

La vida de la crítica. Literatura y pensamiento posthumanista en la ensayística argentina reciente

Julieta Yelin*



225-240

Resumen

El artículo se propone rastrear algunos diálogos críticos en torno a la noción de vida como herramienta creadora e interpretativa, focalizando la atención en dos lecturas de textos literarios, vinculándolas con una serie de reflexiones sobre biopolítica esbozadas por Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Analizamos, concretamente, pasajes de ensayos de Mónica Cragolini y de Gabriel Giorgi en los que se reflexiona sobre los modos en que la vida animal, esa corriente mutante y resistente a la for-

Abstract

This article aims at tracking down some critical dialogues related to the notion of life as a creative and interpretive tool, focusing on two readings of literary texts and linking them with some reflections on biopolitics formulated by Michel Foucault, Giorgio Agamben and Roberto Esposito. We analyze, in particular, passages of Mónica Cragolini's and Gabriel Giorgi's essays, which reflect on the ways in which animal life, that mutant and resistant-to-formalization trend, is literary apprehended. We would

* IECH – Universidad Nacional de Rosario – CONICET.
Correo electrónico: julieta.yelin@conicet.gov.ar

malización, es aprehendida literariamente. Nos interesa, así, comenzar a reflexionar sobre los modos en que la crítica reciente encuentra en las figuraciones literarias de la vida animal no solo un tema que abordar sino también un modelo teórico: el esbozo de una teoría *de* la literatura y no *sobre* la literatura que aborde el problema de la vida, de lo que está vivo en la literatura, a través de la elaboración –y el préstamo, la tergiversación, la subversión– conceptual.

Palabras clave

Crítica literaria
Argentina
Posthumanismo

like to begin to reflect on how recent criticism finds in literary figurations of animal life not only an issue, but also a theoretical model: the outline of a theory *of* literature and not *about* literature that addresses the problem of life, of what is alive in literature, through the elaboration –loan, distortion or subversion– of concepts.

Keywords

Literary criticism
Argentina
Posthumanism

Fecha de recepción

28 de agosto de 2015

Aceptado para su publicación

2 de abril de 2016

¿Qué quiere decir entonces que el arte haya ido más allá de sí mismo? ¿Significa verdaderamente que para nosotros el arte se ha convertido en pasado?, ¿que ha descendido a la tiniebla de un crepúsculo definitivo? ¿O más bien quiere decir que el arte, cumpliendo el círculo de su destino metafísico, ha penetrado de nuevo en la aurora de un origen en el que no sólo su destino, sino el del hombre podría ser cuestionado desde el principio?

Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido* (Agamben, 2005a)

Sobre el gesto “post”

Como suele suceder, estas páginas tienen su germen en un trabajo anterior en el que me proponía deslindar algunos de los aportes que los estudios acerca de la llamada “cuestión animal” podrían hacer a los estudios literarios (Yelin, 2015); se remonta, más concretamente, a un momento en el que intentaba dar respuesta a una objeción que imaginé haría Miguel Dalmaroni a los “usos” de algunas contribuciones provenientes de la corriente de pensamiento posthumanista en el discurso de la crítica. Digo que lo imaginé porque, efectivamente, el texto en el que hacía pie mi imaginación –el artículo “Resistencias a la lectura y resistencias a la teoría. Algunos episodios en la crítica literaria latinoamericana” (Dalmaroni, 2015)– no hace ninguna referencia explícita ni sugerida al posthumanismo. En ese trabajo Dalmaroni repasa la crisis de la teoría literaria en el ámbito académico latinoamericano durante los grises años noventa, declinación que estuvo acompañada –y en gran medida fogueada– por el crecimiento de los estudios comúnmente llamados “posteóricos” (o, según el caso, “posdisciplinares”, “poscoloniales”, “posoccidentales”), que vinieron a clausurar una etapa de exaltación teórica cuyo mayor exponente había sido la deconstrucción derrideana. Una avanzada filosófica que, como observa Dalmaroni, llegó a saturar con su jerga los estilos de las escrituras críticas hasta sumirse, finalmente, en “una agonía autoprovocada” (Dalmaroni, 2015: 48).

Me pregunté entonces si era posible identificar al pensamiento posthumanista con esas corrientes “post” que habían negado a la literatura la “especialidad” que parecía haberle ofrecido la teoría –y digo “parecía” aceptando que si la literatura es especial para la teoría, lo es solo en el sentido que Giorgio Agamben (2005b) dio con tanta justeza a la noción de “especial”: aquello que no es un ser sino un modo de ser, que no tiene nada de sustancial ni de personal; “un acontecimiento la singularidad en cuanto singularidad *cualsea’* que, no pareciéndose a *alguno*, se parece a todos los *otros*” (Agamben 2005b: 75; el destacado es del original). Los discursos “post” fueron precisamente aquellos asentados en la certeza de que los

tiempos de la especialidad de la literatura –en un sentido casi aristocrático– habrían felizmente terminado, y de que había llegado, al fin, la hora democrática de la cultura. La post-autonomía sería, considerado así el problema, una respuesta de una vertiente de la crítica a la idea de especialidad literaria, pero entendiéndola –o, más bien, malentendiéndola– en términos metafísicos.

La respuesta que esbocé para la objeción imaginaria de Dalmaroni (que diría algo así como: el posthumanismo podría ser una nueva máscara –coqueta y vistosa, sí, pero una más al fin– de los ahora también declinantes “estudios culturales”) me sirvió para definir con mayor claridad qué es lo que podría ser considerado valioso de las perspectivas filosóficas no-antropocéntricas, y cuáles serían las buenas nuevas que estas podrían traer –y, como veremos más adelante, ya están trayendo– a nuestro campo disciplinar, es decir, a los estudios literarios con vocación teórica. Pero vuelvo un poco atrás para desarrollar mejor el argumento. La contestación imaginaria a las impugnaciones imaginarias me hizo preguntarme cuáles son los rasgos, en caso de haberlos, que ligarían a la crítica de ascendiente posthumanista con las corrientes llamadas “post”, y cuáles son aquellos que la distanciarían de ellas. En efecto, hay en el gesto de desplazamiento de lo humano como centro y clave de inteligibilidad del mundo la voluntad de escapar a las lecturas que invisten a la literatura con ciertos valores –la belleza, la complejidad, el potencial interpretativo de la realidad, el poder de revelar la verdad del lenguaje, su potencia revulsiva, o cualquier otro–: valores que la legitiman, que la vuelven, por decirlo así, un arte con mayúsculas. El rechazo de esas morales de la forma que derivan inevitablemente en morales del contenido –en tanto contribuyen a la sacralización de las artes como vías regias de expresión de “lo humano”– es, ciertamente, un rechazo de la estética. Disciplina históricamente fechable que, sin embargo, viene funcionando desde hace al menos tres siglos como fundamento de tantas otras, entre ellas la historiografía y la crítica literarias.

El posthumanismo comparte con los estudios culturales, entonces, el cuestionamiento a la autoridad metafísica de la estética, considerándola un modo caduco de establecer los confines de lo artístico, de jerarquizar las prácticas y de arbitrar la rigurosidad de los juicios sobre ellas. Pero al mismo tiempo, resiste frente a las tendencias que pretenden disolver el objeto literario; no existe, ciertamente, en las teorizaciones recientes de los filósofos abocados a la “cuestión animal” la intención de borrar las fronteras entre las diversas disciplinas que abordan las prácticas artísticas en pos de la creación de un objeto cuyos límites bordean el gran magma de la cultura. El objetivo de la crítica de raigambre posthumanista es, en cambio, que cada disciplina, haciendo lo que sabe hacer, enriquezca su universo conceptual a través de la incorporación de perspectivas instituidas por otros saberes, atravesando sin demasiados miramientos la línea invisible que separa a las ciencias llamadas “duras” de aquellas que son consideradas como “humanísticas” –un muro erigido, desde ya, por la ideología humanista, que suele traducir cualquier diferencia al lenguaje de las dicotomías y las subordinaciones–. En

síntesis, y para traerlo a nuestro campo de estudio: ni la reducción de lo literario a una esencialidad de la que ningún saber, por riguroso que fuera, podría decir nada –a menos que se contentara con estrellarse una y otra vez contra la elegante muralla de lo inefable–, ni su subordinación a realidades consideradas más “objetivas” o “auténticas”, ya sean estas históricas, políticas, científicas o culturales. Es decir: se trata de una apuesta por darle a la literatura un lugar “especial”; un modo de ser sin ser que pide una crítica capaz de soltar las amarras que la aferran a la costa metafísica. El desafío parece ser que las lecturas hagan toda la resistencia posible –al final siempre se pierde, tal es la naturaleza del lenguaje– a las categorías que “defienden” a la literatura –y con ella, claro, al “hombre”–, en lugar de examinar las formas de su ausencia.

Hombre y Literatura son, en efecto, nociones solidarias en los discursos antropocéntricos y si se ataca a una, esta arrastrará indefectiblemente a la otra. Y más demoledor será el efecto si el blanco es el lazo que las une: afirmar la no-identificación entre hombre y obra, entre la subjetividad del artista y su materia, vale decir, sostener que ningún contenido se identifica de manera inmediata con la intimidad de una conciencia, implica aceptar que la condición de la experiencia artística no es sino la del desgarrar. Eso que debería enlazar a ambos está ausente, o al menos no es perceptible para el lector. Allí donde debería haber “obra”, “unidad”, “sentido”, solo hay lenguaje; allí donde se espera hallar “hombre”, “unidad”, “sentido”, solo hay lenguaje. Hecha esta constatación, la literatura se convierte, para tomar otra definición de Agamben, en “una nada que se aniquila a sí misma” y el escritor en un “hombre sin contenido”.

Pero ¿qué hacer, entonces, con una disciplina, la nuestra, que se aboca a un paisaje de destrucción, a un campo disciplinar semibaldío? ¿Qué función podría tener en ese escenario la noción de vida, con su promesa de apertura a formas más complejas y móviles de pensar las obras –en el sentido de procesos creadores y no de productos acabados– del lenguaje? ¿Podrá salvar nuestra práctica? Veamos, al menos brevemente, qué rol comienza a cumplir en algunos ensayos publicados recientemente y dedicados al examen de la “cuestión animal” y a su imbricación con la escritura literaria.

Lecturas vivas

La declinación de los estudios culturales¹ y el ya difícil retorno a perspectivas estrictamente formalistas están generando interesantes movimientos que, creo,

¹ Perspectiva cuya optimista voluntad de intervención política fue en gran medida desalentada por los desarrollos teóricos de la biopolítica que complejizaron, con su examen de algunas categorías nodales como la de “persona”, la lectura algo simplificadora de las relaciones de poder. Sobre este tema, cfr. Rodríguez Rodríguez (2006).

apuntan a desarmar la clásica dicotomía entre arte comprometido y arte por el arte –y su pálido reflejo en la crítica, artificialmente dividida entre partidarios de la lectura inmanente o contextual–. Los investigadores afines al campo de la “cuestión animal” que eligen a la literatura como objeto principal de sus reflexiones se proponen buscar metodologías de lectura que, sin renunciar a las especificidades del lenguaje literario –fundamentalmente, a su capacidad de evidenciar las resistencias del lenguaje–, den cuenta de las “formas comunes” que permiten el establecimiento de nuevos diálogos entre literatura y filosofía, imagen y lenguaje, cuerpo y pensamiento. Con “nuevos” no quiero decir aquí “innovadores” en el sentido en el que el discurso científico utiliza el término, sino más bien creadores, generadores de más indagación y experimentación teórica².

Tomamos intencionadamente aquí la expresión “formas comunes” del ensayo que publicó el crítico argentino Gabriel Giorgi (2014): *Formas comunes. Animalidad, pensamiento, biopolítica*. En el subtítulo se puede leer la voluntad de que las formas funcionen como centros de gravitación en torno de los cuales se aglutinan conceptualizaciones de carácter extraliterario. No se trata, está claro, de que esas formas traduzcan realidades de otros órdenes, sino de que ellas generen imantaciones de imágenes, cuerpos, subjetividades que permitan –al crear nuevos órdenes en la narración del crítico– revitalizar la lectura, esto es, poner en escena, una y otra vez: la experiencia del desgarrar; la no correspondencia entre hombre y lenguaje, entre vida y literatura, entre vida y lenguaje; y la fuerza que pugna por esa imposible unidad. Y armar, al mismo tiempo, sin renunciar a dicha tarea –que es a un tiempo interpretativa e imaginativa– un nuevo estado de la cuestión. En nuestro caso, de la cuestión animal.

Entre esas lecturas “vivas”, en las que la creación conceptual es tarea primordial, incluimos, además de los trabajos de Gabriel Giorgi –sobre los que nos detendremos más adelante–, los de Fermín Rodríguez y Jens Andermann dedicados a la literatura y la cultura latinoamericanas, los de Alberto Giordano sobre las llamadas “escrituras del yo”, los ensayos en los que Raúl Antelo teje redes entre la poesía y las artes plásticas o entre la filosofía y la ficción, así como también las reflexiones que Mónica Cragnolini y Evelyn Galiazo, junto a otros investigadores afines, dedican a la escritura de Franz Kafka y a la impronta de pensamiento de Friedrich Nietzsche en la obra de escritores y pensadores argentinos canónicos³. En todos ellos se parte del presupuesto común –no siempre explícito pero sí pre-

² Es lo que propone Cary Wolfe cuando en “‘Animal Studies,’ Disciplinary, and the (Post) humanities”, un trabajo señero y programático, reclama una interdisciplinariedad que no implique la renuncia a las metodologías específicas, sino que por el contrario las refuerce y enriquezca a través del ejercicio de la mirada distanciada que solo puede ofrecer otra perspectiva del mundo, es decir, otra perspectiva disciplinar (cfr. 2010: 115-6).

³ Cfr. Cragnolini (2010) y los dosieres de la revista *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas* (AA. VV., 2001, 2002, 2006, 2007, 2009, 2010).

sente y activo— de que, justamente por su carácter móvil, resistente a la fijación y a la forma, la noción de vida puede ser una herramienta privilegiada de acceso crítico a la literatura; un instrumento de lectura capaz de iluminar zonas que el lenguaje señala sin nombrar, realidades que, por su movimiento, escapan a las conceptualizaciones y a los análisis enraizados en estructuras de pensamiento dicotómicas. Todos ellos, lectores vivos, aceptan la naturaleza indecible del lenguaje como punto de partida y no como límite del conocimiento; distinguen claramente, con un criterio que es filosófico y tiene fuertes consecuencias metodológicas, entre lo indecible y lo inefable para buscar vías que les permitan seguir avanzando, para seguir leyendo los infinitos matices de las diversas formas de vida. Entendiendo, por supuesto, la particular inestabilidad de esta fórmula: es decir, que la forma —la cultura, la literatura— se opone al movimiento de la vida, que es a su vez la que le dio origen.

Pero es necesario advertir que esta apuesta por la vida no implica en modo alguno una vuelta romántica al vitalismo sino más bien la recuperación de algunos rasgos de esa sensibilidad que todavía parece tener algo que decirnos acerca de nuestro modo de entender la relación entre arte y vida; más concretamente, sobre la capacidad de la vida para interrogarnos sobre nuestros modos de ser y de crear⁴. Estas aproximaciones suponen, en palabras de Evelyn Galiazo, “una manera de pensar, en el pensamiento [del] animal, aquello que ya nos acompaña según el modo de lo impensado” (Galiazo, 2011: 105). Es una definición sugestiva porque subraya la idea de reencuentro con lo que ya está allí, en nosotros, a la espera de ser conceptualizado; hallazgo que solo puede acontecer en el contexto de una cultura que hace visible la continuidad entre todas las formas de vida, denunciando el carácter arbitrario de todo ordenamiento, de toda normativa biopolítica. “Lo impensado que nos acompaña” es una fórmula que acota con bastante precisión el horizonte del posthumanismo en tanto señala al animal, al animal otro y al animal que somos.

Cuando Roberto Esposito se refiere a la posibilidad de concebir una biopolítica afirmativa (Esposito, 2006a), parece apuntar precisamente a la búsqueda de modos no violentos de relacionarnos con lo impensado, con lo que ya está acompañándonos: una política no *sobre* la vida sino *de* la vida; una política que imite, en la medida de lo posible, los procesos productivos y creativos de la vida. Para la crítica literaria, la tarea no es muy diferente: se trataría de procurar que lo que vive en los textos y sobrepasa nuestras estructuras de pensamiento dibuje el camino, haga la teoría. Una teoría *de* la literatura y no *sobre* la literatura

⁴ La apuesta tampoco supone, señala Galiazo, la aceptación de una perspectiva biológica de la cultura, aunque sí, como decíamos, una integración más desprejuiciada de los saberes de los que disponemos, habilitando un juego más libre entre lo que se considera “exacto” e “inexacto”, analítico o imaginativo —cómo pensar, si no, las exploraciones sobre la vida animal que realizan artistas plásticos en laboratorios—. Cfr. Broglio (2011).

que aborde el problema de la vida, de lo que está vivo en la literatura, a través de la elaboración –y el préstamo, la tergiversación, la subversión– conceptual. Parafraseando a Esposito, que a su vez parafrasea a Deleuze: si la filosofía es la práctica de creación de conceptos adecuados al acontecimiento que nos toca y nos transforma, se podría intentar repensar la relación entre literatura y vida en una forma que en vez de someter la vida a la dirección de la literatura, introduzca en la literatura la potencia de la vida (Esposito, 2006a).

Para cerrar estas disquisiciones y abocarnos de lleno a las “lecturas vivas”: si la cuestión animal, en tanto desplazamiento y opacamiento de la cuestión humana, implica una reconfiguración que pone en el centro del campo la noción de vida, esta será, en adelante, el nuevo interrogante al que se enfrentará la crítica y al que se aferrará como a una tabla de salvación en el naufragio disciplinar provocado por la crisis del aparato conceptual de los humanismos. La vida de la crítica dependerá, así, de su capacidad de repensar la vida: de encontrar las maneras de nombrarla sin violentarla, de entender su funcionamiento, su no adecuación completa a la forma humana, a la forma animal, a la forma planta. Su transversalidad e impersonalidad; su carácter resistente, inaprehensible y al mismo tiempo creador. En las páginas que siguen nos dedicaremos, entonces, a dos ejercicios de lectura que no consideran a la vida como una creación ni como una “experiencia plena, ya constituida”, sino como una fuerza que crea y aniquila, como “el llamado a lo que adviene, a lo que tiene de indeterminado y de increado el mundo” (López, 2009: 239).

El murmullo

En un diálogo recogido en 1971 en la revista francesa *Actuel*, un grupo de estudiantes le solicitó a Michel Foucault que expusiera las razones fundamentales de su duro cuestionamiento del marco conceptual de los discursos humanistas. Le pidió, además, que mencionara los valores por los que este podría ser reemplazado si se instaurara un sistema de transmisión de saber alternativo. La respuesta del filósofo nos interesa especialmente porque ilumina el corazón epistemológico de las concepciones antropocéntricas y, al mostrar sus efectos políticos más inmediatos, brinda algunas claves para analizar la productividad de la crítica a la noción de sujeto realizada por toda una vertiente de la crítica argentina reciente. Dice Foucault:

Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: “si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano” (1979: 34).

Para Foucault, el humanismo es una máquina discursiva creadora y reproductora de soberanías sometidas –el alma, soberana sobre el cuerpo y sometida a Dios; la conciencia, soberana en el juicio y sometida a la verdad; el individuo, soberano en relación con sus derechos y sometido a las leyes de la naturaleza o de la sociedad–. Esa máquina se alimenta de un conjunto de saberes y prácticas a través de las cuales se ha negado u obstruido el despliegue de la voluntad de poder en Occidente. –Y ya que remite directamente al pensamiento nietzscheano, se podría añadir que se trata de un aparato conceptual que ha negado de manera sistemática la animalidad del ser humano. Por eso es posible afirmar, con Foucault y con Nietzsche, que en el corazón del humanismo late una teoría del sujeto o, para decirlo más precisamente, una teoría del sujeto sujetado, del sujeto humano privado de su voluntad de poder y ajeno a su condición animal.

¿Qué se podría pensar o hacer para saltar este cerrojo? Foucault sugiere dos salidas que parecen complementarias: por un lado estaría la vía política, la lucha colectiva por el des-sometimiento, y por otro, la salida o el ataque “cultural”, que consiste en un trabajo de destrucción del sujeto en tanto pseudosoberano. Ese trabajo desmitificador compete a la crítica, que se ve impelida a pensar a partir de categorías de análisis superadoras de la hegemonía conceptual humanista. Se debería empezar, claro, por la propia noción de cultura, por extraer lo que hay en ella de resistente y transformador. Para Nietzsche la cultura no es, ciertamente, un acervo cuantificable y pasible de ser transmitido de hombre a hombre, de generación en generación, sino una fuerza capaz de dar cuenta de la continuidad entre todas las formas existentes de vida –de denunciar la arbitrariedad de la distinción entre hombre y animal y, con ello, hacer visible la identidad híbrida del ser humano–⁵. La salida “cultural” implicaría, así, la salida del concepto moderno de sujeto y también la salida de un sistema de lectura que se limita a encontrar lo que busca y que vigila, con su siempre remozada inmovilidad, el cerrojo político. La salida, en síntesis, que propone hacer pedazos todo aquello que permite el “juego consolador de los reconocimientos” (Foucault, 1979: 20).

El otro juego, el de los descubrimientos, convoca con urgencia a la vida como noción-potencia –inventora e interpretativa– capaz de desplazar radicalmente nuestro punto de vista y hacer que se desvanezcan de una vez un conjunto de prejuicios profundamente arraigados en nuestro imaginario. En primer lugar, el de que el ser

⁵ “Para Nietzsche no sólo resulta digno de destacar que la humanidad y la animalidad se encuentran a un mismo nivel en los griegos, sino además, y lo que es más importante, que ellos identifican en la animalidad una fuente de cultura. Los griegos celebran sus instintos animales como fuerzas intrínsecamente culturales, como portadores de vida y de inspiración artística. La cultura griega “enseña”, en primer término, que sólo aquellos que siguen al animal podrán alcanzar un nivel de cultura más elevado y, luego, que sólo aquellos que afirman la vida plenamente en todas sus formas –humana, animal, y otras– podrán generar formas promisorias y novedosas de vida y de pensamiento” (Lemm, 2010: 47).

humano es un “sujeto de cultura” y el de que ese atributo lo diferencia del animal, viviente acultural. En esta idea se asienta otra, subsidiaria de ella y muy operativa en términos biopolíticos: la de que existen hombres con mayor o menor capital cultural o civilizatorio, es decir, más o menos cercanos al ideal de humanidad⁶. Este prejuicio, que forma parte del sentido común de nuestras sociedades occidentales, opera como justificación del sometimiento de buena parte de la humanidad a condiciones de vida indignas porque se la valora como “menos culta” y, en consecuencia, “menos humana”, más próxima al modo de ser animal;

así como el animal (forma de vida “inferior”, se dice) puede servir a la humanidad (forma de vida “superior”), ciertos modos de vida humana son “animalizados” para poder convertirse en lugar de experimentación, sometimiento y expiación, en beneficio del desarrollo y progreso del resto de la humanidad (Cragolini, 2010: 100).

Mónica Cragolini expone en este pasaje el modo en que la distinción hombre/animal se proyecta en el interior de lo humano, traslación que explica por qué la apropiación política y la aplicación jurídica del discurso humanista, lejos de proteger la vida humana, ha propiciado guerras étnicas y religiosas, genocidios, campos de refugiados, exclusión económica y todas las formas pensables de sumisión, desprotección o aniquilación de la vida humana. Si se cuestiona la idea de que existe un sujeto de cultura y se afirma, por el contrario, que el sujeto es precisamente aquello que sujeta la vida, que resiste la fuerza de la cultura animalizante para poder ejercer su autonomía, entonces la idea de “vida sacrificable” adquiere un nuevo significado: ya no será solo la de los animales, o la de aquellos individuos que no se ajustan a la norma instituida, tal como lo estudió y conceptualizó Michel Foucault, sino, en un sentido más general, toda emergencia de lo singular, de todo aquello que aún no ha sido sujetado por el concepto. “En la idea de sujeto se sacrifica la vida (el sacrificio se nutre de la vida, de la vida de la “carne”), y se sacrifica la singularidad por lo universal” (Cragolini, 2010: 103-104).

Pero ¿dónde rastrear las huellas de esa vida no sacrificada? Los lectores vivos saben acercarse delicadamente a los textos para oír su pulso, así como los rabadomantes sienten el movimiento subterráneo del agua dando golpes en la tierra. No cavan pozos profundos ni utilizan máquinas sofisticadas, simplemente saben dónde golpear y cómo escuchar. Mónica Cragolini parece trabajar de ese modo. En un artículo dedicado al análisis de las formas que asume la vida animal en la

⁶ Téngase en cuenta que cultura y civilización son dos nociones equiparables en el contexto de los discursos humanistas pero fuertemente antitéticas en el marco del pensamiento nietzscheano. La civilización es un proyecto moral adiestrador, amaestrador y explotador del animal que la cultura se propone mostrar y denunciar. Para un mayor desarrollo de este tema, cfr. Lemm (2010).

literatura de Kafka, identifica una emergencia significativa que denomina “murmullo anónimo” y que identifica como el modo específico en que la escritura kafkiana hace aparecer lo viviente, la corriente de vida que persiste pese a todos los esfuerzos de formalización y nominación; la vida que fluye debajo del lenguaje. Porque en la lectura de Cragnolini no se trata de argumentar que los textos propician un retorno a una zona animal sepultada o reprimida sino de pensar un resto inaprehensible que impide la totalización del humano.

La literatura en torno a la animalidad en Kafka da cuenta de algo que no es un fondo originario a ser recordado en un ejercicio de una subjetividad que “sujeta” lo vital, sino, por el contrario, lo que acontece cuando, como dice Esposito retomando a Foucault, aparece la tercera persona, porque la literatura es el ámbito que refleja más que ningún otro la actitud exteriorizada de los enunciados. A diferencia del “yo pienso”, el “yo hablo” se vuelca a una exterioridad, en la que el lenguaje se manifiesta en la forma de un murmullo anónimo (Cragnolini, 2010: 119).

En la lectura, las ideas de murmullo y de anonimato se asocian, siguiendo las interpretaciones de Esposito (2006b), con la figura de la despotenciación: lo débil, lo pequeño, lo enfermo, lo insignificante, lo ridículo, lo inútil serían modalidades impotentes de rebelión contra el poder. Cragnolini advierte, sin embargo, que pensar la despotenciación como contrapoder podría resultar paradójico, en tanto si se convierte en afirmativa, la desubjetivación es ya una forma de más de sujeción. El poder de la vida animal reside precisamente en su carácter de acontecimiento, en su presencia potencial y azarosa, ajena a la voluntad o el deseo. Por eso la literatura puede ser un espacio de efectuación de los poderes de la vida siempre y cuando no se plantee el objetivo moral de protegerla o cultivarla. La animalidad kafkiana es, en la lectura de Cragnolini, la huella de ese acontecimiento.

Retomando las declaraciones de Foucault en relación con la búsqueda de una salida cultural del asfixiante cauce humanista, la crítica reciente parece ciertamente orientarse a rastrear y analizar las múltiples y singulares formas de emergencia de la vida animal, los modos en que ese flujo vital anónimo encuentra una vía de manifestación en las escrituras. La lectura de Cragnolini, que no casualmente inscribe su trabajo crítico en el campo disciplinar de la filosofía, tiene además una fuerte resonancia ética: ese murmullo, ese habla anómala es, además del resultado de un procedimiento poético, una estrategia de escape de las matrices disciplinarias impuestas por los discursos humanistas, esas que dictan qué son, cómo deben y pueden ser el hombre y el animal. El murmullo de lo anónimo es la contestación no afirmativa y, por tanto, no sujeta, a las concepciones humanizadas y humanizantes de la cultura.

Cuerpos

Las respuestas de los críticos a los prejuicios de la metafísica humanista parecen apuntar cada vez más a pensar eso que hay de material, de tangible, en los textos literarios. Y esto no significa, como decíamos, un mero retorno al imperio de la forma, a la idea de que la palabra es, ante todo, materia –grafía, sonido, música–, sino una apuesta por aquello que tanto los lectores contenidistas como los formalistas parecen, por diversos motivos, dejar de lado: los cuerpos. En sus intervenciones críticas, Gabriel Giorgi focaliza su atención en los cuerpos que escriben y en los que son escritos, en esas vidas que exceden en mucho la realidad moral y estética de la que hablan la literatura y la crítica antropocéntricas. Para dicha perspectiva, quien escribe no es un cuerpo sino un espíritu, y su escritura refiere por lo general a la vida psíquica o emotiva de otros hombres cuyos cuerpos tienen poco o nada que decir. O que dicen solo lo que su “propietario” ya sabe o es capaz de interpretar, de volcar al código verbal.

Cuando el cuerpo se presenta, en cambio, como una vivencia extraña e intraducible, como materia anónima y múltiple, es porque alguna frontera del discurso humanista ha sido traspasada y, en consecuencia, alguna norma de la regulación biopolítica transgredida. Si la crítica está atenta a esos movimientos, si acerca la mirada y el oído a esas transfiguraciones, puede hallar en la literatura un objeto de estudio deseable y amable, esto es: único, singular; un material al cual poder aproximarse sin temor a recaer en las generalizaciones –tentación metafísica– ni en la fragmentación impuesta por la valoración aislada de determinadas particularidades –tentación estética–. Puede, de ese modo, escapar, para usar los términos de Agamben, del “falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal” (1996: 9). Porque lo inteligible –sigue Agamben, citando a Jean Gerson–, “no es ni el universal ni el individuo en cuanto comprendido en una serie, sino ‘la singularidad en cuanto singularidad *cualsea*’”. Dicho de otro modo: aquella forma de ser con la que podemos entrar en contacto: la singularidad que podemos leer, interpretar, experimentar, oír, tocar, amar.

Las aproximaciones críticas de Giorgi a una serie de textos literarios latinoamericanos contemporáneos apuntan precisamente a interrogar esas singularidades a través del análisis de las tensiones a las que son sometidos los cuerpos. Cuerpos humanos y animales, zonas de fricción y de contacto, espacios de transición. Si Cragnolini acercaba el oído a los murmullos kafkianos de la vida, Giorgi parece concentrarse en observar su materialización en los cuerpos y en las fuerzas de choque que esos cuerpos singulares ejercen sobre las regulaciones biopolíticas. ¿Cómo son ordenados, jerarquizados, disciplinados esos organismos, y qué estrategias despliegan en las ficciones para mostrar su existencia no reglada, las líneas de fuga que la vida encuentra para fracturar la matriz de la forma “humana”? Giorgi rastrea en la literatura una vía de apertura para esos movimientos, al tiem-

po que un espacio de denuncia de la distancia y la disimetría que existe entre el cuerpo y la forma individual o individuada:

Por un lado, la definición y la figura misma del “individuo”, como cuerpo individuado, reconocible como “uno”, enfrenta un desafío constante, sistemático; no hay, parecen repetir estos materiales, cuerpo que no sea una multiplicidad, o constituido en una multiplicidad y una red: ese parece ser un principio o una regla de la visibilidad de los cuerpos que traza una sintonía entre los materiales y las lecturas (Giorgi, 2014: 295).

Los materiales y las lecturas son, ciertamente, atravesados por una misma realidad corporal, que es la que se manifiesta como fuerza informe, indómita y resistente –a la formalización en la escritura y a la conceptualización en la interpretación–, más pulsional que racional, más sensible que inteligible. Y al mismo tiempo, son sometidos a un régimen económico que no solo los ordena sino que, de modo más general, los hace visibles, les confiere entidad social. Lo propio no es entendido, así, como una categoría metafísica –la identidad, lo subjetivo, lo humano– sino más bien como aquello que ha sido apropiado y convertido en mercancía. Giorgi analiza la emergencia de esos procesos –y, por supuesto, sus dislocaciones literarias– en las historias de mataderos; más concretamente, en una narración de Martín Kohan (“El matadero”) y en una novela de Carlos Busqued, *Bajo este sol tremendo*, ambas del 2009. Giorgi las inscribe dentro de una serie en la que rescata textos de Osvaldo Lamborghini, Rodolfo Walsh, David Viñas, Carlos Alonso, Raúl Larra, Bernardo González Arrilli, y en los que lee resonancias del texto fundacional de Esteban Echeverría, “desde el que se distribuyen escenas, personajes, operaciones formales y materias políticas, y que funciona como máquina de lectura” (Giorgi, 2014: 130). Los mataderos son esos campos de muerte en los que cuerpos vivos son convertidos en cosas intercambiables y eventualmente sacrificables en virtud de un cálculo económico. Leyendo desde esa perspectiva, Giorgi registra en los textos un trabajo de reordenamiento de lo animal en la cultura y de las formas en que, partiendo de lo animal, se esboza una política de los cuerpos; y en ese movimiento oye una interrogación recurrente sobre la relación entre vida y propiedad, entre vida y mercancía; las vacas no son metáfora ni su muerte alegoría de nada y, sin embargo, en ellas se cifra una clave que permite entrever el difícil encaje que siguen teniendo, pese a todos los exitosos procesos de naturalización, la lógica utilitaria del capital y la ilógica gratuita de lo viviente. Es allí, en el matadero, en el mismo instante en que un viviente es convertido en pieza de carne, cuando “el cuerpo capitalizado del animal parece reflejar una condición más general de todo cuerpo y de toda vida la singularidad en cuanto singularidad *cualsea*” (Giorgi, 2014: 295).

Si el animal y lo animal suscitan cada vez mayor interés en la crítica no solo literaria sino artística en general es porque ciertamente permiten hacer pie en el terreno

pantano de la vida, penetrar ese modo de existencia tan resistente al pensamiento racional. Como si su familiar extrañeza nos permitiera transitar lo desconocido tomados de la punta de un ovillo, aunque no sepamos muy bien adónde nos conduce; como si solo desde el animal pudiésemos asomarnos a nuestro modo singular de ser, a nuestra particular forma de vida. Y ese abocamiento tiene siempre un carácter contradictorio y errático –se trata de acercarse infinitamente a lo que no se puede alcanzar, de ir conociendo lo eventualmente incognoscible–. Norris (1985) ha expuesto lúcidamente esa paradoja conceptual que caracteriza al pensamiento biocéntrico, cuya principal ambición metodológica es “actuar” del mismo modo en que lo hace la vida; usar la vida como modelo, imitar su dinámica. Ciertamente, de la práctica de los críticos que comenzamos a analizar se podría decir algo parecido de lo que Margot Norris afirmó respecto del pensamiento biocéntrico: no se propone probar, enseñar ni explicar nada. Por eso “crean efectos sólo por los medios más indirectos y accidentales”. El pensamiento biocéntrico, dice Norris, es gratuito; en lugar de procurar aproximarse a los valores de trascendencia, progreso e iluminación que caracterizan a una buena parte de la filosofía occidental, se propone simplemente “convertirnos en lo que ya somos”, revelar nuestra singularidad (el *cualsea* agambeano), “dejar de luchar y rendirse ante el destino, regresar de nuestra vida imaginaria de sueños y aspiraciones diferidas al eterno ahora de nuestros cuerpos y nuestra vitalidad” (Norris, 1985: 238)⁷.

Nos preguntábamos al inicio de estas páginas qué futuro podíamos esperar y desear para nuestro campo de estudios, acechado, de un lado, por la fuerza aplastadora de los estudios “post” y, de otro, por la tentación metafísica de aquellos que pretenden defender a la literatura apelando a una excepcionalidad que, en el límite, recae inevitablemente en la trascendencia. Y, sobre todo, presionado por la idea de que es necesario tomar uno de los dos caminos, elegir entre el fin y la salvación de la literatura, pero sin preguntarse qué pasaría si en lugar de someterla a ese juicio definitivo hiciéramos la prueba de ir desprendiéndola de la matriz humanista que la vio nacer y crecer, y que hoy pretende disolverla en el magma de la cultura, nueva máscara sagrada del humanismo⁸; qué pasaría si la vida entrara a jugar un papel primordial en las lecturas, produciendo, al modo nietzscheano, una transvaloración de los valores. La respuesta a ese interrogante está en obra, la están construyendo de manera colectiva los críticos y pensadores que, con sus lecturas, proponen nuevos valores para una nueva poética de la vida. Nos detuvimos aquí apenas en algunos pasajes; es necesario seguir indagando las lecturas de vocación posthumanista para armar un mapa de esta vigorosa ola que podría arrancar, o al menos debilitar, eso que Nietzsche llamó “la raíz de la necesidad metafísica del hombre” (1984: 70).

⁷ La traducción es nuestra.

⁸ Nos referimos a la noción de cultura humana, es claro, y no a la de cultura animal nietzscheana.

Bibliografía referida

AA. VV. (2001), "Dossier. La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina (1880-1945)", *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, n° 1, año I, Buenos Aires, Eudeba, pp.105-238.

----- (2002), "Dossier. La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina, IIª parte (1880-1945)", *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, n° 2, año II, Buenos Aires, Eudeba, pp.173-220.

----- (2006), "Dossier. La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina, IIIª parte (1945-1983)", *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, n° 3, año VI, Buenos Aires, Eudeba, pp.109-230.

----- (2007), "Dossier. La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina, IVª parte (1945-1983)", *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, n° 4-5, año VII, Buenos Aires, Eudeba, pp.103-154.

----- (2009), "Dossier. La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina, Vª parte (1945-1983)", *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, n° 6-7, año IX, Buenos Aires, Eudeba, pp.85-188.

----- (2010), "Dossier. La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina, VIª parte (1945-1983)", *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas*, n° 8, año X, Buenos Aires, Eudeba, pp.131-240.

Agamben, Giorgio (1996), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.

----- (2005a), *El hombre sin contenido*, Barcelona, Áltera.

----- (2005b), "El ser especial", en *Profanaciones*, Barcelona, Anagrama, pp. 69-75. Broglio, Ron (2011), *Surface Encounters. Thinking With Animals and Art*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Cragolini, Mónica (2010), "Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo", en AA. VV., *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, Buenos Aires, La Cebra, pp. 99-120.

Dalmaroni, Miguel (2015), "Resistencias a la lectura y resistencias a la teoría. Algunos episodios en la crítica literaria latinoamericana", *452ºF*, n° 12, pp. 42-62.

Esposito, Roberto (17 de diciembre de 2006a), "Biopolítica y filosofía", *La Nación*, [disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/840812-biopolitica-y-filosofia>].

----- (2006b), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz.

Foucault, Michel (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Edissa.

Galiazo, Evelyn (2011), "El giro animal", en *Pensamiento de los confines*, nº 27. Buenos Aires, Gualarquivir, pp. 97-108.

Giorgi, Gabriel (2014), *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Lemm, Vanessa (2010), *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales.

López, María Pía (2009), *Hacia la vida intensa*, Buenos Aires, Eudeba.

Nietzsche, Friedrich (1984), *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf.

Norris, Margot (1985), *Beasts of Modern Imagination. Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, & Lawrence*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Rodríguez Rodríguez, Félix (2006), "Biopolítica, animalidad y el porvenir de los estudios literarios", *Mil Seiscientos Dieciséis*, vol. 11, pp. 289-297.

Wolfe, Cary (2010), "'Animal Studies,' Disciplinarity, and the (Post)humanities", en *What is posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 99-126.

Yelin, Julieta (2015), "Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica indisciplinada", en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año 2, vol. 1, pp. 151-166.