

Andrea Torrano

Doctora en Filosofía. Investigadora adjunta del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET) y profesora adjunta de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), en la cual es Coordinadora de investigación del Instituto de Política, Sociedad e Intervención social (IPSIS).

Figuración posthumanimal. Una mirada sobre la obra visual y performática de El Pelele

Posthumanimal figuration.
A look into the visual and performatic
work of El Pelele

*¿Qué soy? ¿Importa? (...) "Soy arte", digo, mientras revoleo las
caderas y me pierdo/entre la gente y su humo cigarro
y su brillo sin estrellas y su/hambre de ser./Travesti
outlet/bizarría del ángel/o el cometa que viene
a despabilarte el rato que estemos,
el rato que nos toque en suerte transitar...*

Susy shock, *Poemario Trans Pirado* (2011, p. 8)

Resumen

El posthumanismo crítico, referenciado por Rosi Braidotti, cuestiona la categoría de “lo humano” sobre la que se construyó un sistema de clasificación y jerarquización entre los vivientes. El arte se ha plegado a este cuestionamiento, explorando los modos en que las subjetividades posthumanas ponen en jaque las distinciones tradicionales humano/animal. En este artículo proponemos la *figuración posthumanimal* para conceptualizar la subjetividad alternativa contemporánea,

que permite caracterizar la hibridación posthumanimal, como una co-constitución humano-animal y el devenir posthumanimal, en términos de una transformación del sujeto sobre sí mismo y con otros. La obra visual y performática del artista El Pelele da cuenta de esta figuración posthumanimal como experimentación e imaginación artístico-política.

Palabras clave: Arte, Braidotti, figuración posthumanimal, El Pelele, posthumanismo.

Abstract

Critical Posthumanism, referenced by Rosi Braidotti, questions the category of “the human” on which was established a system of classification and hierarchy among the living. Art has joined to this, exploring the ways in which posthuman subjectivities challenge traditional human/animal distinctions. This article proposes the *posthumanimal figuration* to conceptualize contemporary alter-

native subjectivity, which allows characterizing posthumanimal hybridization, as a human-animal co-constitution, and posthumanimal becoming, in terms of a transformation of the subject on itself and with others. The visual and performative work of the artist El Pelele accounts for this posthumanimal animal figuration as experimentation and artistic-political imagination.

Keywords: Art, Braidotti, Posthumanimal figuration, El Pelele, Posthumanism.

I. Introducción

En los últimos años, desde la academia y los activismos se cuestiona lo que entendemos por humano. Esto, por supuesto, sin desconocer que se trata de un concepto que ha mutado a lo largo de la historia. Es a mediados de los '60 cuando comienza a ponerse en duda dicha categoría –con el denominado antihumanismo¹ y, en las últimas tres décadas, ha llegado a ser un tema de discusión central desde posicionamientos críticos. Las distinciones tradicionales entre orgánico y tecnológico, humano y animal, naturaleza y cultura, mente y cuerpo, sujeto y objeto, varón y mujer, masculino y femenino, heterosexual y homosexual, blanco y negro, vida y muerte se vuelven cada vez más porosas y, en este contexto, la pregunta sobre lo humano se vuelve ineludible.

Desde fines de los años '80 y principios de los '90 el posthumanismo crítico se ha ocupado de cuestionar la categoría de “lo humano”². El posthumanismo rechaza de plano la afirmación humanista de que “el hombre es la medida de todas las cosas” y su concepción de sujeto: autónomo, racional, independiente y determinante de la existencia (Braidotti, 2015). Esto tuvo como consecuencia que el resto de las formas de vida fueran supeditadas a una clasificación y distribución ontológico-política bajo la idea de una *razón humana* (González, 2018), colocando al sujeto humano como dominante sobre todo lo existente.

El posthumanismo cuestiona la figura del “humano” a partir de la cual se construyeron las humanidades, proponiendo unas humanidades posthumanas o posthumanidades (Braidotti, 2018a).³ El posthumanismo

¹ Sus orígenes se encuentran en lo que suele llamarse el “antihumanismo”: postestructuralismo, feminismo y postcolonialismo.

² El término *posthumanismo* es asociado a Ihab Hassan en 1977, en el ensayo *Prometheus as Performer: Towards a Posthumanistic Culture*, donde denomina posthumanismo a la comprensión del modo en que la forma humana –incluyendo los deseos humanos y las representaciones externas– han cambiado radicalmente. El posthumanismo debe diferenciarse del transhumanismo, ya que tiene distintas raíces filosóficas, objetivos y consideración sobre lo posthumano y sobre la ciencia y la tecnología. En términos generales, el transhumanismo es un movimiento que busca promover el mejoramiento humano (*human enhancement*) con el uso de la tecnociencia o, al menos, transformar la condición humana con los avances tecnocientíficos.

³ Desterrado el “Hombre” como sujeto de las humanidades, estas entran en una profunda crisis, la cual se agudiza con el reconocimiento de los estrechos vínculos entre humanos y no-humanos (animales y tecnologías). Las humanidades posthumanas dan cuenta de relaciones co-constitutivas de los humanos con la naturaleza y el ambiente, con la ciencia y la tecnología. El prefijo “post” no indica ningún tipo de fin, sino más bien la inclusión o enriquecimiento de las humanidades en un movimiento contra-intuitivo lejos de las convencionales zonas de confort de la crítica cultural y la investigación en general (Åsberg y Braidotti, 2018, p. 11).

crítica el posicionamiento andro, antropo y eurocéntrico de la ciencia y la tecnología; y reconoce al género, la raza, la sexualidad y la tecnología como parte de la urdimbre de nuestros cuerpos y trama esencial de nuestra vida.

En términos generales, podemos decir que el posthumanismo es una reflexión que cuestiona los cimientos del pensamiento occidental “fallogocéntrico”, proponiendo una subjetividad posthumana en relación y en devenir. Además, tiene un interés por la transformación ontológica, epistemológica, ética y política en relación con lo humano, y se centra en la encarnación (*embodiment*), que deja atrás el dualismo moderno mente/cuerpo. La corporización del sujeto es un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico (Braidotti, 2000, pp. 29-30). De esta manera, el posthumanismo no propone lo posbiológico, porque insiste en las corporalidades, pero lo hace desde lo postnatural (Asberg y Braidotti, 2018, p. 13). Parte de un *continuum* entre naturaleza y cultura, y concibe la condición posthumana como una estructura viva que es vital y capaz de autoorganizarse (Braidotti, 2015, p. 12).

En el posthumanismo el prefijo post adquiere mayor relevancia, ya que no refiere tanto a un humanismo que se hubiera superado, sino más bien a una crítica radical de los supuestos y fundamentos del humanismo. En este sentido, el posthumanismo se distingue por su postantropocentrismo y postdualismo (Ferrando, 2019), a lo que se podría agregar un postandrocentrismo –de allí su cercanía con el feminismo– y un postespecismo.

El cuestionamiento a lo “humano” trae aparejado una crítica al lugar otorgado a “lo animal”, que puede caracterizarse en términos generales como “la cuestión animal”. Dicha perspectiva tiene como objetivos deconstruir las dicotomías humano/animal, desnaturalizar el sacrificio animal y apostar por una comunidad multiespecie (González, 2019, p. 143). En este sentido:

la pregunta por el animal no es una pregunta de pura taxonomía o especulación conceptual clasificatoria, es una pregunta política que cuestiona el modo de ser-con-otros vivientes y con ello, el sometimiento sistemático humanista a formas de vida no hegemónicas. (Balcarce, 2020, p. 43)

La cuestión animal supone, entonces, una crítica a la economía política de lo viviente que establece umbrales diferenciales entre las vidas que importan y las que son abandonables (Agamben, 2003; Butler, 2010). Esta distinción no solo separa y jerarquiza la vida humana de la vida animal, sino también opera al interior de la vida humana. Como expresa Braidotti (citado en Shafaieh, 2019), mujeres, comunidad LGBTQ+, personas colonizadas y descendientes de esclavos nunca fueron considerados completamente humanos.

El antropocentrismo sobre el que se erige el humanismo ha tenido como consecuencia la diferenciación entre sujeto y objeto, y el objeto –sea la naturaleza o los demás animales– se convirtió en recurso pasible de transformación y experimentación. Esto no solo supuso una radical diferenciación entre el humano y el animal, sino también el rechazo de la animalidad constitutiva de lo humano –uno de los rasgos centrales del humanismo–, siendo esto extirpar y negar todo resabio animal en lo humano. Para Wolfe (2012), la distinción “humano/animal” es más que una designación zoológica, es un dispositivo que se corresponde a la historia de la esclavitud, del colonialismo y del imperialismo.

Desde el posthumanismo crítico, Rosi Braidotti, quien entrecruza las teorías postestructuralistas y la teoría feminista –de la diferencia sexual–, indaga en la subjetividad contemporánea.⁴ Esto la lleva a preguntarse por las diferencias y contradicciones dentro de cada sujeto y entre los sujetos. Frente a un sujeto racional, auto-constituyente y monolítico de la modernidad, Braidotti propone un *sujeto nómade*, como proceso (Femenías y Ruíz, 2004). Se trata de una subjetividad que presenta una heterogeneidad constitutiva y una condición nómade, es decir, híbrida, abierta y en devenir.

Si bien Braidotti no se ha centrado en la cuestión animal, consideramos que sus reflexiones son fundamentales para esta perspectiva, en tanto que propone una crítica radical al excepcionalismo humano y al antropocentrismo, que han sido pilares en el discurso especista, deudor del pensamiento humanista. En sus últimas intervenciones, Braidotti propone la noción *posthumanimal* (2018), una palabra híbrida que une al animal y al humano, y recoge, al mismo tiempo, los cuestionamientos que se hacen desde el posthumanismo. Esta noción puede ser pensada junto con la de figuración, que hace “referencia a un estilo de pensamiento que evoca o expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica del sujeto” (Braidotti, 2000, p. 26). En este sentido, la subjetividad contemporánea alternativa busca dejar atrás la distinción humano/animal y acercarse a una postanimalidad.

⁴Braidotti es fundamentalmente deudora del pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y de Luce Irigaray. De los primeros retoma nociones claves como la de devenir, nomadismo, territorialización, mientras que de Irigaray retoma la diferencia sexual como el principio de inteligibilidad de la cultura occidental, a la que denomina falocéntrica. También el pensamiento de Spinoza es central para el vitalismo materialista que propone la autora.

Las artes visuales se han hecho eco de esta crítica a la tradición humanista conformando un arte posthumanista (Mejía, 2005; Restrepo, 2015; Martín, 2021).⁵ Desde esta posición, el arte se concibe como un espacio de experimentación y de imaginación creativa sobre los cuerpos que permite desbordar las fronteras tradicionales del pensamiento occidental. Lo que conlleva a cuestionar el ordenamiento de los cuerpos en un mundo regido por el patriarcado, el capitalismo, el colonialismo y el especismo. De esta manera, como expresan Marcelo Expósito, Ana Vidal y Jaime Vindel (2011, p. 195) el arte, o mejor el activismo artístico, no solo tematiza la política, sino que contribuye a “producir” política. Se trata de disputar la forma visual y el contenido semántico como elementos activadores de la potencia micropolítica de los cuerpos.

En este contexto, la obra visual y performática de El Pelele⁶ invita a transitar sobre el umbral de lo real y lo ficticio, donde se transgreden los límites convencionales de “lo humano”. En la video instalación *Semilla*, compuesta por la video-performance “El Ángel de la Guarda”,⁷ con la colaboración de Silvio Lang, acerca lo humano a lo animal pero también a lo divino. La obra apela al movimiento de los cuerpos, en una búsqueda del devenir y del mutar que rompe también los binarismos de género.

Semilla fue exhibida en el Museo de las Mujeres de la Provincia de Córdoba, Argentina, del 5 de marzo al 20 de mayo de 2022, en alusión al paro internacional de mujeres. La obra forma parte de la muestra colectiva *Movimientos del deseo. Feminismos simultáneos*, integrada por diversas artistas que, desde las artes visuales, tematizan el cuerpo y las subjetividades con una perspectiva feminista, y cuya curaduría estuvo a cargo de Cecilia Salomón y Laura del Barco.

Así pues, en este artículo nos interesa explorar en el arte esa condición posthumana que descentra lo humano, cuestiona su excepcionalidad y jerarquía de especie, poniendo en escena la potencia de vida. Proponemos,

⁵El arte posthumanista fue posible a partir de la incorporación de la tecnología y la experimentación genética, que permitió una nueva relación entre arte y cuerpo, la cual se puede observar en el Bioart, el Body Art (tatuajes, injertos, piercings), la Performance, las artes electrónicas, el diseño y las artes gráficas trabajadas en computador. La primera exposición de arte posthumana fue Post Human organizada en Lausana (Suiza) en 1992. En la muestra, curada por Jeffrey Deitch, participaron diferentes artistas a quienes se los invitó a explorar los límites del cuerpo a través de diferentes expresiones artísticas (Restrepo, 2015).

⁶Lucas Gabriel Cardo (1993) es un artista cordobés, que transita diversas identidades, entre las que se encuentra la de El Pelele. Para ver su perfil: <https://www.facebook.com/elpelele>, <https://www.instagram.com/elpelele.elpelele/>

⁷El Pelele: El Ángel de la Guarda (2021), ver: <https://www.youtube.com/watch?v=SC2sMUSUgII>

siguiendo a Braidotti, la noción de *figuración posthumanal*, como una subjetividad que surge del reconocimiento de la hibridación entre humanas y no humanas y del devenir-con otras. Si las figuraciones son imágenes afirmativas que le han permitido a Braidotti retratar la interacción de diferentes dimensiones de la subjetividad (biológica, tecnológica, racial, etaria, sexual, entre otras) (Ávila Gaitán, 2014, p. 175), la *figuración posthumanal* nos permite no sólo reconocer estas múltiples dimensiones sino también destacar la conexión humano-animal. En ese sentido, posibilita conceptualizar la fuerza vital (*zoé*) y potencia creativa de ser en relación e imaginar diversas formas de vida en común.

En la primera parte nos centraremos en la *hibridación posthumanal*, para lo cual señalaremos las críticas a la categoría de lo humano. La hibridez que remite a la propia noción de humanal borra la distinción y jerarquía entre lo humano y lo animal. Asimismo, permite reconocer a la *zoé* como potencia de vida que está más allá de lo humano. Estos rasgos están presentes en la obra de El Pelele, en la cual el uso de elementos como máscaras, alas y tacones dan cuenta de un proceso de desantropomorfización. En la segunda parte, nos detendremos en lo que denominamos *devenir posthumanal*, como una forma de devenir y ser en relación. En la performance de El Pelele, el movimiento de los cuerpos y su mutación permite dar cuenta de las intensidades y proyectar mundos transespecies posibles.

II. Hibridación posthumanal

La producción de “lo humano” realizada por el humanismo generó jerarquizaciones entre los vivientes. Dicha diferenciación no sólo se estableció entre lo humano y lo animal, con base en una diferencia ontológica, sino también entre la propia vida humana. Es a partir de una anatomía política normativa, modelada sobre los ideales de blancura, masculinidad, heterosexualidad, juventud y salud, que se ordenaron y distribuyeron los cuerpos. Para Braidotti (2009b, p. 526. la traducción es nuestra): “Esta normatividad morfológica era inherentemente antropocéntrica, de género y racializada. Confirmaba al sujeto dominante tanto en lo que incluía como sus características centrales como en lo que excluía como otro”.

El ideal de humano remite a una dialéctica de la alteridad que distribuye las diferencias a escala jerárquica para gobernarlas. El pensamiento occidental apela a una lógica binaria de oposiciones que trata a la diferencia de un modo peyorativo, como “diferencia devaluada” (Braidotti, 2016, p. 381), lo cual es el fundamento del discurso de lo normativo. De acuerdo con Braidotti (2015, p. 39), “lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación”.

Desde esta perspectiva, podemos decir que el animal, dentro de la cultura humanista occidental, es el signo de la diferencia por antonomasia. El animal no humano fue siempre una figura de la otredad, que incluyó también a mujeres y a los monstruos. El animal aparece como la imagen más familiar, pero, al mismo tiempo, la más opuesta al humano. El animal fue producido como una figura de la diferencia radical y devaluada, la cual se sustenta con base en una ontología divisoria entre lo humano y lo zoomorfo, o mejor, entre el *anthropos* y el resto de los vivientes.

Siguiendo a Braidotti (2009b, pp. 526-529), la interrelación humano-animal puede ser caracterizada en tres sentidos: 1) Como *metáfora*: el animal ha sido utilizado para marcar los límites fundamentales entre categorías de ser y distinciones entre especies. Los animales representan una gramática de lo social de la virtudes y categorías morales de los humanos (como parte de un bestiario moral y cognitivo), sobre los cuales se proyectan o repudian las conductas humanas. Pero también los animales aparecen como seres humanizados, y se los infantiliza y domestica (Haraway, 2017). 2) Como *recurso*: los animales desde la antigüedad hasta nuestros días han sido ligados a la economía de mercado, constituyéndolos en una clase de zooproletarios. La explotación no fue solo por la jerarquía entre especies sino porque fueron constituidos como producto material (fuerza de trabajo, recurso industrial y objeto de tráfico). 3) Como *cuerpo desechable*: el animal como materia viva para experimentos científicos, biotecnología, industrias farmacéuticas y cosméticos.⁸

Esta relación entre humanos y animales se basa en una dialéctica de la diferencia negativa “determinada por la racionalidad occidental y su trato hacia ‘lo otro’ que siempre está determinado por el control, dominio y consumo de eso ‘otro’” (Hernández Domínguez, 2017, p. 30). Dicha racionalidad toma como “lo otro” radical al animal y se extiende al conjunto de los vivientes, incluyendo a *otros antropomorfos*: no blancos, no varones, no normales, no jóvenes, no saludables, no europeos, no heterosexuales. Para Braidotti (2015, p. 85) “este proceso es completamente antropocéntrico, según las líneas de sexo y raza, en cuanto sostiene ideales estéticos y morales basados en la civilización europea, blanca, machista y heterosexual”. En consecuencia, podría decirse que este ordenamiento social tiene sus orígenes en el especismo (ordenamiento de lo viviente); del que se han derivado,

⁸ Braidotti distingue dos interrelaciones humano-animal, la metafórica y la económica (en esta última se articulan las que aquí denominamos recurso económico y cuerpo desechable). En *Lo Posthumano* (2015, pp. 86-87), distingue tres interrelaciones que denomina: edípica (tú y yo sentados en el mismo sofá), instrumental (tú que eventualmente serás consumido) y fantasmal (objetos exóticos y extintos de entretenimiento).

sostenido y justificado las jerarquías y exclusiones raciales, de clase, sexuales, de género, culturales, geopolíticas, etc.

De allí que Braidotti propone una desantropomorfización en clave posthumana.⁹ El “éxodo antropológico” (Braidotti, 2015, p. 82) supone el abandono del modelo de Hombre y su consecuente supremacía de especie frente al resto de los seres vivos (y no vivos). Pero, y esta es una cuestión central, el postantropocentrismo no sólo viene a poner fin a la jerarquía entre especies, sino que refiere a una “colosal hibridación de la especie” (2015, p. 83). Con la noción de hibridación, hace referencia a un sujeto que es impuro, está contaminado y en mutación.¹⁰ Y, fundamentalmente, remite a lo relacional, es decir, una concepción en la cual prima ontológicamente la relación, el ser-con los demás existentes (humanos y no humanos).

La *hibridación posthumanimal* supone una ruptura con la identidad fija y unitaria del sujeto. Por un lado, refiere a la co-constitución entre lo humano y lo animal. La hibridez no remite a un segundo momento en que dos elementos preexistentes se combinan, sino a una relación co-constitutiva originaria. Por otro, a la estrecha relación entre lo humano y lo animal. Todos los vivientes (animales humanos y no humanos, insectos, plantas, ambiente y cosmos) son en relación.¹¹ En este sentido, la capacidad relacional del sujeto posthumano no está confinada al interior de nuestra especie, sino que concierne a elementos no antropomorfos (Braidotti, 2015, p. 76).

Esta hibridación posthumanimal puede observarse en la obra visual y performática de El Pelele. En el video “El ángel de la guarda”, es posible encontrar un éxodo antropológico en el que se desdibuja la morfología humana. El uso de máscaras elimina los rasgos humanos, especialmente el rostro, que fue un elemento central de reflexión del humanismo. Si el

⁹ Es importante señalar que en el capitalismo avanzado Braidotti observa una descentralización del antropocentrismo, lo cual no significa que sea posthumanista. Dicha descentralización se manifiesta en la circulación de datos y bytes de información como nueva forma de acumulación y en la estructura tecnocientífica que conlleva la mercantilización de todo lo vivo (nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas).

¹⁰ A pesar de las diferencias que pueden establecerse en el pensamiento de Braidotti y Donna Haraway, la idea del devenir y de la hibridez está presente en ambas. Si bien esta última se resiste a inscribir su pensamiento en lo que se denomina posthumanismo –y prefiere denominarse una compostista–, podemos afirmar que ha realizado importantes aportes dentro de esta perspectiva, especialmente en relación con el devenir e hibridaciones posthumanas, que están presentes en la figuración del cyborg, de las especies en compañía y de los parentescos multiespecies (Torrano, 2021).

¹¹ También aquí habría que mencionar a la tecnología. Pero no nos centraremos en esto en el presente artículo.

humanismo consideraba que la humanidad se concentraba en el rostro, la máscara viene a poner esto en entredicho. Asimismo, el borramiento de lo humano problematiza los procesos de otrificación que jerarquiza a los vivientes, que hace de los animales metáfora, recurso, cuerpo desechable. No sólo aparece un cuestionamiento en torno a los umbrales diferenciales, entre la vida humana y la no humana, sino también en la propia vida humana, al rechazarse lo que hace a un “completamente humano”: masculinidad, blancura, occidentalidad, heterosexualidad, etc. La máscara, entonces, pone en cuestión la anatomía política normativa y su ordenamiento de los cuerpos.

Figura 1

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

Esta desantropomorfización no solo borra la frontera entre lo humano/animal, sino también entre lo divino. Las alas dan cuenta de este umbral entre lo humano y lo divino. El abandono del ideal de Hombre como medida de todas las cosas acerca al sujeto a las divinidades terrenales. Aquí no se trata de una pretensión de trascendencia de una divinidad sino de una inmanencia de lo viviente. Esto también lo po-

demos observar en la posición del cuerpo, que no es erguida, lo cual rompe con la figura del *anthropos* dominante, agresivo y explotador de todas las especies, sino más bien agazapada, lo que muestra esta cercanía con la tierra.

Figura 2

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

Braidotti propone un vitalismo materialista, entendido como “definir la materia como vital y capaz de autoorganización” (2015, p. 72). Lo cual le permite conectar, poner en relación con los vivientes. La vida, para Braidotti, es definida en términos de *zoé*, como potencia generadora inmanente. La *zoé* es un poder generativo que fluye a través de todas las especies (Braidotti, 2009b, p. 529). Así, la vida no es una propiedad exclusiva de la especie humana, del *anthropos*, sino un proceso interactivo y en devenir.

Dicha concepción de la *zoé* rompe los umbrales biopolíticos sobre el *continuum* de lo viviente, que permitieron establecer una distinción entre vidas vivibles y vidas abandonables. Tal como advirtió Agamben (2003, p. 9), la antigüedad clásica hacía referencia a la vida a través de estos dos términos: *zoé* expresa el hecho de vivir y *bíos* indica la forma de vivir propia de un

individuo o grupo. Es decir, *zoé* se refiere a la simple vida natural, común a todos los seres vivos; mientras que *bíos* a la vida cualificada, atribuida a los humanos, aunque no a todos.

Para Braidotti (2009b, p. 530) esta antigua jerarquía que privilegia el *bíos* por sobre la *zoé* debe ser reconsiderada. Desde el posthumanismo, la clásica distinción entre *bíos* y *zoé* nos instala en el antropocentrismo y en el androcentrismo, ya que el *bíos* apuntaba a la vida de un sujeto blanco, varón, capitalista, heterosexual y occidental. Por el contrario, en su propuesta, el acento ya no debe ser puesto en el *bíos*, sino en la *zoé*, entendiendo a esta última como vitalidad generativa, “una fuerza transversal esencial que atraviesa y reconecta dominios antes segregados” (Braidotti, 2009a, p. 143). La *zoé* como fuerza immanente se enfrenta al excepcionalismo humano trascendental y a las categorías de individuación (género, sexualidad, raza, clase).

La *zoé* como poder afirmativo de la vida, permite dar cuenta de la interconexión e interdependencia entre las distintas formas de vida. Esto lleva a Braidotti a proponer un *zoe-igualitarismo* (Braidotti, 2009a, p. 156) que reemplaza los antiguos dualismos y jerarquías entre lo viviente y promueve formas alternativas de la relación humano-animal, alejadas del dominio, la domesticación y la explotación. Este reconocimiento de la *zoé* también permite cuestionar la jerarquización que produce la dicotomía de género. En ese sentido, Braidotti (2009a, p. 157) expresa: “quiero destacar la fuerza de la *zoé* a través de la diferencia sexual o la ‘materia’ que se produce en lo femenino/materno como camino virtual de devenir, que conduce hacia fuera, más allá de lo humano”. Esto no significa identificar a las mujeres con los animales, sino reconocer la fuerza transformadora de estas diferencias devaluadas.

La obra de El Pelele invita a pensar la *zoé* como una fuerza vital que desterritorializa las jerarquías de género. El uso de tacones y cierta representación andrógina supone un borramiento de las diferencias establecidas y nos transporta a un mundo postbinario y postgenérico. Se pone en escena un cuerpo que se aparta de la norma sexo-genérica, dando cuenta de una exterioridad de la norma de lo humano.

Figura 3

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

La *figuración posthumana* que supone el éxodo antropológico, no sólo permite poner fin a las jerarquías entre especies sino también a las desigualdades entre quienes fueron históricamente tratados como no completamente humanos. El cuestionamiento al orden de lo viviente —especismo— pone ineludiblemente en cuestión el orden de lo social: patriarcado, colonialismo y capitalismo.

III. Devenir posthumana

Para pensar una nueva figuración de la subjetividad posthumana, Braidotti propone la noción de sujetos nómades: “lo que define el estado nómade es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar” (Braidotti, 2000, p. 31). El sujeto nómade expresa su potencial creativo, su constante devenir y sus relaciones con otros (humanes y no humanos). Para Braidotti: “Los sujetos nómades son capaces de liberar la actividad del pensamiento del yugo del dogmatismo falocéntrico y de devolverle su libertad, su vivacidad, su belleza” (Braidotti, 2000, p. 36). Con el término nómade alude a un sujeto situado, es decir, a la presencia múltiple de distintos ejes de

diferenciación como la clase, la raza, la etnia, el género y la edad que se interceptan para constituir la subjetividad. La corporalidad del sujeto nómada es central, ya que le permite abandonar la idea de un sujeto universal propia del humanismo, pero también reconocer el deseo que constituye a la subjetividad.

El sujeto nómada debe concebirse siempre en devenir. El devenir es una suerte de metamorfosis o transposición que refiere al deseo productivo, la intensificación de la afectividad, la afirmación de la diferencia, la potencia del cuerpo. Es, como dice Braidotti, “una forma de vivir más intensamente y de aumentar el propio potencial y con él, la propia libertad y la comprensión de las complejidades, pero también una ética que apunta a enmarcar, sostener y soportar esas mismas complejidades” (Braidotti 2002, p. 148). Pero el nomadismo no sólo remite al devenir del propio sujeto en relación consigo mismo, sino a que este devenir siempre es en relación. Ser un sujeto nómada es ser-con, los sujetos se constituyen unos con otros. El acento, entonces, está puesto en el devenir en relación, este devenir es siempre con otros vivientes (no todos humanos). Siguiendo a Haraway, para Braidotti, este otro radical es un otro significativo (Braidotti, 2009a, p. 147).

Braidotti recupera la noción “devenir animal”, propuesta por Deleuze y Guattari, para desterritorializar la dicotomía humano/animal.¹² Apelar al animal es clave para la nomadización de las jerarquías entre el humano y el animal. El “devenir animal implica desplazar el antropocentrismo y reconocer la solidaridad entre las diversas especies sobre la base que todos compartimos un mismo ambiente, es decir, estamos integrados, incorporados y en simbiosis” (Braidotti, 2009a, p. 143).

Devenir animal es tanto un rechazo a las relaciones jerárquicas que se establecen entre los vivientes, como un abandono de la concepción normativa del cuerpo. Es una “línea de fuga de deshumanización y desidentificación se establece a partir de múltiples puntos de conectividad donde se interseca lo humano” (Piedrahita, 2017, p. 57) con lo no humano (viviente, tecnológico, ambiente). Se trata de promover conexiones e interrelaciones que generen nuevas intensidades entre diferentes existencias. Desde este punto de vista, “el sujeto se refunde en el modo nómada de asamblea colectiva. El objetivo de desterritorializar la norma también sustenta el proceso de devenir animal, mujer, (...) formando alianzas anómalas e inorgánicas” (Braidotti, 2009b, p. 527).

¹² Braidotti también habla del “devenir máquina”, que tiende a borrar la distinción entre humanos y circuitos tecnológicos, como fundamentales para la constitución del sujeto posthumano y “devenir tierra”, que retoma las cuestiones en relación con el medio ambiente y la crisis climática.

Devenir animal no significa humanizar la naturaleza –al modo de los derechos de los animales–, ya que esto reproduce, por un lado, la distinción humano/animal y, por otro, no reconoce las diferencias con los demás animales. Por el contrario, “lo que importa es entender la *interrelación* humano/animal como constitutiva de la identidad de cada uno. Se trata pues de una relación, una relación transformadora o simbiótica que hibridiza, cambia y altera la ‘naturaleza’ de *cada uno*” (Braidotti, 2009a, p. 154; la cursiva es de la autora). Devenir es un nomadismo que se hace con otros: “Devenir-mujer/animal/insecto es un afecto que fluye, como en la escritura; es una composición, una localización que necesita ser construida junto, es decir, en el encuentro, con los otros” (Braidotti, 2005, pp. 148-149).

En este sentido, el *devenir posthumano* conceptualiza la relación y transformación permanente de las subjetividades. Se trata, entonces, de una nomadización de la norma de lo humano y un abandono de la antropomorfización. Pero esto no supone la renuncia al cuerpo, para Braidotti “el sujeto no es una entidad abstracta sino material incardinada o corporizada” (Braidotti, 2004, p. 16). Esto significa que el cuerpo es central para comprender el devenir, pero no el cuerpo al modo de un organismo, que Braidotti denomina “órganos sin cuerpos”, sino en relación con la construcción discursiva y normativa del sujeto en la modernidad (Braidotti, 2000, p. 94). Por el contrario, se refiere a un cuerpo que tiene temporalidad, sexualidad (deseo) y está situado. “El cuerpo se convierte en territorio de interconexión entre varios sujetos relacionados de manera intersubjetiva en un espacio que comparten a partir de su multiplicidad” (Palaisi, 2018, p. 65). Así, el cuerpo desdibuja las identidades y recrea intensidades y afectos.

Entonces, la propuesta artística de El Pelele puede ser leída en esta clave. El cuerpo en devenir y atravesado por la vida –recordemos que para Braidotti la vida, *zoé*, no se limita al organismo físico– posibilita mutaciones y promueve el encuentro entre los cuerpos. Devenir posthumano supone una transformación constante sobre el cuerpo –ya que la vida se experimenta como potencia de alteración– que rompe las dicotomías humano/animal y las identidades, pero también advierte que el devenir es siempre con otros.

Figura 4

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

La danza que puede observarse en la performance expresa la fuerza vital y el deseo que se da en el encuentro entre los cuerpos. Los movimientos, por momentos erráticos y desenfrenados, exhiben la liberación de los cuerpos entregados al juego y al placer. El movimiento de los cuerpos actualiza el devenir posthumano, pero también deja entrever que el mover es con otros, un mover-con y también un con-mover. El cuerpo ineludiblemente es afectado en este devenir. La danza dionisiaca pone en escena un ritmo-caos, como fuerza de alteración, y una composición de cuerpos, como líneas de intensidades, en la cual se entreteje un “rompecabezas”, una “pieza por pieza”, tal como se escucha en el video.

Este *devenir posthumano* no puede reducirse a una crítica reactiva del pensamiento falocéntrico, sino que debe implicar creatividad: invención afirmativa de una forma de vivir en común. Esta trama del devenir que se entrelaza con otros pone en escena el cuidado como acción fundamental para el sostenimiento de la vida en común. Para Braidotti “el cuida-

do es una práctica situada y responsable” (Braidotti, 2009a, pp. 169-170). El reconocimiento del cuidado desde una mirada ética posthumana sustrae el cuidado del ámbito de lo privado y lo instala en lo público. No debemos desconocer que históricamente las tareas de cuidado y de reproducción de la vida han sido realizadas por los sujetos feminizados, eximiendo a los hombres de dicha tarea. Por el contrario, “el sujeto nómada sin importar su sexo, debe devenir-mujer, hacerse cargo de la vida-en-común y experimentar con prudencia, de modo sustentable” (Ávila Gaitán, 2014, p. 179).

La política afirmativa de Braidotti propone una vida en devenir con otros que solo es posible alcanzar a partir de la superación del antropocentrismo y del especismo. Es un proyecto posthumano que desestabiliza las identidades establecidas sobre las que se clasifican y jerarquizan a los sujetos y a los vivientes. Se trata de desarrollar vínculos entre sujetos posthumanos que generen nuevas posibilidades de vida en común transespecie, un zoé-igualitarismo. Una ética que fomente la interrelación humano-animal, que cree formas alternativas de interconexión entre los sujetos y de cuidado sobre la vida.

Figura 5

Escena de “El Ángel de la Guarda”



Nota. Video-performance.

En la video-performance de El Pelele se advierte esta interrelación y cuidado. Los cuerpos devienen en relación, generando formas de vida en común. Es una política afirmativa de los cuerpos: “sí, sí, sí, sí”, que se escucha en el video. La coreografía que representan los cuerpos pone el acento en la relación, en el entrelazamiento vital. Es una oda a la eroticidad, a la transformación y al devenir. El ángel de la guarda aquí no vela por el sueño, sino por el deseo, la sensualidad y el placer. Se observa una suerte de coreografía posthumana que se va entramando a partir del reconocimiento de la *zoé* como potencia de vida, como fuerza vital que habita en cada uno, pero que también atraviesa e interconecta los cuerpos.

Conclusión

El posthumanismo crítico cuestiona la noción de “lo humano” que se estableció con el humanismo en occidente. Esto trajo aparejado un rechazo al Hombre como *homo universalis*, al antropocentrismo y el excepcionalismo humano. El humanismo instauró una clasificación y distribución ontológico-política sobre los vivientes. Una diferenciación entre la vida humana y animal, caracterizada como *bíos* y *zoé*, respectivamente, pero también entre la propia vida humana, ya que el *bíos* apuntaba a la vida de un sujeto blanco, varón, capitalista, heterosexual y occidental.

Aunque Braidotti no se ocupa específicamente de la denominada “cuestión animal”, su perspectiva posthumanista permite advertir importantes contribuciones para este campo de estudios. Como vimos, el posthumanismo es postdualista, postantropocentrista, postandrocentrista y postespecista. Para pensar las subjetividades contemporáneas por fuera de estos posicionamientos deudores del humanismo, Braidotti propone el sujeto nómada, híbrido y en devenir, que enfrenta al sujeto unitario e individual.

Desde el arte también se ha cuestionado la tradición humanista y sus consecuencias jerarquizadoras sobre lo viviente. El arte posthumanista ha franqueado los límites de lo humano y puesto en tensión la anatomía política del cuerpo. La experimentación e imaginación artística permite descentralizar lo humano y generar interrelaciones más allá de la norma de lo humano.

En este trabajo propusimos la noción de *figuración posthumana*, entendiéndola como una subjetividad contemporánea alternativa. Esta noción nos permitió señalar dos rasgos que consideramos centrales de la crítica a la clasificación y jerarquización humano/animal. Por un lado, pensar en una *hibridación posthumana* que daba cuenta de una co-constitución

y, por otro, en un *devenir posthumano* que refería a un devenir entendido como transformación del sujeto sobre sí mismo y con otros.

Analizamos “El ángel de la guarda”, obra visual y performática de El Pelele, a través de esta figuración posthumano. La obra nos permitió explorar la desantropomorfización que observamos en la utilización de elementos como máscaras, alas y tacones. Así emergió una subjetividad que difuminó la frontera humano/animal y afirmó la potencia de la vida, que trasciende los límites físicos del cuerpo. También nos permitió indagar sobre el devenir, entendido como un movimiento del cuerpo que generaba conexiones y poderosas alianzas con otros. La danza de los cuerpos recreaba la transmutación del cuerpo y de la transformación en el encuentro con otros.

La *figuración posthumano* se propone como una estrecha relación entre sujeto-cuerpo-ética-política. En este sentido, nos plantea interrogantes ético-políticos que debemos asumir desde un posicionamiento posthumanista que busque la desterritorialización de lo humano y la relación transespecie. En el contexto de una crisis planetaria, situados en un mundo que atraviesa desastres ambientales sin precedentes, es urgente que podamos cuestionar las consecuencias del humanismo y promovamos una interrelación no jerárquica y cuidadosa entre los vivientes (animales humanos y no humanos, plantas, ambiente, cosmos etc.).

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. Poder soberano y vida desnuda*. Pre-Textos.
- Åsberg, C. y Braidotti, R. (2018). Feminist Posthumanities: An Introduction. En Åsberg, A. y Braidotti, B. (Eds.), *A Feminist Companion to the Posthumanities* (pp. 1-22). Springer.
- Ávila Gaitán, I. D. (2014). El nomadismo filosófico de Rosi Braidotti: una alternativa materialista a la metafísica de la presencia. *Tabula Rasa*, 21, 167-184.
- Balcarce, G. (2020). Animales, Humanos o no: Hacia un pensamiento posthumano deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), 36-47.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.

- Braidotti, R. (2005). Met(r)amorfofosis: devenir mujer/animal/insecto. En *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (pp. 147-210). Ediciones Akal.
- Braidotti, R. (2009a). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2009b). *Animals, Anomalies, and Inorganic Others*. PMLA, 24(2), 526-532. <https://doi.org/10.1632/pmla.2009.124.2.526>
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2016). The critical Posthumanities; or, is medianatures to natuculturesas Zoe is to Bios? *Cultural Politics*, 12(3), 380-390.
- Braidotti, R. (2018a). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Cultures & Society*, Special Issue: Transversal Posthumanities, 36(6), 31-61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>
- Braidotti, R. [HKW 100 Years of Now]. (24 de mayo de 2018b). Dictionary of Now #12, Rosi Braidotti: Post-humanimals [Video]. Youtube. <https://tinyurl.com/ujczkj8b>
- Braidotti, R. y Hlavajova, M. (Eds.) (2018). *Posthuman Glossary*. Bloomsbury Academic.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Expósito, M, Vidal, A. y Vindel, J. (2011). Activismo en diez mandamientos. *Revista CIA*, 1(1), 184-201.
- Femenías, L. y Ruíz, M. A. (2004). Rosi Braidotti: de la diferencia sexual a la condición nómada. *Revista Escuela de Historia*, 3(1), 1-18. <https://www.redalyc.org/pdf/638/63810305.pdf>
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury.
- González, A. G. (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisionarios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e Irrupción*, 8(15), 33-55.
- González, A. G. (2019). Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, 31, 139-159.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, gentes y otredad significativa*. Bocavulvaria.

- Hernández Domínguez, M. (2017). *Aproximaciones ecofeministas al concepto de naturaleza*. Donna Haraway y Rosi Braidotti [Tesis de grado, Universidad de La Laguna]. <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/5140/APROXIMACIONES+ECOFEMINISTAS+AL+CONCEPTO+DE+NATURALEZA.+DONNA+HARAWAY+Y+ROSI+BRAIDOTTI.pdf?sequence=1>
- Martin, N. (2022). Encuerpamientos. Una propuesta de abordaje posthumano de las relaciones entre cuerpo e imagen en los cruces entre arte, ciencia y tecnología. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 17(31), 160-177.
- Mejía, I. (2005). *El cuerpo post-humano en el arte y la cultura contemporánea*. UNAM.
- Palaisi, M. A. (2018). Saberes nómades. El sujeto nómade como contraespacio epistemológico. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 60, 57-73.
- Piedrahita, C. (2017). Subjetivaciones poshumanas: una perspectiva ética y política. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 82(38), 49-73.
- Restrepo, J. (2015). *Cuerpo y arte en el posthumanismo de Hayles y Braidotti* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/38185>
- Shafaieh, C. (8 de marzo de 2019). *We were never considered fully human, so why should we care about this crisis? Rosi Braidotti on collective positivity in the face of human extinction*. Harvard University, Graduate School of Desing. <https://www.gsd.harvard.edu/2019/03/we-were-never-considered-fully-human-so-why-should-we-care-about-this-crisis-rosi-braidotti-on-collective-positivity-in-the-face-of-human-extinction/>
- Shock, Susy (2011). *Poemario Trans Pirado*. Nuevos Tiempos.
- Torrano, A. (2021). Ontología posthumana: máquinas, humanos, perros y bacterias deviniendo con. *Instantes y Azares. Escrituras nietzs-cheanas*, 21(26). 43-59.
- Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. The University of Chicago Press.