

#17

EL ANIMAL BIOGRÁFICO

Julieta Yelin

Instituto de Estudios Críticos en Humanidades, CONICET-UNR



Resumen || El presente artículo parte de una pregunta aparentemente impertinente: ¿por qué los animales no tienen biografía? La respuesta parece evidente: no participando del *bíos*, difícilmente podrían convocar la *grafía*; una vida sin palabras —sin historia, sin muerte, sin política— no solicitaría —ni ameritaría— un relato. ¿A quién podría interesarle la vida de un pollo industrial, criado bajo lámparas, hacinado, alimentado incesantemente, privado del sueño hasta el momento de ser desangrado por una máquina? ¿Es eso acaso una vida? ¿Y quién podría escribirla? Con todo, el interrogante suscita algunas reflexiones e ilumina aspectos de la narración biográfica que, analizados desde una perspectiva antropocéntrica, permanecen en la sombra; en primer lugar, el prejuicio de que *bíos* y *zoé* son zonas discernibles en el ser humano y, por tanto, en su relato *biográfico*. El trabajo apunta, así, a examinar la imposibilidad de la biografía animal con la intuición de que en ella se exhibe la callada insistencia de la zoografía humana.

Palabras clave || Biografía | Animal | Vida | Literatura

Abstract || This article starts from an apparently incongruous question: Why do animals not have biography? The answer seems self-evident: not participating in the *bíos*, they could not summon a *graphy*; a speechless life—without history, death, or politics—does not request—nor deserve—a story. Who would care about the life of an industrial chicken, raised under lamps, stacked, endlessly fed, deprived of sleep until the moment it is bled by a machine? Is that a life? If so, who could describe it? The initial question nonetheless triggers some considerations and sheds light on certain aspects of the biographical narrative that, analyzed from an anthropocentric perspective, remain in the shadows such as the prejudice that *bíos* and *zoé* are different aspects of human beings, and hence of their *biographical* story. This paper thus aims to examine the impossibility of an animal biography, sensing that in it the silent insistence of human zoography is portrayed.

Keywords || Biography | Animal | Life | Literature

Resum || El present article parteix d'una pregunta aparentment impertinent: per què els animals no tenen biografia? La resposta sembla evident: no participant del *bíos*, difícilment podrien convocar la *grafía*; una vida sense paraules —sense història, sense mort, sense política— no sol·licitaria —ni meritaria— un relat. A qui podria interessar-li la vida d'un pollastre industrial, criat baix llums, amuntegat, alimentat incessantment, privat del son fins al moment de ser dessagnat per una màquina? Es això vida? I qui podria escriure-la? Amb tot, l'interrogant suscita algunes reflexions i il·lumina aspectes de la narració biogràfica que, analitzats des d'una perspectiva antropocèntrica, romanen a l'ombra; en primer lloc, el prejudici de que *bíos* y *zoé* són zones discernibles en l'esser humà i, per tant, en el seu relat biogràfic. El treball, així, examina la impossibilitat de la biografia animal, amb la intuïció que en ella s'exhibeix la silenciosa insistència de la zoografia humana.

Paraules clau || Biografia | Animal | Biopolítica | Vida | Literatura

El que desconozca semejante materia, jamás podrá darse cuenta de las muchas y muy trágicas cosas que pueden acontecerle a una gallina. Nace de un huevo y por algunas semanas, no es sino un montoncito de pelusas, como las que aparecen en las tarjetas de Pascua de Resurrección, para luego transformarse en algo horriblemente desplumado, que devora formidables cantidades de maíz y alimento, que ha costado sacrificios al dueño de casa, se contagia de moquillo, de cólera y otros males, permanece por momentos mirando con estupidez al sol, se enferma y muere. Unas cuantas gallinas y de vez en vez un gallo, procuran seguir los misteriosos designios de Dios y luchan por arribar a la madurez. Las gallinas ponen nuevos huevos, de los cuales nacen otros tantos polluelos y la melancólica historia se repite. Es algo increíblemente complicado. La mayoría de los filósofos deben haber sido producidos en criaderos de gallinas.

Sherwood Anderson. «La victoria del huevo»

NOTAS

1 | Este trabajo es fruto de una invitación a participar del coloquio *Un arte vulnerable. La biografía como forma*, organizado por el Centro de Estudios de Literatura Argentina y el Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. El encuentro se realizó en la ciudad de Rosario los días 11 y 12 de noviembre de 2016.

2 | «El hecho de que el *bíos*, la vida —quiero decir: la manera como el mundo se nos presenta en el transcurso de nuestra existencia—, sea una prueba, debe entenderse en dos sentidos. Prueba en el sentido de experiencia; es decir que el mundo se conoce como aquello a través de lo cual hacemos la experiencia de nosotros mismos. Y además, prueba en el sentido de que este mundo, este *bíos*, es también un ejercicio, es decir, aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar de o gracias a lo cual vamos formarnos, transformarnos, encaminarnos hacia una meta o una salvación, marchar hacia nuestra propia perfección» (Foucault, 2005: 454).

1. Mundografías

¿Existen las biografías de animales? La pregunta, aunque sugestiva, se revela de inmediato impertinente¹: si se lo considera un momento salta a la vista que las biografías de animales no existen, y más aún, que no pueden existir. ¿Por qué? Sencillamente porque los animales, no participando del *bíos*, difícilmente podrían convocar la *grafía* o, dicho de otro modo, porque una vida sin palabras no parece solicitar —ni merecer— un relato. Entre *bíos* y *grafía* se establecería, así, una relación de mutua necesidad: el *bíos*, la vida que debe ser protegida, lo sería precisamente por su capacidad de ponerle palabras a su existencia, por saber y poder defenderla; esto es, por su carnadura política, por su historicidad —¿qué es una biografía sino el despliegue narrativo de una subjetividad en el tiempo?—, por su estar instalada dentro del lenguaje verbal y dar testimonio de ello; por su potencial, dirá Michel Foucault, de asumir «la forma de una prueba de sí» (2005: 454). Prueba reflexiva que en el hilo del pensamiento foucaultiano es también prueba del mundo. El *bíos*, dijo en uno de los últimos cursos que dictó, es «la manera como el mundo se nos presenta inmediatamente en el transcurso de nuestra existencia»². El mundo puede ser pensado, así, como un efecto del *bíos* —en tanto este último es su condición de posibilidad— y las biografías como una suerte de mundografías: testimonios de aquellos que tienen mundo.

Sabemos que en el corpus del pensamiento filosófico occidental acerca de los animales estos han sido —y en gran medida siguen siendo, sea cual fuere la imagen a la que cada pensador haya acudido para caracterizarlos— los «pobres de mundo»: no pueden acceder a una realidad humana —la de las cosas en tanto tales,

dirá Heidegger— porque están atrapados dentro de sí, aturcidos, perplejos, inmersos en un medio ambiente que no es cabalmente un mundo sino más bien un conjunto de señales perceptibles por sus sentidos. Su vida es así definida por aquello que les falta: lenguaje, razón, alma, espíritu, inteligencia, sensibilidad, mente. No tiene demasiada importancia, en realidad, la naturaleza del atributo ausente, lo relevante es que este imprime en el animal la marca de una identidad incompleta, una seña que define de modo indubitable su vivir —que lo caracteriza, en definitiva, como un sinvivir—. Y sin embargo, la relación entre animal y mundo que Heidegger intentó circunscribir está cargada de ambigüedad: los animales no tienen acceso al mundo pero tampoco permanecen completamente ajenos a él; para ellos el ente, según la fórmula heideggeriana, está abierto al tiempo que es inaccesible³. Están en el mundo en un modo que es caracterizado, en oposición al *Dasein* humano, como un no-estar.

Esta ambigüedad constitutiva ha sido crucial para el devenir filosófico y literario de las concepciones y representaciones de los animales; y, por supuesto, se vuelve muy relevante si el objetivo es analizar las posibilidades de una biografía animal, es decir, las chances que tiene el animal —un animal— de que su vida se enclave en el mundo o, más concretamente, alcance cierta dignidad literaria. De que su vida, en definitiva, se deslinde de la figura homogeneizadora del animal —singular generalizador que niega la múltiple y heterogénea configuración de la vida animal no humana—⁴, así como también de las fronteras que la separan de la vida de los animales humanos. Tan grande es, en efecto, el peso de la ambigüedad heideggeriana sobre la espalda del imaginario animal que la crítica ha llegado a imaginar un género biográfico para los objetos inertes⁵ pero no ha considerado la posibilidad de que alguien le dé forma narrativa a las vidas pobres y aturcidas de los animales. Tal vez porque darle vida a las cosas, estudiar las interrelaciones que establecen con su medio, sea —al menos hasta el momento— menos problemático, si se tienen en cuenta los efectos que puede producir sobre la definiciones éticas y políticas de nuestras sociedades, que llevar adelante una exploración acerca de la vida de los animales⁶.

Entonces, para empezar, los animales no son biografiables porque, aunque es imposible negar que tengan una vida, esta no ha sido conceptualizada como *bíos*. Tienen, según una línea filosófica enraizada en el pensamiento antiguo, *zoé*: un término que para los griegos se refería al simple hecho de vivir, a aquello que es común a todos los seres vivos (Agamben, 1998: 9); es decir, tienen una vida desnuda, sin vestidura, o mejor: no investida. Más allá de las controversias que puedan existir en torno de la pertinencia de una distinción entre el ámbito del *bíos* —vida cualificada— y el de la *zoé* —vida sacrificable— cuando se piensa lo humano⁷, es indudable que los animales permanecen fuera de la zona de protección política.

NOTAS

3 | «El estatuto ontológico del medio animal puede ser definido así: está *offen* (abierto) pero no *offenbar* (desvelado, literalmente abrible). El ente, para el animal, está abierto pero no es accesible; es decir, está abierto en una inaccesibilidad y una opacidad, o sea, de algún modo, en una no-relación. Esta apertura sin desvelamiento define la pobreza de mundo que caracteriza al animal con respecto a la formación de mundo que caracteriza a lo humano. El animal no está simplemente privado de mundo porque, en tanto que está abierto en el aturdimiento, debe —a diferencia de la piedra, privada de mundo— prescindir de él, carecer de él (*entbehren*); es decir, puede estar determinado en su ser por una pobreza y una falta» (Agamben, 2005: 72).

4 | «Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de “El Animal” o de “La-Vida-Animal”, ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir “seres vivos” es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general» (Derrida, 2008: 47-48).

¿Cómo esas vidas desprovistas de valor político podrían merecer un relato, una historia? ¿A quién podría interesarle la vida de un pollo que es criado con luz artificial día y noche, y que es alimentado de modo incesante, casi sin dormir, hasta el momento en que puede ser degollado y desangrado? ¿Es eso acaso una vida? ¿Y quién podría escribirla?

Es raro encontrar, recorriendo el corpus de la llamada zooliteratura⁸, experimentos narrativos cuyo objetivo último sea contar la vida de un animal. Se objetará que hay narraciones, sobre todo en la tradición moderna anglosajona, en las que prima un interés etológico, la voluntad de examinar y representar la sensibilidad y el comportamiento de los animales anclándose en un individuo en concreto, casi siempre en una mascota: un perro, un gato. En todas ellas, sin embargo, los animales acaban siendo una excusa para hablar de una vida considerada más valiosa —más compleja, más emotiva, más interesante—; la de la poeta Elisabeth Barrett en *Flush* de Virginia Woolf, la del propio John Ackerley en su *My dog Tulip* o en *We think the World of You*, la de Elisabeth Von Arnim en *All the Dogs of My Life*, la de Doris Lessing en *Particular Cats*, *Rufus the Survivor* y *The Old Age of El Magnifico*⁹. No es mi intención minusvalorar los evidentes méritos literarios de estas novelas, simplemente quisiera señalar que en ellas los animales son utilizados —de un modo no muy diverso que en las industrias alimenticia y textil— como materia prima para la elaboración de un producto más sofisticado; por lo general, como terreno para la experimentación con nuevas técnicas de representación de la conciencia —en Woolf esto es especialmente perceptible— o como coartada del amor narcisista, encontrando en el afecto animal, como señalé en otra ocasión, un sentimiento constante, no sujeto a los vaivenes del otro; un amor que es, en definitiva, un subterfugio para la poetización del amor propio (Yelin, 2010: 93)¹⁰. Se produce así un deslizamiento desde el relato biográfico al autobiográfico, como si la intención etológica inicial, esbozada en los títulos de los textos —retratar al perro, indagar el comportamiento del gato, contar sus recorridos vitales— se viera fatalmente oscurecida por la sombra del yo, que crece con el correr de las páginas hasta ocupar, finalmente, todo el espacio. La vida del animal, su existencia corpórea, la huella que imprime su presencia en el mundo pasa así a un segundo plano y se convierte, en la imaginación del lector, en una imagen vaporosa, la evocación de una fantasmagoría afectiva de la vida humana. La única capaz de dar y hacer, según la fórmula foucaultiana, una prueba de sí.

Es decir, que la cualidad de vidas sacrificables se puede aplicar a los animales en todas sus dimensiones, desde la estrictamente material —la carne que comemos, la piel con la que nos vestimos, los organismos con los que experimentamos— hasta la conceptual, simbólica o imaginaria: las concepciones y figuraciones que producimos y consumimos. Y es probable que el segundo sacrificio

NOTAS

5 | Hay, sin ir más lejos, un artículo de un número reciente de la revista *Critique* dedicado al asunto: se trata de «Vies des objets. Sur quelques usages de la biographie pour comprendre les technosciences». Allí Bernardette Bensaude-Vincent argumenta que el género biográfico, frecuentemente utilizado para poner de relieve la dimensión social y cultural de las ciencias mediante la narración de las vidas de sabios e inventores, podría ser aplicado también a los resultados de la tarea de dichos hombres. «La narration biographique a, de fait, été utilisée dans quelques publications récentes pour décrire la trajectoire d'objets depuis leur conception en laboratoire jusqu'à leur disparition. L'extension du genre biographique aux objets s'inscrit dans un nouveau courant d'étude des sciences es des techniques fortement inspiré de l'anthropologie sociale : à la suite du recentrage sur les pratiques (*practical turn*) au cours des dernières décennies du XX^e siècle, l'attention se concentre désormais sur les artefacts, instruments, machines ou systèmes, au point que Peter-Paul Verbeek, philosophe des techniques, proclame un «tournant vers les choses» (*thingly turn*)» (588-89).

6 | Aunque, ciertamente, los avances y las reflexiones en torno de la inteligencia artificial atacan también, desde otro flanco, los argumentos defensivos de los discursos humanistas. El descentramiento de lo humano a través de su imbricación en redes técnicas, médicas, informáticas y económicas es un dato imposible de negar y que exige «un nuevo modo de pensamiento que supere las fantasías y represiones, los protocolos filosóficos y las evasiones del humanismo en tanto fenómeno histórico específico» (Wolfe, 2010: XVI).

dependa directamente del primero: las vidas de los animales no son biografiables tal y como han sido imaginadas en nuestras sociedades; las mismas que, por otra parte, alimentaron y cristalizaron el género biográfico, ese gran productor de vidas protegidas. ¿No cabe preguntarse, por tanto, si la explotación literaria del animal —en su modalidad metafórica, alegórica o intimista— no irá menguando al ritmo de las transformaciones concretas de las relaciones entre hombre y animal en un futuro no muy lejano? ¿No se irán transformando también, al mismo ritmo, las formas de representación humana de las escrituras biográficas? ¿Cómo se pensará y representará la vida humana una vez que se haya deconstruido de modo efectivo la oposición humano/animal, dando lugar a una infinita cantidad de zonas de contacto, continuidades, solapamientos entre ambos términos?

Estas preguntas interpelan a numerosos críticos y escritores en la actualidad; también a una serie de pensadores que se inscriben en el campo de la filosofía posthumanista. Herederos de la tradición nietzscheana, entienden que es tarea urgente de la reflexión filosófica revisar los dispositivos y modos de jerarquización y exclusión a los que es sometida la noción de vida. Sólo así creen que será posible desplazar el eje antropocéntrico alrededor del cual gira aún hoy gran parte de la producción filosófica en Occidente¹¹. Aunque con herramientas y procedimientos específicos diversos, pensadores y artistas comparten la preocupación por una constelación de problemas que atañen directamente a las definiciones de la vida y, naturalmente, a las formas en que esta puede ser estudiada, comprendida, narrada: los procesos de subjetivación y desubjetivación; las relaciones entre la noción de animal no humano y la de animalidad humana; la tensión existente entre la concepción del cuerpo como propiedad e identidad y como materialidad radicalmente impersonal; la crítica al discurso humanista de la especie (Wolfe, 2003), con su correlato literario en la disolución de los géneros y, más aún, de las disciplinas artísticas; el inveterado desajuste, tan crucial para el trabajo biográfico, entre los hechos y la verdad. Se va esbozando así un nuevo paradigma —que da lugar, con el desarrollo teórico, a nuevas metodologías— para entender las relaciones entre ficción, pensamiento y vida. Sería temerario arriesgar un pronóstico sobre la suerte que correrán todas estas transformaciones; por el momento solo es posible afirmar que, en la contemporaneidad, pese a los valiosos aportes y desplazamientos metodológicos del pensamiento y las artes de cuño biocéntrico, el animal no tiene quien lo escriba.

2. Rostros

Es difícil saber si el resultado de un experimento como el que imaginamos podría tener algún interés literario. Y, sin embargo,

NOTAS

7 | Sobre este punto ver Borisonik y Beresñak (2012).

8 | Para una aproximación a la noción de zooliteratura ver Maciel (2008).

9 | Escribe Quentin Bell, refiriéndose a *Flush*, en su biografía de Virginia Woolf: «Le fascinaban los animales, pero su afecto era curioso y reservado. Quería saber qué sentía su perro [...] *Flush* no es tanto un libro de una amante de los perros como un libro de alguien a quien le hubiera encantado ser un perro [...] Su perro era la encarnación de su propio espíritu, no la mascota de un amo» (1972: 410). La traducción es nuestra.

10 | Algo semejante vienen denunciando en los últimos años aquellos filósofos que se inscriben en la nueva ola del pensamiento posthumanista cuando señalan que en Occidente las conceptualizaciones del animal han sido en la mayor parte de los casos —incluso en el de aquellos filósofos que transformaron de modo radical las concepciones precedentes acerca del animal, como el propio Heidegger—, subsidiarias de las de lo humano; que no ha habido ningún texto que asumiera como tarea urgente y prioritaria el estudio del particular modo de existencia del animal desde una perspectiva no-antropocéntrica. En otras palabras: que no se han cuestionado los dos principios básicos del antropocentrismo ontoteológico: que hombres y animales pueden ser clara y nítidamente distinguibles en su esencia y que es necesario trazar la línea que hace visible dicha distinción (Calarco, 2008: 30).

11 | «At stake rather is an effort to move beyond de reductive vision that we have inherited from the dominant

la pregunta insiste: si en el campo de las artes plásticas se vienen explorando desde hace ya más de dos décadas formas no antropocéntricas de aproximación a la animalidad en las que se establece un diálogo fluido con los avances en el campo del conocimiento científico y tecnológico¹², ¿por qué una gran parte de los escritores sigue insistiendo en elucubrar qué les dirían los animales si les hablaran o qué estarán pensando cuando los miran? Los ejemplos son numerosos: de la saga de Jack London a *Tombuctú* de Paul Auster o *King* de John Berger —curiosamente, unos de los pensadores más interesantes del lugar de los animales en la contemporaneidad—¹³, pasando por *Señor y perro* de Thomas Mann o, en el ámbito de la literatura latinoamericana, *Cecil*, de Manuel Mujica Láinez. En el caso de este último, a la humanización de la mascota se añade una taimada retórica autocelebratoria en la que el perro es testigo elocuente de la fascinante personalidad del escritor; lejos de cuestionar, interrogar, socavar los fundamentos de la condición humana, el animal es piedra de apoyo para su entronización. ¿Por qué será? ¿Por qué la literatura muestra una resistencia tan tenaz a experimentar con los animales, y sobre todo por qué, volviendo al asunto que nos convoca, las vidas de los animales no pueden ser contadas? ¿Por qué, en definitiva, no existe el género zoográfico?¹⁴

Primera posible respuesta —ya la adelantamos—: porque los animales no hablan. Esto admitiendo, como acabamos de hacerlo, que las biografías no cuentan *una vida* sino la vida de un hablante o, más precisamente, de un sujeto de lenguaje. Pero si el relato de la intimidad es siempre una invención, en tanto lo íntimo es, por definición, inaccesible —dice José Luis Pardo: «La intimidad es la animalidad específicamente humana» (1996: 42), es decir, aquello que hace al sujeto ser lo que es pero a lo que no tiene acceso; para usar la fórmula Heideggereana: una apertura a una animalidad constitutiva al tiempo que vedada—, entonces ¿no opera del mismo modo la ficción en la reconstrucción de la personalidad de María Antonieta que en la elucubración acerca del mundo interior de un perro callejero? ¿No es tarea similar la de retratar la desdichada vida sentimental de León Tolstoi que las penas de amor de la gata Sasha en *La gata* de Colette? No. En efecto, la naturaleza verbal del biografiado parece ser condición de posibilidad de la biografía. La subjetividad, entendida como efecto del lenguaje, y no la vida misma, son la meta final de la investigación detectivesca del biógrafo. Sin esa convención identitaria no hay biografía posible.

Segunda hipótesis: la biografía animal es imposible porque los animales no sufren. Pero ¿es posible seguir sosteniendo tal cosa? En uno de sus seminarios sobre la cuestión animal, Jacques Derrida recupera un interrogante del filósofo moral Jeremy Bentham, que se preguntó ya no si los animales son capaces de pensar,

NOTAS

philosophical tradition running from Aristotle and Descartes through Heidegger and Levinas. Such a transformation cannot be achieved in one go or by fiat. It is necessary to make use of the tools at our disposal and to develop them in such a way as to deepen the crisis of metaphysical anthropocentrism and push beyond the limits it has established for thought. In view of this task, the commitment to biological continuism we find in such thinkers as Darwin, Dawkins, and de Waal is an essential path for thought, inasmuch as it both decenters the human and offers the possibility of uncovering traits among animals that were long assumed to be the exclusive province of human beings. The *philosophical* task we are presented with in the face of such discoveries consists in marking and recording these ruptures within philosophical discourse and in extending and deepening them so as to displace the anthropocentric-epistemological thrust that has dominated and continues to dominate the overwhelming majority of philosophical inquiry» (Calarco, 2008: 63).

12 | Ver Broglio y Baker (2003, 2013).

13 | Ver el ensayo «Por qué miramos a los animales?» (Berger, 2001).

14 | Es sintomático que las experiencias literarias más interesantes en torno de la llamada «cuestión animal» se estén dando precisamente en la producción de aquellos escritores-artistas que establecen «puntos de conexión y fuga entre ficción y fotografías, imágenes, memorias, autobiografías, blogs, chats y correos electrónicos, así como con el ensayo y lo documental» (Garramuño, 2015: 13). Dos ejemplos prominentes

sino si los animales pueden experimentar la tristeza, el miedo, la desesperación: «¿Pueden sufrir?, preguntaba simplemente y de manera tan profunda Bentham» (2008: 44). La inquietud y la respuesta afirmativa indubitable —ni siquiera Descartes, recuerda Derrida, que comparó a los animales con autómatas, se atrevió a negar el sufrimiento animal— transforma radicalmente la escala de valores a la que son sometidos comúnmente los animales, y que regula la sempiterna comparación con los seres humanos, en la que los animales siempre pueden menos, hacen menos, en definitiva, son menos. Ese sufrimiento liga además a los animales con la muerte —aquí se podría entonces cuestionar otra respuesta, tal vez la más convincente de las que hemos examinado—: la que afirma que los animales no pueden ser biografiados porque no conocen la muerte, y sin muerte, es claro, se presenta el problema del tiempo abolido y, con él, la imposibilidad del relato¹⁵. Pero si los animales sufren y pueden experimentar la compasión es porque están, de algún modo, en contacto con la precariedad de la existencia; allí, en el sufrimiento, se aloja la forma más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales (Derrida, 2008: 44). Los animales pueden, entonces, morir, y el sufrimiento es la prueba fehaciente de ello.

Pero el sufrimiento no es simplemente un poder, sino un poder de la impotencia: quien sufre es capaz de experimentar una forma sensible que necesita de una relación fluida con el otro. Así, preguntar si los animales sufren, además de producir un deslizamiento conceptual, nos introduce en una encrucijada ética —que Derrida caracteriza como una guerra a propósito de la piedad—¹⁶: ¿cuán pobres de mundo son los animales si tienen la capacidad de padecer no solo a causa de un daño infligido por otros sino también como forma de empatía por el sufrimiento ajeno? En este punto parece conveniente recordar dos axiomas levinasianos que continúan rigiendo en gran medida nuestro vínculo ético y político con los animales: 1. ningún animal no humano es capaz de dar una respuesta ética genuina a un Otro; y 2. los animales no humanos no son la clase de seres capaces de provocar una respuesta ética en los seres humanos. Para Levinas, el animal está privado de lo que Derrida llama el «heme aquí»: la posibilidad de responder y de autopresentarse, autoseñalarse, en fin, de autobiografiarse (133). El animal, en este sentido, no es nadie y, por tanto, solo podría ser biografiado a condición de ser convertido en alguien, es decir, mediante la elaboración de una ficción humanizante capaz de asignarle un rostro. Matthew Calarco, sin embargo, analiza las dos premisas levinasianas y en ellas encuentra, en lugar de una clausura conceptual, una apertura profundamente disruptiva: si lo humano es simplemente un nombre que designa a todo aquel que interrumpe mi egoísmo, entonces es evidente que no se trata de un concepto biológico ni antropológico

NOTAS

en el campo de la literatura latinoamericana son las obras del mexicano Mario Bellatin y el brasileño Nuno Ramos.

15 | «Por ello, es la muerte la que deconstruye la supuesta soberanía de la subjetividad, y es la muerte la que nos acomuna con el resto de los vivientes, entre ellos, los animales. El denodado esfuerzo de Heidegger por demostrar que ‘el animal no muere’ tal debe ser pensado también en ese sentido, en el de seguir conservando para el existente humano un cierto privilegio ‘separador’ con respecto al resto de los vivientes» (Cragolini, 2014: 13).

16 | «Esta guerra no tiene edad, sin duda, pero he aquí mi hipótesis: atraviesa una fase crítica. La atravesamos y estamos atravesados por ella. Pensar esta guerra en la que estamos inmersos no es solamente un deber, una responsabilidad, una obligación; es también una necesidad, una constricción a la cual, por las buenas o por las malas, directa o indirectamente, nadie podría sustraerse, y hoy menos que nunca. Y digo “pensar” esta guerra porque creo que se trata en ella de lo que llamamos “pensar”» (Derrida, 2008: 45).

sino de una categoría de raigambre ética; en consecuencia, podría extenderse a todos aquellos seres —sean de la clase que fueren— que pongan mi egoísmo en cuestión (65). Así, el foco no estaría puesto en la identidad de los «otros» posibles sino en la naturaleza de la relación que con ellos se establece. En el ensayo «¿Es fundamental la ontología?», Levinas parece advertir esta extraña deriva de su propio pensamiento cuando se pregunta si es posible que las cosas adquieran, por medio de la práctica artística, un rostro, es decir, la condición para la emergencia de una conciencia moral:

¿No es el arte la actividad que otorga un rostro a las cosas? La fachada de una casa, ¿no es una casa que nos mira? El análisis realizado hasta aquí es insuficiente para responder a estas preguntas. En todo caso, nos preguntamos si no sucede acaso que, en el arte, el tenor impersonal del ritmo, fascinante y mágico, sustituye a la socialidad, al rostro, al habla. (Levinas, 2001: 23)

La pregunta de Levinas es nodal para pensar el problema que nos ocupa: ¿puede la narración biográfica disolver, con su ritmo impersonal, la frontera imaginaria levantada entre *bíos* y *zoé*, y así encontrar el modo de contar la vida de cualquier viviente, la vida como potencia, como inmanencia, *una vida*?¹⁷ ¿Puede poner en escena la pregunta acerca de cuándo una cabeza puede empezar a ser considerada un rostro; indagar la improbable existencia de un rasgo decisivo, determinante? ¿Estará reservada al género biográfico la tarea de examinar «la legitimidad del discurso y de la ética del ‘rostro’ del otro, la legitimidad e incluso el sentido de toda proposición sobre la alteridad del otro» (Derrida, 2008: 131), la legitimidad, en fin, de la sempiterna negación del animal en tanto otro posible del ser humano? ¿Será un biógrafo aquel poeta o profeta que Derrida invoca como capaz de hacerse cargo de la interpelación que el animal les dirige?

Ciertamente, la exploración de la sensibilidad animal y de su relación ética con una comunidad de vivientes es una tarea apropiada —por lo estimulante y por su potencial revelador y transformador— para las disciplinas artísticas. Y, por qué no, para un potencial desarrollo del género literario de la zoografía, cuya primera tarea sería encontrar un lenguaje adecuado para hablar de otros lenguajes, una sensibilidad para hablar de otros registros sensibles, de otras, en términos foucaultianos, formas de vida. Ahora bien, aunque finalmente se llegara a un acuerdo respecto a la necesidad de reevaluar el lugar de los animales en nuestras sociedades a través de una reformulación de las categorías con las que se ordena y legisla el gran mapa de lo viviente; aunque se conviniera en que los animales sufren y tienen diversos lenguajes, y en que poseen un modo específico de relacionarse con la muerte, aún así la biografía animal seguiría siendo una quimera. Porque si existe alguna posibilidad de que un animal sea biografiado, no existe, en cambio,

NOTAS

17 | «Una vida está en todos lados, en cada uno de los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que miden tal o cual objeto vivido: vida inmanente portadora de los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en sujetos y objetos» (Deleuze, 2007: 38).

ninguna de que sea biógrafo. Y al biógrafo lo que le interesa no es dar cuenta de otras formas de vida sino encontrarse a sí mismo en el otro, oír su lenguaje en la lengua de la historia, hacer con las vidas ajenas combustible para la propia. Por eso los animales no tienen, al menos en las condiciones biopolíticas actuales, chance alguna de que los escriban; ¿cómo podrían los seres humanos buscarse a sí mismos en la vida animal si su identidad depende precisamente del rechazo de esa condición, de su olvido, de su negación?

La fantasía de una biografía animal, que pese a todo parece necesario alimentar, interesa a la literatura y a la crítica porque desvela la precariedad, más excitante que ninguna otra, del género biográfico, siempre a punto de convertirse en zoográfico. De la biografía humana podría, entonces, decirse lo mismo que Derrida apuntó de la autobiografía: que en tanto memoria o archivo de lo vivo es un movimiento inmunitario siempre pronto a convertirse en autoinmunitario (2008: 64). En el ejercicio —inhumano— de lenguaje que supone dar forma a la vida de un hombre se manifiesta, siempre y de modo fatal, un desfasaje que atañe no solo al biografiado sino también al biógrafo, en un juego de espejos infinito. «Por la proyección necesaria y exigida por la empatía con su sujeto —dice Françoise Dosse—, el biógrafo no solo se ve alterado, transformado por el sujeto cuya biografía escribe, sino que vive también durante el tiempo de su investigación y de la escritura en el mismo universo». Y concluye, citando a Roger Dadoun: «Bajo el adoquín del “él” está la placa del “yo”» (2007: 14).

Pero ¿quién podría colocarse bajo el adoquín de las bestias, dejar que este con su peso deforme su «placa» humana? Siguiendo a Dosse habría que responder que nadie, porque todo proyecto biográfico parte de una ilusión totalizadora, de una fuerza aglutinante e involuntaria, de un deseo humano de «construirse y definirse como Uno Mismo, de ser, en la plenitud del término, una Persona»; de reafirmar, mediante el autorretrato —aunque este se sobreimprima en la imagen de otro, el biografiado— la veracidad del discurso de la especie. Aquí Dosse cita de nuevo a Dadoun (14), y es interesante que este haya utilizado precisamente la palabra «persona» para definir el objeto de la pulsión biográfica: ser persona equivale a permanecer en la zona delimitada por el «umbral simbólico a partir del cual la vida es declarada sagrada o, al menos, intangible» (Esposito, 2011: 12). Por eso es necesario hacerse persona, autoproclamarse a salvo —como advierte lúcidamente Roberto Esposito, si la categoría de persona coincidiera con la de ser humano no habría ninguna necesidad de ella—. La biografía puede ser entendida, así, como un género que produce ilusiones de coincidencia entre la esfera humana y la personal, pugnando con las fuerzas disruptivas del lenguaje, esas mismas que bajo el rostro humano hacen aparecer, como por arte de magia, la cabeza anónima del animal¹⁸.

NOTAS

18 | Gilles Deleuze conceptualiza la diferencia entre rostro y cabeza en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*: «Retratista, Bacon es pintor de cabezas y no de rostros. Hay una gran diferencia entre los dos. Porque el rostro es una organización espacial estructurada que recubre la cabeza, mientras que la cabeza es una dependencia del cuerpo, incluso si es su remate. No es que ella carezca de espíritu, es un espíritu que es cuerpo, soplo corporal y vital, un espíritu animal, es el espíritu animal del hombre: un espíritu-cerdo, un espíritu-búfalo, un espíritu-perro, un espíritu-calvo-ratón... Así pues, Bacon persigue un proyecto muy especial en cuanto retratista: deshacer el rostro, encontrar o hacer que surja la cabeza bajo el rostro» (29).

Bibliografía citada

- AGAMBEN, G. (1998): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2005): *Lo abierto. Lo humano y lo animal*, Valencia: Pre-Textos.
- BAKER, S. (2003): «Sloughing the Human» en Wolfe, C. (ed.), *Zoologies. The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 147-64.
- BAKER, S. (2013): *Artist/Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BELL, Q. (1972): *Virginia Woolf: A Biography*, vol. 2, New York: Harcourt.
- BENSAUDE-VINCENT, B. (2012): «Vies d'objets. Sur quelques usages de la biographie pour comprendre les technosciences», *Critique*, 781-782: *Biographies. Modes d'emploi*, 588-98.
- BERGER, J. (2001): «¿Por qué miramos a los animales?», en *Mirar*, Barcelona : Gustavo Gili, 9-31.
- BORISONIK, H. y BERESÑAK, F. (2012): «Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política», *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 13, 82-90, [07/10/2016], <<http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/viewFile/256227/343217>>.
- BROGLIO, R. (2011): *Surface Encounters. Thinking with Animals and Art*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CALARCO, M. (2008): *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Nueva York: Columbia University Press.
- CRAGNOLINI, M. (2014): «Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo», *Revista Latinoamericana de estudios críticos animales*, 2, 6-20.
- DELEUZE, G. (2002): *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid: Arena Libros.
- DELEUZE, G. (2007): «La inmanencia: una vida...» en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (eds.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós.
- DERRIDA, J. (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta.
- DOSSE, F. (2007): *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- ESPOSITO, R. (2011): *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2005): *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, Madrid: Akal.
- GARRAMUÑO, F. (2015): *Mundos en común. Ensayos sobre la inespecificidad en el arte*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LEMM, V. (2010): «Animalidad, creatividad e historicidad», *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- LEVINAS, E. (2001): «¿Es fundamental la ontología?» en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 13-23.
- MACIEL, M. E. (2008). *O animal escrito. Um olhar sobre a zooliteratura contemporânea*, São Paulo: Lumme Editor.
- PARDO, J. L. (1996): *La intimidad*, Valencia: Pre-Textos.
- WOLFE, C. (2003): *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- WOLFE, C. (2010): *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- YELIN, J. (2010): «La voz de su amo. De la biografía (y la autobiografía) animal», *Quimera*, 325, 91-93.