceso en el que el alma-como-pensamiento se establece como esencia gracias a un aparato de producción; un aparato que, dado su funcionamiento multilinear de plegar, envolver y estabilizar los enunciados, es de captura. En ese proceso, tal como lo recuerda Foucault, “El alma, efecto e instrumento de una anatomía política [no es más que la] prisión del cuerpo”. (*Vigilar y Castigar* 36)

En este punto podemos anticipar que este aparato de captura está constituido por una línea de enunciación proteica que dinamiza sus movimientos, a saber, que la razón es la esencia del universo (versión laica) o de Dios (versión religiosa). Su naturaleza ontoteológica ubica a los humanos –cuasi dioses- en el centro. En palabras de Costello:

Podría decirles, por ejemplo, qué pienso de ese argumento de santo Tomás según el cual, como solo el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, como participa de la esencia de Dios, poca importancia puede tener cómo tratemos a los animales salvo en el supuesto de que tratar a los animales con crueldad nos lleve a acostumbrarnos a ser crueles con los hombres. Podría preguntar qué entiende santo Tomás cuando habla de la esencia de Dios, a lo cual él respondería que la esencia de Dios es la razón. Igual que Platón e igual que Descartes, aunque cada uno a su manera. El universo se cimienta sobre la razón. Dios es un Dios de razón. El hecho incuestionable de que mediante la aplicación de leyes de la razón hayamos llegado a entender las reglas que rigen el universo nos demuestra que la razón y el universo participan de una misma esencia. Y el hecho de que los animales, desprovistos de la razón, no puedan comprender el universo y hayan de obedecer ciegamente esas reglas, nos demuestra que, al contrario que el hombre, son parte del universo pero no parte de su esencia: el hombre es semejante a Dios y los animales son semejantes a las cosas. (24)

En ese sentido, la historia del universo, sus transformaciones, sería sólo el despliegue del centro esencial, inmutable en sí mismo con algunos accidentes alrededor. Este gran principio fundamental se establece a partir de distanciar e instituir un corte ontológico presuntamente limpio entre aquello que no es. Así, este aparato es experto en la producción de pares binarios, donde uno de los polos, desprovisto de lo esencial, es subordinado. Divisamos aquí un enunciado claro que se deriva del anterior: la razón (lo que sea que esta es) rige el mundo. Lo no dicho: no todos “poseen” o “participan” de esta esencia. Línea de fuerza como corolario: la dominación tiene lugar sobre aquellos excluidos de esta posesión o participación. Es decir, establecer algo como esencial autoriza el dominio de los “elegidos”



sobre los otros. En este punto podemos afirmar que este aparato es eminentemente logocéntrico.

Dadas las referencias a la ciencia y la filosofía que constantemente atraviesan *Las vidas de los animales*, es posible señalar que este aparato de captura es bicéfalo, gracias a las bridas cosustanciales entre una y otra área de conocimiento. De hecho, no estaríamos ante simples campos de saber, por el contrario, estamos ante aparatos molares, focos enunciativos que articulan relaciones de fuerza y de verdad en la disputa por los “significados que importan” en torno a la distinción humano/animal. Así las cosas, la función principal de este aparato de captura es alisar lo rugoso, organizar los flujos, clasificar las fuerzas, hacerlas coherentes, establecer un marco de lo enunciable. En suma, producir inteligibilidad de manera trascendente a partir de un centro vacío, la razón. “Animal”, “Conciencia”, “Humano” son categorías de clasificación, de ordenamiento que, al establecer un eje de semejanza previo, dan órdenes. Ahora bien, ¿cómo lo hace? A continuación estableceremos, de mano del agenciamiento Coetzee-Costello-Pedro el Rojo, los mecanismos de captura de este aparato.

En su matriz tenemos dos tipos de líneas: de subjetivación y de objetivación. Las primeras dinamizan una “gramática del yo”, del sí mismo portador del lenguaje, propietario de sus palabras; en breve, un sujeto soberano autogenerativo. La segunda, más trabajada en el acápite “microdispositivos”, le da forma a este sujeto, espacializa a ese “sí mismo”, cincela su cuerpo y espacios donde circula. En la intersección de estas líneas hay una constante reconducción afectiva que genera de manera efectiva la ilusión de control y racionalidad sin

derivas ni sorpresas desconcertantes<sup>49</sup> por parte de este sujeto: sin fisuras. Si bien esta dinámica expone, por un lado, que no hay sujeto que se haga a sí mismo, que el Sujeto es una formación histórica y que las grietas en su constitución son inherentes dado lo que se le impone al orden de lo viviente, este aparato echa mano de lo que Donna Haraway llama modestia. Es un aparato modesto en tanto que oblitera las condiciones de posibilidad, niega el papel activo de los mal llamados “objetos” o “máquinas” y sucumbe toda producción al humano. La modestia es el perfecto correlato del humanismo científicista (36).

El lema de esta modestia es “dejar hablar al objeto”. En este esquema, el científico y/o filósofo, incluso el crítico literario, son sólo facilitadores asexuados desinteresados que, a lo sumo, sirven de plataforma traductora del objeto parlante. Entiéndase por objeto desde una máquina de laboratorio, un elemento químico, una persona, un cuento, hasta un animal cualquiera, etc. Lo que la modestia de este aparato no dice es que ha habido un complejo proceso de *enmudecimiento*. Procedamos a retomar la especulación que Costello ofrece a propósito de los orígenes de Pedro el Rojo, para dar cuenta de las instancias de este enmudecer.

Del lado de lo ampliamente enunciable está que Kafka, en sus narrativas, siempre está usando metáforas que le permitan hablar, con una crudeza medida, de algo más. Siempre habría algo detrás, el sentido verdadero en los personajes, en las situaciones, en los animales obsesionados con su construcción como el viejo topo. En suma, que los animales serían solo

---

<sup>49</sup> Como parte de alisar, este aparato admite la contradicción mientras no se exploren las “últimas consecuencias” de los enunciados contradictorios. Por ejemplo, cuando uno de los invitados a la cena resume que comemos animales porque habla de una primitividad humana, aludiendo a una suerte de naturaleza primigenia, es justamente sobre la base de la negación de esa naturaleza primigenia de esa conexión que se establece la disyuntiva entre animales humanos y no humanos, presentándose como autoevidente la superioridad de los primeros.

objetos predilectos por el escritor checo pues algo indecible en el registro de lo “propriadamente humano” debe ser velado. Sin embargo, en este tipo de lecturas canónicas permanecen opacos experimentos como los de Köhler que buscaban humanizar a los chimpancés y en los que Sultán, un prototipo de Pedro el Rojo, fue sometido a pruebas que, de ser fallidas en los términos humanos, terminarían por matarlo de hambre. Así, hace parte del orden de lo no visible, la Isla de Tenerife y la posible relación, dadas las fechas que Costello señala tan cercanas, entre la monografía de Köhler y el informe de Pedro el Rojo. ¿Resulta tan impensable relacionar el cuento de Kafka con los procesos que se hacen piel en los condenados animales humanos y no humanos hacia su humanización?, ¿resulta impensable que Kafka juega con sus palabras en el umbral mismo donde se refuerza y se deshace simultáneamente la distinción humano animal? Dejando estos experimentos en la penumbra, la filosofía emerge como el lugar de validación, primera prueba de su existencia sin historia, connatural al “humano”.

Si recordamos el informe que hace Pedro el Rojo, él insiste en sólo haber informado, en sólo permitirse hablar ante la academia de estudiosos. La cuestión está, como también ya hemos señalado, que él explicita cómo se conjuró dicho habla. Este aparato va en contravía con esta exposición del proceso, insiste en ser una gran caja negra que produce, inocentemente, objetos parlantes. Esta caja negra es otro nombre para un régimen de representación que funciona bajo la égida “dejar hablar al objeto” y cuyas características son:

- i) Hay sujetos (algunos humanos) y objetos (organismos, artefactos maquínicos, etc.): el límite lo marca una diferencia ontológica. El sujeto es activo, el objeto es actuado. En una palabra, el objeto el otro dialéctico del sujeto.

- ii) El sujeto inscribe al objeto a partir de tecnologías de inscripción como la escritura, el laboratorio, el informe, etc.
- iii) La diferencia ontológica entre objeto y sujeto es, también, un distanciamiento. En la medida en que es lejano, aquello configurado como objeto ha sido separado de sus relaciones constitutivas inmanentes. Los cortes limpios, las fronteras que permiten “asirlo”, son siempre ficcionales y violentas, marcadas por la preeminencia de la visión en una tradición logocentrada.
- iv) Este régimen de representación dice sólo alumbrar a los objetos así conformados. Ahora bien, no posa su luz sobre un objeto cualquiera. Debe capturar aquello que le permita mantener sus límites de control, de hecho, que le permita continuar con su función de captura: “Quizá en aras de infundir confianza en su realidad esencial, se han consumido recursos ingentes para estabilizar y materializar la naturaleza, para vigilar sus fronteras” (*Las promesas* 122). Así, las líneas de luz de este régimen se disponen como enunciados de objetos (y no sujetos) de derecho. Este movimiento es señalado justamente por John cuando se pregunta, acertadamente:

¿No es eso lo que resulta tan sospechoso en toda la defensa de los derechos de los animales, que tenga que promover sus causas a base de gorilas pensativos y de jaguares atractivos y de pandas a los que dan ganas de abrazar, porque los auténticos objetos de su interés, los cerdos y las gallinas, por no hablar de los ratones de laboratorio o las gambas, no son dignos de figurar en una noticia? (76)

En este régimen de representación no todos los cobijados bajo el código de “animal” pueden ser los objetos enmudecidos que entran en un tutelaje jurídico, que se salvan. Una mosca no es tan animal como los ya mencionados (¿quién la defendería?). Hay toda una economía del merecimiento en este régimen, dinamizada por la pregunta de por quiénes vale la pena hablar. Los animales que merecen ser salvados, los mismos que son objetos de representación en las listas de firmas a nivel global, son producidos performativamente como virtuosos, cercanos a la Humanidad, magnánimos, dignas creaciones de Dios. ¿Quién habla por el animal? De acuerdo con Haraway, esto descansa en una semiología política de la representación: “Constantemente mudos, requiriendo siempre los servicios de un ventrílocuo, sin forzar una votación de destitución, en cada caso el objeto o el campo de representación es la realización del fervorosísimo sueño del representante”. (*Las promesas* 138)

Paralelamente, el aparato de captura subjetiviza, produce un yo que *simplemente* está, que se da por existente y quien va a ser quien dé eternamente tutelaje. Este, que tiene como punto de partida la distancia mencionada en líneas anteriores, es bivalente. Los entutelados están en falta: se asemejan a nosotros –los humanos– pero no lo son completamente, hay que ayudarlos. Nosotros aquí se devela clarísimo: “tienen familia como nosotros”, “son tiernos como nosotros”, “forman cuadros militares como nosotros”, “tienen amor como nosotros, por ello los defendemos”, “se agrupan en parejas para toda la vida, son fieles monógamos como nosotros”. En este ejercicio de rostrificación se produce una identidad –algo aprehensible, defendible en un orden jurídico– que es formulada en una continua dialéctica con lo “propiamente humano”, es decir, clavada a las significaciones dominantes.

Estas líneas de presunta semejanza no comunican una paridad sino una *potestad*, no yace con nosotros el otro que vamos a representar, usamos sus cuerpos, sus ideas, su rostro,

su semblante, su nombre, todo en ausencia de él mismo. La dialéctica es tal que nos proyectamos en ellos: nos vemos a nosotros mismos como otro pero no es el otro en su infinita singularidad la que apreciamos. Ese otro, estático e, irónicamente, increíblemente plástico, funciona lisa y llanamente como una superficie de proyección que nos devuelve una imagen de nosotros: la imagen nunca acabada (y nunca cuestionada) del Soberano. Abocar por una u otra especie depende de cuán identificados nos sintamos con ella, cuánto de “nosotros” nos evoque: “Ellos” y “nosotros”, tropos en continuo movimiento, se develan ficcionales, arbitrarios e interesados. Afirman lo que *pueden* afirmar como verdad humana: es esa la línea de fuerza en estos enunciados. En esta dinámica, se deshace al viviente animal de sus relaciones co-constitutivas con su espacio, de su singularidad y se lo ubica en una posición de estar siempre en falta, subsidiaria con el Mismo (“carecen de conciencia, por eso podemos comerlos”, “no escriben poesía, pueden irse al infierno”). De ahí que estemos ante objetos y no sujetos de representación.

Así, el caso de Srinivasa Ramanujan y los dignos representantes del reino animal como el gorila pensativo y el jaguar atractivo son entidades que, constituidas como objetos parlantes, legitiman el funcionamiento del aparato a partir de la figura del “tutelaje eterno”. Aunque la idea es dejar hablar al objeto; este, por sus “característica intrínsecas”, debe ser enseñado a hablar, debe ser representado “fielmente”. Dejar hablar al objeto es otra forma de decir “salvemos a Ramanujan”, “salvemos al jaguar” y, a través de la representación, hablaremos por ellos. Estas entidades son, finalmente, sujetos del enunciado, están sujetadas a la producción del enunciado que los constituye como objetos. El amo es el humano hablante que los toma en su protección. El aire que se respira es altruista: salvemos a los jaguares del

exterminio, tomemos a Ramanujan de sus condiciones agrestes no occidentales en las que su capacidad de raciocinio se desperdiciaría.

- v) La técnica de silenciamiento está basada en la ausencia del referente a través de la subsunción de la vida de este al enunciado. Así las cosas, deshistoriza, sitúa en una línea de asociaciones de bloques de diferencia experiencias singulares (ramanujan-feto-jaguar-indígenas, mujeres-del-tercer-mundo, etc.), compartimenta, fetichiza, descuartiza. La misma Elizabeth Costello se vuelve un agente de este aparato de captura cuando asemeja la experiencia del exterminio de Treblinka con los mataderos, semejanza que aunque intentaba poner de manifiesto que de lo que se trataba era del sacrificio de vidas igualmente relevantes, desconoció las especificidades históricas. Carol Adams llama a este conjunto de procedimientos, donde la metaforización de la vida es central, *Estructura del referente ausente*. Lo viviente es reducido a código, a nombre, a imagen. La fuerza de esta codificación radica en que prepara un terreno fértil para que los microdispositivos disminuyan, de las múltiples maneras ya señaladas, el flujo de la alegría que tanto preocupa a Costello. No hace parte de lo enunciable, por ejemplo, que Srinivasa Ramanujan, una cara visible en el mundo de la matemática de inicios del siglo XX, indio autodidacta, muriera en el “mundo civilizado” a los 33 años en parte por las dificultades de dar continuidad a su dieta vegetariana (25-26). Así, al subsumir la vida al enunciado, la singularidad pierde su potencia, su fuerza vital. De un modo similar, palabras como “carne” o “alimento”, para designar algo que antes fue alguien, alberga el mismo ejercicio de agotamiento. En palabras de Calarco:

That meat was attached at one time to a body caught up in different set of desires, passions, and forces; a body that formed a unique locus of facticity and potentiality formed by a unique set of modes of capture and shaping; a body that might have developed along different lines altogether were it not restricted to living within a CAFO (concentrated animal feeding operation) and then sent to slaughter. That singular meaty body might have even fiercely resisted its reductive treatment, and occurrence that is far more common in slaughterhouses and other spaces of cruelty and confinement than we are let to believe. And even when that body is reduce to and appears as ‘mere’ meat on our plates, it still offers resistance to assimilation in its own way. As Bacon and multiple other artists have shown, there is both tremendous beauty and tremendous horror in meat. (“Identity, difference, indistinction” 57)

De ahí que para el agenciamiento Coetzee-Costello-Pedro el Rojo sea tan relevante reintroducir el referente en el enunciado al señalar que el trozo de carne fue parte del cuerpo de alguien, es un pedazo de cadáver a quien no reconocemos como un muerto, en suma, desfeticizar lo que se nos presenta como un producto aséptico, hecho mágicamente:

Es como si fuese a visitar a unos amigos y fuera a hacer un comentario de cortesía sobre la lámpara que tienen en el cuarto de estar y ellos me contestaran: “Sí, ¿a que es bonita? Está hecha con piel de judío polaco, y hemos tenido la suerte de encontrar incluso la mejor, la piel de las jóvenes vírgenes de Polonia”. Y luego voy al cuarto de baño y el envoltorio del jabón lleva una etiqueta que dice “Made in Treblinka”. –Estearina humana 100%”. (100)



Este aparato de captura produce un lenguaje bestializante que, podría decirse, es el revés del tutelaje eterno que funciona paternalistamente. El lugar de la Otredad, aun cuando se presume distante, puede arrebatarse para sí subjetividades que son consideradas humanas. El caso del tratamiento a las poblaciones aledañas a los campos de concentración de Treblinka son un claro ejemplo. El criminal, el traidor, aquél que está en “estado de pecado” –para usar la expresión de Costello– ha puesto en suspensión su calidad de humano, ha cedido al flujo incontrolable de su ser viviente, ha probado falibles los microdispositivos que le han tejido la piel humana que porta.

La escritora va a señalar que estos otros: “nunca tuvieron la menor certeza; dijeron que, si bien en cierto sentido podrían haberlo sabido, en otro sentido nunca lo supieron, nunca pudieron permitirse el lujo de saberlo, por su propio bien” (19). Se instaló, pues, una distancia lógica que los constituyó en sujetos peligrosos por privilegiar su vida; secuaces silentes del exterminio, tenían, empero, los signos de normalidad de *cualquier* humano. En otras palabras, eran “auténticos” sujetos soberanos, de esos que sirven de representantes a objetos enmudecidos. Con la caída del Tercer Reich se constituyeron en personas “pecadoras”, esto es, genuinas bestias que no dijeron nada por guardar su propio pellejo, por ceder al más bajo instinto de supervivencia antes que abrirle lugar al trascendente sacrificio de sí por los demás. Estas “bestias” no poseían cuerpos horrorosos que, como correlato, hicieran aún más lógico el desprecio. No había nada en ellos que los delatara.

De esta manera, entre las líneas de enunciación y de visibilidad en las que se cristalizan prácticas como la de las poblaciones de Treblinka, lo horrendo es que podían ser los vecinos, amigos y familiares de aquellos que los sentenciaban como bestias. El problema

era justamente ese: eran nuestros vecinos, nuestros amigos, nuestros familiares. Costello se pregunta ¿eso qué dice de nosotros mismos?

Lo que decimos de nosotros a este respecto queda en lo no enunciado. Lo que sí se hace visible e insistentemente pronunciado es que este aparato de captura se “excusa” siempre en pasados intemporales que legitimarían la práctica de hacer morir a los demás animales. Se dice, “los hombres mataban animales para rendir homenaje a sus dioses”, en el rito, “se disculpaban con el animal” (53). Ante esto, dice Costello, hoy, en el capitalismo industrial, en nuestros modos de vida “modernos”:

Ya somos demasiados. No tenemos tiempo de rendir respeto y de honrar a los animales a los que necesitamos para alimentarnos. Necesitamos nuestras fábricas de la muerte; necesitamos animales de fábrica. Chicago nos enseñó cómo hacerlo; de los mataderos de Chicago aprendieron los nazis a procesar los cuerpos de los muertos (72).

Este pasado intemporal es inacabado, siempre está en elaboración. Todas las personas son potenciales historiadoras, citando constantemente un campo de saber como la biología o la psicología que les valida un pasado universal y que justifica, por esa vía, el ejercicio de hacer morir a los animales. El discurso científico se desliga de su práctica real y se ancla a las interacciones sociales como foco autorizado para hablar, corregir y vigilar. Esta producción del pasado está siempre disponible para los agentes de captura, quienes son sus productores. Esta historia intemporal, lineal hasta la validación del sacrificio, recuerda las palabras de Michel Foucault “la historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto” (*Arqueología del saber* 20). Aludiendo a este pasado, a los valores eminentemente

humanos, bestializando al traidor, este aparato de captura brinda la infraestructura discursiva para la producción de la soberanía.

Como ya lo hemos mencionado, existe en este aparato una tendencia a fagocitar las subjetividades, las formas de vida que pueden “aportar” a las formulaciones de saber que le son convenientes. Al nombrar el caso de Ramanujan también pretendíamos señalar que fue convertido en una máquina de códigos y algoritmos matemáticos, se arrojó líneas de luz sobre sus cálculos y se llenó de opacidad y ocultamiento sus condiciones de vida. No se hizo visible la posible relación entre el contexto académico euronorcéntrico y logocentrado y su muerte. Es más, funciona que este sujeto se hace visible, es objetivado como sujeto de saber, al ser desanclado de su contexto: sería un desperdicio para Ramanujan no estar en la verdadera academia haciendo sus aportes con sus cálculos de indio autodidacta. La producción de esta subjetividad, del cerebro fugado, tiene en su muerte la expresión de una línea de fuga, de una fractura concomitante: los saberes no pueden ser desanclados de sus formas de vida, la forma sujeto no es vivible para todos.

Tal como lo muestra Derrida, el soberano está ligado en una cadena significativa con el Yo, quien puede reconocerse y nombrarse como un sí mismo, es amo de sí dada esta enunciación. El soberano aparece casi siempre con la figura masculina, el rey, el amo, el jefe, el padre, el esposo. Sometimiento de la bestia y de lo salvaje...de la cosa viva. Estos vivientes plantan cara a esta maquinaria biopolítica soberana que, en este punto, podemos decir sin lugar a dudas, su nombre: carnofalocentrismo.

### Capítulo III

#### A modo de conclusión: líneas de fuerza del carnofalocentrismo

Y sí, en el fondo, la distinción entre *qué* y *quién* terminase hundiéndose en la indiferencia, abismándose en ella? Muriendo en suma, de la misma manera que la condición común tanto de la bestia como del soberano, en cuanto seres vivos, es estar expuestos a la muerte, y una muerte que constantemente corre el riesgo de retornar siempre de *quien* a *qué*, de reducir quien a que o de revelar el que de quien. ¿Acaso morir no es volver a convertirse en <<que>>? ¿Un <<que>> que cualquiera habrá sido siempre? (sic)

Jacques Derrida

Este capítulo propone que la condición humana es ontológicamente sacrificial. En particular, situaciones históricas como el Holocausto y los mataderos de animales domesticados, aunque contingentes, dan cuenta del imperativo de muerte que está en la base de la producción de lo humano.

Durante su conferencia, Elizabeth Costello acudió al Holocausto. Abraham Stern, reconocido poeta de la comunidad académica de Appleton y sobreviviente de mismo, le escribe una breve carta, tras oírla el día anterior, que, consideramos, es un buen punto de inicio para desgajar lo que sobre la soberanía humana intentaremos delinear a continuación. En una parte de la carta, dice Stern:

Se ha apropiado usted, *para su uso personal*, de la ya conocida equiparación entre el asesinato en masa de los judíos en Europa y la matanza del ganado. Los judíos murieron como ganado, por tanto el ganado muere como los judíos, dice usted. Eso es una trampa verbal que no estoy dispuesto a aceptar. Usted malinterpreta la *naturaleza de las semejanzas*; incluso llegaría a afirmar que incurre usted en un malentendido intencionado que raya en la blasfemia. El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, pero Dios no tiene la presencia física del hombre. Si a los judíos

se les trató como al ganado, no se sigue que el ganado sea tratado como los judíos. La reversión en que usted incurre es un insulto para la memoria de los *muertos*. Además, comercia usted con los horrores de los campos de concentración y exterminio de manera tosca y despreciable. (67-68. énfasis)

En primer lugar, tenemos nuevamente esta idea del “uso personal”, de particularizar el problema que quiere abordar Costello. Recusa nuevamente de sus semejantes al “comerciar” con la “memoria de los muertos”, con el horror supremo para su propio beneficio. La carta que juega Stern tiene la fuerza reterritorializante que, señalábamos con anterioridad, se desplegaba en Noma. La “manía personal” de Costello es peligrosa para la humanidad, no sólo es incómoda en debates académicos y cenas de homenaje.

En segundo término, para Stern, el gesto de Costello es inadmisibile porque atenta contra la trascendencia humana, su status de cuasi dioses: el Holocausto es a los judíos lo que los mataderos son a las vacas. En dicho enunciado se atenta contra la sustancia primera de las que somos derivaciones –Dios- (no en vano habla de blasfemia) y de las que tenemos el privilegio de tener la presencia física de su imagen. Es por ello que en la gramática usada por Stern se instala una separación entre asesinato y matanza, lo que no nos sugiere términos transponibles: a los animales, al ganado inscrito en una cadena de producción cotidiana, no se le asesina, se le mata; este es un acto más en un circuito de producción de *carne* y, en cuanto tal, no es objeto de horror pues no hay exterminio.

Pensemos esto como una embestida, no a Costello sino al agenciamiento Coetzee-Costello-Pedro el Rojo. Su enunciación advierte una torsión en el esquema de pensamiento a propósito del ser. Estar vivo es acontecimiento:

Y ¿cómo un acontecimiento no iba a efectuarse en los cuerpos, si sus causas son un estado o una mezcla de cuerpos, si es producido por los cuerpos, los espíritus, las cualidades que se penetran aquí y ahora? Pero también, ¿cómo iba a agotarse el acontecimiento en su efectuación, si en tanto que efecto difiere en naturaleza de su causa, si él mismo actúa como una Quasi-causa que sobrevuela los cuerpos, que recorre y traza una superficie, objeto de una contraefectuación o de una verdad eterna? (*Diálogos* 74).

Por eso persiguieron al filósofo judío Spinoza y por eso van a condenar a Costello. En este marco, la semejanza es una estrategia que intenta situarnos, a partir de contingencias históricas, al interior de una estructura sacrificial que las atraviesa. Una maquinaria que condena a aquellos que serán categorizados como no humanos. Así pues, la analogía no es utilizada para aceptar un orden de categorizaciones jerárquicas sino para dar cuenta de la complejidad de dicho orden (Dios-humano-animal).

Costello mantiene las diferencias entre experiencias al sugerir que la producción capitalista de carne es sin fin, se renueva de manera permanente, al consistir en un hacer vivir para la muerte. Sin embargo, por el funcionamiento del aparato de captura, esta “semejanza”, que pone de manifiesto un hacer morir basado en la distinción humano animal, es atrapada, como una aberración que debe ser castigada, como es de costumbre, a modo personal. Costello habla por sí y para sí sola, sin tener en cuenta la comunidad de “semejantes” que la escucha. Con la reacción de Stern podemos entrever ya una de las dimensiones de la noción de soberanía y su revés (anti)humanitarista: en un acto soberano, como un sí mismo humano, Costello utiliza la semejanza y se devela, a los ojos del auditorio y del poeta, como inhumana;

razón por la cual, para salvaguardar la dignidad de la humanidad, sobre ella recae el juicio soberano de la voz autorizada (por la Historia, el cine y Dios).

En el seminario *La bestia y el soberano*, Derrida sugiere –de conformidad con lo planteado en el excurso– que la posibilidad de ser un *ipse*, un sí mismo, de ser amo de sí –como la posición que ocupa Costello ante la audiencia- es a cuenta de ser amo sobre otros que no son “yo”. Costello, “ama de sus palabras”, de su renombre, de la posibilidad de poner en un mismo nivel dos experiencias de muerte, es condenada de ser más que soez. Su humanidad queda suspendida. Es decir, en el acto soberano de ser un sí mismo, y siendo el humano el único soberano sobre lo existente, aquél que puede decir “yo”, Costello, siendo soberana de su palabra, es inhumana; peor que eso, es bestial, como la población aldeaña a Treblinka: aquellos deshonraron la existencia de los vivos, ella deshonra la memoria de los muertos. Podemos entrever aquí la paradoja, o una de las paradojas, que señala Derrida en el seminario mencionado: lo propiamente humano es bestial, entendiendo por esto aquello que no reconoce o se ubica por encima de los acuerdos –cualesquiera que estos sean- de la comunidad política (que a su vez, por el respeto de esos acuerdos, se actualiza como humana)<sup>50</sup>. Costello elabora su conferencia en torno a algo que sería innombrable por cómo lo “utiliza”, algo que el aparato de captura se ha encargado de alisar, de hacer un referente de dignidad humana y memoria y que está hipercodificado como el Holocausto.

---

<sup>50</sup> Valga mencionar que Derrida retoma diferentes formas de organización política en ciertas especies animales oa agrupamientos interespecíficos: la organización de unas reglas de vida para vivir en comunidad, vivir políticamente, no es propio de los “hombres” como pensaba Aristóteles.

Llegadas a este punto podemos entender no sólo por qué Costello pone al lado del campo de concentración de Treblinka los mataderos que rodean ciudades amables y *normales* como Waltham. Podemos entender las reacciones del público y la carta del poeta Stern; todo para señalar que la distancia entre el humano y el animal es más que nominal: en una experiencia se puede dar muerte sin castigo y en la otra no. De hecho, con la lluvia arrasadora de producciones cinematográficas, entre todo tipo de homenajes, podríamos decir que el castigo que condena el Holocausto no tiene fin, la memoria debe mantenerse viva, la ficción se entremezcla con la realidad para recordarnos que no podemos poner en suspensión nuestra humanidad (¿la de quiénes?) de manera tan *horrorosa*. Así, esta distancia apunta que los que están en el derrotero humano de la distinción humano/animal pueden activar políticas de dar muerte sin castigo, dejando “nuestra moral intacta” (Coetzee 44). “Podemos salirnos con la nuestra” dice Costello. ¿Qué quiere decir esto?, ¿qué pone de manifiesto?

Por un lado, la estructura sacrificial de la soberanía como esencia humana, como aquello propiamente humano. Dicho de otro modo, lo humano es, quintaesencialmente, sacrificial. La dignidad, el progreso, los derechos, el logos, mantenerse “cuerdo”, decir “yo”, hablar de manera inteligible (y aquí la variación entre idiomas, acentos, modulaciones ya nos insta en una multiplicidad inaprehensible), vivir en una comunidad política de semejantes, nuestras ciudades industriales amables y gentrificadas -sin gritos de cerdos sacrificados o problemas de saneamiento público por ventas de carnes al aire libre-, están instituidas sobre esa distinción. En toda esta red de lo “propio humano”, el animal es la superficie indómita en la que se refracta el humano, donde la imagen que éste recibe de sí está deformada, nunca es sí misma y que insiste, empero, en ser percibida como digna.



La dignidad humana es una ficción. De manera acertada, Agamben recuerda que la política en occidente es co-originariamente biopolítica: establece cortes y articulaciones sobre la base de las vidas que importan (*bios*), las que merecen ser cualificadas y las que no (*zoé*). La biopolítica contemporánea, que de alguna manera delinea Foucault, ya ha obviado esa diferenciación primera, externa con relación a la *zoé*, que en siempre ha implicado a los animales, e históricamente incluyó a las mujeres, esclavos y niños. En estos cortes y articulaciones, la comunidad política muestra su rostro soberano: la prótesis que le insufla vida al Estado político, diría Hobbes. Rostro que aparece casi siempre en la figura masculina del rey, del amo, del padre de familia o marido y lugar desde el cual emana la orden; la *ipseidad*, en suma. Quien es soberano es quien puede designarse como un sí mismo, quien puede decir “Yo”, alejarse de su simple calidad de viviente. Así pues, sujeto (humano) y Estado soberano quieren decir control sobre lo viviente, su regulación y su muerte...de ser “necesario”. En la voluntad de designarse como un sí mismo, recuerda Derrida, es menester defenderme de aquello que está fuera de mí. Hay pues un derecho del sacrificio, una fuerza de ley, un imperativo al sacrificio para hacerme soberano, para decir “yo” (*Bestia y Soberano* 105). Los cortes que establecieron los griegos para dar cuenta quién hacía parte de la comunidad política, de la polis, nos muestran la lista móvil, contingente de criterios para pertenecer y no caer en la zona de indistinción donde la soberanía se hace más evidente. Lo común establece categorías de pertenencia, y sobre ellas juzga sobre la vida. En este sentido, adquieren mayor fuerza las palabras del profesor Wunderlinch, cuando afirma: “Es imposible hacerse amigo ni de un marciano ni de un murciélago, por la sencilla razón de que es muy poco lo que tenemos en común con ellos” (93) Pero, ¿quién define el rasero de lo común?

Por otro lado, al ubicar la experiencia de Treblinka al lado de los mataderos de animales de la máquina capitalista, el agenciamiento sugiere que la constitución del animal en cuanto tal, a partir de enunciados, líneas de fuerza, espacios, -el modelamiento de lo viviente en suma— es central para el hacer morir, esto es, para la soberanía de la moderna política en occidente, aunque el animal producido no sea homogéneo ni se vincule a esta estructura sacrificial de las mismas formas como quedó expuesto en el primer capítulo. En otros términos, este giro de Costello evidencia que el cuerpo de los animales se devela hoy como una “unidad de producción industrial” (Braidotti metamorfosis 157) en las que su taxonomización, su categorización, los prescribe como entidades a merced del Mismo: monos para el circo, ratones en los que experimentar, cachorros para acariciar, vacas que criar para comer, etc. La taxonomización no es meramente un nombre otorgado, es un mandato, señala un destino: hay un para qué de cada animal, un para qué práctico, aunque a nivel de la metafísica de la presencia, de lo esencial inamovible, al nivel de aquello que está por encima de la historia, el animal es uno y está en frente, en contra del hombre. Entonces la red se complica, porque el destino de las vidas de los animales no es meramente morir, es estar *a merced*.

En el espíritu de lo anterior, podríamos decir que en la constitución de lo propiamente humano, magnificado en la organización política, en la comunidad de “iguales” desde Aristóteles, sostenida por la soberanía desde Maquiavelo, hasta el Estado Nación inscrito en el capitalismo global de las sociedades disciplinarias y de control, hay un pacto sin voluntad que Costello enuncia: constituir al animal y su sacrificio como condición de posibilidad que, si bien no es la única, sí es central para este aparataje. En la medida en que el Estado necesita de la biopolítica (tal como la define Foucault en *Defender la sociedad*) para establecer un

cuerpo de gobernados, de una colectividad sobre la cual administrar la vida y ejercer su poder soberano a discreción, todos los estados comparten el rasero de separar la vida presuntamente desnuda de la vida propiamente política.

Así, con relación a la distinción humano/animal, la adscripción ideológica toma un segundo lugar. La condena, entonces, de la experiencia de la Forma Estado Nazi no recae en el genocidio como tal sino en que develaron el mecanismo que está en el corazón de todos los estados: la distinción humano animal y el ejercicio soberano concomitante. Los nazis contaron el “sucio secretito” de la dignidad humana en el corazón mismo de la matriz occidental<sup>51</sup>. De modo que el paradigma de este “entre”, de la zona de indistinción producto de la cesura animal/humano, no sería Auschwitz o Treblinka sino los experimentos que toman de la vida “animal” elementos para potencializar lo humano: la oncoratón, la vivisección, los animales enviados al espacio, etc. En medio de todo esto, ¿qué es lo que sigue estando peligrosamente disponible? Los mataderos de Chicago inspirando cámaras de gas usadas sobre “humanos”, los experimentos sobre el lenguaje de Köhler inspirando experimentos de fármacos en vidas “humanas” precarizadas bien sea por el capital, la raza, etc. Sigue estando disponible, en suma, la decisión soberana sobre cualquier vida codificada como “mera vida” y que posibilita que en ella se generen prácticas de dar muerte “sin castigo”.

En nuestras formas contemporáneas occidentales/izadas de hacer y vivir lo común, parece imprescindible entristecer la vida en términos spinozistas<sup>52</sup>. Tristeza que pasa por cierto silencio, por cierta quietud entumecedora que nos permitiría seguir del lado de los vivos. Las

---

<sup>51</sup> Esto es relevante porque otros espacios de hacer morir como el barco negrero, las plantaciones, el matadero no han sido producidos como el gran crimen hacia “la humanidad” del siglo.

<sup>52</sup> Es decir, reducir la capacidad de actuar de una potencia, obstaculizar su permanente realización.

personas que residían en las zonas aledañas a Treblinka, recuerda Costello, “nunca tuvieron la menor certeza; dijeron que, si bien en cierto sentido podrían haberlo sabido, en otro sentido nunca lo supieron, nunca pudieron permitirse el lujo de saberlo, por su propio bien.” (19). Desde diferentes lugares, las manos de quienes activaban las cámaras de gas y torturaban, estaban posibilitadas, insufladas de vida por quienes optaron por el silencio. Justo esto es lo que nos dijimos, dice Costello:

Señalamos con el dedo a los alemanes, a los polacos y ucranianos que supieron y no supieron de las atrocidades que tenían lugar a su alrededor. Nos agrada pensar que se vieron interiormente marcaos por los efectos secundarios de esa particular forma de ignorancia. Nos agrada pensar que sus pesadillas volvían a obsesionarles aquellos seres en cuyos sufrimientos se negaron a entrar. [...] Probablemente no fue así. Las pruebas apuntan justo en la dirección contraria: señalan que podemos hacer cualquier cosa y salirnos con la nuestra, que no hay castigo” (44-45).

Es por esta misma razón que John no es neutral en el conflicto entre su madre y Norma, y, más ampliamente, no es neutral en el esquema del sacrificio animal hasta ahora delineado. Lo no dicho -y sí performado- es que la normalidad humana es bestial; normalidad que se teje en varios registros unificados por el engranaje de devorar al otro, bien sea ejecutándolo, bien sea observando la ejecución, bien sea comiendo los despojos tras esta. Cuando Costello retoma los símiles y analogías que se hicieron, la economía del lenguaje utilizada para recusar los actos de los nazis, percibe que eran las acciones que circundan las vidas de los animales la materia prima de dicha economía denunciatoria, de dicha cacería. Tal como lo recuerda Derrida, la misma decibilidad de estas analogías embarga el horror de esta *verdad*: “es oscuro y sombrío y negro, este término de <<analogía>>, como la realidad de una nube espantosa

que anuncia y lleva consigo la amenaza del trueno, del rayo, de la tempestad o del huracán; es sombrío porque está repleto de todas las violencias (actuales y virtuales) y de estragos históricos innumbrables, de desastres ni siquiera sabremos, que ya no sabemos nombrar (...)" (*Seminario Bestia y soberano* 40).

En la cacería del otro bestial me hago humano, les llamo la atención sobre cómo han faltado a su humanidad; es una tarea eminentemente *humanitaria* y humanizante, como el encierro. Sin embargo, y aquí está la paradoja, la cacería también pone en suspensión mi humanidad pensada como digna y racional: "Nos agrada pensar que despertarían demacrados y ojerosos por la mañana, o que terminaron por morir de un cáncer corrosivo" (Coetzee 45). A ese que llamamos bestia y, que recuerda Costello, probablemente no sufrió de ninguna de esas "enfermedades del alma", era parte de *nosotros*. El hacer del nazi silente no tuvo castigo, sus vidas continuaron normalmente. Entre el verdugo Nazi, el vecino polaco que optó por ignorar y nosotros que los señalamos por medio de un lenguaje antropozoológico hay, pues, un continuo: "El crimen del Tercer Reich, dice la voz de la acusación, fue tratar a las personas como a los animales" (20). En este gesto, la autora se acerca a Agamben: Treblinka y Auschwitz, fueron espacios donde la noción misma de lo humano, en el corazón del "primer mundo", era puesta en cuestión en su mítica esencialidad. Trato humano y dignidad humana se develaban como producciones discursivas de poder: la docilización de nuestros cuerpos en las sociedades disciplinarias no sólo nos prepara para hacernos útiles en el circuito de producción del capital; nos humaniza para que no nos devoremos como criaturas licantrópicas haciendo el amor en los matorrales, despedazándonos a la luz de la luna.

Por ello, lo más humano fue “optar” por la ignorancia oportuna: pretender hacer vivible la vida humana a través del silencio, de no tener opiniones, de presumirse neutral, de ser *Bestia* dirá Derrida. Occidente condenó como nazis tanto a los verdugos como a los vecinos silentes. Ambos pusieron en suspensión su condición de humanos, ambos entraron en “estado de pecado” por la falta de empatía ante sus supuestos semejantes, por dejar pasar los acuerdos de la comunidad política “superior” que los agrupaba: la humanidad. De un modo similar, como pretende señalar Costello, los que comen en silencio sus cadáveres animales son tan responsables como los que los asesinan, son partes constitutivas de esta empresa global de muerte. Por ende, y muy al contrario de lo que afirma la autora, la empresa cárnica es metafísica en su máxima expresión porque instala con toda su fuerza la distinción humano-animal y vuelca de manera inexorable los efectos antropocéntricos históricos y materiales de ésta en nuestra cotidianidad. Es decir, la una operacionaliza a la otra. En tanto tal, vincular la industria cárnica y, de manera más general, las prácticas por medio de las cuales los vivientes no humanos son volcados a merced del Amo (al retomar el caso de Pedro el Rojo, de Sultán y de Ramanuján), a una matriz de pensamiento, a un proyecto político, epistemológico y ontológico como lo es el humanismo, redundante, en el análisis de Costello, en la íntima relación de nuestras instituciones civilizatorias con lo que se supone es solo pensamiento. Estas bridas están atravesadas por el sacrificio del Otro, fundamentalmente del Otro animal. En otras palabras, la tradición metafísica occidental, que lleva siglos labrando el campo de lo propiamente humano, es responsable. Resuenan aquí las palabras de Braidotti:

En el caso de Jung, como en el de Heidegger, también debo confesar una seria dificultad por mi parte para olvidar que esta tendencia (socialmente estimulada e, incluso, recompensada) por parte de un pretendido <<gran>> pensador a darse a la

fuga de la historia hacia las abstractas cimas de la recurrencia atemporal de lo Mismo cristalizó políticamente en la banalidad del mal. La colaboración tanto de Heidegger como de Jung con el nazismo no es ni causa ni externa a sus sistemas de pensamiento, ya que, como Arendt dijo de Heidegger, está inscrita en la propia fibra conceptual de su pensamiento (*Metamorfosis* 164).

La consideración cartesiana de los animales como autómatas, faltos de razón y condenados a la reacción, en una continuidad no lineal con santo Tomás y Platón –dirá Costello- (24), expone esta inscripción de la que habla Braidotti. Sus matrices de pensamiento no son causa pero no por ello son externas ni tangenciales a las formas de hacer vivir y morir a los animales humanos y no humanos, ni son mucho menos ajenas a los efectos políticos de este corte ontológico. Los “viejos filósofos” hablaban del animal como otro metafísico del hombre/humano y, tal como lo recuerda Deleuze, “Todas las determinaciones se tornan crueles y malas al no ser captadas más que por un pensamiento que las contempla y las inventa, despellejadas, separadas de su forma viva, flotando en ese fondo lúgubre. Todo se torna violencia en ese fondo pasivo” (*Diferencia y Repetición* 233). Este fondo pasivo, la metafísica de la presencia, representada aquí en las diferentes producciones teóricas del Animal y El Humano como ideas generales, no ha cesado de volcarse sobre la vida, de cincelarla y producirla.

Bajo esta premisa, el hacer morir soberano está instalado sobre esta presunta disyuntiva entre vida y pensamiento que, a su vez, sirve como nicho fértil a la estructura del referente ausente que saca provecho de la ausencia del animal real y el uso de su “nombre”

o imagen en su lugar –y la ausencia dice del poder, recuerda Derrida<sup>53</sup>– para producir el universo humano permanentemente. El nombre que lo vincula, que habla de él *in-absentia*, sugiere la insensibilidad del ejercicio soberano de dar muerte y del carácter silencioso de esta orden. En la medida en el nombre está más alejado del animal “real”, persiste una indiferencia al sufrimiento de sus víctimas a quienes se les ha usurpado el nombre (Derrida, *La bestia y el soberano* 25) y que quedan condenadas a ser material de enunciación, metáforas, de otras violencias (pensemos por ejemplo cuando algunas mujeres violadas se sienten como “un pedazo de carne”); metáfora que convierte un acto violento en algo enunciable precisamente porque embarga una violencia anterior (asesinato, desangrado, desmembramiento, etc.). De hecho Es más, este nombre sin referente corpóreo da cuenta de que “la orden silenciosa es la que manda y rige el mundo” (*La bestia y el soberano* 22). Así, a través de la metáfora, entre otras estrategias, pasa imperceptible el mandato de devorar al otro; mandato que está en todos lados y que se desliza en el anuncio del nombre de aquél que no está aún presente. Empero, cuando se hace presente ha sido transformado lo vivo: ni siquiera es un cadáver, es comida... un buen pedazo de carne. Esta separación de la forma viva y del nombre que la vincula, desingulariza los afectos que constituyen cualquier vida.

La belleza y el horror que Calarco advierte en la carne sugieren que la “carne” es un corpus en cuya superficie circulan y se yuxtaponen muchos mensajes como lo sugiere Carol Adams. Uno de ellos es que el soberano debe llevar un cuerpo acorde a su soberanía, un cuerpo devorador que por ello mismo se convierte en racional. Es decir, el aparato de captura también ha dispuesto de un torrente de enunciados en el que el cuerpo humano, lugar de

---

<sup>53</sup> “Y la ausencia de ese lobo inapresable en persona a no ser según el dicho de una fábula, esa ausencia dice al mismo tiempo el poder, el recurso, la fuerza, la astucia guerrera, la estratagema [...] La operación de dominio” (*La bestia y el soberano* 25).



despliegue del *logos*, es posible por un tipo de consumo de alimentos, por un tipo de relación con la vida llamada animal. En suma, el consumo de carne es aquí la condición de posibilidad para una forma de vida que se considera superior espacial –por estar más alejada de la “naturaleza”–, racial<sup>54</sup> e intelectualmente. En ese sentido, resuenan las palabras de Costello cuando afirma tajantemente que “[l]os antropomorfos fueron destruidos por el hombre en su ascenso al poder” (88). En la medida en que Pedro el Rojo se hacía no sólo humano, sino Hombre; de la misma manera en que moría Ramanujan en la academia londinense; y Sultán era obligado a usar ciertas herramientas para no morir de hambre en una jaula y demostrar que poseía cierto lenguaje, podemos aseverar que el hacer soberano hace “carne” a los cuerpos que necesita para actualizarse en su posición.

El sacrificio, entonces justificado en distinciones metafísicas y binómicas (el *es* de lo que *no es*), intersecta y complejiza lo que podría llegar a ser humano. Estamos siempre en falta (o en exceso) con aquello que se dice lo propiamente humano. Este es un tropo vacío, no bien se produce sistemáticamente de manera cotidiana a través de las disciplinas, de los microdispositivos, de los campos de saber. Por ello, afirmará Costello:

Para mí, un filósofo que insista en que la distinción entre humano y no humano depende de que uno tenga bien blanca o negra, y un filósofo que sostenga que la distinción entre humano y no humano depende de que uno conozca o no la diferencia

---

<sup>54</sup> [Because “savages” are] Little removed from the common animal stock from which they are derived. They are much nearer to the forms of life from which they feed that are the highly civilized brain workers, and can therefore subsist on forms of life which would be most poisonous to us. Secondly, savages who feed on poor food are poor savages, and intellectually far inferior to the beef-eaters of any race (Beard citado por Adams 53-54).

que hay entre sujeto y predicado, presentan entre sí más similitudes que diferencias” (95).

Estas similitudes hablan más bien de la lógica interseccional en la que se teje lo humano como el lugar del Amo<sup>55</sup>; lugar masculino, blanco, europeo, heterosexual, logocentrado, con un cuerpo productivo (normal), etc., que está en un constante desplazamiento histórico-estratégico y que, con todo, no anula el lugar de la soberanía como posición de poder desde la cual se autorizan los sacrificios de los así constituidos como Otros. En dicho desplazamiento se produce de manera incesante una autorización: la división entre las vidas meritorias de nuestro llanto y las que no, aquellas que apenas cuentan como vidas, muchas veces subsumidas como mercancía con un valor de cambio determinado como es el caso de muchos animales domesticados.

Los microdispositivos señalados en plena articulación con el aparato de captura, producen un “plan interpretativo tácito”, una red de interpelaciones posibles y de lo impensable con relación a estas vidas. En palabras de Judith Butler: “El plan interpretativo tácito que divide las vidas en meritorias y no meritorias funciona fundamentalmente a través de los sentidos, diferenciando los gritos que podemos oír de los que no podemos oír, las visiones que podemos ver de las que no podemos ver, y lo mismo al nivel del tacto e incluso del olfato” (*Marcos de guerra* 81). En el caso de los animales no humanos, sobre todo,

---

<sup>55</sup> El lugar del amo es algo más como una matriz, una matriz de inteligibilidad, para usar los términos de Butler, que es portadora de la medida humana: conecta discursos, espacios y modulaciones corporales, gestos, sistemas teóricos con la humanidad. Quienes permanezcan inteligibles en esta matriz, están absueltos de la muerte.

aquellos cuyos cuerpos circulan a diario como comida, sus voces resultan inaudibles, permanecen en un pozo sin fondo donde se ahogan una tras de otra.

Al conectar tan íntimamente Treblinka y los mataderos, Costello podría estar sugiriendo que en las situaciones de guerra se potencializan las lógicas soberanas del carnofalocentrismo; las palabras de John adquirirían todo el sentido, los animales perdieron la guerra (83). Treblinka podría estar apuntando un nodo del paroxismo de la distinción humano-animal, una línea de fractura en las múltiples formas de subjetivación del humano que pasan por anular su calidad de viviente: cuerpos que servían como jabón, como autómatas trabajadores sin nombre. Sin embargo, como sabemos, este nodo fue reterritorializado como una “falta de humanidad”, una animalización sin precedentes, esto es, fue ahogada la línea de fractura, la pulsión inmanente de desestructuración, de desterritorialización del binomio humano animal. Al final, las únicas víctimas fueron los judíos (ni siquiera los gitanos, los homosexuales, ni las vidas *in-between*). Los animales son prisioneros de una guerra perdida a los que despreciamos y que nos pertenecen (Coetzee 83). Así entendidos, están en el corazón de la suspensión del derecho, viven en la excepcionalidad: en tanto que rebaños cautivos son poblaciones esclavizadas donde el sexo es una forma de trabajo forzado y a través de su reproducción permanente continuamos docilizando sus cuerpos para esos otros cuerpos que más o menos se ajustan a la ficticia norma humana.

En estos cautivos, en el control de su sexo y reproducción, en los experimentos para medir su sapiencia (que “[v]alora[n], por ejemplo, la destreza que uno tenga a la hora de hallar la salida de un laberinto esterilizado, sin tener en cuenta el hecho de que si el investigador, tanto en el caso de ser hombre como de ser mujer, que ha diseñado el laberinto fuera lanzado en paracaídas sobre la selva de Borneo, es altamente probable que muriese de

hambre en el plazo de una semana” (Coetzee 89)) sucede una danza -para usar los términos de Costello- en la que los humanos son los activos espectadores con una poderosa capacidad para discernir la justa medida del hacer morir. En palabras de Costello:

Nosotros comprendemos esa danza mucho mayor, de modo que podemos decidir cuántas truchas se podrían pescar o cuántos jaguares se podrían enjaular antes de que la estabilidad misma de la danza se altere de forma irremediable. El único organismo sobre el cual no afirmamos tener el poder de decidir su vida y su muerte es el Hombre. ¿Por qué? Porque el Hombre es diferente. El Hombre entiende la danza de un modo que escapa al resto de los danzantes”. (75-76)

Estas dinámicas de muerte, manifestaciones ejemplares del poder soberano, dan cuenta del funcionamiento del corazón de lo propio del hombre –*the work of man as man* en términos de Agamben que retoma a Aristóteles: la política. Un trabajo o hacer que lo vincula en su naturaleza más íntima, más allá de las figuras o roles sociales que pueda asumir en particular, y que consiste en la actualización de la potencialidad del logos, de la potencialidad vital racional performada bella y perfectamente (“The work of man” 5). En el ejercicio político, se devela en falta el hombre si se rige “en sus términos humanos”, es decir, sólo a partir de las leyes. Este, al hacer lo común, debe suplementarlo con la fuerza y esa realidad la dicta el logos. La continua perfectibilidad del estado político de conformidad lo ya dicho, asunto central que nos distinguiría de los animales, de los que no se rigen por la ley, pasa por acudir a situarse por fuera y/o encima de esta: hay que devenir bestia para hacer lo propiamente humano. Hay que dar muerte al otro y devorarlo. Por ende, si lo más humano se da en el devenir-bestia en cuanto necesidad, los nazis fueron los más humanos, el rostro más propio del espectro político. Siendo esto así en la medida en que develaron, anunciando el nombre

de la guerra apelando a su superioridad, el mecanismo que nos hace lo que “somos”. Con este planteo, el agenciamiento Coetzee-Costello-Pedro el Rojo introduce una torsión importante al interior de la tradición logocéntrica en sus propios términos y fundamental para repensar la biopolítica: lo humano no es digno, el pensamiento (racional) es cruel. Las ciencias, la filosofía, los experimentos, hacer mejor la vida, la razón, todo sugiere que son “el elemento mismo del devenir-bestia, soberanamente bestia, bestia hasta decir basta” (*La bestia y el soberano* 194).

### Obras citadas

- Adams, Carol. *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum, 2010. Impreso.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto, el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2002. Impreso.
- . "The work of man". *Giorgio Agamben, Sovereignty and Life*. Ed. Matthew Calarco y Steven Decaroli.
- Braidotti, Rosi. *Metamorfosis hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal, 2005. Impreso.
- Biblia plenitud versión Reina-Valera 1960*. Ed. Jack Hayford. Korea: Editorial Caribe, 1994. Impreso. Stanford: Stanford University Press, 2007. Impreso.
- Butler, Judith. "Críticamente subversiva". *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Ed Rafael M. Mérida Jiménez. Barcelona: Icaria editorial, 2002. Impreso.
- Calarco, Matthew. "Identity, Difference, Indistinction". *The New Centennial Review*, 11. 2 (2012): 41-60.
- Coetzee, John Maxwell. *The lives of animals*. Princeton: Princeton University Press, 2001. Impreso.
- . *Las vidas de los animales*. México: Mondadori, 2003. Impreso.
- Cragolini, Mónica B. "Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año I Vol. II (2014): 6-20. < <https://revistaeca.files.wordpress.com/2014/10/cragolini.pdf> >.
- Deleuze, Gilles. "¿Qué es un dispositivo?". Gilles Deleuze et al. *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990. Impreso.
- . "Deseo y placer". *Cuadernos de crítica de la cultura* 26 (1995): 12-20. Impreso.
- . "La inmanencia: una vida..." *Ensayos sobre biopolítica Excesos de vida*. Comp. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2007. Impreso.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Kafka, por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1990. Impreso.
- . *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002. Impreso.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 1980. Impreso.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI. 1986. Impreso.
- . *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires: Manantial, 2010. Impreso.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1979. Impreso.
- . *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. México D.F: Siglo XXI editores, 1991. Impreso.
- . "El sujeto y el poder". *Revista mexicana de sociología* 50. 3 (1998): 3-20. Impreso.
- . *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa editorial, 2003. Impreso.
- . *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. Impreso.
- Guattari, Felix. *Líneas de fuga Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus, 2013. Impreso.
- Haraway, Donna. "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". *Ciencia, ciborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995. Impreso.

- . “Los promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles.” *Política y Sociedad* 30 (1999): 121 – 163. Impreso.
- . *The companion species manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly paradigm press, 2003. Impreso.
- . “Ecce homo, ain’t (ar’n’t) I a woman, and inappropriate/d others: the human in a post-humanist landscape”. *The Haraway reader*. Donna Haraway. London: Routledge, 2004. Impreso.
- . “Testigo\_modesto@segundo\_milenio”. *Lectora Revista de dones y textualitat* 10 (2004): 13-36. Impreso.
- Hill Collins, Patricia. “Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought”. *Social problems* 33. 6 (1986): 14-32. Impreso.
- Kafka, Franz. “Informe para una academia”. *Obras completas Volumen 1*. Buenos Aires: Emecé editores, 1960. Impreso.
- Lara, Irene. “Healing sueños for academia”. *This bridge we call home: radical visions for transformation*. Ed. Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating. New York: Routledge, 2002. Impreso.
- Preciado, Beatriz. “Decimos revolución”. *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Comp. Miriam Solá y Elena Urko. Tafalla: Txalaparta, 2013. Impreso.
- Singer, Peter y Cavalieri, Paola. *El Proyecto Gran Simio: Igualdad más allá de la realidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998. Impreso.
- Raffin, Marcelo. “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”. *Lecciones y Ensayos*, 85 (2008): 17-44
- Sloterdijk, Peter. *En el mismo barco Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela, 1994. Impreso.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Impreso.
- Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista colombiana de antropología* 39 (2003): 297-364. Impreso.
- Trinh, Thi Minh-Ha. “She, the Inappropriate/d Other”. *Discourse* 8 (1986–1987): 11–37. Impreso.