

PERROS CÓSMICOS. FUGAS
POSTHUMANAS EN *QUEDATE CONMIGO*,
DE I ACEVEDO

CACHORROS CÓSMICOS. FUGAS PÓS-HUMANAS EM *QUEDATE CONMIGO*, DE I
ACEVEDO

COSMIC DOGS. POST-HUMAN ESCAPES IN *QUEDATE CONMIGO*, BY I ACEVEDO

Enviado: 15 de marzo de 2020

Aceptado: 11 de junio de 2020

Juan Revol

Licenciado en Letras Modernas, Universidad Nacional de Córdoba. Doctorando en Letras, CONICET,
Universidad Nacional de Córdoba.

Email: jotarevol@gmail.com

Este trabajo pretende explorar las reconfiguraciones de lo animal que se presentan en la novela *Quedate conmigo*, de I. Acevedo (Editorial Marciana, 2017). En la obra, la aparición de Susi, una perra androide proveniente de la luna, transversaliza los modos de ser animal –especialmente, de ser perro– con los del *cyborg* y los del extraterrestre. Desde un enfoque posthumanista, la hibridación del perro con estas figuras permitirá leer a Susi como animal desterritorializado, capaz de problematizar la jerarquización humanista de sus atributos y de proponer nuevos modos de ser y ser-con lo animal. Esta desterritorialización de los preceptos humanistas habilitará la emergencia de atributos animales singulares, que permitirán interrogar las conceptualizaciones del animal en función de una negatividad (carencia de lenguaje, memoria, moral, etc. –razón o alma–) y abrir el juego a un nuevo reparto de lo sensible, que supere las categorías de la dialéctica especista.

Palabras clave: *Quedate conmigo*, animalidad, perros, extraterrestres

Este trabalho tenta explorar as reconfigurações do animal que aparecem no romance *Quedate conmigo*, de I Acevedo (Editorial Marciana, 2017). Nesta obra, a aparição de de Susi, uma cachorra androide que veio da Lua, entrecruza os modos de ser animal –sobretudo, os modos de ser cachorro – com os do ciborgue e com os dos extraterrestres. A partir de um enfoque pós-humanista, a hibridação do cão com estas figuras permitirá que Susi seja lida como um animal desterritorializado, capaz de problematizar a hierarquia humanista de seus atributos e propor novas formas de ser e de ser-com o animal. Essa desterritorialização dos preceitos humanistas habilitará o surgimento de atributos animais singulares, os quais nos permitirão interrogar as conceptualizações negativas do animal (falta de linguagem, falta de memória, falta de moral, etc. –razão ou alma–) e abrir o jogo para uma nova partilha do sensível, capaz de superar as categorias da dialética especista.

Palavras-chave: *Quedate conmigo*, animalidade, cachorros, alienígenas

This work aims to explore the reconfigurations of the animal that appear in *Quedate conmigo*, by I Acevedo (Editorial Marciana, 2017). In this novel, the appearance of Susi, an android dog that came from the Moon, intertwines the ways of being an animal - above all, the ways of being a dog - with those of the cyborg and those of the aliens. From a post-humanist approach, the dog's hybridization with these figures will allow Susi to be read as a deterritorialized animal, capable of problematizing the humanist hierarchy of its attributes and proposing new ways of being and being-with the animal. This deterritorialization of the humanistic precepts will enable the emergence of unique animal attributes, which will allow us to interrogate the negative conceptualizations of the animal (lack of language, lack of memory, lack of morality, etc. - reason or soul-) and open the game for a new sharing of the sensations, which is capable of surpassing the categories of speciesist dialectic.

Key Words: *Quedate conmigo*, animality, dogs, aliens

1. Mirar al umbral

Poco sabemos del espacio exterior. Mientras la expansión acelerada del universo continúa su inflación de partículas cósmicas y radiación electromagnética, la vida planetaria acontece como un destello en la penumbra. Habitamos nuestra piedra gracias a su atmósfera: aquel techo de gases que resguarda y transparenta, nos separa del vacío silencioso del afuera y, al mismo tiempo, lo expone, lo recuerda. Mirar las estrellas –un gesto que aparece en las ensoñaciones fundacionales de la filosofía occidental–, imaginar una pluralidad de mundos dispersos en el cosmos, se repite como experiencia que desvela a los animales humanos desde edades tempranas. En este sentido, abundan las preguntas que el arte, la filosofía y la ciencia le dedican al cielo –y, en especial, al cielo nocturno, con la revelación de toda su cartografía celeste– como espacio liminar.

Ahora bien, ¿en qué medida este mirar al umbral, en tanto experiencia del límite, nos permite reflexionar sobre nuestra posición en el mundo y en el universo? En la literatura, la tradición estética de la ciencia ficción –como ya lo indicó en varias oportunidades Donna Haraway (1995)– encuentra en este mirar hacia el vacío un terreno fértil para intensificar la imaginación de nuevas categorías conceptuales. Tomar como escala el radio de 46508 miles de millones de años luz que mide el universo observable permite –como mínimo– descentrarlo del *anthropos* para reubicar a lo humano en otras posiciones, que lo distancien de su lugar jerarquizado y habiliten una indagación en modos relacionales distintos a los instituidos entre este animal y los otros habitantes del cosmos. La novela de ciencia ficción *Quedate conmigo* (2017), de Inés Acevedo, narra el encuentro entre Tati, una niña de diez años, y Susi, una perra androide proveniente de la luna, que viaja a la Tierra para encomendarle a la niña que escriba –valiéndose de su lenguaje– la última historia del universo. En esta oportunidad, exploraremos cómo la obra de I Acevedo permite imaginar reconfiguraciones sensibles en las relaciones que el pensamiento humanista –y, especialmente, la metafísica heideggeriana– le designó a animales no humanos y humanos, deteniéndonos, en particular, en la que se entabla entre los últimos y los perros.

La perra Susi llega a la Tierra en un meteorito. Si bien, como notábamos antes, la atmósfera terrestre nos contiene del afuera del espacio, su membrana no es cerrada: la permeabilidad de los gases atmosféricos abre a la mónada planetaria, la expone al quiasma del vacío universal y le permite *dejarse afectar* por los flujos de acción que allí acontecen. Con la caída del meteorito donde Susi viaja en el medio de un campo de trigo, esta apertura a la afección instala, desde el inicio de la novela, al *contacto* –

primero, entre los cuerpos geológicos (con la Tierra y el meteorito), después, entre los biológicos (con la niña Tati y la perra Susi)– como dinámica de interacción de las singularidades y sus potencias. Desde el primer encuentro, la novela plantea con el contacto entre la humana terrestre y la can extraterrestre modos de interacción que varían de la “economía política de la diferencia” humanista, aquella que, para abordar la alteridad, termina confundiendo en una misma otredad objetivable a todas las especies no identificables con su sujeto trascendental. Al tener esto en consideración, nos detendremos en algunas características de la relación entre Susi y Tati para perfilar cómo es posible leer en la afección interplanetaria e interespecífica de *Quedate conmigo* ciertas fugas posthumanas que plantean el problema de la coexistencia y escucha entre animales humanos y no humanos. En este sentido, las reflexiones sobre el tema desarrolladas desde los estudios animales –con su transdisciplinariedad posthumanista, sus modos de cartografiar, entamar y entablar diálogos entre distintos campos (Wolfe en Yelin, 2017, p.31)– brindarán algunas herramientas críticas para abordar la lectura de la novela. Por esta razón, antes de continuar, resulta productivo retomar la pregunta que Julieta Yelin (2015) formula en un artículo dedicado a analizar las reconfiguraciones conceptuales a las que la crítica literaria se enfrenta ante la irrupción de los estudios animales en las ciencias, el arte y la filosofía postnietzscheana: ¿cómo piensa la literatura? Ante este interrogante, Yelin rescata el valor de la especificidad del lenguaje literario como condición de posibilidad para la imaginación de nuevas perspectivas. En consonancia con esta idea, nuestra lectura de la novela de I Acevedo esbozará algunas líneas que intenten responder a la pregunta ¿cómo piensa *Quedate conmigo* la relación entre perros y humanos? ¿Qué perspectiva de este vínculo y de la domesticación nos ofrece la voz de Susi, la perra androide de la luna?

2. Perros, extraterrestres, humanos: cartografías del contacto

En primer lugar, resulta interesante que Susi no se presenta como un animal salvaje, sino como una perra: un animal “familiarizado”, aceptado y apropiado en el *oikos* humano mediante la domesticación. Luego de evaluar la posibilidad de contarle a su hermana sobre el encuentro con Susi, Tati resuelve lo siguiente: “Mi boca permanecería cerrada. ‘Susi es mía’, pensé” (Acevedo, 2017, p. 13). En el pasaje previo, es posible observar cómo, al ubicarse en el primer término de su relación con Susi –es decir, en la posición de sujeto propietario–, Tati se hace portavoz de la maquinaria antropológica que tomó las riendas del mayor trayecto del pensamiento occidental: posicionando al

humano “en un lugar central, subordinando el resto de la realidad”, Tati ordena su presencia entre lo viviente “básicamente en términos de dominio y propiedad” (Cragolini, 2016, p. 15). En el gesto inicial de Tati, la alteridad animal de Susi no es *oída*, sino negada: su singularidad deviene apropiación de lo humano, un animal poseído por un sujeto que, de manera casi automática, no puede evitar objetivarlo en su discurso inmediato. Sin embargo, pese a la apropiación de este otro viviente implicada en la domesticación, procederemos a explorar cómo Susi –en tanto perra– permite tensionar la relación entre animales humanos y no humanos. Dentro de los estudios críticos animales, los “estudios perrológicos” interrogan las conductas, percepciones y saberes de los perros. En el marco de estas investigaciones, numerosas autoras y autores se han propuesto la tarea de reflexionar sobre la particularidad del vínculo que estos animales entablan con los animales humanos –especialmente, atendiendo a la *domesticación* como práctica vinculante interespecífica–. Mientras algunas posturas definen esta práctica como reflejo de la dominación entre seres humanos matizado por la pátina del afecto (Tuan, 1984), procedimiento empeñado en configurar el reemplazo de un humano ausente (Spiegel, 1988) o dispositivo zootécnico que somete a la existencia perruna para reafirmar la posición jerárquica de lo humano en el entramado de lo viviente (Digard en Fleisner, 2017, p. 121), otras, a mi criterio, menos antropocéntricas –ya que consideran la intencionalidad animal y no subestiman la capacidad de los perros para afectar a los humanos con que se vinculan (como en el caso de Alizart, 2019; Fudge, 2014; Haraway, 2017 y Thomas, 1993)–, apuestan a vislumbrar en nuestra relación con los canes algunas fisuras en la dominación antrópica que las estructuras relacionales del humanismo promueven.

La pregunta por la relación entre perros y humanos nos enfrenta a un lazo de características excepcionales en el campo de las interacciones entre vivientes: sin estar mediada por la explotación o la exterminación humana –o, al menos, como se mencionó anteriormente, sin estarlo desde las posturas que consideran la intencionalidad y el potencial de afectación de los perros–, esta relación pareciera tener al *cohabitar* como premisa. Podría objetarse que una convivencia de estas características parte del presupuesto, también humanista, de la semejanza y la proyección –es decir, *somos amigos de los perros porque los perros son los más humanos entre los animales no humanos*–. En este caso, entender esta relación en términos de identificación redirigiría –mediante la proyección humana– a la extrañeza de los perros al ámbito de lo mismo, reemplazando la presencia del animal real por sus posibilidades simbólicas (Fudge, 2014, p. 98) y silenciando la radicalidad de su alteridad? Si así fuera, ¿es posible

reconocer en esta relación otras formas de afectación interespecífica que difieran de esta reconducción del sujeto humano a su reflejo en el espejo? Cuando Erica Fudge plantea estas preguntas, destaca el papel de la imaginación como herramienta reflexiva para abordar la contemplación de las mascotas y explorar sus modos de percepción (*Ibíd.*, p. 15), en otras palabras, para *empatizar* con ellas. En su lectura del uso que hace Fudge del término, Paula Fleisner no deja de destacar que –si bien la literatura, mediante el pensamiento imaginativo, habilita múltiples modos de pensar la relación entre perros y humanos– el uso del concepto de empatía puede resultar problemático, en tanto reduce el amor entre especies a “la fantasía de la posibilidad de un acceso interior a lo que podríamos llamar el alma perruna” (Fleisner, 2017, p. 124). Además de la reconducción especular a lo humano que nuestra contemplación de las conductas de los perros implicaría en este caso, creo que también podría señalarse que la intención de acceder al “alma perruna” demandaría coartar un amplio espectro de posibles existencias imaginables, al reubicar la intencionalidad en un centro metafísico “elevado” y desatender a la posibilidad de figurarnos una intencionalidad superficial, que no esté situada en la interioridad del animal sino, por ejemplo, en su piel o nariz.¹ Si bien adhiero a la posición de Fleisner, en esta oportunidad, creo que la novela *Quedate conmigo* nos habilita a pensar en términos de empatía interespecífica para explorar la relación entre Susi y Tati, debido, precisamente, a que Susi es una perra que habla y –mediante intervenciones ciberzootécnicas a las que atenderemos más adelante– expresa sus pensamientos y emociones a través de estructuras cognitivas específicas del *logos* humano.² Hecha esta aclaración, indagaremos en algunas ideas que exploran los alcances y la productividad crítica de imaginar una empatía interespecífica para analizar los modos en que se presenta el vínculo entre perros y humanos en la novela.

Mark Alizart (2019) propone que, ante el perro, somos capaces de sentir algo que no sentimos frente a otros animales no humanos: la vergüenza. Contrastar esta idea con

¹ En relación a esta idea, Yelin (2016) realiza un interesante análisis sobre los alcances de la noción nietzscheana de superficie en las formas en que algunas obras de arte contemporáneas exploran la percepción animal.

² Quizás, una buena forma de ampliar los alcances de la noción de empatía podría radicar en el concepto de “empatía sin *pathos*” (Despret, 2018, p. 53) que propone Vinciane Despret para explicar cómo Temple Grandin –científica autista reconocida en Estados Unidos en el campo de la ganadería– adopta la perspectiva de las vacas para descubrir qué problema les aqueja: “Grandin explica que el hecho de ser autista la vuelve sensible a los entornos, con una sensibilidad muy semejante a la de los animales [...] Podría pensarse que al describir el procedimiento que consiste en ponerse en el lugar de los animales para pensar, ver y sentir como ellos, Grandin se refiere a lo que, generalmente, se define como la empatía. Pero si se trata efectivamente de empatía, el término encubre ahora un oxímoron: estamos lidiando con una empatía sin *pathos*. Sería entonces una forma de empatía técnica que no se basa en compartir emociones, sino más bien en la creación de una comunidad de sensibilidad visual, en un talento mucho más cognitivo que emotivo” (*Ibíd.*, pp. 52-54).

la afirmación aristotélica “nadie siente vergüenza ante los niños pequeños o los animales” (Aristóteles en Fudge, 2014, p. 108) puede servirnos para ejemplificar cómo la noción de empatía –pese a la negación de la extrañeza que, como vimos, puede implicar el concepto– alcanza a ofrecer algunas perspectivas productivas para abordar un análisis posthumanista de obras literarias como *Quedate conmigo* –donde se presenta a una perra que, por más que habla lenguas humanas, no encarna una alegoría humana en el cuerpo animal (más bien, evidencia las intervenciones que el dominio técnico del *anthropos* infringe sobre esta carne “utilizable”)–. Alizart recupera a Freud cuando recuerda cómo la empatía y la identificación resultan presupuestos necesarios para que ese sentimiento se manifieste. Cuando Freud indica que sentimos vergüenza por aquello que podríamos hacer y nos prohibimos, la pregunta por nuestra relación con los perros adquiere nuevas dimensiones: ¿qué hacen los perros que los humanos *se prohíben*? ¿Cuál es el goce que se esconde tras esa prohibición? ¿Qué espectro de gestos y conductas que los perros no tienen reparos en exponer enjaulamos y relegamos a las profundidades inconscientes de nuestro entramado psíquico? Para Alizart, la respuesta a estas preguntas está en el *amor por el amo* –y, también, por el sometimiento a su voluntad– que los perros profesan y que tanto incomoda a la autosuficiencia ontológica del *subjectum* humanista. La empatía por los perros, entonces, no se reduce a una identificación de los humanos con algunas características antropomórficas que puedan presentar los canes, sino que, por el contrario, se apoya en una diferencia que guardamos con ellos y, según Alizart, anhelamos: la *alegría* con que viven su sometimiento, el amor con que hacen carne su dialéctica para enseñarnos un ejemplo de adaptabilidad gozosa a la existencia. Un amor por el amo que, como animales humanos, nos incomoda y aspiramos a separar del goce. Sin embargo, pese a la vergüenza que nos produce este amor, la empatía por los perros pareciera indicar que desearíamos aprender a superarla: de esta forma, nos liberaríamos, finalmente, del “odio de sí mismo que ella esconde” (Alizart, 2019, p. 17). Al plantear como característica de lo humano el deseo de superar este “odio de sí mismo”, la propuesta de Alizart termina por configurar a los perros como sabios portadores de un conocimiento que se nos escapa. Creo que en la invitación a dinamizar e invertir la jerarquización del saber humano sobre el mecanicismo de los instintos que el pensamiento humanista atribuyó a los animales –y, en particular, en la invitación a cederle al perro que esta tradición filosófica históricamente sentó a los pies del filósofo el lugar del pensador (Fudge, 2014, p. 99)– radica, quizás, una de las proposiciones más valiosas de Alizart: reconocer que el saber no es exclusivo del *logos* e, incluso, sugerir que un saber animal no logocentrado –

teniendo en cuenta cómo el humanismo se encargó, desde sus inicios, de subrayar las sucesivas “heridas” que el *logos* escinde en lo humano– puede enseñarnos otros modos de habitar más alegres que los nuestros. Con esto, no pretendo reactualizar concepciones románticas de lo animal o lo natural como ideal pre-histórico e impoluto. Más bien, me interesaría enfatizar en la forma en que esta inversión de jerarquías permite interrogar la posibilidad de imaginar saberes no humanos que nos inviten a reconfigurarnos como *aprendices* del mundo en vez de *maestros*, atendiendo a la escucha de lo múltiple como práctica fundamental para aprender a vivir-con. A mi criterio, creo que este es un paso necesario en la larga tarea de dismantelar la maquinaria antropológica que las filosofías críticas del humanismo –las ontologías materialistas inmanentes, la deconstrucción, etc.– han emprendido.

De esta manera, entender a los perros como maestros de una alegría que anhelamos nos permite imaginar posibles reconfiguraciones afectivas en las relaciones que los animales humanos entablamos con nuestros pares no humanos: si algo sugiere nuestro vínculo con los perros –o, al menos, desde la postura que hemos decidido adoptar en relación a esta cuestión–, es que es posible establecer relaciones con otros animales no fundadas en el deseo de dominar y sesgar su alteridad, sino, por el contrario, en el de *aprender* de esa alteridad, el deseo de devenir sus discípulos y atender, al fin, a la apertura a la creación de lazos comunitarios transespecie. Lazos en donde la entrega incondicional –la *fidelidad*– al otro no sea signo de debilidad, sino, por el contrario, de “verdadera sabiduría” (Alizart, 2019, p. 17). En este sentido, resulta particularmente interesante que *Quedate conmigo* le dé a la vida extraterrestre forma y hábitos de perro. En esto radica, podríamos arriesgar, la singularidad de esta novela de ciencia ficción: al presentar a la alteridad interplanetaria mediante esta figura, la obra propone un acercamiento a la otredad espacial –que, hasta el momento, no dispone de figuraciones epistemológicas humanas– que no está regido por una interacción violenta entre las partes –o ellos nos lastiman, o nosotros los lastimamos–. Por el contrario, la novela postula al contacto extraterrestre como una oportunidad para hacer nuevos amigos, para encontrarnos con singularidades con las que podamos compartir la vida sin querer dominarnos ni exterminarnos. Darle a la vida extraterrestre forma y hábitos de perro implica, entonces, un gesto ético y político que apuesta por imaginar agenciamientos amistosos y comunitarios entre los diferentes habitantes del cosmos.

Por otra parte, que Susi sea una perra y Tati una humana, instala a esta amistad en un entramado ontológico particular: uno relacional y de *compañía*. Para pensar en este

acompañamiento, Haraway (2017) describe a los perros como una presencia material y semiótica que, junto al humano, encarna una historia de cohabitación y coevolución.³ Ser una especie de compañía implica, entonces, *ser junto a otro*: en otras palabras, que ser sólo es posible *compartiendo* nuestra existencia. Así, Haraway propone que estas especies no existen de manera individual: se necesitan al menos dos para que puedan constituirse como tales, articulándose en una ontología relacional que, en vez de reconocer los sujetos y objetos pre-constituidos que el platonismo nos legó, entiende a las partes como el resultado de la configuración mutable de una relación. Que Susi y Tati se afirmen como especies de compañía nos permite superar las discontinuidades metafísicas que el humanismo señala entre lo animal y lo humano, y nos invita a imaginar subjetividades que no sean exclusivamente antrópicas, que estén desligadas de la razón trascendental y su dialéctica de reconocimiento y subordinación y, a la vez, que estén basadas en la inmanencia de las relaciones. Ahora bien, ¿cómo podríamos caracterizar la configuración de esta relación de compañía entre perros y humanos? A través de un estudio atento del lugar que ocupan los perros en las religiones ancestrales –griega, hindú, egipcia, entre otras– anteriores a la expansión monoteísta, Alizart analiza cómo su figura remitía a la de un guardián de los umbrales: el perro era, en ese entonces, el animal que caminaba sobre los bordes que separan a la vida de la muerte, la naturaleza de la cultura, lo animal de lo humano. De hecho, Alizart le atribuye al monoteísmo la reubicación del perro en aquella dimensión simbólica de “sometimiento” que Fudge reconoce como constitutiva de la filosofía humanista, trazando correspondencias entre el relevo de los mitos caninos que el monoteísmo llevó a cabo y la consolidación de la religión como proyecto de domesticación: “La relación moderna de amor-odio que mantenemos con nuestros perros no tiene otro origen que esta rivalidad mimética, triangular, que se instaló a partir del judaísmo entre el perro, el hombre y Dios (...) Lo que Dios es para el hombre –un amo– nosotros lo hemos devenido para el perro, e inversamente, lo que el hombre es para Dios –un siervo– el perro lo ha devenido para nosotros” (Alizart, 2019, p. 26).

Sin embargo –como la atmósfera planetaria–, la figura del perro no demarcaba separaciones rígidas: ofreciendo su cuerpo como membrana permeable entre los mundos, el perro habilitaba el tránsito de los elementos de uno al otro. El perro, con su

³ La hipótesis de Haraway gana aún más peso si se consideran como evidencia de esta historia compartida los restos arqueológicos de perros encontrados en sepulcros humanos que datan de la última Edad de Hielo –es decir, de 12000 a 14000 años atrás–. Como destaca Susan McHugh, “the current archaeological agreement about the origin of dogs rests not on the material evidence of a species evolving distinct physical characteristics (morphology) but on the circumstantial evidence of humans and dogs evolving a cross-species relationship (ecology)” (2004, p. 19).

porosidad, era quien relacionaba las fuerzas entre las categorías que el monoteísmo se encargó de cerrar: no abría a las mónadas, *era* la apertura entre ellas, una potencia inclasificable que tenía la facultad de deconstruir los dualismos e integrar armónicamente los componentes de los mundos, una apertura que, como decíamos, el monoteísmo y el platonismo clausuraron para organizar la existencia en estructuras binarias y enfrentadas. Alizart reconoce que, mediante el adiestramiento –recíproco entre perros y humanos–, el perro, nuestra compañía evolutiva, habita en el umbral entre naturaleza y cultura y hace nacer al humano cuando ofrece su cuerpo como membrana de este umbral. Así, el perro deviene una figura indeterminada, transversal, que se nos ofrece como límite entre lo humano y los demás vivientes animales: reuniendo en su cuerpo ambas partes del binomio que separa, mediante su amor incondicional, su –en palabras de Alizart– *fidelidad molecular* –una fidelidad que hace lazo, que mantiene a las cosas unidas–, el perro logra crear a un amo que separa del resto del mundo natural, absorbiendo el salvajismo de la naturaleza y *restituyéndolo en forma de ternura* (Alizart, 2019, p. 46).

En este sentido, que la vida interplanetaria de *Quedate conmigo* tenga la forma de un perro es, también, una proyección esperanzadora que discute con las narrativas catastróficas –y profundamente humanistas– que despliegan gran parte de las ficciones de contacto extraterrestre. Con Susi, *Quedate conmigo* nos presenta a una alteridad no humana que se muestra abierta a *escuchar* a los humanos. El problema de la escucha entre los habitantes del cosmos aparece en la novela desde el momento en que Susi le habla a Tati en su lengua (español) –es decir, desde el momento en que es Susi quien se ve en la posición de tener que escuchar el lenguaje humano e incorporarlo para poder comunicarse con Tati (y no al revés)–. Resultará provechoso para este análisis leer, en este gesto, un ejemplo del silenciamiento humanista de la voz animal.

A lo largo de su historia, el humanismo relegó a la carne animal –no sólo en los animales, sino también en los humanos– al estatuto de lo sacrificable. Para esto, este modo de conocer cerró sus oídos a las voces sin palabras de los otros vivientes: así, negando los gritos y susurros de la alteridad, confinándolos a un mutismo común, habilitó el exterminio de los habitantes no humanos de nuestro mundo compartido. En este punto, recobramos algunos postulados de la metafísica heideggeriana que resultarán de utilidad para problematizar la cuestión de la voz animal en la obra de I Acevedo. Si bien la crítica de Heidegger al humanismo resultó decisiva para renovar la comprensión filosófica del fenómeno del mundo al señalar cómo la metafísica de la

subjetividad moderna habilitó la progresiva caída del lenguaje fuera del ser para reducirlo a un instrumento de dominación sobre lo ente (Heidegger, 2006, p. 19-20) en vez de atender, precisamente, a su relación con el ser –relación que determina la existencia humana y ofrece una novedosa reflexión sobre la esencia de la *humanitas*–, varios pensadores ya han señalado que el tema de la animalidad no es tratado con profundidad en su obra. Lo que es más, en el proceso de interrogar cuál es la especificidad de la esencia humana, Heidegger ubica al animal –por contraposición al humano– en una locación externa al mundo. En este sentido, además de renovar la comprensión ontológica del ser humano, la metafísica heideggeriana –con su particular posicionamiento del animal– tuvo grandes alcances en el pensamiento filosófico posterior. Esta limitación a la hora de ahondar en la pregunta por la animalidad, que pareciera devolver a Heidegger –como lo indica Derrida (2008)– a la tradición humanista de la que intenta diferenciarse, ha suscitado numerosos análisis, que “se extienden desde la identificación de un problema tematizado insuficientemente por Heidegger, como la animalidad o lo vivo, hasta lecturas postmodernas que reflexionan sobre el trato de los animales, defienden los derechos de los animales o hablan directamente de liberación animal” (Singer en Muñoz Pérez, 2013, p. 94).

El encierro metafísico de los animales en el “estrecho conducto de sus necesidades” (Cragolini, 2016, p. 99), aquel que les impide sustraerse de la dominación del ente para considerarlo “en cuanto tal” –propiedad prerrogativa del *logos* humano–, los configura como vivientes incapaces de responder, habilitados sólo para reaccionar ante estímulos. Derrida destaca cómo, amparándose en esta falta de respuesta, este posicionamiento humanista con respecto a la animalidad termina por desconocer la crueldad que los humanos se permiten mostrar con los animales. Para cuestionar esto, basándose en el modo en que Derrida trata la problemática de la escucha en Heidegger, Mónica Cragolini realiza una inversión en la valencia de la pregunta por el lenguaje animal: ¿y si en vez de exigirle a los animales una respuesta –respuesta que, sabemos, no nos brindarán con nuestro lenguaje– empezáramos a *escucharlos*? Matar a quien no nos habla como hablamos, silenciar a ese otro indescifrable que nos llama, negarnos a *ser alcanzados y afectados* por su voz, ¿no equivale a inmunizarnos contra la apertura de la animalidad que el perro suaviza para nosotros, contra la posibilidad de generar agenciamientos comunitarios que nos descentren del trono que construimos a partir del sufrimiento de nuestros cohabitantes?

En *Quedate conmigo*, la falta de escucha humana queda en evidencia cuando Susi le explica a Tati que, para aterrizar en nuestro planeta y lograr concretar su misión, necesitó ser programada para “ser entendida” en español, inglés y chino:

Para este caso me insertaron inteligencia idiomática en español, inglés y chino. Español, porque aterrizaría acá; inglés, porque es un idioma importante en el planeta; y chino, porque por acá hay muchos supermercados chinos... (Acevedo, 2017, p. 34)

En función del pasaje anterior, podríamos preguntarnos: ¿por qué, como Susi, son los otros vivientes a quienes les exigimos esfuerzos para *hacerse entender* y no somos nosotros quienes nos esforzamos por *entender*? En este caso, la programación idiomática de Susi puede leerse como muestra de la falta de escucha humana. Al mismo tiempo, para ser escuchada, Susi necesita devenir en un umbral más: el que limita carne y máquina. Susi no sólo se configura como una especie de compañía, con las tensiones que esa categoría instala en la sintagmática de la subjetivación que el humanismo propone para entender a lo animal y lo humano. A su vez, Susi es un *cyborg*, “un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (Haraway, 1995, p. 253) que desestabiliza los límites entre naturaleza y técnica:

Por favor, no creas que soy robot, soy una perra de verdad. Si un día una persona me revisa, verá que mi piel es piel, y mis huesos, huesos. Yo podría adoptar la actitud de un perro común y corriente. Y sería verdad (Acevedo, 2017, p. 34)

Cuando Susi declara que fue creada en la luna, “en un complejo donde se construye y entrena a perros androides. Perros para cuidar a los niños y a los ancianos, perros para ayudar en la casa, perros que hacen cumplir la ley” (*Ibíd.*, p. 34), lo humano vuelve a imponerse como propiedad que domina a un otro –en este caso, los animales tecnológicos–. Lo que es más, Susi le relata a Tati cómo estos androides de servicio eran originalmente antropomorfos y, debido a eso, se dejaron de fabricar: “ese modelo de androides (...) dejó de fabricarse (...) [porque] terminaban luchando por su propia causa y en cuanto conseguían armas se las arreglaban para batirse en masa contra las principales colonizaciones del universo” (*Ibíd.*, p. 113). Ante la necesidad de diseñar “androide[s] servicial[es] e inteligente[s], que no se enemistara[n] con los seres humanos”, Susi relata cómo los humanos resuelven crear unos “con la inteligencia humana pero con el cuerpo y el instinto de un perro. Es una inteligencia que se caracteriza por la aceptación del liderazgo humano, por la necesidad de él” (*Ibíd.*, p.

113). La mención al instinto, que –en el marco de la metafísica cartesiana– relega al animal al estatuto de máquina automática, y, sobre todo, la intención humana de dominar este instinto y transformarlo en un valor utilitario, vuelven a configurar a lo humano como subjetividad que sostiene su dominio “sobre los presupuestos de que el animal no habla ni responde, y que su capacidad de emitir señales está ‘programada’ de antemano, y no puede ser considerada como formadora de un lenguaje” (Cragolini, 2016, p. 128). Además, la forma en que Susi se refiere al instinto –en tanto valor productivo para los intereses humanos– puede redirigirnos a la idea nietzscheana de que éste no es una dimensión primitiva, sino, más bien, el resultante histórico de la repetición de las costumbres –“los instintos también tienen un devenir” (Nietzsche en Doron, 2013, p. 23)–. Al figurar al instinto canino como fuerza productiva para los humanos, las palabras de Susi despiertan algunas sospechas en relación a su “naturaleza”: en la novela, la fantasía científica del complejo lunar ciberzootécnico –que, como vimos en las citas anteriores, se encarga de producir y criar a los perros androides esclavos– produce animales con funciones prescritas ontológicamente en relación a los humanos (Ávila Gaitán, 2019, pp. 261-262) –cuidar niños y ancianos, ayudar en las tareas domésticas, resguardar el cumplimiento de la ley–, lo que puede llevarnos a pensar en la posibilidad de que este “instinto” sea, también, una creación humana, una costumbre devenida automatismo al hacer carne –o *software*– en la memoria genética de los perros como Susi. Para aumentar su eficiencia técnica, Susi cuenta con dos chips cerebrales: “Un chip de memoria primitiva (...) puesto en combinación con un segundo chip que trabaja en función vacío”, habilitando un mecanismo que “puede producir un pensamiento de manera espontánea” (Acevedo, 2017, p. 38). Una vez más, en este pasaje el pensamiento vuelve a entroncarse como valor rector de la subjetividad –ya que pareciera sugerirse que son estos pensamientos autónomos y espontáneos los que podrían emancipar a los androides del dominio humano–. Sin embargo, mediante la relación entre Susi y Tati, la novela logra exponer otros agenciamientos distintos a los actualizados mediante el uso de la razón humana.

En primer lugar, estos agenciamientos difieren de aquellos porque, al contar con el punto de vista que Susi ofrece de la domesticación, ésta no se plantea como una disminución, sino como una escucha atenta de ese otro humano al que los perros eligen seguir como líder. Alizart dedica algunas páginas a sostener que nuestros ancestros no veían en la domesticación una disminución del ser, sino una aumentación, la posibilidad de acceder a “la verdadera fuente de la sabiduría canina”, capaz de hacer del perro no

“un amigo desnaturalizado”, sino “un animal inclasificable, o más bien, *transclase*, un animal que no estaba sometido a las separaciones que limitan a los seres ordinarios” (Alizart, 2019, p. 23). En *Quedate conmigo*, la domesticación aparece también como sabiduría –una sabiduría pacífica, una sabiduría que sabe no ocupar el centro y destruir las periferias– en los perros androides, ya que sólo los perros –con el equilibrio de su domesticación– se muestran capaces de proteger el equilibrio del universo.

Me interesaría desarrollar, aunque sea brevemente, algunos argumentos de Vinciane Despret que resultarán de ayuda para sostener esta idea de reciprocidad que tanto Alizart como Haraway, en contraste con las posturas que hablan de la domesticación pura y exclusivamente como un proceso de imposición de la voluntad humana, reconocen en el adiestramiento –el primero, atendiendo a la “aumentación del ser” entre perros y humanos que supone, la segunda, entendiéndolo como factor constitutivo de su ontología de compañía–. En primer lugar, creo que esta concepción del adiestramiento implica, como plantea Despret, que los animales “son sospechados, mucho más rápidamente que los humanos, de falta de autonomía” (2018, p. 11). Las lecturas de Despret sobre los casos de Hans el caballo, las ratas de Rosenthal o las ocas de Lorenz (2008) dan cuenta de cómo la domesticación supone una transformación mutua entre animales no humanos y animales humanos –incluso, cuando los humanos no atinen a reconocerla– “en el largo proceso que conduce a fabricar humanos domesticadores y animales domesticados” (Despret, 2018, p. 136), exponiendo a ambas partes a nuevas formas identitarias y nuevos modos de comportarse ante el otro. En este sentido, Despret recupera la proposición de la socióloga y zootécnica Jocelyne Porcher de explorar las situaciones de domesticación o cría como lugares de entrecaptura donde se crean y yuxtaponen nuevos medios o ambientes y acontecen el encuentro, la asociación y la transformación recíproca entre distintos seres-con-su-mundo. Si atendemos a las exigencias comunitarias de estos mundos asociados, la domesticación puede entenderse como una práctica capaz de volver perceptibles “la porosidad de los mundos y la flexibilidad de quienes los pueblan” (*Ibid.*, p. 179) y la multiplicidad que se juega en el universo compartido.⁴

⁴ Para desarrollar esta idea, Despret se apoya en los cambios en la concepción de la percepción que Jakob von Uexküll introdujo con la teoría del *Umwelt* –al poblar el mundo con sujetos perceptivos que multiplican el espectro de significaciones posibles– y el aporte que Gilles Deleuze le brinda, al plantear que “Todo lo que existe para un ser es un signo que afecta, o un afecto que significa. Cada objeto percibido (...) *efectúa un poder de ser afectado*” [en cursivas en el original] (Despret, 2018, p. 176).

Cuando, en la metafísica heideggeriana, el pensamiento permite que el ser llegue al lenguaje –es decir, que el ser interpele al humano y lo reconduzca a su esencia–, nos encontramos ante una metafísica que no define a lo humano a partir de su *animalitas* –entendiendo al humano como un *animal racional*–, sino a partir de su *humanitas* –entendiéndolo como ente ex-sistente, que está en relación con el ser–. Extático en la verdad del ser, el humano tiene la facultad de trascender la realidad efectiva de los entes, *configurar el mundo*, algo que, como veíamos antes, les es negado a los animales, *pobres en mundo*. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007), Heidegger escribe que el *Dasein* porta la voz del amigo. Habitar el lenguaje –la casa del ser, el lugar de su apertura– le permite al humano, entonces, escuchar esta voz: dejarse llamar por ella, que sólo se oye en el espacio fenomenológico del “como tal”. Ahora bien, si los animales carecen de ex-sistencia –y, por lo tanto, de la apertura de oído necesaria para escuchar la voz del amigo que el *Dasein* porta– y lo único que comparten con los humanos es el destino de morir, esta metafísica los figura como entes sin amigos. Excluidos de la comunidad de la escucha del *Dasein*, la violencia epistemológica de esta exclusión los deviene en cuerpos sacrificables: vidas precarias que no escuchan ni importan.

En *Carta sobre el humanismo* (2006), desde el momento en que Heidegger piensa la esencia de lo humano a partir de la verdad del ser –y no elevándolo al centro de lo ente, como la tradición del pensar metafísico previo acostumbraba–, reconoce que esta reconfiguración esencial despierta la demanda de una indicación vinculante: ¿cómo debe vivir el humano que experiencia a partir de una ex-sistencia? Si fuéramos un poco más lejos, podríamos incluso preguntarnos: ¿cómo debe relacionarse el humano que existe con los demás entes? En función del recorrido previo, a modo de ejercicio crítico animado por la lectura de la obra de I Acevedo, podríamos proceder a preguntarnos: ¿qué lugar ocupan los perros en este humanismo? En su estudio sobre la cuestión de lo viviente animal en Heidegger, Cragolini recupera el párrafo 50 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* para señalar cómo, al referirse a los animales domésticos, Heidegger indica que:

no se encuentran en la casa, sino que ‘forman parte de la casa’. Y no lo hacen como el tejado, ni como cualquier útil, sino que los animales ‘viven’ junto con nosotros (sie ‘leben’ mit uns), estamos con ellos si bien no existimos conjuntamente (ya que el animal, ya lo ha dicho Heidegger, no existe), pero ‘dejamos que estos animales se muevan en nuestro mundo’ (Cragolini, 2006, pp. 102-103)

Ahora bien, si, además de considerar a los perros como “parte de la casa” los consideráramos, como vimos anteriormente, nuestras especies de compañía –es decir, una parte constitutiva de nuestra esencia impura, protética y común–, ¿qué posición ocuparían en relación al ser? Si son-con-nosotros, y nosotros ex-sistimos, ¿eso no implicaría que los perros también ex-sisten? Imaginar a los perros como habitantes del claro del ser podría llevarnos a imaginar, también, otros modos de interpelación del ser distintos a los del lenguaje humano. Si multiplicáramos estos modos de interpelación, la ex-sistencia no sería exclusivamente lingüística: una pluralidad de voces y oídos emergerían en el cosmos, una comunidad de ex-sistentes múltiples pastaría el claro del ser. El *cuidado* con que el humano experiencia el pastoreo del ser se democratizaría y, si todos los habitantes de esta comunidad de la diferencia devinieran pastores, sería nuestra responsabilidad para con la verdad del ser cuidarnos los unos a los otros. Para ir un poco más lejos en el ejercicio de imaginar esta pluralidad de ex-sistencias, podríamos señalar varios puntos de contacto entre esta ontología vinculante con un pensamiento filosófico periférico a la tradición metafísica occidental: el multinaturalismo amerindio que Viveiros de Castro (2010) estudia. En el multinaturalismo, los animales y demás no humanos aparecen dotados de alma –es decir, de un centro de intencionalidad constituido por la potencia de una diferencia interna–, lo que implica un dispositivo de persona mucho más plural que el del multiculturalismo occidental, anterior y superior al concepto de lo humano. El diálogo transespecífico ubica al modo de conocer del chamanismo en las antípodas del modo de conocer humanista: mientras el segundo reduce al otro al estatuto de cosa, intimidándolo con todo el peso de su objetivación para hacerlo aprehensible, el chamanismo lo subjetiva, transformándolo en persona, multiplicando las perspectivas de la existencia compartida. Con esto, no pretendo homogeneizar ni sistematizar eclécticamente las incompatibilidades que existen entre los modelos ontológicos de Heidegger, Haraway y el chamanismo. Por el contrario, creo que es, precisamente, en el encuentro de sus diferencias –y, sobre todo, en las fricciones que se produzcan en este encuentro– que sus mundos pueden –retomando la imagen de las zonas de entrecapturas de Porcher– explorar nuevas formas de asociarse. Creo que, si escuchamos estas interacciones intensivas entre filosofía y literatura –o, mejor aún, si *dejamos que nos hablen*– podremos experimentar nuevas maneras de indisciplinar –siguiendo la propuesta de Yelin (2015)– los procedimientos metodológicos de nuestra crítica literaria, que nos permitan encausarnos por caminos insospechados a la hora de preguntarnos: ¿cómo piensa la literatura?

En *Quedate conmigo*, el agenciamiento amistoso entre perros y humanos pone en evidencia en más de una ocasión esta convivencia de los distintos modos de ser. Como ejemplo, podríamos señalar cuando –inmediatamente después de conocerse– Tati se lastima la mano y Susi se la cura: “Lamió la herida y después apoyó su mano arriba del corte (...) Sentí picazón. Miramos. La línea ya era una cicatriz. ¡Exactamente igual que en E.T.!” (Acevedo, 2017, p. 18). Una acción significativa, si consideramos que curar –a diferencia de *sanar*– implica una apertura comunitaria, que saca a la persona fuera de su autosuficiencia. Otro ejemplo de este agenciamiento –en este caso, hasta sororo– se da cuando Tati y sus amigos asisten a Susi en el parto de sus cachorros para que sienta la menor cantidad de dolor posible: “¡Esperen! ¡Ya sé! ¿Y si le damos marihuana para que no le duela?” (*Ibid.*, p. 193). Creo que esta escena, con toda la inocencia y dulzura que evoca, deja traslucir algunas cuestiones productivas para nuestro análisis. Que Tati, una niña –es decir, una mujer que todavía no llegó a la adultez, una “casi persona” (Esposito, 2011, p. 32)– que nunca atravesó la experiencia de un parto sea capaz de compadecerse del dolor de Susi –una perra, es decir, una animal que también es “mujer”– puede leerse, en mi opinión, como signo de una apertura particular a la afectación. Y por afectación me refiero, por supuesto, a una predisposición a transformarse, retomando a Despret, en algo más que una niña o una perra: una predisposición a aceptar la presencia de una conciencia en el otro sin que lleguemos a comprender su naturaleza –aquello a lo que Fudge llama compasión, una imaginación compasiva (2014, p. 91)–, una predisposición a transformarse de niña y perra en niña-con-perra y perra-con-niña, a compartir lazos ontológicos y mundos materiales, a devenir comunidad. Que Susi y Tati sean mujeres, que Susi sea una perra y Tati sea una niña, las agencia, también, en un vínculo ahondado por su precariedad: niña y perra, ambas mujeres, encarnan modos de existencia sacrificables para la arraigada estructura carnofalocentrista que Derrida denuncia, aquella que depreda con virilidad carnívora las existencias sin falo o razón.

En la comunidad que *Quedate conmigo* nos presenta, no sólo Susi –al incorporar en su cerebro el chip idiomático– se muestra abierta a dejarse llamar por Tati. También Tati, al ponerse al alcance de la voz telepática de la perra, se deja llamar por Susi. Su voz animal, una voz que no es sonora, reclama, incluso, un nivel de intimidad entre interlocutores mayor al que existe entre hablantes humanos –en vez de transmitir su mensaje por ondas aéreas, lo hace irrumpiendo en la sinapsis de la niña, justo donde la tradición metafísica sitúa a la *res cogitans* de su sujeto–:

–Voy a llamarte ‘Susi’, porque estás sucia.

Vos también estás bastante sucia, fue el pensamiento que tuve para mí misma. Pero no sonaba como mi propia voz, así que lo consideraré un pensamiento de ella. Esa fue la primera conversación que tuvimos (Acevedo, 2017, p. 16)

Y es entonces, escuchando esa voz animal, que Tati entiende que su llamado demanda un don: escribir, mediante su lenguaje –su modo humano específico de habitar el ser–, el relato que completará la historia del universo:

Tal vez no haya otros seres en el Universo con la capacidad de producir palabras que tienen los humanos. Si existe una historia (...) debe provenir de allí. Deberá provenir de una niña de diez años (...) La Tierra no sabe nada de su propia historia, no recuerda sus orígenes, y no podrá saber mucho más hasta que descubra que la vida extraterrestre en este pequeño Universo está mucho más cerca de lo que imaginó. Cuando la Tierra haya descubierto eso, la historia del Universo estará completa. Esa será la última historia: la historia de cómo la Tierra conoció la vida extraterrestre (Ibíd., pp. 104-105)

De esta forma, la novela reafirma otra de las ideas que Alizart propone: que los animales se encomiendan a nosotros para cumplir el destino del planeta, velando por el equilibrio entre la vida y la muerte, y que “Si tenemos un deber con respecto a los animales, finalmente es este: (...) no traicionar la esperanza que han puesto en nosotros” (Alizart, 2019, p. 81). Escuchar a los animales, entonces, será nuestro primer paso para no defraudarlos. Cuidarlos, hacerlos nuestros parientes –como diría Haraway (2016)–, ofrecerles una voz amistosa y atender a la amistad que nos ofrecen. Una amistad que, en *Quedate conmigo*, se ve en la misma historia de la creación que Susi y Tati replican –y varía enormemente de aquellos mitos fundacionales de la zootecnia, que postulan al perro como el “Adán” del hombre, luego de que este mate a una loba, robe a su cachorro y lo lleve a su hogar, sujetándolo al *dominus* como animal que le es *esencialmente* útil (Ávila Gaitán, 2019, p. 262)–:

la primera niña de la Galaxia se llamó Zulma. Cuando Zulma puso el pie en la tierra, la Historia de la Creación, de cómo Dios pensó en crear la Galaxia, ya venía grabada en su mente. Y lo primero que encuentra en el mundo es un perro. Y le dice: ‘Yo soy la primera niña. Luego, seré una mujer. Te contaré la historia de la Creación’. La niña hace el relato, pero el perro no puede hablarle; solo ladra. La niña confirma entonces que ella y el perro no son del mismo género y empieza

a caminar en busca de un ser humano como ella, y el perro la sigue. Así encuentra a Alexis, el primer niño. ‘Te estaba buscando’, dice él. Así como Zulma nació queriendo contar la Historia de la Creación, Alexis nació sabiendo que en algún lugar del mundo encontraría a una niña que le contaría la Historia de la Creación. Y tuvo que dar una vuelta completa al mundo antes de encontrarla. En ese encuentro, Alexis quiere narrarle a Zulma cómo es el mundo, las cosas que ha visto en su gran paseo, y Zulma quiere contarle la historia de cómo se creó la Galaxia. Alexis observa que el perro sigue a Zulma y queda maravillado. Increíblemente, a lo largo de todo su viaje, nunca se había cruzado con un perro. Es interesante este fragmento porque en él se nota cómo las primeras intenciones de los humanos, en este caso, contar la historia y narrar el mundo, se ven deformadas por las cosas que ocurren en el mundo, en este caso, la aparición del perro (Acevedo, 2017, pp. 40-41)

3. Cuando niños y animales se encuentran

Resulta interesante que el agenciamiento entre Zulma y el perro no tiene que ver con el lenguaje. Los ladridos del perro, su voz “anterior y exterior al lenguaje (...) es lo que ‘precede’ al lenguaje y sin embargo es extraña (extranjera) al lenguaje mismo” (Cragolini, 2016, p. 197). ¿Qué papel cumple este animal que no puede escuchar la historia de Zulma en esta cosmogonía? Acompañar. Zulma y el perro se acompañan, comparten el mundo. La voz del perro, que no tiene un significado lingüístico para los oídos humanos de Zulma, se inviste de un significado que excede las construcciones de la razón humana: no dar una respuesta al vacío, sino –nuevamente, como la atmósfera terrestre– exponerlo, eyectarlo, mostrar que el que ex-siste “no es sujeto, sino existencia eyectada al mundo” (*Ibid.*, p. 197). Y, es esta apertura, la apertura del perro hacia Zulma, la de Susi hacia Tati, la que enfrenta a lo humano con la extrañeza. La extrañeza implicada en el contacto con los otros, la diferencia. La extrañeza no sólo ante el otro, sino ante los discursos de la ipseidad, del poder ser “yo”: después de todo, como dice Tati en una hermosa demostración de su *aniñada* inestabilidad ontológica (Fleisner, 2016, p. 128), “La presencia de un extraterrestre en mi armario hacía que yo me sintiera extraterrestre, y miraba todo con ojos marcianos. Recuerdo que pensé: ‘Tal vez sea extraterrestre, y nunca lo supe. Tal vez la misión de esa nave fue venir a buscarme’” (Acevedo, 2017, p. 20). En términos de Derrida, una hospitalidad con los otros que

comparten nuestro mundo que no suponga una apropiación por familiaridad, que evite reducir a una economía de lo mismo la diferencia de lo extraño. Una “hospitalidad incondicional”, que demande una exposición incontrolable al acontecimiento de la llegada del otro. En otras palabras, el parentesco entre Susi y Tati se da –como el del perro y Zulma– mediante el enfrentamiento a la extrañeza compartida, la “huella” –siguiendo a Derrida– que da cuenta de la proximidad, del acompañamiento a través de la vida y su espectralidad.

Hasta el momento, la búsqueda de vida en otros planetas no arroja resultados positivos. La comunidad astronómica espera con ansias que en la próxima década las mediciones de las atmósferas de los rocosos extrasolares permitan deducir si hay presencia de actividad biótica en las superficies planetarias. Mientras tanto, las preguntas proliferan: ¿es el carbono la única solución estructural de la vida? ¿Puede existir vida basada en el silicio? ¿Es el agua imprescindible para el desarrollo de la vida? (cf. Amils en González Fairén, 2004, p. 13). La astrobiología, definida por la NASA –de manera discutible– como “*el estudio del origen, evolución, distribución y futuro de la vida en el Universo*” (Arexaga, 2008, p. 14), se apresura a postular enfoques teóricos –p. ej., el *exobiológico crítico* (que se interesa en el fenómeno de la vida terrestre en tanto modelo metodológicamente aprehensible y extrapolable al resto del universo)– para “salir airoso de la falta de rigor racional (exceso de imaginación) y de metafísica (disciplina sin *fenómeno*)” (Ibíd., p. 19) de la que algunos sectores científicos la acusan. Queda pendiente para posteriores trabajos detenerse a reflexionar sobre este hecho: por primera vez, una disciplina de las ciencias –la astrobiología– tiene por objeto de estudio específico algo que, hasta ahora, resulta enteramente imaginario –la vida extraterrestre–. Quizás, el estudio de la vida extraterrestre imaginaria sea una oportunidad única para potenciar y expandir los límites estructurales y creativos del conocimiento científico. Mientras tanto, la literatura seguirá saltando al abismo de la imaginación haciendo emerger extraterrestres singulares, capaces de entablar lógicas relacionales con las demás figuras del cosmos que pongan en crisis los sistemas de pensamiento modelizantes, jerárquicos y cerrados. Recordándonos, como la amistad entre perros y humanos nos propone que el universo y la vida transcurren sin que podamos poseerlos, sólo visitarlos, como se visita un refugio transitorio y compartido.

Bibliografía

- Acevedo, I (2017). *Quedate conmigo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Marciana.
- Alizart, M. (2019). *Perros*. Adrogué, Argentina: Ediciones la Cebra.
- Aretxaga Burgos, R. (2008). “Astrobiología: entre la ciencia y la exploración”. *Letras de Deusto*, vol. 38, n° 118, pp. 13-27.
- Ávila Gaitán, I. D. (2019). “Los animales ante la muerte del hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación”. *Tabula Rasa*, n° 31, pp. 251-268. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10>.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Despret, V. (2008). El cuerpo de nuestros desvelos: figuras de la antro-po-zoogénesis. En Sánchez Criado, T. (Ed.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas, vol. I* (pp.229-260). Madrid, España: AIBR.
- _____ (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.
- Doron, C. (2013). “Biopolítica y Zootecnia”. *Historia y sociedad*, n° 25, pp. 17-43.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Fleisner, P. (2017). “Vida de perros: entre literatura infantil y filosofía de la animalidad”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 19.1, pp. 111-138.
- Fudge, E. (2014). *Pets*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- González Fairén, A. (2004). *Astrobiología*. Madrid, España: Equipo Sirius.
- Haraway, D. (2016). “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año III, vol. I, pp. 15-26.
- _____ (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba, Argentina: bocavulvaria ediciones.
- _____ (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- _____ (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- McHugh, S. (2004). *Dog*. Londres, Inglaterra: Reaktion Books.
- Muñoz Pérez, E. (2013). “Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30 de Martin Heidegger”. *Veritas*, n° 29, pp. 77-96.
- Spiegel, M. (1988). *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery*. Londres, Inglaterra: Heretic Books.
- Thomas, E. M. (1993). *The Hidden Life of Dogs*. Nueva York, Estados Unidos: Houghton Mifflin Company.
- Tuan, Y. (1984). *Dominance and Affection: The Making of Pets*. Londres, Inglaterra: Yale University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Yelin, J. (2015). “Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica indisciplinada”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año II, vol. I, pp. 15-26.
- _____ (2017). “Breve estado de la cuestión animal”. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, vol. VIII, n° 15, pp. 29-43.

JUAN REVOL

Licenciado en Letras Modernas y doctorando en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba, con beca doctoral de CONICET. Éste es su primer trabajo publicado en relación a los estudios críticos animales.