

#17

# ENFERMEDAD, LENGUAJE Y VIDA ANIMAL

**Miguel Ángel Martínez**  
*CONICET – PELCC (UNTREF)*



**Resumen** || En este artículo planteamos una aproximación crítica a la «cuestión animal» desde la perspectiva de la enfermedad. A través del análisis de un conjunto de textos literarios publicados después del 2000, observaremos que la «animalidad», y su relación con lo humano, constituye un problema clave en las experiencias contemporáneas de «lo patológico». En primer lugar, veremos que parece ciertamente frecuente que en un contexto de enfermedad grave o ante un proceso patológico agudo se produzca un efecto de acercamiento o de asimilación entre el sujeto enfermo y el animal. En la mayoría de los casos, dicha animalización estaría estrechamente relacionada con el discurso y la práctica médica. En segundo lugar, sin embargo, vamos a constatar que «lo animal» está irrumpiendo también de otro modo en nuestras experiencias de enfermedad. Para entender esta irrupción creemos que es adecuado volver a recurrir a la idea del «devenir animal» de Deleuze. Con esta herramienta, podremos apreciar que el «devenir animal» del enfermo que los textos literarios captan contesta a los procesos de animalización ligados a la medicina (en tanto que práctica biopolítica). El «devenir animal» del enfermo se materializa específicamente, en estos casos, en relación con un particular «devenir animal de la lengua».

**Palabras clave** || Enfermedad | Biomedicina | Biopolítica | «Devenir animal» | «Devenir animal de la lengua»

**Abstract** || This paper proposes a critical approach to the “animal issue” from the perspective of disease. Through the analysis of a set of literary texts published after the year 2000, we approach the theoretical problem of “animality” and its relationship with humanity as a key aspect within modern experiences of pathologies. Firstly, we will note the quite common rapprochement or assimilation effect between the ill subject and animals in contexts of a serious illness or an acute pathological process. In most cases, this animalization is closely linked to medical narratives and practices. Secondly, we will explore other ways in which the animal element disrupts our experiences of illness. Deleuze’s idea of “becoming animal” is here useful to understand such disruption: as a theoretical tool, it allows us to realize how the “becoming animal” of sickly literary characters reacts against the processes of animalization linked to medicine (as a biopolitical practice). In these cases, “becoming animal” is specifically materialized in relation to a particular “becoming animal of language”.

**Keywords** || Disease | Biomedicine | Biopolitics | “Becoming Animal” | “Becoming Animal of Language”

**Resum** || En aquest article plantejem una aproximació crítica a la «qüestió animal» des de la perspectiva de la malaltia. A través de l’anàlisi d’un conjunt de textos literaris publicats després de l’any 2000, observem que «l’animalitat», i la seua relació amb l’humà, constitueix un problema clau en les experiències contemporànies del «fet patològic». En primer lloc, veurem que sembla certament freqüent que en un context de malaltia greu o front a un procés patològic agut es produeix un efecte d’apropament o d’assimilació entre el subjecte malalt i l’animal. En la majoria dels casos, aquesta animalització estaria estretament relacionada amb el discurs i la pràctica mèdica. En segon lloc, no obstant això, constatarem que «l’animal» està irrompent també de una altra manera en les nostres experiències de malaltia. Per tal d’entendre aquesta irrupció creem que és adequat tornar a utilitzar l’idea de «l’esdevenir animal» de Deleuze. Amb aquesta ferramenta, podem apreciar que «l’esdevenir animal» del malalt que els textos literaris capten contesta als processos d’animalització lligats a la medicina (en tant que a la pràctica biopolítica). «L’esdevenir animal» del malalt es materialitza específicament, en aquests casos, en relació amb un particular «esdevenir animal de la llengua».

**Paraules clau** || Malaltia | Biomedicina | Biopolítica | «Esdevenir animal» | «Esdevenir de la llengua»

## 1. Enfermedad, biomedicina y biopolítica: los procesos de «animalización» del enfermo

Un conjunto de textos literarios publicados recientemente, en su mayoría escritos en español, nos llama la atención acerca de un hecho: la emergencia de «lo animal», y del problema de su relación con lo humano, en situaciones de enfermedad. Ya sea en el contexto de una enfermedad grave o en fase terminal, ya sea en relación con un proceso patológico agudo, asistimos repetidamente, en estos textos, a un efecto de acercamiento o de asimilación entre el sujeto enfermo y el animal. Este efecto de animalización se produce, en la mayoría de los casos, por dos motivos: a causa de los procesos de medicalización con los que se aborda la enfermedad, habitualmente en relación con el uso de la tecnología médica (un uso que se percibe como violento o invasivo); o a causa de juicios y consideraciones de los propios enfermos, o de sus acompañantes, en las que se identifica a estos, a los sujetos enfermos, con un animal, de modo evidentemente peyorativo, y en relación con un gesto o una acción determinada que este realiza y que ha sido asociada tradicionalmente a un animal. En ambos casos, la clave se encuentra en la relación que establece el sujeto enfermo con su propio cuerpo: de un modo u otro, el sujeto deja de ser tal (sujeto, «individuo») y se identifica con un animal en tanto que pierde la soberanía sobre su propio cuerpo (tomemos como ejemplo, por ahora, el relato de la cistoscopia que hayamos en *Ebrio de enfermedad*, de Anatole Broyard, donde la soberanía del cuerpo del sujeto sometido a dicha intervención pasa a manos del personal sanitario encargado de realizarla, y tras la que el enfermo pierde el control de sus esfínteres y no puede evitar una fuga de orina: «Lo que allí había —afirma el hijo del enfermo en el relato— era un gallo viejo al que se le hubieran vaciado las tripas, desplumado, blanco, la piel brillante de un sudor más doloroso que la sangre. Fuera lo que fuese, no era mi padre»; Broyard, 2013: 135). Este efecto de animalización no se produciría y no puede ser comprendido, sin embargo, no solo por fuera del concepto moderno de «individuo» (o de la categoría de la «persona», que viene a insertarse en este; Esposito, 2012), sino que tampoco puede serlo —comprendido— por fuera de la dimensión biopolítica que da forma a las sociedades modernas y contemporáneas —el contexto en el que se desarrollan nuestras experiencias de enfermedad—.

La enfermedad y la cuestión de «lo animal» son, efectivamente, dos problemas fundamentales a los que se enfrentan la teoría y las prácticas biopolíticas desde su nacimiento, sobre la base —por lo demás— del concepto moderno de «individuo». La ecuación es la siguiente: en primer lugar, este concepto, el concepto de «individuo», nace, como tal, de hecho, bajo la tutela de la medicina. Solo cuando la práctica médica, entre finales del siglo XVIII y principios del siglo

xix, es capaz de fundar un determinado concepto de enfermedad, el «individuo» puede abrirse, como señala Foucault, al lenguaje de la «racionalidad». En efecto, gracias a que la enfermedad ha podido ser observada y reconstruida en su totalidad en el interior de un organismo, de un cuerpo, se puede «organizar», por fin, alrededor de este, de ese cuerpo «individual», del «individuo», un lenguaje racional y científico. Un determinado concepto de enfermedad da a luz, así, al concepto mismo de «individuo» (2007a: 269-275). Lo decisivo, no obstante, en este punto, no es únicamente lo que sucede en el interior de la práctica médica (el inicio definitivo de un proceso de individualización de las enfermedades y de desvinculación de estas con respecto al contexto en el que aparecen), sino el tipo de relación que se establece entre esta, la práctica médica, y la práctica política: el concepto de cuerpo (como «cuerpo-máquina», primero, y en su evolución hasta la idea del cuerpo como «mecánica viviente») y el concepto de «individuo» que ahora cristaliza serán, a partir de este momento, las bases sobre las que articularán no solo las prácticas biomédicas sino también el conjunto de las prácticas biopolíticas emergentes. Así, las prácticas biopolíticas se caracterizan, desde el principio, por actuar tanto sobre el «conjunto de individuos» de una «población» como a la vez, y rigurosamente, sobre cada uno de ellos. Esta circunstancia es la que lleva a Foucault a referirse a una «tecnología de doble faz» (2012: 132) o a una «especie de “doble coerción” política», como es «la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras de poder moderno» (cit. en Morey, 1990: 24)<sup>1</sup>

El objetivo de estas nuevas prácticas de gobierno, de esta «doble coerción política», ya no es, como ocurría anteriormente en las sociedades occidentales articuladas en torno al poder del soberano, la de eternizar su poder y un determinado orden, aun a costa de la vida de sus súbditos; ahora, en las sociedades liberales emergentes, el objetivo es alcanzar un determinado crecimiento económico (que facilitará, es cierto, la gobernabilidad de la población) y, por lo tanto, es necesario administrar la vida de los cuerpos, de los individuos, y no obstaculizarla o destruirla. «Administrar» la vida de los individuos en este contexto significa, según Foucault, tanto aumentar sus aptitudes, multiplicar sus fuerzas, hacer crecer, «en paralelo», «su utilidad y su docilidad», integrarlos en «sistemas de control eficaces y económicos»; como atender «la duración de la vida y su longevidad», los índices de nacimiento y la mortalidad, «con todas las condiciones que pueden hacerlos variar». Es decir, se administra la vida de los individuos para que estos puedan integrarse en los ciclos de producción del capitalismo moderno. Pues bien, es justamente aquí, en este punto, donde entra en juego el motivo de la enfermedad. «Administrar» la vida, desde esta perspectiva, es también, entonces, «cuidar» la vida, regular «el nivel de salud» de los individuos, dado que por debajo de un umbral de salud determinado

---

## NOTAS

1 | Morey lo define como una «correlación constante que tiene lugar en el dominio de lo político entre incremento de la individualización y reforzamiento de la totalidad» (1990: 24 y 41).

(en un estado de enfermedad) no podrían participar de los circuitos de la producción: no serían productivos (Foucault, 2012: 128-133)<sup>2</sup>. Como señala Esposito, la biopolítica pone «al cuerpo en el centro de la política y a la posibilidad de la enfermedad en el centro del cuerpo» (2005: 26).

Sin embargo, este principio biopolítico (según el cual es conveniente administrar la salud de la población y ponerla al servicio de un objetivo de crecimiento económico) sufre un desplazamiento durante el XIX y pasa a incorporar un conjunto de límites que acabará por conmover profundamente su significado. Este desplazamiento se produce (no tan casualmente, entonces) en el marco de la evolución de la práctica médica, que incorpora los paradigmas explicativos de la biología, y a raíz del uso que hacen del discurso médico la antropología, primero (la antropología comparada de las razas) y la práctica política, después. Efectivamente, el concepto de «vida» que formula el anatomista y biólogo Xavier Bichat, según el cual existe una diferencia entre una «vida orgánica» o «vegetativa» (que este identifica con funciones tales como la circulación de la sangre, la respiración, la digestión, etc.) y una «vida animal» (identificada con las funciones de movimiento, sensoriales o intelectuales) —y en la que la primera prevalece sobre la segunda—, es trasladado, durante el siglo XIX, desde el ámbito médico al discurso político. De este modo, la diferencia entre los dos tipos de vida que establece Bichat se transfiere desde el plano del individuo (desde el cuerpo) hasta el plano de la especie y se convierte en una referencia para aquellos análisis que pretenden establecer distinciones entre los niveles de humanidad de las distintas razas. A partir de aquí, no se considera conveniente «hacer vivir» a todos los individuos, y el «cuidado» de una población dada puede servir, ya, de pretexto para orquestar el exterminio de otra población, si se ha estimado que esta última, dominada por esa vida inferior, pone en peligro la vida de la primera, caracterizada por la vida superior, de acuerdo a la distinción que Bichat aplicaba al organismo (Esposito, 2009a: 36-90). En su versión extrema, es lo que ocurriría ya en pleno siglo XX con la biopolítica de Estado nazi, según la cual la población judía ponía en peligro la naturaleza de la vida de la raza aria —una forma de biopolítica que Esposito (2005, 2009a, 2009b) o Agamben (2003) definirán, en consecuencia, como una «tanatopolítica»—.

Aquí, entonces, entra en juego ya la cuestión del «animal», y resulta fundamental que lo subrayemos, dado que la función que el animal cumple en esta serie de procesos biopolíticos va a determinar las prácticas biopolíticas de los siglos posteriores: porque más allá de la fórmula que propone Bichat, ese tipo de vida inferior asimilada a los procesos orgánicos del cuerpo será identificada con este significante. El tipo de vida que Bichat equiparaba con las funciones superiores

---

## NOTAS

2 | En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, Foucault concluye, en efecto, que el capitalismo no hubiera podido desarrollarse sin «la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción» que garantizaban las instituciones disciplinarias (por un lado) y sin el «ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos» que regulaban los procedimientos biopolíticos (por otro) (2012: 133-137).

(intelectuales, etc.), dejará de asociarse entonces al apelativo «animal» y pasará a designar, en sentido estricto, la «vida humana». En este marco tenemos que entender la diferencia establecida en el Tercer Reich entre la raza aria, el culmen de la humanidad, y la población judía, reducida a una población de «piojos» (Esposito, 2009a: 35-96). Pues bien, en este marco creemos que se deben comprender también, los efectos de animalización de los enfermos que se producen en relación con la práctica de la (bio)medicina.

Evidentemente, que dicho marco, el marco conceptual de la bio(tanato)política, pueda ser útil para abordar críticamente hechos en apariencia tan dispares como la animalización de los judíos en el Tercer Reich y la de los sujetos enfermos en los espacios médicos contemporáneos, no significa que podamos equiparar el discurso racial del nazismo con el discurso biomédico. Lo que pretendemos señalar, sencillamente, es que los procesos de animalización que se producen en relación con la enfermedad se asientan, teóricamente, también, en la distinción de los dos tipos de vida que sanciona Bichat a comienzos del XIX (que suponen, por lo demás, una actualización, invertida, de la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa* del sujeto cartesiano), en tanto que esta distinción, estas distinciones, siguen vigentes en el concepto de cuerpo (todavía, un «cuerpo-máquina») y el concepto de «individuo» (dividido en un cuerpo y una psique) que maneja la práctica médica actual. Como ha señalado Esposito, aunque existen diferencias claras entre las prácticas de una «biotanatopolítica de Estado» como la nazi y las prácticas de una «biopolítica individual de tipo liberal» como la nuestra, existe también un elemento, precisamente el elemento que nosotros señalamos, que las «entrecruza»: esto es, «la animalización, o la cosificación, de una zona de lo humano respecto de otra que se le contrapone y a la vez se le superpone». Lo que ocurre, no obstante, lo que nos desorienta, «es que en el caso de la cultura liberal —a diferencia del nazismo— la línea de demarcación entre animal y hombre se sitúa dentro del individuo» y no tanto «entre pueblos jerarquizados desde el punto de vista racial». Esto es, justamente, lo que ocurre en el caso de la medicina, que dibuja y reproduce en cada ocasión esa línea que separa la vida animal de la vida humana, el cuerpo de la psique (la vida inferior de la vida superior, la «vida desnuda» de la «vida cualificada»), para operar únicamente sobre la primera, sobre el cuerpo, lo que genera el efecto de «cosificación» y «animalización» mencionado sobre algunos enfermos. A ambos paradigmas (la tanatopolítica de Estado y la biopolítica de tipo liberal), a ambas prácticas (las prácticas tanatopolíticas y las prácticas biomédicas) les guía en cualquier caso «el mismo imperativo, que es el de la administración productiva de la vida: en el primer caso, a favor del cuerpo racial del pueblo elegido, y en el segundo, a favor del sujeto individual que se la apropia» (Esposito, 2009a: 133)<sup>3</sup>.

---

## NOTAS

3 | «Si, en todo Estado moderno, —escribe por su parte Agamben— hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino también con el médico» (2003: 155-156).

La continuidad entre las prácticas biopolíticas modernas y las prácticas biopolíticas actuales que se materializa en las prácticas biomédicas en relación con el animal ha sido captada, como veíamos de la mano de Broyard, en una serie de textos literarios recientes. El relato del crítico estadounidense que citábamos más arriba está, en este sentido, en la línea de otros textos, tales como *Hablar solos*, de Andrés Neuman (2012)<sup>4</sup>; *Historia del dinero*, de Alan Pauls (2013)<sup>5</sup>; «Palabras para una fábula», de Margo Glantz (2005)<sup>6</sup>, o *En la orilla*, de Rafael Chirbes (2014). Quizás este último sea, de hecho, el texto más concluyente a la hora de señalar dicha continuidad. En esta novela encontramos, así, tanto escenas en las que se procede a identificar a los enfermos con distintos tipos de animales como escenas en las que se constata, explícitamente, la supervivencia del contenido bio(tanato)político en la práctica médica actual. Citamos, a continuación, un fragmento que ilustra esta circunstancia:

La mayoría [...] se han muerto o los han matado o han pasado la edad de la jubilación, tienen nietos o biznietos, hiperglucemia, triglicéridos, colesterol, tres *bypass*, un marcapasos, varices, próstata y artrosis. O se desvelan de madrugada pensando en si vencerá o no vencerá la quimioterapia al cáncer de colon. Son viejecitos como yo, hogazas de pan, morcillas hinchadas, o dobles de Drácula en una película de serie B, delgadez grisácea, o amarillenta, arrugas verticales cruzando el rostro; provisión de calvas, mellas, desproporcionados dientes falsos y canas. Próstatas destrozadas, las huellas de las sesiones de radioterapia inscritas en la falta de brillo de la mirada, y en el aguzamiento de esos ojos pequeños y espantadizos que miran con precaución no vayan a tropezarse con la muerte. Caras de judíos pasados por el Auschwitz de la medicina contemporánea. (Chirbes, 2014: 179)

En este artículo, sin embargo, vamos a constatar que esta no es la única forma para acercarse al motivo del animal en relación con la enfermedad —la animalización de los enfermos por la vía del discurso y/o la práctica médica—. En los próximos apartados, los que componen el grueso de este trabajo, nos vamos a aproximar a la «cuestión animal» de la enfermedad desde *otro* lugar: el lugar que abre la idea del «devenir animal» de Deleuze (2002). Una idea que puede funcionar como una contestación a los procesos de animalización vinculados a las prácticas biopolíticas actuales (incluidos los procesos asociados a la práctica de la biomedicina) y que de hecho desactiva su marco de referencia. Para realizar dicha aproximación, vamos a seguir haciendo uso de un conjunto de textos literarios en los que creemos que la idea deleuziana del «devenir animal», en relación con una experiencia de enfermedad, ha sido atrapada. En particular, nos vamos a centrar en una serie de textos en los que el «devenir animal» del enfermo acontece en relación con un peculiar «devenir animal de la lengua» (Saraceni, 2012: 171).

## NOTAS

4 | «El hospital —leemos en esta novela— te convierte en un cuerpo» (Neuman, 2012: 107).

5 | En el que el proceso de cosificación y deshumanización del enfermo se describe como un proceso de producción de «nuda vida» (Agamben, 2003), de «vida mínima». Es lo que sucede en la escena en que el personaje del hijo, de nuevo, no reconoce a su padre en el cuerpo que yace en la cama del hospital: «Entre uno y otro, entre el [...] que se interna *motu proprio* [...] y el espectro de ojos vidriosos [...] de [...] la sala de cuidados intensivos [...] hay [...] casi cinco horas de cirugía a corazón abierto, cinco horas de carnicería brutal de las que nadie sabe a priori cómo volverá, si es que tiene la suerte de volver, y de las que termina volviendo reducido a una vida mínima, entubado, con el pecho rajado de garganta a diafragma envuelto en un corsé de vendas que no tardan en ensangrentarse» (Pauls, 2013: 112-113).

6 | En el que se identifica al cuerpo, ya, tanto con un «cuerpo-objeto», con una cosa, como con un «trozo» de «mera materia biológica» o con el cuerpo de un animal: «El tono de la enfermera es pegajoso, dulzón, siempre burocrático, como si literalmente estuviese en sus manos, un cuerpo entre muchos otros cuerpos [...] Soy un objeto con pechos [...] Cuando pongo con cuidado mi pecho sobre la plancha fría, me estremezco, se me pone la carne de gallina, y cuando ella le da la vuelta a una manivela para pensarme el pecho, me siento atrapada y grito levemente, si apenas comienzo, me dice, cuando ya mi pecho se ha estirado y perdido su forma y parece una lonja de carne aplanada como las que aplanan en las carnicerías; tiene que esforzarse un poco,

## 2. Enfermedad, lenguaje y vida animal: el «devenir animal de la lengua»

En los textos literarios con los que trabajamos, hallamos dos posibilidades fundamentales a la hora de acercarnos a la pareja enfermedad-animalidad: por un lado, nos encontramos con un conjunto de relatos que recogen, más o menos críticamente, los fantasmas (Link, 2009) de la animalización de los enfermos en relación con el discurso de la medicina; y, por otro, nos topamos con una serie de escenas en las que el enfermo experimenta un proceso de «devenir animal» (Deleuze y Guattari, 2002) que resulta ajeno a dicho discurso. En el primero de los casos, decíamos, el efecto de animalización depende del concepto de «individuo» (o de la categoría afín de la «persona»): el paciente se identifica con un animal en tanto que ha abandonado, o ha sido llevado a abandonar, la categoría de «individuo»; pasa a ser un animal solo en la medida que ha dejado de ser un «individuo» o una «persona». En el segundo caso, sin embargo, cuando el enfermo «deviene» animal, la idea del «individuo» apenas aparece por contraste. El «devenir animal» del enfermo, como vamos a ver a continuación, pone de realce de hecho el estatuto de concepto, de construcción cultural, de lo que conocemos como «individuo». Si tenemos en cuenta por tanto, como hemos señalado, que el concepto de «individuo» constituye asimismo una de las bases del pensamiento biopolítico moderno, comprendemos enseguida que los procesos de «devenir animal» a los que nos referimos contienen una dimensión política irreductible. En este segundo conjunto de textos literarios, el «devenir animal» del enfermo se produce, en múltiples ocasiones, en relación con la emergencia de una «lengua» que Gina Saraceni ha definido como «animal», en un proceso de «devenir animal de la lengua» (2012: 171). Esto implica, en consecuencia, que la emergencia de este «habla animal» (Barreto, 2006: 16) no se corresponde con un efecto de las prácticas animalizantes de la biomedicina ni con un hecho vinculado con su discurso, como podría parecer a primera vista. De hecho, no se corresponde ni siquiera con el estado de daño al que estos procesos de animalización remiten. Al menos en el conjunto de textos con los que trabajamos aquí existe, como poco, una ambivalencia en este sentido.

Visto así, nos encontramos entonces, en primer lugar, con novelas como *En la orilla*, en la que el narrador, decíamos, se encuentra del lado del discurso biomédico (biopolítico) a la hora de describir el estado de los cuerpos enfermos que ha visto de cerca a lo largo de su vida. Esteban, de este modo, no dudaba en animalizar a los familiares cuya muerte ha podido (o tenido que) presenciar:

---

### NOTAS

madre (me estremezco, odio que me digan madre), voy a apretar un poquito más la plancha, mi vida, y aprieta como si mi pecho fuera un trozo de materia prima» (Glantz, 2005: 158).



---

Vi agonizar a mi abuela (a escondidas, miraba a través de la puerta entornada, un ser desfigurado que raleaba y gemía. Yo tenía seis o siete años), he visto morir a mi madre, a mis tíos maternos, al tío Ramón, a mi hermano Germán, indefensas liebres temblorosas en su cama, los he visto boquear y agitarse igual que he visto hacerlo a los perros que se me han muerto, el mismo raleo, la misma respiración entrecortada y sibilante. Francisco vio agonizar durante meses a Leonor, un animal que se consumía ajeno a las estrategias de médicos y familiares, la agonía tuvo que costarles un dineral, los viajes a Houston, los tratamientos en hospitales privados de allá y de aquí. En la actualidad contemplo la interminable agonía de mi padre que, a estas alturas, podría ser cazado sin demasiada responsabilidad ética. (Chirbes, 2014: 75)

No obstante, en esta cita hay ya algo que en cualquier caso apunta hacia otro lugar; un lugar en el que el «habla animal» no da cuenta de una vida reducida a «vida desnuda» (que «agoniza», que «podría ser cazada», etc.) y en la que se concreta la ambivalencia de sentido que mencionábamos. En efecto, aquí la «ajenidad» con la que el «animal» Leonor «se consume» con respecto al tratamiento de los familiares y a los protocolos de intervención médica entra en contradicción con el contenido del resto de la cita y discute las interpretaciones que hacen de Leonor una *nuda vida*. El poder que ostenta el personal médico en el mundo contemporáneo no consigue, en esta ocasión, ni siquiera a través de sus formas más sofisticadas (las que se suponen a los hospitales de Houston), reconducir el cuerpo de Leonor al estado al que desea. Más abajo, tampoco Esteban logra que su padre responda como él quisiera ante sus actuaciones. En un momento dado, de hecho, este articula, asimismo, desde su enfermedad, una suerte de protesta ante las «estrategias» de «cuidado» de su «familiar» (el propio Esteban) que adquiere de facto la forma de una voz animal: «se queja: una especie de mugido sordo, un gemido» (2014: 156). ¿Qué está ocurriendo aquí? ¿En qué sentido «gime» el padre de Esteban —y la abuela, en la cita de arriba—?

El motivo de la queja, asociada o en forma de sonoridad animal (un mugido, un gemido), aparece en no pocas ocasiones en otros textos que trabajamos: en relación con un instante o un intervalo particular de la enfermedad (como en *Ebrio de enfermedad*: «Los gemidos empezaban a obligarle a separar los dientes. El médico de familia le puso inyecciones, pero el efecto duraba una hora. Sabía cuando se le había pasado porque apretaba la mandíbula y clavaba la vista a la vez que cerraba su voluntad en torno al dolor, tratando de contenerlo»; Broyard, 2013: 139), en relación con la angustia (como en *Un final feliz*: «De aquel momento recuerdo la queja; digo, no me acuerdo tanto de su contenido..., como de la queja en sí. Ese lamento sostenido como una letanía. La cara deformada por la queja, los ojos, los pómulos, la boca»; Liffschitz, 2009: 32), o en relación otra vez con una determinada práctica médica (como en *Piel roja*. El grito constituiría en este y otros textos la fonación animal

---

que corresponde al «animal humano», como el ladrido corresponde al perro o el graznido a ciertas aves: «Parece que maneja un destornillador. El émbolo del aparato succiona sustancia de mi médula. Siento una convulsión eléctrica en mi cabeza...; luego, en la espalda; por fin, en los pies. Grito». Más tarde, el «grito» y el «aullido» de hecho se emparentan: «Me gustaría gritar. Sustituir la escritura por un aullido»; Gracia Armendáriz, 2012: 24 y 162). Se diría que aquí, en la referencia al animal que hallamos en estos textos, se está yendo más allá, e incluso en otra dirección, de los discursos medicalizados de la animalización de los enfermos. Más que del daño que estos discursos y su constelación de imágenes producen en la experiencia de enfermedad de los sujetos, las referencias al animal, en estos casos, nos podrían estar informando de una suerte de «fuerza» que al mismo tiempo les atraviesa y les excede —es decir, que les excede en tanto que tales: en tanto que individuos—. Esto es, al menos, lo que parece que viene a confirmarnos un relato de Margo Glantz, quizás no gratuitamente titulado «Tres personas distintas. ¿Alguna verdadera?» (2009). Uno de sus personajes, que recibe tratamiento médico a causa de una enfermedad bucal y que en distintas ocasiones en efecto grita de dolor, describe así la naturaleza del grito: «Las fuerzas productoras del grito convulsionan el cuerpo y lo proyectan desde la boca, la convierten en un territorio singular, emblema puro de fuerzas invisibles e insensibles, desbordan al dolor en sí mismo, desbordan la sensación que lo ha producido» —«atraviesa la barrera de los dientes, el grito» (Glantz, 2009: 306).

El texto de Glantz hace explícita, ciertamente, la relación entre la enfermedad, el grito (pero extensible a cualquier otra fonación animal) y la fuerza que se intuía en el resto de escenas literarias que hemos citado, como una suerte de «fuerza de dolor» (López Petit, 2014: 101-110) que «desborda» tanto el contexto concreto en el que se produce como al individuo implicado en él. Lo interesante de este texto, no obstante, es que se va a preguntar además por las bases de esa relación. Aquí, el sujeto, en contacto constante con su dolor dental, no puede dejar de atender a las partes del cuerpo que lo involucran («No puedo dormir, me siento corpórea, cada una de las partes de mi cuerpo pesa, diente por diente, especialmente en donde me han practicado una endodoncia, las piezas punzan, duelen, intensamente»). Esta atención hacia la cavidad bucal a la que el dolor le obliga lleva al sujeto, en un momento dado, a preguntarse por las formas en que ese tipo de dolor, las enfermedades dentales e incluso esas partes del cuerpo han sido representadas en la historia reciente de la literatura y las artes visuales, con el objetivo, justamente, de elaborar, con su ayuda, la experiencia que atraviesa (nótese, con respecto a ello, las referencias a la «boca» o la «mandíbula» que encontramos en los fragmentos citados de Liffschitz y Broyard, con las que el sujeto hace «fuerza»). El itinerario que realiza el narrador del relato de Glantz, en este campo, va de los diarios de Anaïs Nin

---

a los retratos de Frida Kahlo, pasando por un texto de Martin Amis, *Experience*, en el que, según este, «habla adecuadamente de los terribles momentos que ha vivido debido a las enfermedades de sus dientes». Sin embargo, es el comentario a «una serie de cabezas» pintadas por Bacon lo que aporta una luz singular al núcleo del análisis de este artículo. Si la cabeza «designada por el número I», como señala el sujeto, Nora García, «aprieta los dientes, rechinan, crujen», la cabeza número IV remite ya, otra vez, a partir del grito, a la cercanía entre el hombre y el animal: «Un hombre y un primate, idénticos, bestiales y humanos al mismo tiempo. Claroscuro sutil: la luz salpica tanto al hombre como al animal, sus bocas bien abiertas, la dentadura feroz». Una cercanía marcada de facto por la «ferocidad» del grito, como otro modo de la «fuerza» (Glantz, 2009: 280-282, 286-287 y 311).

Es asimismo significativo, para nosotros, el breve acercamiento «crítico» que realiza el sujeto a la obra del artista plástico británico. En particular, cuando se refiere a la célebre afirmación de este último según la cual «pinta el grito, no el dolor» (2009: 279). En efecto, Bacon no facilita un «relato» que explique el dolor, sino precisamente «aquello que explica que el dolor es i-representable». Del mismo modo, en los pasajes de los textos literarios que hemos citado y se hacen eco del grito de un enfermo (o de una serie más vasta de articulaciones animales) apenas se evoca esa «irrepresentabilidad», y no se ofrece en consecuencia tampoco una explicación o un significado unívoco para esa «sensación». Y sin embargo, es aquí, justamente, donde se apunta a la posibilidad de la «escucha» (Nancy, 2007) de un sentido nuevo en relación con ella: en «la evocación de lo irrepresentable» (Galán, 2012), en «el ser-en-el-lenguaje de lo no-lingüístico» (Agamben, 1996: 65), en el «querer decir» que «resuena», «más acá de un decir», en el «grito» o la «queja» (y «al que no hay que dar en principio —tampoco— el valor de una voluntad, sino el valor incoativo de un alzamiento articulatorio»; Nancy, 2007: 56). Como afirma Nora García, «el grito es la captura o la detección de una fuerza invisible» relacionada con lo animal (Glantz, 2009: 280). Pues bien: tenemos que pensar en esa animalidad como «fuerza invisible» que nos atraviesa y que nos «desborda» —que atraviesa la «barrera» de lo dientes y con ella la del individuo—.

### 3. Enfermedad y vida animal: el «devenir animal» del enfermo

La exploración de una nueva «contigüidad» entre la vida humana y la vida animal no es ciertamente una tendencia inédita entre las producciones culturales de Occidente en las últimas décadas.

---

Según Gabriel Giorgi, esta preocupación asalta a la producción literaria en América Latina, por ejemplo, entre mediados de los 60 y principios de los 70. El lugar del animal en la cultura experimenta ya un desplazamiento, en efecto, en textos como *Mi tío el jagareté*, de João Guimarães Rosa, o *La pasión según G.H.*, de Clarice Lispector, ambos publicados en los 60. Desde entonces, y hasta hoy, no podemos entender el animal como lo «otro» de lo humano o como el «afuera» de la cultura (2014: 11-12 y 2012: 181-186). Ahora bien, aunque este sea un motivo más o menos transitado en la producción literaria contemporánea, no resulta tan frecuente que se ponga el foco en la enfermedad (esto es, no solo del lado de las prácticas médicas mediante las que se consuma la animalización de los pacientes), para pensar en su retorno —y, en particular, de hecho, en las fonaciones animales supeditadas a esta, a la enfermedad—. Esta es la novedad que, creemos, aporta este artículo.

¿Desde dónde se ha leído, hasta ahora, esa «nueva proximidad», y desde dónde podríamos leerla nosotros, en relación con las poéticas de la enfermedad con las que trabajamos? Tanto Giorgi (2011, 2012, 2014), como Giorgi y Rodríguez (2007) o Esposito (2009a) nos instan a hacerlo, de nuevo, desde la categoría de «vida»: en primer lugar, quizás, desde Foucault (lo que significa decir también desde Canguilhem), y después, y especialmente, desde Deleuze.

Desde Foucault, desde el momento en que, influido efectivamente por George Canguilhem, «sustraer la vida del campo del *cogito* y de la conciencia» y la encuentra, también, en el curso de la enfermedad. Aquí, en la enfermedad, según Foucault, la vida estaría manifestándose con una intensidad y una «fuerza» particulares (2007b). No se trataría (incluso en el caso de que esta contuviese una amenaza de muerte) sino de una «expresión del impulso de lo viviente» que todavía quiere «persistir en su ser» (Giorgi y Rodríguez, 2007: 33).

La enfermedad, en efecto, como señala Canguilhem, no implica una salida de la norma que aseguraría, *a priori*, la conservación de la vida de un cuerpo dado. Más bien al contrario, la enfermedad indica que un cuerpo está llevando a cabo un proceso de creación de sus propias normas (en relación, obviamente, con un contexto específico). Lo que Canguilhem nos dice aquí, en suma, es que la norma biológica no trasciende al ser viviente, que no es una norma que llega desde fuera y que desde ahí se le puede aplicar, sino que forma parte, por decirlo así, de este mismo: es «inmanente» a él, está dada por él mismo y contenida en su existencia. «La norma de un organismo humano es —así— su coincidencia consigo mismo». De este modo, el autor francés, realiza una inversión conceptual plenamente significativa. Antes que nada, su enfoque sugiere que no existe, en primer lugar, una norma biológica que, en segunda

instancia, vendría a infringir la patología: «lo anormal, lógicamente secundario —afirma— es existencialmente primitivo» (1971: 195 y 207). Pero no se queda aquí. Porque que «lo anormal» «preexista» y luego «resista» a la normativización que recae sobre él significa, a su vez, que puede de algún modo «penetrar» en ella «hasta modificarla». Para Canguilhem, de hecho, el «organismo más “normal”» es aquel que es «capaz de infringir y cambiar con mayor frecuencia sus propias normas», de modo que la norma, para un organismo, sería la capacidad de efectuar dicho cambio (Esposito, 2005: 202-203). Es desde aquí, precisamente, desde donde Foucault afirma que, en tanto que «la vida es aquello que es capaz de error» (capaz de «infringir» sus propias normas), la enfermedad es una de sus manifestaciones erráticas más «radicales» (2007b: 55). Nos encontramos, en efecto, ante un «poder paradójico» que no solo «desequilibra» la vida, sino que, a su vez, «la abre a nuevas posibilidades» (Giorgi y Rodríguez, 2007: 33-34).

¿No será este «poder», acaso, lo que «resuena» en la «fuerza —paradójica— de dolor» que se expresa en el grito, en el aullido, en el mugido de los sujetos enfermos de los textos literarios que hemos citado? «Denis», un relato de Roberto Echavarren en el que su protagonista hace referencia a la «potencia» de subversión que encierra su tumor cancerígeno nos pone, efectivamente, sobre esta pista («En este tumor reactivo —afirma Denis— se cifraba una potencia, [...] un impulso de crecer más allá de los atrasos y disminución del cuerpo y sus posibilidades», «un juguete rabioso que denuncia la sofocación»; y más abajo: «La naturaleza nos enferma. Para darnos ocasión de descansar y de restablecernos. O de romper con ese bloque duro, las disciplinas del ganapán, y la responsabilidad»<sup>7</sup>; 2009: 166-167 y 174-175). Los gritos y el resto de sonidos animales que emiten los personajes enfermos de los relatos de Glantz, Broyard, etc., darían cuenta, entonces, del «poder paradójico» de la vida en la medida en que están relacionados con contextos de enfermedad y posibilidades de vida extremadamente diferentes. Así, aunque en todos ellos podamos distinguir un «alzamiento articulario» (Nancy, 2007: 56) en el que creemos escuchar el sentido de una «queja», esto es, de un «rechazo» ante un estado de cosas dado (y a pesar de que su significado específico sea inaccesible), no en todos se vislumbra una apertura a un orden de cosas distinto. Diríamos que en el relato de Glantz o en la novela de Gracia Armendáriz, la «fuerza» expresada en el grito sí parece anunciar (más allá o en relación con la presencia de un dolor agudo) una posibilidad de vida «nueva» (una nueva «norma»). Sin embargo, en otros relatos, como en el de Broyard, la «fuerza de dolor» que hace gemir al sujeto, y con la que este aprieta la mandíbula, precede apenas a una muerte inmediata —se cumple la amenaza—. Pensemos ahora, no obstante, en qué sentido esta serie de articulaciones animales podría estar apuntando, en

---

## NOTAS

7 | No parece complicado, efectivamente, vincular la «potencia» del tumor de Denis con la «potencia» de «una vida», que «antes de ser enfermedad», como escribía Foucault, es «potencia de variación», capacidad de «desviarse» de la norma (2007b: 55).

---

cualquier caso, a una fuerza de «rechazo» y a la vez a una «nueva posibilidad» para la vida.

En este punto, no nos sorprende descubrir que, tanto en el caso del relato de Glantz como en la novela de Gracia Armendáriz, esa posibilidad de vida «nueva» que podría estar contenida en el grito se construiría en el conjunto del texto por oposición a la vida medicalizada que los personajes experimentan en el instante de su proyección —de la proyección del grito—. Vayamos al primero de estos textos. En la última página de «Tres personas distintas...», Nora García abandona el centro médico. Antes, ha hecho referencia no solo a la «fuerza» animal del grito (que ha emitido en su interior) sino también a los «instrumentos de tortura» con los que el cirujano realiza su trabajo, a la violencia que este implica («Hurgan, raspan, limpian, colocan el puente, lo adhieren con un cemento sólido») o a los procesos de infantilización («El médico me tranquiliza como si fuese una niña»), objetivización («El dentista... arregla... la carrocería bucal») y finalmente de animalización («como si me hubiese convertido en un perro de Pávlov») a los que se ha visto sometida en el mismo centro. En el último párrafo del relato, Nora García regresa a casa y se reúne con un grupo de amigos. En la penúltima frase, descorchan una botella de vino y Nora bebe de ella, desobedeciendo las indicaciones médicas. En la última frase nos informa, casi como si fuera una venganza, y por contraste al instante de plenitud que parece que siente una vez que ha salido del centro y está en compañía de sus amigos, de que, «de acuerdo con las estadísticas médicas, a los dentistas les corresponde el índice más alto de suicidios» (2009: 286, 295, 306, 307, 308 y 317).

La novela de Gracia Armendáriz es tal vez menos incisiva que el relato de Glantz, pero más explícita con respecto al motivo que nos ocupa. Las dos referencias básicas al animal, en relación con una producción fonética del enfermo, aparecen aquí, como veíamos más arriba, en dos situaciones claramente diferenciadas. En la primera de ellas, el sujeto emite un grito que da cuenta de la sensación de dolor que experimenta durante una prueba de diagnóstico (en el momento en que una internista «clava un instrumento» en su esternón) así como del rechazo que esta (que la situación, que el contexto, etc.) le produce (recordemos que el grito, según Nora García, «desborda la sensación que lo ha producido»; Glantz, 2009: 306). En la segunda, el narrador, J. G. A., hastiado efectivamente por la situación en la que se encuentra (su vida está radicalmente ligada a la espera de un trasplante de riñón y al tratamiento de diálisis renal al que se somete desde hace varios años), afirma que le «gustaría —de nuevo— gritar», e incluso «sustituir la escritura por un aullido». Aquí, la fonación (la fuerza) animal se opone a la escritura, el *phoné* al *logos*, como el rechazo de la experiencia (marcada por el daño y la medicalización) se opone a la abstracción («“Síntomas difusos”, los

---

llaman los médicos, pero mi dolor no es difuso, sino concreto como un macizo edificio de ladrillo rojo. El dolor es una bestia antigua») e incluso a la elaboración de la experiencia. Es plenamente significativo, en este punto, que la escena en la que el narrador concreta (simbólicamente) la idea de la huida de su vida medicalizada aluda, por un lado, a un deseo de desprenderse de su identidad, de su persona, de su vida individual, y, por otro, que lo haga con la ayuda de un poema de Franz Kafka en la que el sujeto lírico acaba perdiendo sus rasgos personales y confundiéndose, precisamente, con un animal (tan significativo como que de ese poema, es decir, de dicha escena, se extraiga el título de la novela: *Piel roja*). El narrador la describe del siguiente modo: «Si pudiera correr me arrancarían la pulsera identificativa del centro sanitario —que consigna mi nombre y apellidos, mi grupo sanguíneo y un código de barras...— y huiría a caballo. Imagino frente a mí el horizonte de una luminosa pradera, el viento en la cara..., el cuero cabelludo desnudo al sol... Deseo de ser piel roja» (Gracia Armendáriz, 2012: 11-12, 24 y 162). El poema de Kafka al que evoca, «Deseo de ser piel roja», dice así:

Si uno pudiera ser un piel roja, siempre alerta, y sobre un caballo que cabalgara veloz, a través del viento, constantemente estremecido sobre la tierra temblorosa, hasta quedar sin espuelas, porque no hacen falta espuelas, hasta perder las riendas, porque no hacen falta riendas, y que en cuanto viera ante sí el campo como una pradera rasa, hubieran desaparecido las crines y la cabeza del caballo. (Kafka, cit. en Morey, 1999: 9)

La noción de vida que subyace en ambos relatos, expresada en la «fuerza» en curso de la enfermedad y proyectada a su vez en un grito de dolor y de rechazo ante un estado de cosas determinado, se ajusta en efecto, en sus rasgos básicos, a la idea de «vida» que maneja Foucault en sus últimos textos. En cualquier caso, la referencia al animal asociada aquí a ella, y contenida en las distintas articulaciones sonoras o en escenas como esta última de *Piel roja* (construida a partir del poema de Kafka en el que el sujeto aspira a confundir la fuerza del animal con la suya a través de una correlación entre sus cuerpos), va más allá del horizonte que traza Foucault en estos textos —o en ese último texto sobre la «filosofía del error» de Canguilhem: «La vida: la experiencia y la ciencia» (2007b). Para encontrar una llamada a lo animal como «fuerza», en relación con la categoría de «vida», que nos permita completar una lectura de ese conjunto de escenas literarias en continuidad con la lectura que hemos iniciado desde Foucault, tenemos que desplazarnos (y desplazar, en cierto sentido, la parte final de su obra) hasta la obra de Deleuze.

En primer lugar, sabemos que, para el autor de *Crítica y clínica*, la «meta de la literatura» es «el paso de la vida al lenguaje». El escritor, según Deleuze, debe ser capaz de incorporar al registro lingüístico

«visiones» y «audiciones» (lo que en otros lugares denomina «lo indeterminado») que no pertenecen sino a este ámbito, la vida, y que se ubican por tanto no fuera, pero sí en los «intersticios del lenguaje». Los gritos, los gemidos, los aullidos, etc., de los enfermos de nuestros textos constituirían, en este sentido, ejemplos de «audiciones» que la literatura recoge e inscribe en el lenguaje («La lengua ha de esforzarse en alcanzar caminos indirectos..., animales, para poner de manifiesto la vida en las cosas») (1996: 12-13 y 17). En este proceso, «lo que tiene lugar a nivel de los cuerpos, a nivel del devenir» se inscribe en el lenguaje como «evento de sentido»<sup>8</sup> (Giorgi y Rodríguez, 2007: 25-26). Al mismo tiempo, sabemos que, para Deleuze, «estas visiones, estas audiciones no son un asunto privado», sino que remiten, al contrario, a «acontecimientos» «impersonales» (como señalan nuestros textos, el grito «desborda» a la persona que grita; 1996: 9-10). La categoría de «vida» es la que condensa de hecho, en Deleuze, el conjunto de la teoría de lo «impersonal» y la que la abre a configuraciones «aún indeterminadas» (Esposito, 2009a: 211)

Pues bien, de entre todas ellas, de entre los distintos «frentes» que el autor construye para «atacar» al concepto de persona, nos vamos a quedar ahora, precisamente, con la figura del «devenir animal». Porque en ella encontramos finalmente la herramienta adecuada para culminar el análisis de este artículo, pero también porque en ella convergen y alcanzan su estado más acabado desarrollos conceptuales previos en torno a lo «impersonal» que Deleuze articula alrededor de la idea de «virtualidad» o «haecceidad». Antes que nada, insistimos en aclarar que el «devenir animal», en Deleuze, no guarda ninguna relación con la animalización del sujeto que se ha llevado a cabo en diferentes contextos y a través de diferentes prácticas bio y tanatopolíticas. Si la animalización del sujeto constituyó, y constituye, en dichos contextos, el «resultado» más «devastador» al que, según Esposito, nos ha conducido el concepto de «individuo» y el «dispositivo de la persona», el «devenir animal» se caracteriza, al contrario, por su «carga contestataria» frente a dichas prácticas —«y a la vez constitutiva»—. Teniendo en cuenta la tradición biopolítica que ha definido «al hombre mediante el contraste con el animal —con una parte de sí... previamente bestializada—», la «reivindicación de la animalidad» que esta figura propone (y a la que parece que apuntan nuestros textos) «rompe», como vamos a ver, con el «interdicto fundamental» que «nos gobierna» (Esposito, 2009a: 214-215 y Deleuze y Guattari, 2002: 239-315).

Ahora bien, «devenir animal», «reivindicar» nuestra animalidad, tampoco significa, en cualquier caso, que tengamos que reconocer a un hipotético animal que todos albergaríamos dentro de nosotros (en «el fondo más oscuro» de nuestro ser) o que tengamos que «imitar» o llegar a convertirnos o «evolucionar» en animales,

---

## NOTAS

8 | «La vida como potencia y como singularidad pasa por el lenguaje allí donde el lenguaje desborda la significación y se enfrenta con su propio límite» (Giorgi y Rodríguez, 2007: 26).



animalizando nuestras prácticas, nuestras conductas, etc.: «Devenir —escribe Deleuze en *Crítica y Clínica*— no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya no quepa distinguirse» de aquello que se deviene. Tampoco es, por otra parte, una «metáfora»: «Los devenires animales —leemos en *Mil mesetas*— no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales». ¿Pero de qué realidad estamos, entonces, hablando? ¿A qué se refiere Deleuze exactamente con esta fórmula? ¿De qué modo ilumina los textos literarios que estamos leyendo? (Esposito, 2009a: 215, Deleuze: 1996: 11-12 y Deleuze y Guattari, 2002: 244).

Según Esposito, podemos decir que el «devenir animal» es «real», de facto incluso «nuestra realidad más tangible», a condición de que entendamos por «real» el cambio al que estamos sometidos constantemente; esto es, «no lo distinto del hombre» y ni siquiera «lo distinto en el hombre», sino el «hombre», el sujeto, reconducido a su «natural alteración» (como un «ser en plural» que remite no solo a los otros sino en general a «lo otro»). El «devenir animal», así, implica una relación de continuidad «con aquello que nos rodea o que desde siempre llevamos dentro» («Nosotros no devenimos animal sin una fascinación... por la multiplicidad. ¿Fascinación del afuera? ¿O bien la multiplicidad que nos fascina ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro?») así como una relación de «contaminación» e incluso una cierta «potencia de metamorfosis», que de hecho funciona como una precaución y una crítica a cualquier pretensión de pureza racial, étnica o de cualquier otro tipo. En contra de los «efectos mortíferos» de las tesis acerca de la pureza racial, étnica, etc., el «devenir animal» abandona la idea de la evolución por «filiación», «hereditaria», para abrazar la idea de una evolución «comunicativa o contagiosa». La diferencia fundamental entre ambas reside en que el «devenir animal», en vez de poner en relación a una serie de individuos a partir de una determinada propiedad común, «pone en juego términos completamente heterogéneos» entre sí, que efectivamente entran en relación pero ya en una relación de contagio (no de filiación): «por ejemplo, un hombre, un animal y una bacteria, un virus, una molécula, un microorganismo», pero también «un árbol», una «estación» del año, «vientos y tempestades». «Combinaciones que no son ni genéticas ni estructurales, inter-reinos, participaciones contra natura, así es como procede». A estas alturas, por tanto, ya hemos entendido que en el «devenir animal» no se trata solo del animal, de la relación con lo animal, sino, en todo caso, de la relación del animal con su afuera; o mejor, del animal como relación con su afuera (como sugería el zoólogo Jacob Von Uexküll, que influyó decisivamente a Deleuze; Agamben, 2010: 55-64). Lo que cuenta, en fin, en el «devenir animal» es el «devenir de una vida»<sup>9</sup> que «rompe» «las cadenas y las prohibiciones, las barreras y las fronteras que el hombre grabó en ella» (Esposito, 2009a: 215-216 y Deleuze y Guattari, 2002: 244-248 y 360).

## NOTAS

9 | «El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido. El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y, simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que ese otro sea real» (Deleuze y Guattari, 2002: 244).

---

Desde esta perspectiva podemos completar, ya, el análisis de los textos literarios en los que un sujeto emite, en un momento dado de su enfermedad, una voz animal (y en continuidad con la lectura de dichos textos que habíamos iniciado en relación con la categoría de «vida» en el último Foucault). Desde esta perspectiva: como un «devenir animal de la lengua» (Saraceni, 2012: 171) que funciona como condición de emergencia del «devenir animal» del enfermo, en tanto que «fuerza» que se opone y/o rompe asimismo una serie heterogénea de cadenas, prohibiciones y fronteras. No cuesta demasiado, efectivamente, insertar en esta línea de análisis a Nora García, enseñando los dientes («la dentadura feroz») durante la proyección de un grito como lo haría un animal que ruge o aúlla, en un gesto que no sería apropiado diferenciar del gesto del animal y que la sitúa, como diría Deleuze, en una «zona de vecindad» y «de indiscernibilidad» con este —por ejemplo, con uno de los primates que retrata Francis Bacon en una de sus series pictóricas; a Nora García abandonando, posteriormente, la clínica en la que se ha sometido a un tratamiento odontológico y en la que se ha visto reducida, de distintos modos, a «no persona» (mediante prácticas de infantilización, objetivización y animalización); a Nora García exponiéndose a una forma de devenir (de «ser en plural») en relación con sus amigos y con las «moléculas» del vino, en contra de la prescripción médica; a Nora García recordando sarcásticamente, desde esa posición, expuesta al «devenir de una vida», que sobre los dentistas recae una tasa de suicidios sensiblemente superior a la media de la población (Glantz, 2009); asimismo, podemos analizar desde este punto de vista el comportamiento del sujeto J. G. A., que, en *Piel roja*, «grita» ante el dolor que le produce la punción lumbar que se le realiza como parte de una prueba de diagnóstico (y en la que asimismo percibe un proceso de reducción al estatuto de máquina: «Con idéntica actitud, un mecánico le hubiera cambiado la batería a mi viejo Opel») y que aún preferiría «aullar» ante la forma de vida medicalizada a la que, en general, se le aboca; a J. G. A. que se arrancaría la pulsera que se le coloca en el momento del ingreso en el centro sanitario y que le identifica, precisamente, como J. G. A. («que consigan mi nombre y apellidos, mi grupo sanguíneo», etc.); que «huiría —de allí— a caballo» hasta alcanzar una «luminosa pradera» en la que, finalmente, no pudiera distinguirse de los rayos de sol que se posan en su «cuero cabelludo», del viento que impacta en su cara, del caballo que monta y que huye, de esa «fuerza» de huida (Gracia Armendáriz, 2012); desde esta perspectiva podemos leer, incluso, el «canto incomprensible» que emite Almudena en las últimas páginas de *Lo real*, de Belén Gopegui (2001), durante una «sepsis sobreaguda» que le conducirá hasta la muerte apenas unas horas más tarde:

He visto —afirma la narradora, Irene Arce— a enfermos sedados y a enfermos que hablan en sueños y el despertar no cambia nada. He

visto el desamparo, la invasión repentina del carácter por una afección mental y cómo el organismo ya no puede hacerle frente y el carácter se doblega y el hombre o la mujer ceden igual que si un árbol cediera por el peso de una mariposa. He visto también alucinaciones en el cine, he visto la imitación del delirio en el teatro, en la televisión. Pero aquel día vi a apenas a Almudena Lorente tararear y no como si fuese una loca ni otra persona sino quizá como si fuera un ser sin lenguaje articulado, una clase de pájaro, un bebé, una garganta emitiendo de forma audible el sonido con que se comunican los delfines o las ballenas, y la ballena se engarzaba con el pájaro, el pájaro con el delfín, el delfín con el bebé. Fueron cinco minutos de una beatitud diurna..., la beatitud desordenada de quien ha dormido al raso y en su despertar se mezclan las hojas húmedas, ruido de alas en el follaje, un animal que cruza veloz<sup>10</sup> (Gopegui, 2001: 362-363)

## NOTAS

10 | Después de este pasaje, que relata la narradora, Edmundo, el marido de Almudena, volvió a casa. Al observar que su fiebre no bajaba, llevó a su mujer al hospital. Tras varias pruebas, informaron a Edmundo del diagnóstico. Posiblemente, moriría en 48 horas. Antes, en la habitación del hospital, «Edmundo pudo oír el mismo lenguaje no articulado que oyera» Irene Arce, la narradora, «en su casa». «También él pensó que no había dolor alguno en ese lenguaje» (Gopegui, 2001: 362-366). Estos pasajes apuntan a la relación entre «lo no-lingüístico» del canto y «lo no-lingüístico» del «habla animal» y sitúa al personaje de Almudena en el flujo intensivo de un «devenir animal». La alusión a los distintos animales («pájaros», «delfines», «ballenas») y la «combinación», como diría Deleuze, o la «mezcla», como dice el propio texto, posterior entre ellos, entre ellos y el «bebé», entre ellos y el «despertar», el «raso», «las hojas húmedas», el «ruido de alas en el follaje» (una verdadera combinación entre especies y reinos siempre diferenciados) no debería dejar lugar a ninguna duda. No obstante, por si esto fuera poco, en su referencia al bebé y también a esa cierta «beatitud» que caracterizaría la canción de Almudena (una «beatitud —además— desordenada», fuera de todo orden), la novela remite, explícitamente, al último texto que escribió Deleuze y en el que como sabemos se aborda el concepto de «vida». Aquí, Deleuze, efectivamente, en su «intento de aclarar a través de “una vida” el vértigo de la inmanencia», señala, justamente, al bebé y al moribundo como a aquellos que «presentan la cifra enigmática» de la vida impersonal (Agamben, 2007: 77), en tanto que

El «devenir animal» que se desliza en estos textos, y que se articula sobre todo a través de una serie de fonaciones animales inscritas en el lenguaje, proyecta, en el campo de cada grito, de cada aullido, el sentido de una impugnación radical de la norma médica, la medicalización de la vida, los dispositivos de animalización de los enfermos o incluso de la noción de «individuo» y del «dispositivo de la persona», del que se desprende inevitablemente la animalización y la despersonalización vinculada a ciertas prácticas biomédicas y a un conjunto más vasto de prácticas bio(tanato)políticas:

El devenir animal del hombre alude a la ruptura de este vínculo metafísico: un modo de ser hombre que no coincide con la persona ni con la cosa. Tampoco con el tránsito permanente de una a otra al que desde siempre parecemos destinados. Es la *persona viviente*, no separada de la vida ni implantada en ella, sino coincidente con ella como sínolon inescindible de forma y fuerza, externo e interno, *bíos* y *zoé*. A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, aún insondable de la tercera persona: a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido. (Esposito, 2009a: 216)

En el «devenir animal» de los sujetos enfermos de los textos de nuestro *corpus* queda claro que ya no se trata de pensar en la pareja animal/humano de forma más justa o amistosa: «no se trata —como señala Gabriel Giorgi— de revisar la distinción y la jerarquía entre lo humano y lo animal para reponer un lugar de lo animal que habría sido... tachado» por el «humanismo moderno»; no se trata de modificar el «vínculo» que existiría entre hombres y animales partiendo ahora de «una compasión fundada en el reconocimiento de una vulnerabilidad compartida»; ni se trata, por supuesto, de reconocer al animal como «sujeto de derecho» sobre el que se aplicaría un cierto entramado jurídico en el que resuena el eco de los «derechos humanos». En lugar de obligarnos a trabajar sobre esa diada, asumiéndola por tanto como un punto de partida válido y sobre la que se podrían realizar ciertos ajustes, los textos nos permiten mirar en otra dirección: nos instan, creemos, a refutarla (2012: 191). En el enfermo que gime o aúlla, en el sujeto que se imagina huyendo

del hospital a lomos de un caballo que no se diferencia de su cuerpo dolorido, el hecho literario nos ofrece la posibilidad de «explorar», de «experimentar el límite y la ambivalencia» entre lo animal y lo humano y de articular, desde aquí, por tanto, una posición que se oponga y que resista al «sueño [bio]político de trazar, sobre el cuerpo humano, la separación absoluta entre la “mera vida” y la “vida humana”» (Giorgi y Rodríguez, 2007: 27).

Los «devenires animales» que hallamos en este conjunto de poéticas (de la enfermedad) nos hablan de un desplazamiento del lugar del animal en nuestra cultura que no puede dejar de provocar, en un futuro ojalá próximo, consecuencias más amplias. Al abandonar «el marco de esa “naturaleza” que la volvía inteligible y que la definía en su contraposición a la vida humana», la vida animal «arrastra una serie muy vasta de distinciones y oposiciones» («natural/cultural, salvaje/civilizado, biológico/tecnológico, irracional/racional, viviente/hablante, orgánico/mecánico, deseo/instinto, individual/colectivo, etc.») que hasta ahora ha organizado nuestras políticas, nuestros cuerpos y nuestras formas de vida y que, en consecuencia, dejarían de contar con un suelo en el que reproducirse (Giorgi, 2014: 11-13). La decisión sobre la vida que define al imperativo biopolítico (a qué vidas se «hace vivir» y a qué vidas se «hace» o se «deja morir») y en la que la idea del animal (de la vida animal) juega un papel clave no podría ser ejecutada en un escenario en el que el «devenir animal» es por fin perceptible.

La vida, de este modo, y en tanto que en definitiva lo que cuenta en el «devenir animal» es menos, de hecho, el animal que el «devenir de una vida», deja de ser únicamente el objeto que el biopoder captura o el campo en el que se produce «la sujeción a los aparatos biopolíticos», y se revela asimismo como aquello que está constantemente en fuga y que se le resiste —que se resiste y desborda sus clasificaciones y sus jerarquías—. Es sobre esta percepción de la «vida», ya no como «objeto de apropiación» y de «privatización del que surge el individuo» sino como «umbral», ahora, desde el que se articulan modos de «ser-en-común» (Nancy, 2001) «entre cuerpos y especies», sobre la que nos es dado imaginar otras políticas: políticas de la vida, biopolíticas, ya no positivas ni negativas y ni siquiera declinadas sobre una matriz (digamos mixta) de «protección negativa» (una matriz en definitiva «inmunitaria»), sino un nuevo tipo de biopolíticas que podríamos denominar «afirmativas» y que se articulan no ya *sobre* sino *a favor de* la vida (Esposito, 2009a: 200 y 2009b: 22-23; Giorgi y Rodríguez, 2007: 31; y Giorgi, 2014: 40-43).

## NOTAS

no han alcanzado o ya han perdido sus «rasgos subjetivos», «personales»: «Los niños muy pequeños —escribe— se parecen y no tienen individualidad... Están atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud». Es significativo, asimismo, por contraste a casi todos los textos literarios en los que el enfermo profiere una voz animal, que en el caso de Almudena el canto no contenga o no exprese ningún tipo de dolor. Y, sin embargo, tal vez podamos entender esta circunstancia también desde el texto de Deleuze. Así, este canto no expresaría dolor (del mismo modo en que no expresaría rechazo alguno) en tanto que (como ocurre en el ejemplo del moribundo en el texto de Deleuze) «la vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal» que se ha «liberado» definitivamente «de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que le pasa»: «vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal», y del dolor (Deleuze, 2007: 37-40).

## Bibliografía citada

- AGAMBEN, G. (1996): *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2003): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2007): «La inmanencia absoluta» en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 59-92.
- AGAMBEN, G. (2010): *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia: Pre-Textos.
- BARRETO, I. (2006): *Soul de Apure*, San Fernando de Apure: Ediciones Sociedad de Amigos de Santo Sepulcro.
- BROYARD, A. (2013): *Ebrio de enfermedad*, Segovia: La Uña Rota.
- CANGUILHEM, G. (1971): *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- CHIRBES, R. (2014): *En la orilla*, Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1996): *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (2007): «La inmanencia: una vida...» en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós, 35-40.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2002): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- ECHAVARREN, R. (2009): «Denis» en GUERRERO, J. y BOUZAGLO, N. (comps.), *Excesos del cuerpo. Ficciones de contagio y enfermedad en América Latina*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- ESPOSITO, R. (2005): «Immunitas». *Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2009a): *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2009b): *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona: Herder.
- ESPOSITO, R. (2012): *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2007a): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2007b): «La vida: la experiencia y la ciencia» en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós, 41-57.
- FOUCAULT, M. (2012): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.
- GALÁN, M. (2012): «Misión imposible: representación, presentación, irrepresentable», ARTEA, [12/02/2012], <[https://artesescenicas.uclm.es/archivos\\_subidos/textos/224/Marta%20Galan-Mision%20imposible-representacion,%20presentacion,%20irrepresentable.pdf](https://artesescenicas.uclm.es/archivos_subidos/textos/224/Marta%20Galan-Mision%20imposible-representacion,%20presentacion,%20irrepresentable.pdf)>
- GIORGI, G. (2011): «La rebelión de los animales: zoopolíticas sudamericanas», *Aletria*, vol. 21, 3, 165-177.
- GIORGI, G. (2012): «El “animal de adentro”: retóricas y políticas de lo viviente», *Voz y escritura. Revista de estudios literarios*, 20, 181-194.
- GIORGI, G. (2014): *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.) (2007): *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós.
- GLANTZ, M. (2005): «Palabras para una fábula» en *Historia de una mujer que caminó por la vida con zapatos de diseñador*, Barcelona: Anagrama.
- GLANTZ, M. (2009): «Tres personas distintas. ¿Alguna verdadera?» en GUERRERO, J. y BOUZAGLO, N. (comps.), *Excesos del cuerpo. Ficciones de contagio y enfermedad en América Latina*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- GOPEGUI, B. (2001): *Lo real*, Barcelona: Anagrama.
- GRACIA ARMENDÁRIZ, J. (2012): *Piel Roja*, Madrid: Demipage.
- LIFFSCHITZ, G. (2009): *Un final feliz (Relato sobre un análisis)*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LINK, D. (2009): *Fantasmas. Imaginación y sociedad*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LÓPEZ PETIT, Santiago (2014): *Hijos de la noche*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- MOREY, M. (1990): «Introducción. La cuestión del método» en FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 9-44.
- estudios literarios*, 20, 163-179.

- NANCY, J. L. (2001): *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena Libros.
- NANCY, J. L. (2007): *A la escucha*, Madrid: Amorrortu.
- NEUMAN, A. (2012): *Hablar solos*, Madrid: Alfaguara.
- PAULS, Alan (2013): *Historia del dinero*, Barcelona: Anagrama.
- SARACENI, G. (2012): «La intimidad salvaje. El grado animal de la lengua», *Voz y escritura. Revista de estudios literarios*, 20, 163-179.