

BIOPOLÍTICAS

NO SÉCULO XXI

Volume 2



Organizadores

Augusto Jobim do Amaral

Cássia Zimmermann Fiedler

Evandro Pontel

Isis Hochmann de Freitas

Jair Tauchen

Nuno Castanheira



Editora Fundação Fênix

No decorrer de 2021, entre os meses de outubro e novembro, ocorreu a segunda edição do Congresso Internacional Biopolíticas no século XXI, demarcado por um contexto pandêmico, do qual emerge a presente obra. Diante desse cenário, o evento buscou ser um espaço de interlocução e de diálogo sob perspectivas multi, inter e porque não indisciplinadas, tendo como eixo articulador as temáticas biopolíticas, embora suas diversificadas matizes, concepções e abordagens possíveis. Nesse sentido, esse espaço de debate e de reflexões acerca da condição humana em tempos de pandemia global visou a tematizar como a vida é tocada e gerida pelos dispositivos de poder, os modos como é moldada e administrada no interior das sociedades - enquanto urgência de posição crítica, condição de possibilidade de resistência, potência criativa que permita visibilizar novos modos de vida e formas de organização para além do estatuído, enquanto indicativo de um por vir. Portanto, o "ainda-não" enquanto utopia – o pensamento tocado como tarefa capaz de lançar luzes sobre os mais distintos panoramas e contextos sociais emergentes. Agradecemos, por fim, aos envolvidos tanto no Congresso quanto na edificação dessa obra, a cada um e a cada uma que dedicou seu tempo para que fosse trazida a lume.



Editora Fundação Fênix



ESCOLA DE
HUMANIDADES



Biopolíticas no Século XXI

V. 2

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Augusto Jobim do Amaral
Cássia Zimmermann Fiedler
Evandro Pontel
Isis Hochmann de Freitas
Jair Tauchen
Nuno Castanheira
(Organizadores)

Biopolíticas no Século XXI

V. 2



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Imagem da capa e arte: Nuno Pereira Castanheira

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).



Série Filosofia – 100

Catálogo na Fonte

B615 Biopolíticas no século XXI [recurso eletrônico] / organizadores: Augusto Jobim do Amaral ... [et al.]. – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.
v. 2 (142p.) - (Série Filosofia ; 100)

Demais Organizadores: Cássia Zimmermann Fiedler, Evandro Pontel, Isis Hochmann de Freitas, Jair Tauchen, Nuno Castanheira
Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-81110-79-6
DOI - <https://doi.org/10.36592/9786581110796>

1. Biopolítica. 2. Filosofia Política. 3. Ecologia. I. Amaral, Augusto Jobim do (org.)

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721.

Sumário

Apresentação

Os Organizadores 9

1. Chicas sueltas y perr@s sin correas. Amor, diplomacia y hospitalidad entre mujeres y canes en algunas prácticas artísticas contemporáneas

Paula Fleisner 11

2. No princípio era o movimento

Jean Tible 35

3. Quem deve a quem? Manifesto pela desobediência financeira

Silvia Federici; Verônica Gago; Luci Cavallero 71

4. Reflexos de um dizer sobre corpo na Base Nacional Comum Curricular em uma perspectiva biopolítica

Gabriela Sehnem Heck; Larissa de Assis Nunes 75

5. O dilema das redes: a perspectiva operacional dos algoritmos e o esgotamento social

Jeferson Forneck 93

6. Controle e vigilância: a ascensão do reconhecimento facial na política criminal

Lorena Melo Coutinho; Mauricio Dal Castel 111

7. Sistemas de governo comunal indígena: a organização da reprodução da vida

Gladys Tzul 131

1. Chicas sueltas y perr@s sin correas. Amor, diplomacia y hospitalidad entre mujeres y canes en algunas prácticas artísticas contemporáneas



<https://doi.org/10.36592/9786581110796-01>

*Paula Fleisner*¹

Resumen

La asociación entre figuras femeninas y perrunas ha sido una constante en la tradición occidental desde la Grecia antigua. Concebidos por una zootecnia milenaria para la asistencia de la humanidad, los canes han tenido roles opuestos según una diferenciación de género: por un lado, un carácter negativo, un insulto a las mujeres (perra, *cagna*, *bitch*: varios idiomas evidencian la naturaleza peyorativa de esta palabra); y por otro, en su declinación masculina, el perro es el ser fiel, auxiliar y subordinado que refuerza la masculinidad de su dueño. Si el idealismo humanista propone la trascendencia de lo humano que requiere el sacrificio de su naturaleza animal irreductible a un juego simbólico entre "amos" y "perros", el materialismo posthumano apunta a una literalización de los vínculos interespecies entre los cuerpos transformados en "disponibles". En esta oportunidad analizaré ciertas prácticas artísticas que buscan desatar la correa que anuda a los perros y a las mujeres con el orden andro/antropocentrista de las cosas y explorar las políticas de obligación mutua, diplomacia y hospitalidad que comprometen sus relaciones.

Palabras clave: canes-mujeres-amor interespecies-antropocentrismo-androcentrismo.

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones en ciencia y tecnología (CONICET), Argentina. Docente en Problemas especiales de Estética en el departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Dirección de correo electrónico: pflaisner@gmail.com

Abstract

The association between female figures and dogs has been a constant in the Western tradition since ancient Greece. Conceived by an ancient zootechnics for the assistance of humanity, dogs have had opposite roles according to a gender difference: on the one hand, a negative character, an insult to women (bitch, *cagna*, *perra*: several languages show the pejorative nature of this word); and on the other, in its masculine declination, the dog is the faithful, auxiliary and subordinate being that reinforces the masculinity of its owner. If humanist idealism proposes the transcendence of the human that requires the sacrifice of its irreducible animal nature to a symbolic game between "masters" and "dogs", posthuman materialism points to a liberalization of the interspecies links between bodies transformed into "available" bodies. On this occasion I will analyze certain artistic practices that seek to untie the leash that ties dogs and women with the andro/anthropocentric order of things and explore the policies of mutual obligation, diplomacy and hospitality that compromise their relationships.

Key words: dogs-women- interspecies love- androcentrism-antropocentrism

Se interna en la llanura dando grandes rodeos, y retorna a nosotros; escarba en la tierra,
me ve y ya brinca a mi vera. ¿Dónde se queda?
Ahora ha encontrado compañeros de juego. Se hostigan, huyen y se buscan;
El que acosaba, ahora huye. Pero, mira, se están alejando demasiado. ¡Ven aquí! La palabra
le arranca del instinto y le obliga a volver al amo.
Pero una perra vuelve a tirar de él. ¡Quieto!
¡Vuelve aquí! No escucha. Te espera el palo. Ya no lo veo.
Camina junto al seto con pasos que la mala conciencia hace más lentos.
¡Ven aquí! Me rodeas de lejos, mueves el rabo. Tiene que [hacerlo]:
¡Nunca habéis visto qué es "tener qué"? Aquí lo veis. No tiene otro remedio.
¿Gimes bajo los palos? Pues obedece a la llamada de tu amo.
G. W. F. Hegel, "Final de un poema A SU PERRO", 10-XII-1798

You may not agree, you may not care, but
If you are holding this book you should know
That of all the sights I love in this world –
and there are plenty – very near the top of
the list is this one: dogs without leashes

"If you are holding this book", Dog Songs, Mary Oliver.

La asociación entre figuras femeninas y perrunas ha sido una constante en la tradición occidental desde la Grecia antigua. Concebidos por una zootecnia milenaria para la asistencia de la humanidad, los canes han tenido roles opuestos según una diferenciación de género: por un lado, un carácter negativo, un insulto a las mujeres (perra, *cagna*, *bitch*: varios idiomas evidencian la naturaleza peyorativa de esta palabra); y por otro, en su declinación masculina, el perro es el ser fiel, auxiliar y subordinado que refuerza la masculinidad de su dueño. Los dos epígrafes con los que se abre este escrito servirán como marco de referencia para la reflexión que se ofrecerá a continuación en torno a las figuras de las mujeres y los perros. Se trata de dos poemas, uno escrito por el mayor filósofo del idealismo alemán en su juventud; el otro, escrito por una poeta estadounidense de fines del siglo XX. Ambos serán, de alguna manera, el hilo conductor para pensar las diferencias entre el uso simbólico del perro como contrafigura del amo dentro del idealismo humanista y el materialismo posthumano que apunta a una literalización de los vínculos interespecies entre mujeres y perros, a la vez figuras y cuerpos disponibles para los modos de producción material y simbólico en Occidente. Así, podríamos decir que, si el idealismo humanista propone la trascendencia de lo humano que requiere el sacrificio de su naturaleza animal irreductible en un juego simbólico entre “amos” y “perros”, el materialismo posthumano busca pensar la interacción literal, a la vez obligatoria y constitutiva, entre mujeres y perros en una solidaridad de cuerpos mediales transformados en recursos para conseguir un fin, cuerpos que, juntos, a veces, desatan la correa que los mantiene atados para seguridad del “amo”.

Este escrito forma parte de una investigación en curso en la que se analiza la existencia parergonal de los cánidos tal y como aparece en determinadas obras de arte en las que superan la metáfora humana y el idealismo especista que los estetiza (cfr. Fleisner 2017 y 2018). Luego de plantear algunas coordenadas teóricas para la lectura y analizar los poemas, terminaré mi exposición con un análisis de dos obras de la artista argentina Claudia Fontes, expuestas en la muestra *Simbiologías* en el Centro Cultural Kirchner de Buenos Aires entre fines de 2021 y comienzos de 2022. Se trata, creo, de prácticas artísticas que intentan explorar las políticas de obligación mutua, diplomacia y hospitalidad que comprometen sus relaciones.

I. De la biopolítica antropocéntrica a la zoopolítica andrópica

En su intento de pensar la “cuestión animal” desde una perspectiva que se aleje de cierto idealismo presente en los estudios animales, Nicole Shukin señala una limitación de los estudios biopolíticos a la hora de pensar el funcionamiento del poder en Occidente. Y es que desde allí suele pensarse a los animales sólo como metáforas de la parte corporal del hombre, es decir, se tiende a considerar el proceso de animalización del hombre y a dejar de lado el problema de la administración de la vida de los animales. Esto es así, porque, como podemos derivar de lo que dice Agamben, la distinción entre hombre y animal es la materia prima a partir de la cual se realizan las cesuras jerárquicas entre todo lo existente (2002b, 82)². Pero, por ese mismo motivo, la máquina de producir humanidad es un sistema de producción, disposición y distribución que administra no solo la vida biológica de los individuos y las poblaciones humanas, produciendo una separación y una teleología entre *zoé* y *bios*, sino que administra la vida de los demás vivientes y la materia, volviéndolos recursos disponibles. El pensamiento biopolítico heredero de Foucault no mira el efecto de poder más allá de la producción de vida social de la especie humana, señala Shukin: “Los análisis biopolíticos que inspiró se ven constreñidos por su renuencia a perseguir los efectos del poder más allá de la producción de vida social humana y/o de la especie hacia la zoopolítica del capital animal” (2009, 11). Habría que decir, entonces, que la biopolítica es también y desde siempre una zoopolítica porque hay una contigüidad ineludible entre *bios* y *zoé*, entre la política de la vida social humana y la política de la animalidad que se extiende hacia otras especies.

Es a partir de este señalamiento, desde donde se podría pensar la relevancia política de un estudio como el que aquí propongo: es necesario tener en cuenta que también la vida reproductiva y el trabajo de otras especies, no solo animales, y la transformación de todo lo existente en un medio, son necesarios para el sostenimiento material y simbólico de una humanidad que, por lo demás, no está

² El interés de Agamben en *L'aperto* es por de la cesura en el interior del hombre entre su animalidad y su humanidad, pero es posible comprender a partir de allí el dispositivo de funcionamiento de la máquina de jerarquizar lo existente. Por supuesto, es aceptable la crítica que Shukin hace de la teorización de la vida desnuda como una oclusión de la relación de los animales con el biopoder capitalista en la asimilación entre *zoé* y *homo sacer* (cfr. Shukin, 2009, 10 y nota 35, 236).

recortada sobre un *anthropos* abstracto sino sobre un muy particular tipo de *andros*: varón, blanco, burgués, heterosexual, hablante de un idioma estándar, ciudadano de una comunidad reconocida por el norte global, etc. Si el centro del discurso biopolítico antropocentrado no es más que una figura, el *anthropos*, cuyas características fueron pensadas a partir del varón, quizás podemos nominarlo con mayor precisión como una (hyle)zoopolítica andrópica forjada a través de un humanismo que transformó al varón inicialmente en un fundamento, y luego en una finalidad o, al menos, un paso necesario en la cadena metafísica del ser³.

Por ello, ni los animales ni las mujeres son figuras abstractas de una *lingua franca* universal que complementan la igualmente abstracta figura del hombre, sino que su formación responde a lógicas semiótico-materiales que los fueron transformando en la modernidad en formas del capital para el nuevo orden también patriarcal. Los animales, separados según un criterio de utilidad para el humano y explotados como recursos significativos y sustanciales (Shukin); las mujeres, confinadas al espacio doméstico en las tareas de reproducción y cuidado, y excluidas del trabajo asalariado (gracias a lo que Federici llama el "patriarcado del salario", 2015, 174-178 y 2018⁴). El humanismo moderno (cuyo correlato económico podría ser el capitalismo colonialista⁵ y extractivista, y cuyo correlato filosófico es la

³ Retomo aquí las consideraciones de Ludueña Romandini en torno al principio antrópico, pero tergiversando su explicación para dar cuenta de la concreción que la idea de hombre (varón) tiene en la construcción del entramado conceptual de Occidente (cfr. 2012, 12).

⁴ En lo que respecta a nuestro trabajo, hay dos cuestiones que resultan muy sugerentes en los análisis que propone Federici. Por un lado, la progresiva degradación, infantilización y domesticación de las mujeres entre los siglos XVI y XVII en la transición al capitalismo, momento en el que se castiga la insumisión discursiva de las mujeres paseándolas públicamente con un artefacto de hierro similar a los bozales de perros. La mujer que desafía la autoridad del amo es "regañona", impúdica y salvaje (Federici, 2015, 180-182), los mismos epítetos con los que se hicieron célebres los miembros de la escuela filosófica antigua inspirada en los canes (los cínicos) que llevaban adelante una vida impúdica, indiferente y ladradora (cfr. Foucault, 2010, 256-257). Por otro lado, Federici insiste en que el disciplinamiento de las mujeres a través de la formación de la familia nuclear y la negación de un salario por el trabajo reproductivo y de cuidado está sostenido en la ideología de la aparente naturalidad de la femineidad y su tendencia al sacrificio de amor (Federici, 2018, 33-34). Del mismo modo que, podríamos agregar, el sistema domesticatorio occidental (tomo la expresión de Digard, 1990, cap. XI) ha transformado a los perros en mascotas "improductivas" para garantizar un placer de dominio irrestricto y amor incondicional en el seno del artefacto familiar, como para garantizar la estructura jerárquica trazada más allá de la barrera específica en la línea que va del amo al perro, pasando por la mujer y los hijos.

⁵ No puedo explayarme aquí al respecto, pero remito a la lectura de Aníbal Quijano que propone Segato a partir de la importancia de considerar la raza (y no sólo la clase) para pensar las desigualdades y la Conquista como evento fundacional de la modernidad y a su consideración de las transformaciones en el patriarcado colonial moderno con la inflación y absolutización de la posición masculina en el

filosofía idealista de la subjetividad⁶) se muestra, de esta forma, como el sistema de dominación jerárquico, especista y patriarcal que hace del varón (ciertos varones -o barones, como dice Segato en el texto sobre los asesinatos en Ciudad Juárez, 2016, 48) un soberano que exige disponibilidad de uso de cuerpos contruidos como inferiores (Segato, 2016, 69 y 2018, 52).

Ya en el fragmento "Hombre y animal" de *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer afirmaban que "[l]a idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto del animal" (Adorno, 2016, 265). La dignidad del hombre se sostiene en la irracionalidad del animal. "Al hombre pertenece la razón implacable y despiadada; el animal, del que el hombre extrae sus sanguinarias conclusiones, no tiene más que el terror irracional, el instinto de fuga, que le es impedida", continúan (*Ibidem*). Por ello, en la civilización occidental, la solicitud hacia el animal ha sido relegada a las mujeres, que no participan en la valentía de la que nació la civilización.

La mujer no es sujeto. Ella no produce, sino que cuida a los productores: recuerdo vivo de los tiempos ya desaparecidos de la economía doméstica cerrada. La división del trabajo impuesta por el hombre le ha sido poco favorable: ha hecho de ella una personificación de la función biológica, una imagen de la naturaleza [...] (Adorno, 2016, 267).

De esta forma, Adorno y Horkheimer dan cuenta del anudamiento del destino no subjetivo pero sujetado de animales y mujeres en un proyecto civilizatorio que se quiso plan sistemático de dominio total de lo existente.

II. Perros y mujeres

Sin embargo, no fue necesario esperar al surgimiento del capitalismo para que

espacio público y político, que tiene como contrapartida la despolitización y privatización del espacio doméstico (Cfr. Segato, 2018, 89-91 y 2013, 35-100).

⁶ Dice Foucault en una entrevista de 1971: "El humanismo es el que ha inventado, alternativamente, estas soberanías sujetadas que son el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consiente y acordada con su destino) [...] En el corazón del humanismo: la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término)" (1994, 226).

las figuras animales y femeninas compartieran un destino de vituperios y menosprecio, minorización y disponibilidad. En su estudio sobre las representaciones del perro en la antigüedad, Franco analiza la caracterización cruzada de la perrez de las mujeres y la feminidad de los perros para pensar el desprecio que estas figuras sufrieron en la visión masculina sobre ambos⁷. Allí da cuenta de la ambigüedad y la inestabilidad de los perros en un sistema de representación que fue la base de la representación cultural de Occidente y que los unió desde temprano a las mujeres.

Esta ambigüedad de los canes ya había sido señalada por Lévi-Strauss, quien afirma que el perro es un sujeto metonímico, pues tiene una posición específica en la comunidad humana: vive en casa, duerme en la cama, está presente en las comidas, dialoga, y tiene plena participación en las filas de la organización social (2018, 299 y stes.). En la línea que separa los animales de la humanidad, el perro tiene un lugar intersticial: no tiene una vida de especie ni rasgos comunes a todos los miembros de su especie, es siempre un individuo que vive su vida en la promiscua cercanía de individuos de la especie humana (Franco, 2014, 15-16). Por ello, de él se exige tan sólo el deber de reconocer a su amo humano como autoridad. Es, podríamos decir, en la medida en que obedezca, el garante de la excepcionalidad humana y de la pretendida auto-antropogénesis, pues es él mismo la línea que traza el círculo de inmunidad en la jerarquía humana.

Por ello, insultar a las mujeres acusándolas de poseer rasgos perrunos es recordarles que deben respetar el orden jerárquico y reconocer su posición inferior. Un insulto es a la vez una orden de obediencia y una amenaza de castigo por insubordinación. Enredado en el sistema humano de expectativas morales, el perro se volvió un modelo de comportamientos inapropiados cuando desobedece y, a la vez, un modelo de subordinación voluntaria y amorosa. Esa posición subordinada y

⁷ A lo largo del libro Franco muestra cómo las figuras femeninas negativas son presentadas con rasgos caninos y cómo la figura del perro es entretejida con el discurso despectivo sobre la mujer. Así, por ejemplo, Pandora es creada como una venganza por el robo del fuego y será la responsable de la división del *anthropos* en dos mitades. En el relato hesiódico, Hermes le da a Pandora "una mente cínica y un carácter voluble" (*Trabajos y días*, vv. 67-68). *Kyneos*, este temperamento de perro en tanto que disposición mental de la mujer, es un término usado de forma despectiva y ofensiva (Franco, 2014, 3-4). También Clitemnestra, traidora y asesina de su marido, es descrita por la sombra de su marido como "cara de perro" (*kynopsis*) en la *Ilíada* (III, 180).

ambigua, no obstante, no responde a una “ley física” o “natural” sino que resulta de un modelo normativo humano demasiado humano que hace del varón el amo y que ubica a la mujer en una posición relativa similar a la del perro. Ambos, perros y mujeres, tienen en la representación masculina, una capacidad de amor y de reconocimiento que, no obstante, prodigan sólo voluntariamente (cfr. Franco, 2014, 81 y Fudge, 2014, 47).

Desde la perspectiva antropocéntrica, entonces, los perros son seres humanos subrogantes que garantizan la cohesión de la persona del amo y su seguridad ontológica (cfr. Fleisner, 2018; Fudge, 2014; Tuan, 1984⁸). Pero desde el materialismo posthumano, la animalidad perruna podría ofrecernos una resistencia al idealismo, un reservorio de potencialidades agenciales, receptivas y afectivas por explorar: la sagacidad, la búsqueda incansable, una cierta propensión a la inconformidad, la rebelión contra convenciones, por mencionar algunas de las que parece haber tomado nota la escuela cínica.

Quisiera a continuación, volver a los poemas con los que comencé este escrito.

III. Perros apaleados y perros sin correa: escupamos sobre Hegel

Para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo
T. W. Adorno, “Meditaciones sobre la metafísica”, *Dialéctica Negativa*

Comencemos por el poema juvenil de Hegel, la descripción de un paseo perruno por la llanura con su amo. El perro, suelto en una superficie grande, hace cosas de perro: da rodeos, escarba la tierra, pero vuelve siempre con el amo. Reconoce su dependencia, incluso sin correa, pues algo lo hace retornar al hombre

⁸ El ya clásico libro de Yi-Fi Tuan sobre la relación intrínseca entre la dominación y el afecto entre humanos y perros, resulta aún revelador. En su historización de la domesticación, Tuan afirma que a comienzos del siglo XIX “los animales salvajes e incluso los animales de granja se estaban convirtiendo cada vez menos en la experiencia común de hombres y mujeres en una sociedad cada vez más urbanizada e industrializada. Era fácil abrigar sentimientos cálidos hacia animales que parecían no tener otra función que la de ser juguetes. Además, los seres humanos necesitaban una vía de escape para sus gestos de afecto, lo que se estaba volviendo más difícil de encontrar en la sociedad moderna a medida que se comenzaba a segmentar y aislar a las personas en sus esferas privadas, a desalentar el contacto físico casual y a desaprobado las enormemente satisfactorias posturas subestimadoras hacia los demás, como poner la mano en el hombro de otro” (Tuan, 1984, 112). Una línea de dominio que se acentúa con el capitalismo colonial y extractivo.

con el que pasea. Encuentra perros compañeros, se hostigan, huyen y se buscan, hay un cambio de roles entre ellos. Un encuentro animal que lo hace olvidar su voto de fidelidad. Traición en puerta. Se aleja, demasiado, dice la joven promesa del idealismo alemán. Una orden: ¡vuelve aquí! No lo insulta, pero la orden refuerza la superioridad del hablante y la exigencia de subordinación. La palabra, ese elemento hominizador arrancado a la voz animal agonizante, "le arranca del instinto y le obliga a volver al amo" (Hegel, 2003, 255). Casi parece como que vuelve a aceptar su ambiguo lugar metonímico en la sociedad humana como eslabón más bajo de la jerarquía. Casi creemos que aceptará su lugar de perro: reforzar la seguridad ontológica del aprendiz de filósofo, asegurar su lugar de excepción. Pero no, "el mejor amigo" se vuelve a escapar, esta vez detrás de una perra. Una hembra del mal lo devuelve a la esfera instintiva de la que con tanto esfuerzo lingüístico el amo intenta sacarlo. Una perra que, como sus equivalentes humanas Pandora o Eva, lo invita a romper el pacto fiduciario con quien le da de comer. El amo enfurece: ¿será posible que este perro no reconozca la deuda? ¡Quieto! ¡Vuelve aquí!, grita. Pero el perro no oye y el amo lo pierde de vista. Te espera el palo, añade el poeta ya en voz más baja. Y espera. El perro vuelve caminando lento, dando rodeos y moviendo el rabo. El amo recupera su soberanía, su poder de vida y muerte. Y el perro recuerda, pues no tiene remedio, lo que es el deber (tener que). Una última línea cierra el poema: "¿Gimes bajo los palos? Pues obedece la llamada de tu amo". Última línea que proporciona, quizás, una imagen poética desoladora de aquella idea de las también juveniles Lecciones de Jena acerca del conservarse del animal como quitado, en su voz animal durante su muerte violenta; pero también de diversas consideraciones hegelianas sobre la especificidad humana.

Este perro conservado en el fragmento poético del joven Hegel es quizás el mejor ejemplo del funcionamiento del símbolo-perro (Fleisner, 2018, 42-44⁹) dentro del idealismo humanista: por un lado, desde la perspectiva de la historia cultural, la inestabilidad de sus características redobla su potencia simbólica. El mito del amor incondicional, la sumisión voluntaria y el servilismo inherente puede derrumbarse ante el primer paseo sin correa: un desafío a la virilidad del amo que deberá medir su

⁹ Es decir, es la evocación de un orden total que busca gobernar y resolver la inestable relación entre lo que hay y el pensamiento (cfr. Melandri, 2007).

capacidad de autoridad y de seducción, un dispositivo de conquista y reaseguro de su humanidad. Por el otro, desde la mirada filosófica, encontramos aquí la imagen poética de la concepción hegeliana de la antropogénesis, tal como la analiza Agamben a partir de las lecciones de Jena en *El lenguaje y la muerte* o como la presenta Kojève en sus lecciones introductorias.

Así como *Lo abierto* es el libro en que Agamben piensa la construcción de lo humano a partir de la escisión en el *continuum* de lo viviente y contribuye a la discusión biopolítica pensando la relación subordinante entre hombre y animal, *El lenguaje y la muerte* piensa el proceso de hominización que se produce en el lenguaje y gracias al contacto con la muerte. Una máquina lingüística de muerte en la que la voz que proviene del animal agonizante (un gesto inarticulado de dolor ante la muerte violenta) es articulada, diferenciada, interrumpida pero conservada (en una *Aufhebung* que jamás termina) en el lenguaje humano. Es en las lecciones hegelianas en Jena donde Agamben rastrea esa necesidad de quitar lo viviente para convertir el signo natural en un nombre: hay que abolir la cosa para que emerja la esfera del significado, tal como Adán "constituyó su señorío sobre los animales al darles un nombre y negarlos como seres independientes", dice Hegel (*Jenenser Realphilosophie I*, 211, cit. en Agamben, 2008, 56). Por ello, el lenguaje humano es la voz de la conciencia que al articularse es la interrupción de la voz del animal como puro sonido vocal. Lo humano se constituye así por oposición y negación de lo animal: inclusión exclusiva de lo animal en el hombre. ¿Por qué la voz animal permite ese pasaje, esa escisión? "Todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa a sí mismo como quitado (*als aufgehobnes Selbst*)" (*Jenenser Realphilosophie II*, 161, cit. en Agamben, 2008, 58). La voz como expresión y memoria de la muerte animal contiene en sí el poder de lo negativo, es voz de la muerte. La voz del animal contiene su muerte y sobre ella se articula la voz de la conciencia humana, que es su tumba. A la luz del poema a su perro, podemos pensar que el animal perfecto para pensar ese pasaje es precisamente ese perro apaleado, quizás moribundo, debajo de un amo que se cierne sobre él. Ya ni siquiera es necesario que muera, dado que la conservación-superación del animal en el hombre se está dando continuamente, en cada paseo, en cada orden desobedecida y en cada retorno sumiso. El perro es, entonces, ese umbral, mediador de mundos que el hombre

suprime y conserva cerca de sí para recortarse una y otra vez sobre el trasfondo de lo viviente.

La voz del animal "es sin sentido", dice Hegel. Y la muerte animal es la condición dialéctica de la vida del humano en cuanto espíritu. Como nos recuerda Kojève, el hombre es la enfermedad mortal del animal: "[...] la enfermedad que lleva a la muerte del animal es el «devenir del Espíritu» o del Hombre" (Kojève, 2013, 57). La enfermedad y la muerte parecieran ser las marcas de distinción entre el animal y el hombre, entre el para sí y el en sí: la conciencia humana de ser mortal se transforma en un dispositivo antropogenético (De Fontenay, 1998, 542) en la medida en que es la contracara del mero terminar o desaparecer natural del animal. Pero, además, pareciera que toda actividad específicamente humana involucra el aniquilar. En las mismas lecciones, Kojève explica que toda comprensión conceptual, prerrogativa del Hombre, "equivale a matar", y, para desarrollar esta idea, usa el ejemplo del concepto de "perro". Me permito citar en extenso:

Mientras, por ejemplo, el Sentido (o la Esencia) «perro» está encarnado en una entidad sensible, ese Sentido (Esencia) vive: es el perro real, el perro vivo que corre, bebe y come. Pero cuando el Sentido (la Esencia) «perro» se traslada a la palabra «perro», es decir, cuando se convierte en un Concepto abstracto y es diferente de la realidad sensible que éste revela a través del Sentido, ese Sentido (la Esencia) muere: la palabra «perro» no corre, no bebe y no come; en ésta el Sentido (la Esencia) deja de vivir; es decir, muere. Y por eso la comprensión conceptual de la realidad empírica equivale a matar. Es cierto que Hegel *sabe muy bien que no hace falta matar a un perro* para comprenderlo mediante su Concepto, es decir, para nombrarlo o definirlo, y que tampoco hace falta esperar a que muera efectivamente para poder hacerlo. Sólo que —dice Hegel— si el perro no fuera mortal, es decir, esencialmente finito o limitado en cuanto a su duración, no se podría separar de él su Concepto, es decir, no se podría trasladar a la palabra no viva el Sentido (la Esencia) encarnado en el perro real; a la palabra (dotada de sentido), es decir, al Concepto abstracto, *al Concepto que existe no en el perro (que lo realiza), sino en el hombre (que lo piensa)*, es decir, a otra cosa distinta a la realidad sensible que el Concepto revela a través de su Sentido. El Concepto «perro», que es mi Concepto (del perro), el Concepto que es, pues, otra

cosa distinta al perro vivo y que se relaciona con un perro vivo como lo hace con una realidad exterior, ese Concepto abstracto sólo es posible si el perro es esencialmente mortal. Es decir: si el perro muere o se aniquila en cada instante de su existencia. [...] Si perro fuera eterno, si existiera fuera del Tiempo o *sin Tiempo*, el Concepto «perro» nunca habría sido separado del perro mismo. La existencia-empírica (*Dasein*) del Concepto «perro» sería el perro vivo, no la palabra «perro» (pensada o pronunciada). No habría entonces Discurso (Logos) en el Mundo; y como el Discurso que-existe-empíricamente no es sino el Hombre (hablante en efecto), no habría Hombre en el Mundo (Kojève, 2013, 471) [el subrayado es mío].

Este pasaje quizás nos permite dimensionar el dispositivo sublimador del idealismo. Puesto que este proceso de conceptualización pretendidamente inocuo en términos materiales podría después de todo estar sostenido sobre las experiencias (vividas por el joven filósofo) de disponer de los cuerpos animales, por caso un perro al que puede apalearse por desobediente¹⁰. Quizás Hegel *sepa bien que no hace falta matar a un perro para comprenderlo conceptualmente* precisamente porque ya transformó a palazos la existencia-empírica (*Dasein*) del perro en una realidad conceptual al experimentar la posibilidad material de darle muerte. *El animal muere. Pero la muerte del animal es el devenir de la conciencia*, reza el epígrafe que elige Bataille para hablar de Hegel, la muerte y el sacrificio (Bataille, 2005, 11)¹¹. ¿Qué sentiría Hegel al ver pasar y oler “la furgoneta del perrero” llena de cadáveres perrunos que Adorno señala como su primera experiencia infantil materialista no sublimable en ninguna analítica de la muerte? (cfr. Adorno, 1977, 134 y 2008, 334). Hegel ha sustituido ese sentimiento inicial, que proporciona el materialismo, de aquello que se sustrae a su propio concepto (Adorno, 1977, 134), por el pensamiento de esa cosa mortal. Hegel es el perrero de la filosofía que junta cadáveres en su furgoneta tras haber separado y expropiado la palabra de la cosa, habiendo sustituido el perro, cosa mentada mortal e innecesaria, por su palabra que

¹⁰ Cabe aclarar que el ejemplo del perro es de Kojève y no del propio Hegel.

¹¹ No es este el lugar para retomar la lectura batailleana de Kojève, pero resulta fundamental para pensar la dimensión de la muerte antropogenética en relación con el sacrificio animal. El Hombre es, en esta lectura, “nada más que la verdad no corporal [...] un ser para la muerte [...] la muerte que vive una vida humana” (Bataille, 2005, 22).

vive muerta en el concepto para que el Hombre tenga su Mundo.

Es por esto que podemos acordar con las conclusiones de E. De Fontenay en el capítulo dedicado a Hegel ("La geule est sans esprit") en su libro sobre filosofía y animalidad. Allí, la filósofa señala que la enorme maquinaria metafísica hegeliana tenía por función dar a los hombres todo el poder de vida y de muerte sobre los animales "Puedo dar muerte a un animal, según el buen gusto de mis necesidades y mi capricho, ya que no muere, solo puede acabar. Era importante llevar especulativamente hasta su conclusión esta sangrienta tautología" (De Fontenay, 1998, 543).

Pero quizás es posible pensar la humanidad de un modo que no sea metafísico y los perros de un modo que no sea subhumano. También el feminismo tuvo algo que decir de esta maquinaria sangrienta propuesta por el idealismo, puesto que tampoco los cuerpos humanos femeninos¹² tuvieron un lugar amable en la dialéctica hegeliana heredada también, al menos en este respecto, al más revolucionario materialismo dialéctico. En *Escupamos sobre Hegel*, Carla Lonzi arremete contra la *Fenomenología del espíritu* que entroniza al varón como hombre absoluto, y señala que nuestro problema (es decir, el femenino) es el de la relación entre cada mujer (sin poder, ni historia, ni cultura, ni rol) y cada hombre (con poder, historia, cultura y rol) (Lonzi, 2017, 23)¹³. No es posible, dice, una equiparación de sexos como la que propone el marxismo-leninismo (que implicaría que las mujeres adhieran a los objetivos del hombre) porque está sostenida en la invisibilización hegeliana de las mujeres en la dialéctica del amo y el esclavo, dialéctica en la que se basa el problema de clase que moviliza la revolución (*Idem*, 27). Esta dialéctica reduce toda discordia a una disputa por la toma del poder y asume la jerarquía entre los sexos como un dato natural, escondiendo como si fuera una esencia el resultado de una lucha entre vencedores y vencidas. La visión masculina del mundo obliga a la mujer a subordinarse al planteo clasista (*Idem*, 28). Y ha sido Hegel, "con mayor insidia que

¹² Lonzi habla de "mujeres" y del "problema femenino", su texto fue escrito a comienzos de los años setenta, por ello no entraré aquí en las discusiones internas del feminismo posterior respecto de la utilidad estratégica del concepto de "mujer".

¹³ Podríamos quizás agregar que también el "problema animal", sobre todo en el caso de los perros domésticos, es el problema de la relación entre cada perro y cada humano en el contexto de determinada coyuntura jerárquica históricamente rastreable y no esencialmente definida en su origen.

cualquier otro", quien racionalizó el poder patriarcal en la dialéctica entre un principio divino femenino, que preside la familia, y un principio humano masculino, que preside la comunidad. Como el animal, universalizado en el concepto o sacrificado para el surgimiento de la conciencia, la mujer no sobrepasa el momento de la subjetividad, quedando subsumida en sus parientes y en el *ethos* familiar que el varón supera para transformarse en ciudadano. "La *Fenomenología del espíritu* es una fenomenología del espíritu patriarcal, encarnación de la divinidad monoteísta en el tiempo. La mujer [y podríamos agregar quizás, el perro] aparece como imagen cuyo nivel significativo es el de ser hipótesis de otros" (*Idem*, 32). Lo interesante del planteo de Lonzi es que entiende que la construcción de la comunidad a partir del principio masculino (amo-esclavo) la reduce a la supresión del otro en la toma del poder. Rechazando la familia y aliándose con el joven que rechaza ir a la guerra, la mujer es "la otra cara de la tierra" (*Idem*, 58) que elige libremente sus amigos y que sabe que "la vida, para ella, sobre este planeta, aún está por iniciarse" (*Idem*, 63). De esta forma, este feminismo materialista abre las puertas a la imaginación de otras relaciones también entre las especies, relaciones entre amigxs que liberen no solo a las mujeres de ser hipótesis sino también a los perros de ser símbolos o de morir en el concepto.

Vayamos entonces, ahora sí, a "Si estás leyendo este libro", tercer poema de *Canciones de perros* que Mary Oliver publicó en 2013. A diferencia del de Hegel, este poema no le habla al perro, le habla a la lectora o lector con una advertencia que por algún motivo le parece a la autora fundamental hacer: "Tal vez no estés de acuerdo, tal vez no te importe, pero si estás leyendo este libro deberías saber que de todas las vistas que amo en este mundo (y hay muchas) muy cerca del comienzo de la lista está la de los perros sin correas" (Oliver, 2013, 5). Perros sin correas que describirá en una treintena de poemas ensalzando sus cualidades (la diversión, la bondad, la inocencia) y contando el dolor que trae cada muerte. Con una actitud opuesta a la de Hegel, Oliver ama la libertad perruna y a lo largo del libro vemos que no está interesada en reforzar su identidad, no es la madre, ni infantiliza a sus amigos perrunos, solo relata la cotidianidad de vínculos distintos con perros distintos en la máxima opacidad que habilita el amor como un misterio. Oliver construye pequeñas viñetas para esas relaciones entre especies compañeras que reniegan de la posesión material o simbólica.

Una perra viene a vos y vive con vos en tu propia casa,
 pero vos,
 sin embargo, no la poseés, como no poseés la lluvia, o los
 árboles, o las leyes que pertenecen a ellos
 (Oliver, 2013, 25)¹⁴

¿Quién soy, se pregunta en otro poema, "para exigir a su cuerpo pesado y feliz [...] que vuelva y camine a mi lado, obediente"? (*Idem*, 33)¹⁵. Su relación con este perro se configura por fuera de la dialéctica hominizante amo-perro. Cada historia, cada perro, es una historia, un perro: no hay aquí una mujer absoluta con un rol definido que se vincule con perros hipótesis protésicas de su mismidad. La historia de Sammy, "Sogas" (Ropes), es la historia de un perro escapista que aparece todos los días en el jardín con una sogas mordisqueada colgando de su collar y que se niega a abandonar su costumbre de pasearse por el pueblo aunque el "dog officer" exija la construcción de vallas para evitarlo. Sammy se hace amigo de la gente, que lo esconde de la persecución del perrero. Una historia acerca de las cosas maravillosas que podrían pasar si rompés las sogas que te retienen, dice Oliver (*Idem*, 45).

El pequeño ensayo final del libro comienza con la enunciación en voz alta de cuarenta y cuatro nombres de perros que Bear escucha con atención. ¿Es un truco o un regalo que diga los nombres de perros en voz alta sin producir efectivamente perros? dice Oliver que se pregunta Bear. Bear ama escuchar este enigma, un placer extraño y maravilloso (*Idem*, 117). He aquí una palabra pronunciada que no aniquila en el concepto al perro real. Ni es el concepto "perro" lo que enuncia la poeta, sino una lista de nombres de perros singulares. Además, el perro que escucha, Bear, participa, divertido, del enigma del uso ectípico (no arquetípico) del lenguaje humano, de la dulce ausencia de performatividad del entendimiento humano, que corrobora corriendo a la ventana a mirar si vienen los mentados. La poeta no hace perros, ni los apalea, ni los enlaza. Porque adora el mensaje de aquel mundo no humanizado que traen consigo los perros sin correa, la gracia física, la agudeza y el rapto de los sentidos que pueden todavía hacernos más amables. El otro perro, el que camina

¹⁴ "A dog comes to you and lives with you in your own hose, / but you/ do not therefore own her, as you do not own the rain, or the/ trees, or the laws which pertain to them".

¹⁵ "who am I to summon his hard and happy body [...] to come back to walk by my side, obedient".

toda su vida atado y obediente por la vereda, es “lo que una silla a un árbol”: sólo “una posesión, un ornamento de la vida humana” (*Idem*, 119). Un perro-cosa como el de Hegel, nombrado con el pronombre de las cosas (*it*), por contraposición con todos los perros aparecidos en el libro con nombres propios y pronombres personales (*she* o *he*, según el caso). Sólo los perros desatados pueden hacernos amorosos y amables, ellos son “una especie de poesía en sí mismos” consagrada no ya sólo a los humanos sino también “a la noche húmeda, a la luna y al olor a conejo en la hierba” (*Ibidem*).

Por la alegría del perro, la nuestra propia se incrementa. No es un regalo pequeño. No es la más mínima razón por la que deberíamos honrar y amar al perro de nuestra propia vida, y al perro de la calle, y a todos los perros que aún no han nacido. ¿Cómo sería el mundo sin música o ríos o la hierba verde y tierna? ¿Cómo sería este mundo sin perros? (Oliver, 2013, 121)¹⁶.

El perro pertenece, desde esta perspectiva, a la especie compañera perfecta para los humanos, pues con ellos compartimos el pan (*cum panis*) y son ellos el umbral que abre nuestra curiosidad hacia lo existente fuera del círculo de inmunidad que fue trazado en torno de una humanidad que es finalmente el “varón absoluto” del que habla Lonzi. Por ello, como afirma Haraway, la escritura sobre perros es una rama de la teoría feminista (2003, 3), que nos obliga -más allá de las autorreferencialidades derrideanas y de los odios binaristas de lo doméstico deleuzianos-¹⁷ a filosofar como perras, es decir, pensando y viviendo con perros y no usándolos como pretexto para hablar de otra cosa. Inventando modos de la co-habitación que impliquen otras

¹⁶ “Because of the dog's joyfulness, our own is increased. It is no small gift. It is not the least reason we should honor as well as love the dog of our own life, and the dog down the street, and all the dogs not yet born. What would the world be like without music or rivers or the green and tender grass? What would this world be like without dogs?”

¹⁷ Me refiero aquí a las agudas críticas que formula Haraway en *When Species Meet* a las filosofías de la animalidad francesas contemporáneas. Sobre *El animal que luego estoy si(gui)endo* de Derrida, Haraway dice que la descripción del encuentro del filósofo con el gato no despierta su interés por saber algo más acerca de los gatos y considerarlos “científica, biológica y, por ello, filosófica e íntimamente” (Haraway, 2008, 20). Unas páginas más adelante, en su análisis de *Mil Mesetas*, Haraway critica la oposición lobo (libre) /perro (esclavo), que se desprende del análisis del hombre de los lobos freudiano, donde, para la autora, se evidencia el horror que sienten Deleuze y Guattari por los animales individuados, familiares o edípicos y su falta de curiosidad por los animales reales (*Idem*, 28-29)

formas de la atención y el amor.

Para terminar, entonces, quisiera referirme a dos obras visuales de Claudia Fontes bajo la hipótesis de que encontramos allí prácticas imaginales y creativas que van en la misma dirección.

IV. Amor, diplomacia y hospitalidad: formas del vínculo mujer-perro en la obra de Fontes

Significativamente distintas la una de la otra, con diferencias específicas, representamos en carne y hueso una repugnante infección evolutiva llamada amor. Este amor es una aberración histórica y una herencia naturocultural.
Manifiesto de las especies compañeras, Donna Haraway

"Training" (DVD fa color, para proyectar en pared, 9:39 min. Brighton, 2011) y "Acontecimiento" (Archivo digital 3D capturado con un sensor pirateado e impreso en polímero ABS. Tinta sobre papel y soportes metálicos. Medidas variables, 2016) son dos obras en las que Fontes trabajó con su amigo Mago, un perro de caza que vivió con ella hasta su muerte y al que la unía esa repugnante infección evolutiva llamada amor. La primera fue expuesta como parte de la *Documenta 13* de 2013, en una antigua casa de cisnes en medio de una laguna del Karlsaue Park, en Kassel, dedicada a los escritos de Donna Haraway sobre la co-evolución multi-especies y que ha sido expuesta entre 2021 y 2022, junto con "Acontecimiento", en la muestra *Simbiologías. Prácticas artísticas en un planeta en emergencia* del Centro Cultural Kirchner de Buenos Aires.



Fotograma de "Training"

"Training" nos muestra el paseo ocioso de un perro y una mirada digital que lo registra desde puntos de vista que renuncian al orden y a la distinción sujeto/paisaje. Un perro y su interacción con otras criaturas (la niebla, el bosque, una mujer) que da cuenta de una experiencia ya no reductible a los dualismos: perro/amo, auxiliar/protagonista, hocico rastreador/ojo jerarquizador. Un viento cantor, gotas de lluvia que adelantan la imposibilidad de una mirada soberana, una telaraña balanceante iluminada por un sol inesperado, árboles que juegan a las escondidas, la amorosa invitación de un perro a mirar la vida desde sus ojos. La amorosa respuesta de una mujer que lo sigue hasta que los roles se intercambian. El movimiento de la cámara no responde a una única perspectiva y por ello no sabemos quién entrena a quién, aunque entendemos que hay en juego un ejercicio de traducción, de diplomacia y comunicación apenas entendibles pero reales entre los actantes. Frente a la domesticación impuesta, aquí vemos un mutuo ejercicio de bosquización (Morizot, 2020, 28): un encuentro que no se produce "en la naturaleza" como en un decorado inmutable y original que nos devuelve a alguna escena más o menos primitiva, sino en un territorio entretejido de vivientes que hace la historia metabólica de la tierra.

Un ejercicio de diplomacia, además, confiado a la cámara, que es una especie de chamán no humano que garantiza la relación entre las cosas. En este sentido el perro y la mujer, al igual que el bosque o la niebla, cada cual a su turno, se vuelven actantes en posición cosmológica de sujeto, como dice Viveiros de Castro a propósito de las cosmovisiones amerindias (2010, cap. 2). Se hace aquí evidente a través de la cámara ese lugar de pasaje, de mediador que tiene el perro en esa existencia continuada y arriesgada que son las entidades: este paseo al que el perro invita muestra un encuentro, no una pertenencia de las entidades a alguna otra que dispone de ellas. Esta diplomacia hace posible un ordenamiento sin jerarquías, y, con ello, una máxima intimidad entre los extraños, es decir, el amor hacia un otro que se presenta bajo la forma de la ignorancia (Agamben, 2002a,41). Un amor de especies compañeras que, lejos de la incondicionalidad obligada y abusiva, se esfuerza por habitar los intersticios de comunicación (ni imposible ni total) y por conocer, quizás siempre de forma fallida, los detalles de la intimidad del otro.



"Acontecimiento"

También “Acontecimiento” ofrece la posibilidad de pensar esta idea de vínculo y medialidad como diplomacia. Se trata de una obra escultórica, también inhumana, que materializa el espacio entre el perro y la artista en la comunicación durante el juego. Un objeto generado gracias a la lectura digital del movimiento de los cuerpos interactuando en el espacio y su traducción tridimensional con el software de una consola de juegos hackeada. Una serie de dibujos con apariencia de notación coreográfica o musical complementan la obra.

Aquí parece quedar refutada, como en una danza, la separación entre continente y contenido: asistimos a una continuidad ininterrumpida de novedad imprevisible (Quignard, 2018, 110). Es el objeto mismo como el fotograma de una danza que cristaliza un movimiento cargado de emotividad, percepción y entendimiento mutuo de dos entidades en el momento preciso en que dejan de serlo para transformarse sólo en el vínculo que las une. “Acontecimiento” alberga, así, una *Pathosformel* emancipada de todo lastre humanista: si para Warburg lo que sobrevivía de la Antigüedad en el Renacimiento eran las fórmulas patéticas de una emotividad encerrada en el movimiento de los accesorios (2014), “Acontecimiento” trae ese movimiento secundario, antes expresado en las cabelleras o los vestidos, al centro de la escena. Ya no hay entidades humanas que deban ser vehículo de esa emotividad, sino que ella se plasma en la materia que es el espacio mismo que separaba los cuerpos.

Esta danza cristaliza un gesto, es decir, exhibe el carácter medial de las figuras que danzan y de los movimientos corporales. Un gesto posthumano, porque al hacer visible el medio como tal (Agamben, 2017, 134-135) ya no gira en torno a una figura humana, sino que comunica la comunicabilidad interespecies por fuera de la falsa idea de excepcionalidad de la especie humana. Esa gestualidad entonces, esa capacidad de comprender el espacio intermedial que somos, eso es lo que captura “Acontecimiento”: el vacío que no somos jamás y la distancia que nunca nos separa. Y, una vez más, es entonces un encuentro y no una relación jerárquica de pertenencia lo que aquí se muestra.

En ambas obras, asistimos a una forma del arte no extractivista sin por ello resignar la posibilidad del encuentro, de las conversaciones clandestinas y los

entrenamientos mutuos implicados en esta relación obligatoria, histórica y proteica entre mujeres y perros. Ambas son, así, documentos de ese encuentro.

V. Filosofía, perra

He querido en estas páginas pensar las posibles relaciones entre mujeres y perros en una serie de poemas y dos obras visuales a partir de las coordenadas propuestas desde el materialismo posthumano, por contraposición con la construcción y el uso de las figuras femeninas y perrunas en el humanismo idealista caricaturizado aquí en la filosofía hegeliana. Me he permitido una humorada. Un pequeño desahogo, como Nietzsche al contraponer la superficial *Carmen* al culebrón metafísico wagneriano (Nietzsche, 2003, 185). Algo serio, no obstante, emerge entre carcajadas y nimiedades: la posibilidad de disputar filosóficamente las figuras femeninas y perrunas a la abstracción universalizante del varón absoluto para pensar otras formas de la comunidad no sostenidas en la aniquilación o en la fagocitación (*Aufhebung*) de lo otro. Estas grandes garantías de la excepcionalidad humana (perr@s) y de la superioridad del varón (mujeres) pergeñan al margen de los planes soberanos alianzas revoltosas de lo más diversas. La filosofía perra debe poder acompañar esas alianzas cotidianas, impensadas, monstruosas y disidentes. Una filosofía perra como rama del feminismo materialista, ni exotismo de manada deleuzeano ni soberbio pudor derrideano, es la forma de vida a la vez feroz y dulce que invita a nuevas formas del amor, del deseo y del cuidado.

Bibliografía

ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. Dialéctica de la Ilustración. In: ADORNO, T. W. *Obra completa*, 3. Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2016, pp. 265-274.

ADORNO, T. W. Dialéctica negativa. In: *Obra completa*, 6. Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2008, pp. 9-391.

ADORNO, T. W. *Terminología filosófica II*. Trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus, 1977.

AGAMBEN, G. "Idea dell' amore". In: *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002a, p.41.

AGAMBEN, G. *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.

AGAMBEN, G. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino, Einaudi.

AGAMBEN, G. *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002b.

BATAILLE, G. Hegel, la muerte y el sacrificio. In: *Escritos sobre Hegel*. Trad. I. Herrera. Madrid : Arena, 2005, pp. 11- 33.

De FONTENAY, E. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

DIGARD, J-P. *L'homme et les animaux domestiques: Anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard, 1990.

FEDERICI, S. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. V. Hendel y L. S. Touza. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

FEDERICI, S. *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Trad. M. Aránzazu Catalán Altuna, C. Fernández Guervós y P. Martín Ponz. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FLEISNER, P. Comunidades posthumanistas: dos ejemplos de vínculos no especistas entre canes y animales humanos en la literatura y en el cine latinoamericanos. *Revista Alea. Estudos neolatinos*, UFRJ, Rio de Janeiro, Vol. 20/2, pp. 36-52, janeiro, fevereiro, março, abril/ 2018. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/1517-106x/20182023652>.

FLEISNER, P. Vida de perros: entre literatura infantil y filosofía de la animalidad. *Revista Literatura: teoría, historia, crítica*. N° 19-1. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 111-138, 2017.

FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y el gobierno de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

FOUCAULT, M. Par-delà le bien et le mal (Entretien, Actuel). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 223-236.

FRANCO, C. *Shameless: The canine and the feminine in Ancient Greece*. Oakland/California: University of California Press, 2014.

HARAWAY, D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, D. *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.

HEGEL, G. W. F. Dos fragmentos de poema. In *Escritos de juventud*. Ed. trad. Y notas. J. M. Ripalda. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 255.

HESÍODO. Trabajos y días. In *Teogonía, Trabajos y días y Escudo*. Trad. A. Pérez Jiménez. Buenos Aires: Planeta, 1995, pp. 115-167.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. E. Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1991, p. 62.

KOJÈVE, A. *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Trad. A. Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Cl. "El individuo como especie". In *El pensamiento salvaje*. Trad. F. González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 278-354.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Más allá del principio antrópico: Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires: Prometeo, 2012.

MORIZOT, B. *Tras el rastro animal*. Trad. F. Gelman Constantin. Buenos Aires: Isla Desierta, 2020.

MELANDRI, E. *Contro il simbolico*, Macerata: Quodlibet, 2007.

NIETZSCHE, F. El caso Wagner. In: *Escritos sobre Wagner*. Trad. J. B. Llinares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 183-242.

OLIVER, M. *Dog Songs*. New York: The Penguin Press, 2013.

QUIGNARD, P. *El origen de la danza*. Trad. S. Mattoni. Buenos Aires: InterZona, 2018.

SEGATO, R. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

SEGATO, R. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder y Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. In: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2013, pp. 35-100.

SEGATO, R. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños/Tinta Limón, 2016.

SHUKIN, N. *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2009.

TUAN, Y-F. *Dominance & Affection*. New York/London: Yale University Press, 1984.
VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Trad, S. Mastrangelo. Buenos Aires: Katz, 2010. Cap. 2: "Perspectivismo".

WARBURG, A. *La pervivencia de las imágenes*. Trad. F. Santos. Buenos Aires, miluno, 2014.