

#31

LA POTENCIA DE DESNOMBRAR: REBELIÓN ANTIADÁNICA Y ECOFICCIÓN

Jordi Carmona Hurtado

Universidad de Granada

<https://orcid.org/0000-0001-7260-8638>

Artículo || Invitado | Publicado: 07/2024

DOI 10.1344/452f.2024.31.17

j.carmonahurtado@gmail.com

Texto || ©Jordi Carmona Hurtado – Licencia: Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional de Creative Commons



La potencia de desnombrar: rebelión antiadánica y ecoficción

Jordi Carmona Hurtado
Universidad de Granada

I. Ursula K. Le Guin nos cuenta que esbozó un primer borrador de *She unnames them* en una servilleta de cóctel, mientras tomaba un bourbon, volando de vuelta a casa tras recibir un premio literario. Ese reconocimiento público de su trabajo sumado a los primeros efectos del alcohol, podemos imaginar, hacían que la escritora, hasta ese momento célebre por sus contribuciones a géneros supuestamente menores como la fantasía o la ciencia ficción, se sintiese lo suficientemente animada y enaltecida como para alimentar el deseo de un proyecto literario de una ambición fuera de lo común: «tenía ganas de reescribir la Biblia» (Le Guin, 2021: 335). Lo curioso es que el resultado de ese deseo gargantuesco fue un relato llamativamente breve, de apenas tres páginas, publicado en 1985 en la revista *The New Yorker*. En esas pocas páginas se dibuja en filigrana, sin embargo, un tipo de operación tanto poética como epistemológica, e incluso teológica o antropológica, que resulta inédita en nuestra cultura. Es lo que indica el hecho de que Ursula K. Le Guin se viese forzada a recurrir, para describir esta operación, a una palabra que no encontramos en los diccionarios. No un nombre sino un verbo, que expresa una acción o una operación enigmática: «to unname», «desnombrar». «Ella los desnombra», leemos. E, inmediatamente, nos vemos forzados a preguntarnos, ¿qué tipo de operación o qué tipo de acontecimiento es el desnombrar? ¿En qué consiste este acontecimiento inaudito en nuestra cultura, qué implica o qué supone, qué consecuencias tiene, en la ficción y más allá de la ficción?

El proyecto de reescribir la Biblia, en el relato de Le Guin, se concentra exclusivamente en el primer libro, el Génesis. Sin embargo, la temporalidad del relato de Le Guin no solo remonta hasta el origen teológico o mitológico de nuestra cultura, sino que entiende que este origen se perpetúa en el presente, actuando todavía en él. Así, según el antiguo significado de la palabra *arkhè*, el principio también es mando, el origen temporal es al mismo tiempo fundamento de orden y gobierno de lo que sigue (Arendt, 2003: 190). En el relato esto se muestra en que la escena del jardín del Edén se superpone cómicamente con una situación conyugal estereotipada, en la que el marido, cuando ella le devuelve el nombre, sigue haciendo lo que sea que está haciendo (lo único que sabemos por el relato sobre lo que hace Adán es que en ello sigue a su padre) y solo se dirige a su esposa para preguntarle cuándo estará lista la cena. El origen, de

este modo, es situado por el relato de Le Guin en el presente, en una escena doméstica cualquiera, mostrando así que la situación patriarcal pervive en el presente. Y el desnombrar, así, es definido como un acto en presente, pero que tiene la fuerza de afectar y de arrastrar con él a todo el pasado, hasta su mismo origen estructural.

E incluso, por lo que podemos deducir del relato, con su propósito de desnombrarlos (desnombrar a todas las criaturas, a los seres naturales de la Creación) y de desnombrarse a sí misma, ella espera iniciar una conversación con él, se prepara para defender su decisión. Ella, al poner en práctica la potencia de desnombrar, efectúa un cuestionamiento en acto de algo que es, según el Génesis, la tarea por excelencia que Dios asigna al hombre: la misión de nombrar. El gesto de desnombrar, de este modo, pone inmediatamente en cuestión esta misión humana de nombrar. Sin embargo, Adán no atiende a este acto, no responde a él, solo sigue con lo que sea que está haciendo. La lógica de esta ausencia de respuesta remite a que, según la jerarquía de la Creación, tal y como veremos, la tarea de nombrar no le corresponde a ella y, por tanto, tampoco cuestionarla ni poner en duda su sentido. Ella, que ha sido nombrada por Adán, no tiene autoridad a su vez para hacerlo. Pero cuando descubre en sí misma la potencia inédita de desnombrar, ella devuelve el nombre de las criaturas naturales y su propio nombre a un sujeto que no es capaz de recibir este acto. Debido a esta completa ausencia de escucha y de respuesta, ella se va, se aleja del domicilio conyugal, junto con «ellos» (el resto de criaturas, que ahora no tienen nombre, solo vida).

Otra historia posible empieza, que en el relato solo aparece de forma incoativa, de ahí su brevedad. La reescritura de la Biblia que efectúa el relato es, en este aspecto, la reescritura de la expulsión del paraíso. La reescritura de «Ella los desnombra» hace que la historia de la expulsión se convierta en dos historias, que la historia fatal de la caída bifurque, abriendo nuevos posibles. Por un lado, Adán sigue con lo suyo, con su trabajo, sea cual sea, siguiendo la obra de su padre; no es que haya sido expulsado del jardín, sino que, en su distracción, ha perdido la llave. Pero, si hay una llave del jardín, es que este se ha acabado volviendo una propiedad, una posesión. En lugar de una expulsión, hay así, del lado de Adán, una pérdida de la llave que abre esta propiedad, producto de un error, de una distracción por su dedicación absoluta a la misión paterna. Por otra parte, ella, la que ya no tiene nombre, se aleja con las otras criaturas recién desnombradas, no se sabe muy bien adónde. En lugar de la expulsión, hay por su parte una decisión consciente de irse, de abandonar el mundo adánico, el mundo del nombre que también es el mundo del hombre. Así, «Ella los desnombra» reescribe la Biblia al mostrar que el verdadero pecado original



es el nombrar mismo, que hace que se pierda la llave del jardín, y condena al hombre al trabajo. Ante este panorama, ella se rebela y se aleja del dominio adánico, junto con el resto de criaturas.

El aspecto alegórico del relato lo acerca al modo en que Kafka reescribe algunas grandes escenas de nuestra cultura, procedentes de la Odisea o del Quijote. Pero lo decisivo, en este caso, es el modo en que, en el relato de Le Guin, la rebelión que podemos llamar «ecofeminista» es inseparable del cuestionamiento del nombre, del acto de nombrar como lo propio del hombre y propiamente humano. Como si el relato de Le Guin mostrase que el nombrar es la operación fundamental de la dominación patriarcal. Así, el acto de sustraerse de la sujeción adánica consiste precisamente en una operación de apariencia contraria, la operación de desnombrar.

II. ¿Cuál es la relación entre la dominación patriarcal y la práctica del nombrar, de dar nombre a las cosas? Un examen de la teoría metafísica del lenguaje que Walter Benjamin definió en su juventud («Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres») puede darnos algunas pistas al respecto. Además, en ella Benjamin muestra que el problema del nombre no es exclusivo de la teología cristiana, sino que determina toda la teoría del lenguaje humano. En su texto, Benjamin diferencia la palabra divina del nombre. La palabra de Dios, cuando nombra las cosas, las crea también, les da existencia: «Dios dijo “hágase la luz”, y la luz fue». El nombre verdadero de cada cosa es, entonces, el nombre con el que fue creada. Sin embargo, con el hombre Dios hace una excepción. Dios no crea al hombre nombrándolo inmediatamente, sino a partir de cierto material, un barro, al que le da una facultad divina, la facultad de nombrar. Por eso, el hombre no es nombrado por Dios, sino que Dios cede a una porción de la materia creada un poder que le es propio, el poder de nombrar. «Dios no creó al hombre de la palabra ni lo nombró. No quiso hacerlo subalterno al lenguaje, sino que, por el contrario, le legó ese mismo lenguaje que le sirviera como médium de la creación a Él» (Benjamin, 1998: 67). Al cederle este poder, hace el hombre a su imagen y semejanza. Adán, así, es tanto criatura como creador a su manera, y por eso Dios puede descansar tras la creación del hombre, pues él seguirá su tarea; una tarea que ya no es inmediatamente creadora como la palabra divina, sino concedora y reconocedora como la palabra humana, el nombre. Así, el acto humano de dar nombre es fundamentalmente receptivo, al recoger el nombre verdadero de las cosas con el que Dios las creó o traducir el lenguaje mudo de las cosas al lenguaje oral. Esta es, fundamentalmente, la tarea adánica que hereda la poesía como lenguaje que consiste en un puro nombrar las cosas: «Por el nombre [...] el ser humano comunica a Dios a sí mismo» (Benjamin, 1998: 74). La palabra poética

que no dice otra cosa más allá de sí misma, que comunica la pura comunicabilidad en que consiste el lenguaje mismo, es así la propiamente humana: el nombre.

Esta facultad de nombrar, mediante la que Adán participa receptivamente en la creación divina, también hace que el hombre se sitúe por encima del resto de las criaturas: «De todos los seres, el humano es el único que nombra a sus semejantes al ser el único que no fuera nombrado por Dios» (Benjamin, 1998: 68). Sin embargo, la mujer no participa en esta jerarquía, al haber sido nombrada por Adán: «Heva» o «Hawa». El sentido de la palabra hebrea para la mujer es «madre de las criaturas» o «madre de los vivientes». Y, en efecto, al ser nombrada por el hombre, Eva pasa a pertenecer al resto de criaturas que son nombradas, y no pueden nombrar a su vez. La línea patrilínea, de Dios al hombre, es la línea del nombrar; y la matrilineal, de la mujer a las criaturas, es la de lo nombrado.

Así, el poder de nombrar propio al lenguaje adánico supone cierta comunidad creativa entre Dios y el hombre, del que se excluye a la mujer y al resto de criaturas. Esto es lo que se expresa de forma privilegiada en el nombre propio. En términos lingüísticos, el nombre propio carece de toda referencia cognitiva, como dice Benjamin, y solo expresa su comunidad con la «palabra creativa de Dios» (Benjamin, 1998: 68). Según mostró Louis Althusser, al analizar el aspecto de interpelación que es intrínseco a toda ideología, el nombre propio es lo que transforma al individuo en sujeto, sujeto para sí mismo y para otro sujeto, para el Otro que lo llama: la autoridad policial en el caso del famoso ejemplo de Althusser, pero más allá de ello todavía la autoridad de Dios (Althusser, 1974: 141 ss.). Este es el esquema soberano del nombrar, un esquema de encadenamiento subjetivo de la autoridad, que, como ha mostrado también Judith Butler en su relectura de la interpelación ideológica de Althusser, es fundamentalmente ambiguo. Pues, en efecto, como muestra Butler, el nombre propio en un primer momento sujeta, es decir, vuelve al individuo súbdito, dependiente del que le da el nombre; pero al mismo tiempo le permite ser sujeto a su vez, esta vez en el sentido activo de la palabra, dotado de una voluntad y un libre arbitrio, y de una capacidad de dar nombre a su vez. El hombre, al sujetarse a Dios, también se vuelve capaz de sujetar al resto de criaturas a sí mismo, de conocerlas y de dominarlas. Así, en Butler, la interpelación significa la entrada inevitablemente traumática del sujeto en el lenguaje, que en el fondo es la entrada en el mundo humano. El hecho de recibir un nombre, y de no poder controlar el modo en que otros nos llaman, es un hecho heterónomo que es condición de toda posible autonomía, en el modo de la apropiación y de la resignificación del nombre con que otros nos llaman, como ha sido la práctica habitual en suje-

tos y colectivos subalternos u oprimidos. No se trata ya de soberanía, como en Althusser, sino que el nombrar, como acto lingüístico que no domina sus efectos en el cuerpo que recibe el nombre, vuelve posible que este último desarrolle una agencia. Pero, en cualquier caso, la cadena del nombre y del nombrar, la cadena del sujeto, parece irrompible en la lectura de Butler, aunque sea en una perspectiva más agonística e histórica, que vuelve posible una resistencia (Butler, 2004: 68 ss.).

El interés del ensayo de Benjamin, a este respecto, consiste en que, al remontarse al origen mítico de esta cadena del sujeto y de la sujeción, que también es la cadena del nombre, muestra que su condición de posibilidad es la ausencia de nombre. Precisamente porque el hombre no fue nombrado por Dios, porque Adán no procede de la palabra divina sino de un barro heterogéneo que recibe un aliento divino, puede ser el nombrador. El nombre verdadero se oculta en la comunidad material de la creación, y solo el hombre es capaz de traducirlo a lenguaje vocal, según una jerarquía espiritual tripartita entre Dios, el hombre y el resto de criaturas. Solo lo innombrado puede nombrar a su vez. Solo la criatura que no tiene esencia puede descubrir la esencia de las cosas. El nombre fija, retiene, subordina, clasifica, da límites a los seres, según lo que Butler llama una «ontología restrictiva» (Butler, 2004: 64). Pero el que nombra no puede ser nombrado a su vez, el que conoce no puede ser conocido. El lenguaje humano no es creador, a diferencia del divino, pero sí es conocedor. Al nombrar las cosas, el hombre las conoce y, al hacerlo, las sujeta a la creación (y las salva, desde un punto de vista teológico). En eso consiste lo que Benjamin llama la magia del lenguaje humano (al menos en el caso del lenguaje adánico, bienaventurado), que se expresa abiertamente en la palabra poética, a diferencia de la palabra sentenciadora del juicio propia a la teoría burguesa del lenguaje, ya producto de la caída, en que el lenguaje comunica algo distinto de sí mismo.

Si volvemos a Ursula K. Le Guin, aunque en el relato «Ella los desnombra» la escritora agarre esta lógica desde el otro cabo y la invierta, el problema del nombre y de la magia del lenguaje recorren su obra literaria de principio a fin. Por analizar solo un ejemplo, en la ficción fantástica de *Un mago de Terramar*, Ged, el aprendiz de mago, se esfuerza por «aprender el nombre verdadero de cada lugar, cada cosa y cada criatura» (Le Guin, 2003: 63). Pues conocer el nombre verdadero de las cosas es lo que permite actuar sobre ellas, dominarlas y subordinarlas a la voluntad del mago. Sin embargo, este nombre verdadero de las cosas no pertenece a la lengua vernácula de Terramar sino a la lengua hárdica, o Habla Antigua, «la lengua que hablan los dragones, y la que hablaba Segoy, el hacedor de las islas del mundo, y la

lengua de nuestras trovas y cantares, de nuestros sortilegios, encantamientos e invocaciones» (Le Guin, 2003: 63). Como el lenguaje divino, esta lengua es propiamente infinita. Por eso, el más poderoso de los magos solo podrá conocer a lo sumo algunas palabras en esta lengua, «solo puede dominar lo que está cerca, lo que puede nombrar con la palabra exacta» (Le Guin, 2003: 64); y lo que da el poder mágico, también lo limita a su vez.

Así, frente al nombrar adánico que hace que las cosas comuniquen entre sí, y que solo hace resurgir lingüísticamente la comunidad mágica de la creación, sin pretender prolongarla a su vez (o juzgarla, o mejorarla), en la literatura fantástica de Terramar encontramos lo que Benjamin llama una teoría mística del lenguaje, en que el mago recupera el vínculo propio al lenguaje divino entre nombre y existencia, en un ámbito finito. Es la misma teoría mística del lenguaje que se encuentra en el mito del gólem, como muestra por ejemplo otro autor de ciencia ficción, Ted Chiang, en su relato «Setenta y dos letras» (Chiang, 2021). En este relato podemos ver además cómo esta teoría mística no solo se relaciona con las especulaciones de la cábala, sino también con la programación informática. Pues, en efecto, el programa (o el algoritmo) también es el nombre que hace vivir a la cosa inanimada, no ya el barro terrestre sino el silicio. Así, encontramos esta vieja teoría adánica del hombre como el nombrador de las cosas incluso en las investigaciones actuales acerca de la inteligencia artificial, y en el curso de estas investigaciones el hombre sigue haciendo lo que sea que está haciendo (lo que le mandó su padre). Solo que en el sueño de la IA generativa se pretende repetir la creación divina del hombre, construyendo un gólem que sea capaz de nombrar a su vez y de construir sus propios programas. Para ello, solo habría que encontrar el buen programa, la mágica combinación de letras o algoritmos que permita el soplo o aliento de vida. Es el sueño de una segunda Creación (la esperanza de la *Singularidad*, según la palabra favorita de sus creyentes), que al mismo tiempo sería una purificación de la primera, prometiendo una creación todavía más inmaculada y despegada de todo lo terrestre¹. En el mito actual de la Creación de un Hijo del Hombre en la forma de la IA generativa pervive y continúa, de forma sublimada, la vieja herencia patriarcal, adánica, del nombrar como la facultad propia y exclusiva del hombre, que le eleva por encima del resto de la creación.

III. Aunque la teoría metafísica del lenguaje del joven Benjamin comparte muchas de estas premisas clásicas de nuestra cultura, también apunta algo que nos puede hacer sospechar sobre ellas: «El ser nombrado conserva quizá la huella de la aflicción, aun cuando el nombrador es un bienaventurado, a Dios semejante» (Benjamin, 1998: 73). Así, habría, según

Benjamin, una tristeza propia a la naturaleza, resultante del simple hecho de ser nombrada. Incluso el mutismo de la naturaleza procede no tanto de una incapacidad intrínseca para hablar o comunicarse sino, según Benjamin, de esta tristeza original consecuencia del ser nombrado. Y aunque no se nos dé ninguna información al respecto, podemos inferir que es probablemente esta aflicción lo que precipita el acto de desnombrar, en el relato de Ursula K. Le Guin.

La mujer comparte, con el resto de las criaturas, esta aflicción del ser nombrado. Pero ¿de dónde procede su potencia de desnombrar? ¿Por qué es solo ella la que puede desnombrarlos? Ocurre como si el acto de la creación de la mujer dejara un resto no dominado. Ella, que fue creada a partir de él, de un pedazo del mismo barro con el que él fue creado, no comparte, sin embargo, la facultad de nombrar. Comparte con el hombre el barro, el *humus* de lo humano, pero no el poder de nombrar. Ella solo es medio-hombre medio-naturaleza, barro sin facultad divina, barro nombrado. Pero es desde ese mismo barro sin nombre del que procede la potencia del desnombrar. La incapacidad para nombrar se revela así, cuando se invierten los términos, potencia positiva de desnombrar. No se trata aquí de la rebelión clásica del ángel caído, sino de la rebelión del mismo barro, que es *humus* de lo humano, pero también siente la aflicción, la tristeza de la naturaleza entera. Así, solo ella puede deshacer el trabajo del hombre (y de Dios), pues solo ella es capaz de ser humana y al mismo tiempo de comunicarse de igual a igual con el resto de las criaturas, al compartir con ellas el sentimiento de la aflicción del ser nombrado. Si la facultad adánica de nombrar es imagen o huella de la divinidad en el hombre, la potencia de desnombrar es aflicción de la criatura en la mujer. El acto de desnombrar se vuelve, así, un acto fundamentalmente anárquico, que rompe las jerarquías de la creación entre Dios, el hombre y las criaturas. Al deshacerse del nombre, ella deshace la Creación, o arrastra más bien el mundo a una decreación, como diría Simone Weil. Cuando ella des nombra, los nombres de las criaturas se devuelven a su legítimo propietario, que es Adán. Solo queda ya entonces la vida por debajo del nombre, el devenir de la vida confundida entre ellos y ella, sin límites claramente establecidos. Lo que queda cuando se devuelve el nombre es la simple presencia del barro primordial innominado. El acto de desnombrar supone así, en un primer momento, una intensificación de la vida y de lo sensible capturado por el nombre:

Ninguno quedaba ya por desnombrar y, sin embargo, cuán cerca me sentía de ellos cuando veía a uno cruzarse conmigo nadando o volando o trotando o gateando en mi camino o sobre mi piel, o acecharme en la noche, o acompañarme un rato durante el día. Parecían mucho más cerca que cuando sus nombres se interponían entre ellos y yo como una barrera

clara: tan cerca que mi miedo hacia ellos y su miedo hacia mí se convirtieron en el mismo miedo. Y la atracción que muchos de nosotros sentimos, el deseo de oler los olores de los demás, sentir o frotar o acariciar las escamas o la piel o las plumas o el pelaje de los demás, probar la sangre o la carne de los demás, mantenernos calientes unos a otros, esa atracción era toda una con el miedo, y el cazador no podía distinguirse del cazado, ni el devorador de la comida (Le Guin, 2021: 704-705).

Así, parecería, en una primera lectura de este fragmento, que al abandonar sus nombres tanto ella como los animales se perderían en la mera comunidad material de la vida. Como si la comunidad ecofeminista que surge del rechazo al mundo adánico del nombre solo fuese una comunidad sensible, hecha solamente de carne y afectos, pero fundamentalmente muda, que mantiene las jerarquías de la Creación, y que el hombre, a su vez, debería seguir traduciendo a lenguaje humano, para salvarla. Pero si el acto de desnombrar es capaz de descrear auténticamente, de peinar el mito de la Creación a contrapelo, es porque la devolución del nombre no implica una renuncia a todo lenguaje. Al contrario, este acto supone una renuncia a cierta concepción que hace del lenguaje, en la forma del nombrar, lo que eleva al hombre por encima del resto de las criaturas. Pero con el desnombrar surge otra posibilidad del lenguaje, una nueva vida del lenguaje o una nueva relación entre el lenguaje y la vida. Así, desde que des nombra, ella ya no puede «charlar como solía hacerlo, dándole todo por sentado» (Le Guin, 2021: 705). Ya no puede servirse automáticamente de los nombres y de las jerarquías espirituales y «clasificatorios lineanos²» (Le Guin, 2021: 705) que implican. Ya no puede suponer que el lenguaje es al mismo tiempo un don divino y un privilegio humano, ni puede dar por sentado que la posesión del lenguaje es la prueba del señorío del hombre sobre la naturaleza.

El acto de desnombrar provoca, en efecto, una igualdad inédita y una mezcolanza de todo lo vivo, en una atracción y un desamparo común del que participa plenamente también el ser humano. Solo que, en esta igualdad extrema, surge una nueva posibilidad del lenguaje. La potencia de desnombrar no ocasiona un abandono de la palabra, sino que vuelve posible un desbordamiento del lenguaje en todo lo vivo. De ahí que, una vez que se devuelven los nombres, haya que aprender a usar de nuevo el lenguaje, aprender una modalidad nueva de la palabra, con innumerables dificultades. En el relato, esto se expresa de la siguiente manera:

Mis palabras debían ser tan lentas, tan nuevas, tan sencillas, tan vacilantes como los pasos que daba por el camino que se alejaba de la casa, entre las ramas oscuras de los altos bailarines inmóviles contra el resplandor del invierno (Le Guin, 2021: 705).



Encontramos, en el gesto de ese curioso ser vivo (antes llamado «mujer») que se aleja de la casa paterna, un movimiento análogo al de otros momentos de la literatura de Le Guin, como el del relato «Los que se alejan de Omelas». En ese caso, se trataba del movimiento que se alejaba de la falsa ciudad utópica y que solo se guiaba por la fuerza moral del rechazo, sin ninguna garantía de que existiese otra verdadera, pero sin cejar tampoco en su búsqueda. De igual modo, en «Ella los des nombra», la nueva lengua buscada toma su modelo del lenguaje silencioso de los pasos (lentos, nuevos, vacilantes) que permiten el movimiento que aleja de la casa patriarcal. No se trata, entonces, de un lenguaje que da nombre a esos pasos, a ese camino, sino de uno que se confunde con ellos y se extrae de ellos. No es el lenguaje de las palabras que nombran a esos pasos, que nos hacen conocerlos, y establecer por ejemplo un mapa de su trayectoria, sino el de las palabras mudas y evanescentes que trazan esos pasos en el camino. Aquí se expresa la búsqueda de un lenguaje «cinético», no un lenguaje del cerebro sino de los pies, no del centro sino de las extremidades, no un lenguaje del alma (o de la inteligencia o del Yo) que sujeta al cuerpo sino del cuerpo vivo mismo que busca una salida y una vía de escape con respecto a esta sujeción: es decir, que busca huir del destino de su nombre, que busca oscuramente su libertad. Un lenguaje y una capacidad expresiva que ya no sería propia del hombre, sino de todas las criaturas. Sin embargo, en el ejemplo que Le Guin nos da de este nuevo lenguaje en el relato, parecería que se siguen usando los viejos recursos poéticos y tropos retóricos ya perfectamente repertoriados del nombrar humano, como la metáfora. «Altos bailarines inmóviles», en efecto, no parece sino una metáfora. ¿Pero será que no es una metáfora? ¿Será que los árboles son literalmente bailarines, que conocen y practican, según su forma característica de estar vivos, el arte de la danza? ¿Será que los árboles son tan capaces de arte, lenguaje y expresión como el ser humano mismo?

IV. Si leemos otro relato de Le Guin, «La dirección del camino», protagonizado por un roble y escrito desde su perspectiva subjetiva y ontológica, esta última posibilidad empezará a parecernos menos descabellada. En la formulación de Le Guin en «Ella los des nombra», ocurre como si la escritura cinética de los pasos *de ella* respondiese, en un mismo acontecimiento simbiótico sensible y expresivo, a la danza forestal *de ellos*. Para que los propios pies puedan alejarse del monopolio lingüístico de la casa patriarcal, así, hay que saber percibir la danza de los árboles. El lenguaje, cuando se invierte la misión adánica de nombrar, comienza a hablar en todos los movimientos de lo vivo, de lo que ya no tiene nombre y que, precisamente por ello, recupera su potencia expresiva: su capacidad «animista» de asombrarnos y de

comunicarse con nosotros de modos inesperados. Así, la naturaleza, cuando pierde su nombre, puede deshacerse también de su tristeza y su mutismo, y embarcarse en la aventura del lenguaje en igualdad de condiciones al hombre. La literatura o el lenguaje humano, a este respecto, no son ya más que un caso singular de una poética general de lo vivo, una poética desbordada que es inseparable de cada movimiento de la vida. Así, lo negativo de la rebelión ecofeminista del desnombrar se corresponde con el movimiento positivo de lo que podemos llamar una ecoficción generalizada. El acto de desnombrar abre así, por tanto, a un nuevo territorio posible a la ficción, en que esta deja de consistir, según la definición aristotélica, en la «representación de la acción humana» (Aristóteles, 2004: 36), para abrirse a las expresiones múltiples de la aventura de cada manera de estar vivo. La ecoficción como paradigma de la ficción antiadánica significa que la ficción se descentra del hombre, y se extiende a la multiplicidad de las formas de estar vivo.

Ya Virginia Woolf, uno de los grandes modelos literarios de Le Guin, usó el mismo procedimiento bioficcional de «La dirección del camino», esta vez centrado en un cocker spaniel, en su novela corta *Flush*. Sin embargo, un perrito sigue siendo un animal doméstico y domesticado, con nombre propio, que puede ser llamado y responde a ese nombre, lo que facilita en buena medida las cosas. Debido a estas limitaciones, y siguiendo una inspiración borgiana, Ursula K. Le Guin inventa en otro de sus relatos («La autoría de las semillas de acacias») una ciencia nueva, la terolingüística, dedicada precisamente, como indica la etimología del término, al análisis, interpretación y traducción de las lenguas y literaturas salvajes. Pues cuando se les quita la losa que pone sobre ellos el nombre humano, los animales se vuelven ellos también capaces de lenguaje, de arte y de poesía. Así, las hormigas hablan y escriben: una pequeña hormiga trabajadora escribe un manifiesto contra la monarquía antes de morir, por ejemplo, mediante la exudación de sus glándulas táctiles en ciertas semillas desgerminadas sabiamente dispuestas en fila. O en un informe de la misma Asociación de Terolingüística se concluye que el pingüín no se parece en nada al delfín, a pesar de las semejanzas superficiales; e incluso hay variantes muy significativas entre la poética del pingüino emperador y el de Tierra Adelia, como dos mundos expresivos verdaderamente inconmensurables. Así, hay arte y literatura en cada especie animal, vegetal, e incluso existe una «poesía volcánica de las rocas» (Le Guin, 2021: 637), estudiada por la geolingüística. Vinciane Despret retomará y prolongará la investigación terolingüística imaginada por Le Guin en otros dominios, la poesía vibratoria de las arañas, la metafísica fecal de los wombat o las múltiples artes de transformación y la peculiar metempsicosis propia a la

cosmología de los pulpos, capaces de escribir tanto con los reflejos y contracciones de su piel como con tinta, como los humanos. Despret también imaginará nuevas disciplinas que se suman a la terolingüística clásica de Le Guin, y que cuestionan su privilegio de lo cinético y de lo visible, tales como la teroarquitectura, pero también la cosmo fonética o la paralingüística (Despret, 2021).

En todos estos «relatos de anticipación», como los llama Despret, se reúnen los campos habitualmente opuestos en nuestra cultura de la poesía y la ciencia: la investigación biológica y etológica más detallada, una práctica filológica de traducción extendida, que llega más allá de las lenguas humanas, y una interpretación estética y filosófica multiperspectivista³. La ecoficción es, así, ciencia ficción a su manera, anticipando una nueva situación de la ciencia, y más específicamente de las ciencias de la vida. Toda ciencia de la naturaleza tiende a volverse, a este respecto, antropología, antropología de los diferentes mundos de la vida, tanto humanos como no humanos. Más allá de la ficción, un filósofo contemporáneo, que practica una suerte de antropología entre los lobos, Bernat Morizot, ha mostrado la posibilidad de que la ciencia de la vida acoja prácticas poéticas y expresivas a partir del concepto de Stephen Jay Gould de «exaptación» o «adaptación selectiva oportunista». Se trata de una lectura no determinista de la biología evolutiva según la cual un carácter genético puede aparecer en cierta especie porque es ventajoso para la supervivencia; pero después de su aparición, este carácter puede ser usado de diferentes formas, que no tienen por qué limitarse a la función original. Así, la biología evolutiva misma abre la posibilidad de un uso libre de la vida, un uso poético y expresivo de los órganos, y no meramente funcional (Morizot, 2020: 61; Despret, 2021: 72).

Pero, por el otro lado, toda ciencia de la vida tiende a volverse antropología por cierta característica de la antropología misma. La ecoficción no solo es ficción biológica, sino también ficción antropológica, que imagina otras posibilidades para la vida y la comunidad humana. Viveiros de Castro definió la antropología como «la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento» (Viveiros de Castro, 2015: 20). La manera en que Viveiros opuso su perspectivismo amerindio o multinaturalismo al multiculturalismo occidental contemporáneo, según una reinterpretación de la noción clásica de «animismo», resulta así particularmente significativa a la hora de describir el mundo resultante de la rebelión del desnombrar. Pues según el multinaturalismo, las jerarquías espirituales de la Creación en las que creían los conquistadores españoles resultan invertidas: todos los seres vivos tienen alma, todos están dotados del mismo espíritu, y la cuestión es conocer el «*quién* de las cosas», según la expresión del escritor brasileño Guimarães Rosa (Viveiros



de Castro, 2015: 49). Todos los seres vivos comparten, así, una cultura semejante, la misma cultura; solo difieren los cuerpos, naturalezas diferenciadas que se recortan en esta continuidad espiritual de lo vivo.

La rebelión ecofeminista del desnombrar permite que esta continuidad espiritual se exprese, al dar una oportunidad de que la riqueza de la vida sensible capturada y sujeta por el nombre se manifieste. Sin embargo, cuando se renuncia a los privilegios del nombrar, la situación también se vuelve extremadamente inquietante y perturbadora, la atracción común confundiendo con el miedo común, como decía el relato de Le Guin, y no hay manera de diferenciar de una vez por todas al depredador de su presa, ni organizar en consecuencia el mundo desde ese reparto. Así, el perspectivismo amerindio es inseparable de lo que Viveiros llama una metafísica de la predación, retomando una expresión circunstancial de Lévi-Strauss (Viveiros de Castro, 2015: 30). Frente a las cadenas unidireccionales de sujeción, domesticación y extracción propias al nombrar, y su relación jerárquica de interpelación, encontramos más bien, en la metafísica de la predación, múltiples formas de simbiosis. Simbiosis entre especies desde que la jerarquía lingüística se pierde, y el depredador se vuelve también presa, como en la historia de esa antropóloga que se volvió presa de un oso, y que desde entonces, se vive a sí misma como un ser entre las especies, una forma de vida en el intervalo entre formas de vida, medio-humano y medio-oso⁴. Pero también simbiosis comunitarias, como la de la comunidad del compost de las Camille imaginada por Donna Haraway con la mariposa monarca (Haraway, 2019), o la comunidad de los Ulises imaginada por Despret, simbiotizada con el pulpo.

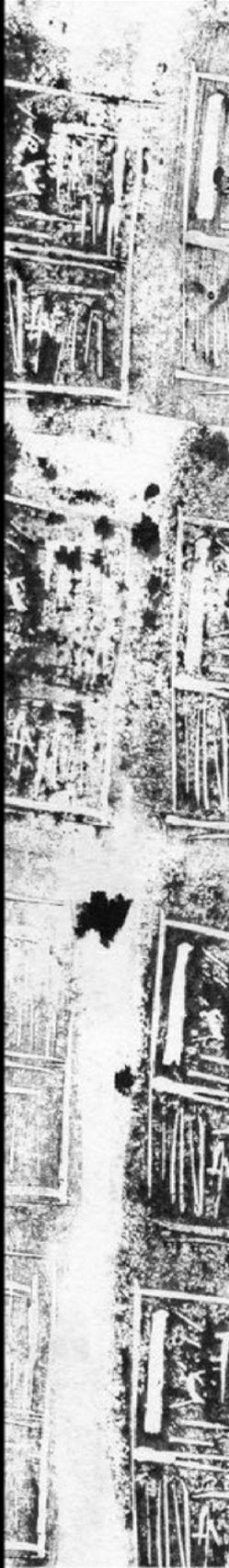
Sin duda, las comunidades humanas siempre viven en simbiosis con otras formas de vida, pues de otra forma la vida terrestre sería simplemente imposible; el problema es que esta simbiosis que se oculta a sí misma resulta extremadamente destructiva de formas de vida. Pero en las ficciones antropológicas de las Camille o los Ulises, esta simbiosis es buscada y experimentada de forma consciente y deliberada. En estas comunidades no son los individuos los que tienen nombre propio, sino la comunidad en su conjunto. De ahí que el ser sujeto se experimente de otra manera, lo que crea a su vez idiomas interespecíficos, formas diferentes de hablar en el intervalo del ser mariposa o del ser pulpo y del ser humano: un nuevo totemismo, un totemismo ilustrado. Se trata de formas del lenguaje en que el privilegio del nombrar unidireccional se sustituye por la expresividad poética perspectivista o multinatural. El ser sujeto de la comunidad, en esas condiciones, ya no es el producto de una interpelación de otro sujeto (sujeto de la autoridad, Sujeto con mayúsculas). No es el nombre lo que da nacimiento al sujeto (pues todos

comparten el mismo nombre), sino el verbo: «[...] el sujeto no es sino el destinatario pasajero de un verbo que lo captura. Todo sujeto se vuelve tal no por su propia acción, sino por una multiplicidad de acciones que lo desbordan» (Despret, 2021: 88). Así, el sujeto, liberado del nombre, se vuelve el mediador pasajero de una acción que ni viene de él ni acaba en él. Pues desde que devolvemos nuestros nombres resulta imposible decir yo: en la comunidad de los Ulises no se dice «yo veo» sino «algo se deja ver»; no se dice «yo espero la lluvia», sino «la tierra reclama la lluvia». Sin embargo, tal y como hemos mostrado, la rebelión del desnombrar no conduce por ello a una experiencia subjetiva empobrecida, sino muy por el contrario, a una extrema intensificación sensible de la experiencia y a un afinamiento de la percepción. En las comunidades del compost, la ecoficción que vuelve posible la rebelión del desnombrar se acompaña, así, de todo un reaprendizaje sensible, de un redescubrimiento de las potencias subterráneas del cuerpo humano cuando resultan orientadas por la especie simbiótica de la que se corresponsabiliza. Ya no se trata de que, para conocer la verdadera naturaleza de las cosas, haya que aprender su nombre. Sino que la sensación misma abre a un territorio nuevo del lenguaje, que no es propiedad exclusiva del hombre, para el que no tenemos palabras establecidas, y en el que no podemos dar nada por sentado. Una nueva aventura antiadánica del lenguaje, que ya no es privilegio exclusivo del hombre. O un renacimiento difícil de la palabra, desde la vida sensible misma despojada de nombre. Para concluir, con Vinciane Despret:

Conoce el mar, aprende a saborearlo con la piel, con tus músculos, con tus ojos, con tu boca, aprende la sal, la espuma y las plantas marinas, y las corrientes cálidas y frías, aprende el agua de la noche y la de después de las tempestades, aprende el gusto de los cuerpos que viven en el agua y los que se descomponen en ella y alimentan otros seres, aprende también los venenos que los hacen morir, saborea todo eso y agrádeclo, en la cólera y la alegría (Despret, 2021: 125).

Bibliografía citada

- ALTHUSSER, L. (1974): *La filosofía como arma de la revolución*. del Barco, O. (trad.), Siglo XXI.
- ARENDT, H. (2003): *La condición humana*. Gil Novales, R. (trad.), Paidós.
- ARISTÓTELES (2004). *Poética*. Villar Lecumberri, A. (trad.), Alianza.
- BUTLER, J. (2004): *Lenguaje, poder e identidad*. Sáez, J. y Preciado, B. (trads.), Síntesis.



BENJAMIN, W. (1998): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Blatt, R. (trad.), Taurus.

COCCIA, E. (2018): *A virada vegetal*, N-1.

CHIANG, T. (2021): *La historia de tu vida*. Prado, L. G. (trad.), Alamut.

DAMASIO, A. (2024): *Vallée du silicium*, Seuil.

DESPRET, V. (2021). *Autobiographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation*, Actes Sud.

FOUCAULT, M. (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard.

HARAWAY, D. (2019): *Seguir con el problema. Generar parentesco en la era del Chthuluceno*. Torres, H. (trad.), Consonni.

LE GUIN, U. K. (2003): *Historias de Terramar I*. Horne, M. (trad.), Minotauro.

LE GUIN, U. K. (2021): *Lo irreal y lo real*. Martínez Fernández, J. P.; Quijada, A. y Manzano, M. (trads.), Minotauro.

MARTIN, N. (2020): *Creer en las fieras*. Lanero Ladrón de Guevara, T. (trad.), Errata Naturae.

MORIZOT, B. (2020): *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Actes Sud.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2015): *Metafísicas canibais. Elemenos para uma antropologia pós-estrutural*, Cosacnaify / N-1.

WOOLF, V. (2010): *Flush*. Vázquez Zamora, R. (trad.), Austral.

Notas

1. Esto es lo que encuentra el escritor Alain Damasio en Silicon Valley, una profunda inspiración puritana (Damasio, 2024).
2. Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*, muestra cómo, por ejemplo, en la filosofía botánica de Lineo diferentes partes del cuerpo humano son tomadas como arquetipo para establecer semejanzas, retomando la superioridad espiritual del hombre como modelo de la creación (Foucault, 1966: 147).
3. Así, encontramos una verdadera ecofilosofía en la ontología multinaturalista de Emmanuele Coccia, cuando nos sitúa, por ejemplo, desde un punto de vista epistemológico, en la posición subjetiva de una planta (Coccia, 2018).
4. Nos referimos al libro de la antropóloga Natassja Martin *Creer en las fieras* (2021).