

UNIVERSIDAD DE CUENCA



Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación Carrera de Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales

Estudio crítico sobre animalidad en tres relatos de la generación del 30

Trabajo de titulación previo a la obtención del título de Licenciada en Ciencias de la Educación, en Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales.

Autora:

Andrea Maritza Urdiales Carchipulla

C.I.: 0104827795

Director:

Dr. Manuel Gonzalo Villavicencio Quinde, PhD

C.I.: 0102277373

Cuenca - Ecuador

Mayo, 2019



Resumen

En la crítica literaria contemporánea existe un gran interés en torno a la animalidad y cómo esta problematiza, mediante la ficción, la rígida dicotomía humano/animal. En estos estudios se examina cómo entendemos, utilizamos, amamos, matamos, representamos y convivimos con lo animal, desde una perspectiva que desplaza la visión antropocentrista del mundo, para revelar cómo la literatura, además de ser un espacio privilegiado para el arte, deviene también en un vehículo para la expresión de lo animal.

En este sentido, el presente trabajo propone una relectura de la narrativa de la Generación del 30 desde la perspectiva de la animalidad, específicamente en “El guaraguao” (1930) de Joaquín Gallegos Lara y en “Guásinton” (1938) y *Los Sangurimas* (1934) de José de la Cuadra. En estos relatos se analizará la representación de lo animal y la experimentación con formas que reflejan una subjetividad múltiple. El estudio se realizará en base a las reflexiones de Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros. De esta manera, se establecerá la existencia de líneas de fuga que evidencien un contenido inconsciente de expresión de la subjetividad animal, que se enmarca en el proceso de un devenir-animal.

Palabras clave:

Generación del 30. Animalidad. Devenir-animal.



Abstract

In contemporary literary criticism, there is a great interest around animality and how it problematizes, through fiction, the rigid human/animal dichotomy. These studies survey how we understand, use, love, kill, represent and coexist with animal from a perspective that displaces the anthropocentric vision of the world to reveal how literature, in addition to being a privileged space for art, become in a vehicle for the expression of the animal.

In this sense, the present work proposes a rereading of the narrative of the Generación del 30 from the perspective of animality, specifically in “El guaraguao” (1930) of Joaquín Gallegos Lara, and in “Guásinton” (1938) and Los Sangurimas (1934) of José de la Cuadra. In these stories, is going to be studied the representation of the animal and the experimentation with forms that reflect a multiple subjectivity. The study will base on the reflections of Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze and Félix Guattari, among others. In this way, is going to be established the existence of lines of flight, that demonstrate an unconscious content of expression of animal subjectivity, in the frame of the process of becoming-animal.

Keywords:

Generación del 30. Animality. Becoming-animal



ÍNDICE

Resumen	2
Abstract	3
Índice	4
Cláusula de Licencia y Autorización para Publicación en el Repositorio Institucional ...	5
Cláusula de Propiedad Intelectual	7
Agradecimientos	8
Introducción	9
1. La descorporeización de la razón, del Humanismo al Posthumanismo	11
1.1. Discursos de la especie	11
1.2. Lo propio: lógicas de exclusión y su deconstrucción	20
1.3. Giro animal. Quiebre en el régimen instituido de cuerpos y sentidos, de territorialidades, temporalidades y gramáticas	26
2. Generación del 30: filiaciones y militancias que construyen un proyecto estético	32
2.1. José de la Cuadra	38
2.2. Joaquín Gallegos Lara	39
3. Devenir-animal. Nicasio Sangurima y la realidad del montubio ecuatoriano	41
4. Guásinton, subjetividad animal que escapa a la metáfora	48
5. El guaraguao y el montubio, quiebres en la dicotomía humano/animal	57
6. Conclusiones	64
7. Referencias bibliográficas	67



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio
Institucional

Andrea Maritza Urdiales Carchipulla en calidad de autora y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación "Estudio crítico sobre animalidad en tres relatos de la generación del 30", de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 22 de mayo de 2019

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Andrea Maritza Urdiales Carchipulla', written over a horizontal line.

Andrea Maritza Urdiales Carchipulla

C.I: 0104827795



Cláusula de Propiedad Intelectual

Andrea Maritza Urdiales Carchipulla, autora del trabajo de titulación "Estudio crítico sobre animalidad en tres relatos de la generación del 30", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autora.

Cuenca, 22 de mayo de 2019

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Andrea Maritza Urdiales Carchipulla", written over a horizontal line.

Andrea Maritza Urdiales Carchipulla

C.I: 0104827795



Imagina un nuevo orden; ¿y aun un nuevo desorden no sería
lindo?

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

Hay cada vez más universidades y cada vez más estudiantes. Los estudiantes, para poder terminar sus carreras, tienen que inventar temas para sus tesinas. Hay una cantidad infinita de temas, porque sobre cualquier cosa se puede hacer un estudio. Los folios de papel escrito se amontonan en los archivos, que son más tristes que un cementerio, porque en ellos no entra nadie ni siquiera el día de difuntos. La cultura sucumbe bajo el volumen de la producción, la avalancha de letras, la locura de la cantidad.

MILAN KUNDERA



Agradecimientos

A mi familia, por su constante apoyo durante este proceso.

A Manuel Villavicencio, por sus lecturas y recomendaciones.



Introducción

El animal en la tradición filosófica de Occidente ha funcionado como el elemento de oposición por antonomasia para que el ser humano establezca, en base a una serie de negaciones, lo que le es exclusivamente propio. Mediante esta lógica de oposición binaria se ha estructurado una tradición antropocentrista que ha realizado una explotación del animal y lo animal desde los más variados ámbitos, reduciéndolos a simples metáforas de lo humano. Es lo que Gabriel Giorgi (2011) denomina “discurso de la especie”. Así, en la literatura podemos encontrar plasmadas las jerarquías que este discurso determina en torno a lo humano. No obstante, la presencia del animal en las narraciones también ha posibilitado la experimentación con nuevos ordenamientos y perspectivas que no solo crean diversos imaginarios de lo viviente, también permiten la relectura de las obras desde los postulados del “giro animal”, esto es, un cambio de sentido en la forma de concebir la animalidad.

Mediante los ejercicios críticos que demanda una lectura desde la animalidad se evidencia cómo emergen representaciones que eluden a las dicotomías fundadas en la tradición antropocentrista. Se detectan líneas de fuga en la construcción de subjetividades humanas y animales y se registra la presencia de un pensamiento otro que se produce en los textos literarios al experimentar con la forma. Las herramientas de análisis de este tipo de crítica literaria también se sustraen de la filosofía, pero se despliegan hacia diversos ámbitos del conocimiento con un afán multidisciplinario de análisis y perspectiva. En este sentido, si en un determinado momento la filosofía concebía al animal solo desde la carencia y en la literatura se lo representaba como metáfora de lo humano, ahora se problematiza en torno a su subjetividad, y en la literatura se lo reconoce como sujeto de experiencia.

De acuerdo con lo anterior, se realizará una breve revisión en torno a la filosofía, que servirá como referencia para entender los procesos mencionados. En un primer momento, se examinará



la filosofía de carácter humanista, que pondera mediante todas sus tesis la superioridad de lo humano y su soberanía y que, asimismo, se ha encargado de establecer lo que le es propio en un sentido exclusivo y excluyente. Posteriormente, se abordará el proceso de deconstrucción al que se someten estos discursos, mediante nuevos postulados filosóficos, interesados en los aspectos compartidos entre humano y animal. Esto posibilitará la comprensión de la lógica que se empleará en la relectura de las obras desde la animalidad. Asimismo, se realizarán observaciones en torno a la década de 1930, que, sin pretender ser exhaustivas, pueden mostrar los factores que hicieron converger a una serie de artistas e intelectuales bajo un mismo proyecto estético.

Con estas premisas, se abordará la narrativa del treinta desde la perspectiva del giro animal. Así, en *Los Sangurimas* (1934) de José de la Cuadra, observaremos cómo Nicasio Sangurima, un patriarca familiar, representa la subjetividad montubia y su profunda comunión con la naturaleza. Se pretende demostrar que este personaje existe en un devenir-animal, que se ha hecho posible por las peculiaridades de su forma de vida y por el espacio que habita. Además, en “Guásinton” (1938), relato del mismo autor, se constatará la representación de la subjetividad animal, que escapa a lo anecdótico de la metáfora para dar cuenta de la creación de la subjetividad animal, que se define plenamente en cuanto tal. Finalmente, en el relato “El guaraguo” (1930) de Joaquín Gallegos Lara analizaremos cómo se quiebra la dicotomía humano/animal, para dar origen a nuevas formas de relacionarse del ser humano con la vida circundante. Se evidenciará que estas formas están representadas en la vida en común que comparten los protagonistas del relato. En síntesis, veremos cómo las ficciones que se analizarán introducen en el espacio de la literatura tanto la subjetividad animal, cuanto la animalidad del ser humano.



1. La descorporeización de la razón, del Humanismo al Posthumanismo

1.1. Discursos de la especie

El Humanismo como doctrina intelectual y filosófica se desarrolló en Occidente predominantemente en el siglo XV, con vertientes que continuaron influyendo en el pensamiento de mediados del siglo XX. En sus postulados se ponderan los valores humanos (naturaleza humana) como cualidades “propias”, es decir, exclusivas de la humanidad. La racionalidad fue posicionada como la clave de inteligibilidad del mundo, y el ser humano como medida de todas las cosas, en la cúspide de la jerarquía de lo viviente. Los teóricos y filósofos humanistas retomaron como base de sus estudios los preceptos de los maestros clásicos griegos y romanos, con cuyos principios consolidaron una tradición filosófica antropocentrista y logocentrista, que en cierta medida se mantiene vigente hasta nuestros días. Esta tradición antropocentrista ha sido la causante de establecer una hegemonía de lo humano sobre lo animal no humano e inclusive sobre grupos humanos minoritarios. Por este motivo, es pertinente revisar los principios humanistas y sus orígenes para comprender mejor su posterior deconstrucción.

Jacques Derrida (2008) señala algunas de las figuras más representativas de esta tradición “desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan” (p. 10). Filósofos que tenían como base epistemológica el *logos* y que estructuraron el canon humanista mediante la centralización de lo humano, cuya superioridad y singularidad se constituyó incuestionable. Cabe destacar aquí al pensamiento cartesiano como fundacional del posicionamiento de la razón como prerrogativa de lo humano; precepto que en el humanismo funcionó como base estructural en la producción de conocimiento. En efecto, a pesar de que las ideas que vinculan la identidad de lo humano con la razón son mucho más antiguas, Descartes reconoce en el pensamiento la verdad “absolutamente indudable” de su existencia y, por lo



tanto, de la existencia de lo propiamente humano e instituye una tradición en la que se busca definir al individuo mediante su capacidad de raciocinio. Es Descartes quien, como consecuencia de su forma de concebir el *logos*, establece que el animal es una máquina.

Descartes, como todos los filósofos y pensadores que pueden ser asociados con el humanismo, reflexionó sobre la identidad del ser con el fin de encontrar lo que le es propio (exclusivo) y reconoció estas características como negación en todo lo viviente no humano. En su análisis de los escritos de Descartes, Derrida (2008) observa que “para delimitar el acceso al puro «yo soy», [Descartes] debe suspender o, mejor todavía, dejar de lado, precisamente en cuanto es separable, toda referencia a la vida, a la vida del cuerpo y a la vida animal.” (p. 91). Es decir, el filósofo francés no se reconoce como hombre, ni como animal racional, pues a su modo de ver estas definiciones no son indudables, a diferencia de lo que sucede con el pensamiento. En esta búsqueda de una definición de lo humano o de lo propio de la humanidad, Descartes propone dos métodos (que rigieron toda la tradición de discursos, hasta Heidegger y Lacan) para discernir entre los seres vivos y lo que él denominó “autómatas”:

1) la norespuesta, la incapacidad de responder, de responder a nuestras preguntas, por lo tanto, de entender nuestros puntos de interrogación; 2) una carencia, un defecto o un déficit general, una deficiencia no especificada, salvo que se diga que es una carencia inconmensurable con la carencia, con todas las carencias, con todas las deficiencias o pobreza, con todas las privaciones que puedan afectarnos, incluso en caso de debilidad mental o de locura (Derrida, 2008, p. 101).

Los autómatas son para Descartes todo el conjunto de lo viviente no humano denominado (primera violencia reconocida por Derrida) como el animal o lo animal en general. De esta manera, se registra en el pensamiento cartesiano la institución del animal-máquina, “en la quinta



parte del *Discurso del método* concluye que los órganos de los animales funcionan como las partes de un reloj (una máquina) y que carecen del ingenio (y la razón)” (Lozada, 2017, p. 8); consideración que se mantiene en todos los pensadores humanistas. En otras palabras, en su definición de lo humano, este filósofo realizó un ejercicio de oposición frente a un otro animal. Descartes consideró al animal (en general) como un artefacto, incapaz de razonar, de responder y de acceder al lenguaje como signo. Este último punto será esencial en el ejercicio de negación que todos los filósofos humanistas realizaron con respecto de lo animal. El animal cartesiano es una máquina definida por sus carencias, sus incapacidades, y se llega incluso a dudar (cuestión primordial en el posthumanismo) sobre su capacidad de padecer sufrimientos.

En síntesis, y de acuerdo con su máxima más célebre, el animal-máquina cartesiano, privado de la capacidad de pensar y por lo tanto de “existir”, peregrina una existencia inferior, una vida otra subyugada por la superioridad de lo humano. Del mismo modo que en Descartes, podemos observar en el desarrollo de las ideas sobre lo humano de otros filósofos una insistente negación de cualidades o poderes al animal. Siguiendo el camino trazado por Derrida, encontramos la reafirmación de la racionalidad en Kant a partir del “yo”. El “yo” en este contexto es el dispositivo de una conciencia del sujeto que se constituye como tal por su racionalidad. Así, se eleva a lo humano por sobre todo lo viviente, y se continúa con la definición del sujeto/persona que se contrapone a la cosa, es decir, al animal, al que también se le niega rango y dignidad. Además, Derrida (2008) revisa una tesis de Kant en la que encontramos expresada otra idea fundamental de la tradición del humanismo, la del dominio de lo humano sobre el resto del conjunto de lo viviente: “Sobre dichos animales irracionales, puesto que son cosas, tenemos poder y autoridad (*walten*). Podemos utilizarlos y disponer de ellos a nuestro antojo” (p. 113).

Asimismo, Derrida advierte un silencio revelador en cuanto a lo animal, en la búsqueda de la esencia de lo humano de Lévinas. En las reflexiones de este filósofo surge la cuestión del



rostro desnudo, que es planteado como lo originariamente humano. Por ende, se produce un no reconocimiento de la experiencia del rostro en lo animal, que a su vez deriva en una incapacidad del animal de *mirar* (en el concepto derridiano de la palabra) y en una imposibilidad de reconocer en este la expresión del sufrimiento. Lévinas no posiciona al animal como lo otro, lo que pudiera parecer un gesto positivo pero que, en realidad, es un desentendimiento de la responsabilidad que existe para con el otro: “Se trata de poner al animal fuera del circuito de la ética” (Derrida, 2008, p. 128). En el rostro del otro humano, que puede ser reconocido como cualidad en común, Lévinas encuentra la esencia exclusivamente humana y más aún, la posibilidad de responder para defender la propia vida, lo que introduce otra cuestión crucial en la tradición antropocentrista: la muerte del animal y la de lo animal.

Lévinas reserva para los poseedores del rostro el “No matarás” del mandamiento de Dios, Derrida (2008) así lo explica: “hay que entender lo que prohíbe el «No matarás», que Lévinas traduce a menudo como «No cometerás ningún asesinato». Prohíbe el asesinato, es decir el homicidio, pero no prohíbe matar en general” (p. 132). En otras palabras, no prohíbe –ni siquiera contempla– el asesinato animal; es el asesinato del otro “prójimo”, o del otro “hermano”, el asesinato del rostro, lo que le interesa. Bajo esta concepción puede entenderse la afirmación de que el animal, aunque sea ejecutado, no muere, pues no se lo puede matar como a una persona. Concepción que continúa en Lacan, quien considera que el animal es incapaz de una relación auténtica con la muerte, y le substrahe la experiencia del duelo, de la sepultura y del cadáver. Esto debido a que el animal (siempre en general) no es sujeto del significante, lo que quiere decir que es incapaz de fingir, además, se hace hincapié en que:

El sujeto del significante está sometido al significante. Lacan no deja de insistir en la «supremacía» del «significante sobre el sujeto» así como sobre «el orden simbólico que es, para el sujeto, constituyente». El «sujeto» no lo domina.



Su entrada en el orden humano de la ley supone esta finitud pasiva, esta invalidez, este defecto que el animal no padece. El animal no conoce el mal, la mentira, el engaño. Lo que le falta es precisamente la falta en virtud de la cual el hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto amo, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso para ser capaz de fingir que finge (Derrida, 2008, p. 156).

En este punto, es necesario destacar que Lacan reconoce en el animal cierta capacidad de fingir, pero la mantiene en el imaginario de lo pre-simbólico, le quita su capacidad de expresión y lo deja prisionero de la especulación de lo imaginario. En el mismo sentido de lo propiamente humano como negación en lo otro de Descartes y Kant, Lacan opone la reacción a la respuesta. La reacción es lo que confiere al animal, para una vez más negarle la capacidad de respuesta. Lo propio del humano se extiende nuevamente como soberanía sobre lo no humano. El sujeto no solo tiene la capacidad de someter, sino que también, bajo la institución de su supremacía, se lo toma como un derecho. Resulta evidente que este sujeto humano mantiene una referencia positiva con Descartes y toda la tradición de tinte humanista. No obstante, la definición de la esencia de lo humano en base u oposición a lo animal es para Heidegger, como se examinará más adelante, el error primordial del humanismo.

Ahora bien, antes de establecer las ideas sobre la condición de lo humano expuestas por Heidegger es necesario, debido a su vigencia, recordar la importancia de su obra. Martin Heidegger es considerado uno de los filósofos más influyentes del siglo XX, para muchos incluso es el más importante. Mediante su obra se propuso romper con las filosofías basadas en las teorías del conocimiento, así, entre sus muchos textos de relevancia nombraremos dos: su obra maestra *Ser y tiempo* (1927) y la posterior *Carta al humanismo* (1947), de las que



rescataremos algunos conceptos básicos. Heidegger en el desarrollo de su doctrina propone el concepto de Dasein, esencial para elaborar su pregunta por el ser. Dasein es el resultado de la unión de las palabras en alemán sein (ser) y da (ahí), cuyo significado se asimila al de “existencia”. Con la evocación del Dasein, Heidegger organiza todas las categorías fundamentales de su filosofía. Además, realiza una fuerte crítica a la tradición humanista por ser irremediablemente metafísica.

En este contexto, es preciso profundizar en lo que para Heidegger significa el Dasein y la función que ocupa en su enunciación de la naturaleza humana. Es conocido que el objetivo de este filósofo fue volver a plantear la pregunta por el ser a partir de la figura del Dasein. Esta figura o entidad ejemplar le permite referirse a la existencia del ser sin utilizar el concepto mismo de “existencia”, al que considera demasiado ceñido a la metafísica. Por esta misma razón, el filósofo intenta evitar el nombre de “hombre” cuando habla del Dasein. La entidad ejemplar del Dasein para Heidegger es “transparente” (que desvela en conocimiento), tiene la capacidad de inquirir y posee una proximidad absoluta hacia sí misma, esto es, un pre-entendimiento del ser. Además, este concepto que literalmente se traduce como “ser-ahí” le permite situar en tiempo y espacio lo que mediante él va a definir. Cabe destacar que, aunque se evade la mención al hombre, el Dasein no es otra cosa que el sujeto humano, puesto que:

[Heidegger] sabe que debe evitar utilizar el nombre “hombre” cuando habla del Dasein para que la analítica existencial no se confunda con la metafísica tradicional o la antropología. Pero aun sabiendo de este problema, Heidegger no obstante se ve impelido por el lenguaje de la metafísica y, más importante, *por su propia determinación del ser propio del Dasein* (esto es, las características de ser capaz de inquirir y poseer un pre-entendimiento del ser, capacidades que Heidegger argumenta son solo accesibles a aquellos seres denominados



“humanos”). Este es el punto en el que podemos empezar a ver que cuando Heidegger se refiere al Dasein no tiene en mente otra cosa que no sean “seres humanos” (Calarco, 2011, p. 9).

En cuanto a la relación del Dasein con el concepto de “existencia” que se mencionó, Heidegger une a su entidad ejemplar el término de “ek-sistencia” con lo que rehúye del tinte metafísico que guarda el concepto de la existencia clásico. En este sentido, se plantea la ek-sistencia como el “pararse en el claro del ser”, es tanto la esencia misma de lo humano como algo que debe pertenecerle intrínsecamente (el ser-ahí), es su dignidad y propiedad (lo que Heidegger desea rescatar con urgencia), y es el fundamento de la posibilidad del intelecto. Es, por lo tanto, un concepto de suma importancia en el pensamiento heideggeriano. En consecuencia, esta noción se presenta como la que debe reemplazar la anterior interpretación metafísica del ser, pues Heidegger censura la concepción técnica del pensamiento en esta tradición, por considerarla una amenaza para localizar efectivamente la esencia de lo humano. Sin embargo, para Derrida (2008) decretar que el hombre ek-siste no responde a la pregunta por la esencia del ser, así, afirma que en realidad no existe un quiebre con el humanismo, sino por el contrario una continuidad: “el discurso heideggeriano sigue siendo cartesiano” (p. 173).

Como Descartes y Kant, Lévinas y Lacan, Heidegger realiza una delimitación de lo propio, que le sirve para excluir a otros organismos vivos en nombre de esa propiedad de lo humano. En otras palabras, cuando Heidegger emprende la tarea de descubrir lo esencial de lo humano vuelve a poner todo en torno al ser desde un antropocentrismo dogmático. A pesar de que, tanto en *Ser y tiempo*, como en *Carta al Humanismo*, Heidegger increpa al humanismo (y escribe contra las definiciones que utilizan la conciencia, la razón o el yo), sus postulados retornan al animal como lo otro. Cuando se distingue lo propio de lo humano también se establece lo impropio respecto a este y se manifiesta claramente que lo que no pertenece a la esencia humana



es la animalidad. Las cualidades propias de lo humano y su dignidad se plantean completamente exclusivas de este; es lo que se define como la ek-sistencia, que es negada en las otras criaturas vivientes insistentemente. Bajo estas premisas podemos entender y concordar con la afirmación de Calarco (2011):

subrayar los trazos dominantes y continuos del discurso de Heidegger (por ejemplo, lo propio del hombre) permite que los elementos menores y disruptivos (lo siniestro, lo impropio, etc.) se destaquen bajo una nueva luz. [...] demuestra que el pensamiento de Heidegger sobre la verdad del ser –no importa cuán matizada, ambigua o equívoca– sigue siendo un pensamiento *del hombre* y lo que le es propio al hombre. *En resumen, se trata de un antropocentrismo y un humanismo, tal vez incluso un hiperhumanismo* (p. 15).

Para Derrida, esta continuidad del humanismo en Heidegger puede ser leída en términos de proximidad y para Calarco (2011): “La proximidad en cuestión concierne a la proximidad del hombre, tanto con respecto a su cercanía a sí mismo como al ser” (p. 6). Entonces, es necesario comprender que la analítica existencial del Dasein en el pensamiento heideggeriano se distancia del “hombre” solo para estructurar un humanismo más riguroso. No se trata, definitivamente, de reconocer valor alguno en lo animal, sino, por el contrario, de reforzar los ejercicios antropocentristas de la tradición. En efecto, Heidegger afirma que la diferencia principal entre seres humanos y animales yace en que la vida de los primeros es especial por la conciencia de lo que son y pueden ser, el “pararse en el claro del ser” de la ek-sistencia; el animal carece de la conciencia, no posee ek-sistencia, por lo que está limitado por una pobreza existencial. En otras palabras, y siguiendo el pensamiento heideggeriano, el animal es pobre de mundo.

Con esta pobreza de mundo Heidegger explica otra serie de carencias del animal, todas cimentadas en su concepción de la esencia humana. En primer lugar, se asevera que el hombre



que tiene mundo también tiene una relación específica con el lenguaje, esto puede interpretarse como un posicionamiento del lenguaje en la esencia del ser. Asimismo, este filósofo argumenta que el cuerpo humano debe ser visto como un ente completamente distinto, pues rechaza las nociones biologicistas que “nos incitan a entender el ser del hombre en términos de *animalitas*” (Calarco, 2011, p. 19). El cuerpo del animal es en esencia lo otro del cuerpo humano. En este sentido, el animal al tener un cuerpo fundamentalmente distinto no experimenta el mundo de la misma forma que un humano. Por consiguiente, el cuerpo o la vida animal no muere propiamente porque esta experiencia está reservada a la ek-sistencia, lo que resulta en otro punto de contacto entre Heidegger y el humanismo de tradición antropocentrista.

Tomando en cuenta lo expuesto hasta este momento, resulta problemático, como Derrida señala, que Heidegger no reconozca la pobreza de mundo que adjudica al animal como una manera de minorizarlo. Insiste en que cuando utiliza el término pobre no quiere significar lo “menos rico” y por consiguiente esta clasificación no se inscribe en ninguna jerarquía. Lo que contradice todos los ejercicios de definición del ser por oposición a lo animal que realiza en su obra. Por lo que podemos deducir que, empero sus empeños por no circunscribirse a una jerarquía, es evidente que su pensamiento sitúa a lo animal y a el animal en la privación y la carencia, siempre como el polo negativo de una oposición binaria fundamentalista. Para Heidegger “El animal es pobre de mundo y el hombre es configurador del mundo” (Derrida, 2008, p. 170). Esto refuerza la necesidad de identificar en lo humano cualidades que obligatoriamente no puede tener el animal, pues solo así dicha cualidad conservaría su virtud.



1.2. Lo propio: lógicas de exclusión y su deconstrucción

Desde Descartes hasta Heidegger, los filósofos humanistas de Occidente se han preguntado por la esencia del ser humano, por aquello que lo distingue del resto de lo viviente. El mecanismo privilegiado para responder a esta pregunta ha sido el uso de la oposición humano/animal, en la que lo que le corresponde al humano será precisamente lo que el animal no tiene. Se trata de un mecanismo que se sustenta en la otredad del animal para dar forma a lo humano. Así pues, los atributos sobre los que se yergue la distinción filosófica de lo humano han pasado a configurar la denominada “lógica de lo propio”, que respalda la marginación de lo animal y el animal dentro de los discursos filosóficos y culturales. Categorías como el *logos*, el lenguaje, la racionalidad, la subjetividad, la autorreferencia, la soberanía y la muerte, entre otras, han sido configuradas como aquello que llamaremos simplemente “lo propio” del ser humano. La lógica en este discurso se fundamenta en el rechazo y depuramiento de la animalidad en lo humano. En consecuencia, lo propio es un conjunto de: “rasgos positivos preestablecidos exclusivos, excluyentes y generadores de otredades sin fundamento” (Testa, 2013, p. 13).

Para entender la lógica de lo propio no basta con listar una serie de características asignadas a lo humano, pues al referirnos a “rasgos positivos preestablecidos” notamos la consideración de que estas cualidades son inherentes al ser. Lo propio es “lo específicamente humano, la diferencia o la excepción humana” (Giorgi, 2011, p. 19). Así, Derrida (2008) manifiesta: “el hombre instauro o reivindica de una sola y misma vez su propiedad (lo propio del hombre que tiene incluso como propio no tener propio)” (p. 36). Se trata, pues, de la esencia del ser, de lo intrínseco a la cualidad de persona. Bajo esta premisa, podemos entender el uso del otro animal como fundamento de lo propio de la humanidad, puesto que el ser humano solo tiene conciencia de las cualidades que posee cuando nota la falta de estas en otras criaturas. Sin embargo, esta



falta surge de una valoración que tiene como media al mismo ser humano, lo que la torna inminentemente artificial. Derrida (2008) describe lo propio de la siguiente manera:

lo propio del hombre, su superioridad para someter al animal, su propio devenir-sujeto, su historicidad, su salida fuera de la naturaleza, su socialidad, su acceso al saber y a la técnica, todo eso y todo lo que constituye (con un número no finito de predicados) lo propio del hombre se debería a ese defecto originario, incluso a ese defecto de propiedad, a lo propio del hombre como defecto de propiedad y al «hace falta» que encuentra ahí su energía y su impulso (p. 62).

Entonces, podemos afirmar que la esencia y lo propio del ser son sinónimos. Esto nos permitirá tener una mayor comprensión de aquellas categorías que se circunscriben a lo propio. En primer lugar, encontramos el posicionamiento ya mencionado de lo humano como lo propio del ser, lo que ratifica la aseveración anterior. A propósito de esta primera categoría, es importante señalar que el hombre (lo masculino y no “hombre” como sinónimo de humanidad) fue lo que los filósofos humanistas señalaron como lo más “cercano” que es lo propio. Después, encontramos el *logos* y la razón específicamente, que, como se revisó en el pensamiento cartesiano, se tuvo como premisa para la existencia de la que, en cuanto tal, es solo capaz el ser humano. En esta categoría se trata la incapacidad del animal de responder cuando se le pregunta, de articular una respuesta como lo hace el humano. Esto nos introduce a la categoría del lenguaje, o la palabra, se asevera que el animal no puede acceder al lenguaje como signo y se establece una clara distinción entre el lenguaje articulado y los “ruidos” animales.

Dejando de lado la primera categoría mencionada (por su carácter metafísico), las cualidades citadas responden a una concepción logocentrista del mundo, en la que se exalta la capacidad de raciocinio del ser humano y se impulsa su soberanía. La soberanía es precisamente otra cualidad considerada como lo propio, pues mediante ella se justifica una serie de violencias a



las que se somete a el animal y a lo animal. Además, la soberanía es un mecanismo para establecer otras categorías de lo propio, tales como la muerte o la risa. En efecto, se le niega al animal la conciencia respecto al fenómeno de la muerte, la pérdida, la sepultura y el duelo; del mismo modo que la risa, como experiencia de gozo más allá de la satisfacción de las necesidades biológicas. Ambas condiciones no pueden ser experimentadas por aquello que los humanistas desde el pensamiento cartesiano anunciaban como un autómeta; una máquina que solo responde a estímulos concretos sin ninguna complejidad o indicativo de subjetividad. Al animal se le niega la capacidad de experiencia en sí misma, lo que sería falta de mundo en términos heideggerianos.

Este mecanismo de exclusión a partir de lo propio tiene una primera repercusión en el ser humano, puesto que niega en sí mismo su propia animalidad. Lo propio insiste en hacer “cortes limpios y decisivos allí donde se filtre alguna posibilidad de contaminación” (Calarco, 2011, p. 20), esto es precisamente en la animalidad de lo humano. Por esta razón, la corporalidad adquiere un papel muy importante, pues es el lugar donde la delimitación encuentra mayores trabas. Los humanistas insisten en que entre el cuerpo del hombre y el del animal las diferencias son abisales, sin embargo, los puntos de contacto que ofrece la biología no son la única contradicción que se encuentra. Es el cuerpo humano mismo el que muestra su animalidad. El animal interior es juzgado, y debe ser erradicado mediante el cultivo de los valores de lo propio. A este animal interno se la atribuye todo lo negativo que surge del comportamiento humano (lo bestial, salvaje, incivilizado). Esta cuestión es abordada ampliamente por Agamben, a quién nos referiremos posteriormente.

Sobre el asunto del cuerpo, Giorgi (2011) observa que lo apropiable es otra distinción entre humanos y animales. El ser humano para considerarse tal es dueño de su propio cuerpo, mientras que el cuerpo animal es vulnerable de convertirse en mercancía. Aquí se distingue



entre lo apropiable y la propiedad como mecanismo de soberanía. Otro aspecto que concierne al cuerpo es la desnudez. Derrida (2008), señala como este aspecto se tiene como propio del ser humano en cuanto este es capaz, a diferencia del animal, de tomar conciencia de este hecho. Los animales no están desnudos y no están vestidos, pues de la desnudez “se cree que es lo propio del hombre, es decir, ajena a los animales, desnudos como están -se piensa entonces-, sin la menor conciencia de estarlo” (p. 18). La reflexión sobre el propio cuerpo desnudo desata otras cuestiones, tales como el pudor, la vergüenza, y la sexualidad. Asimismo, Derrida se refiere al ser humano como el animal autobiográfico, autorreferencial, que se relaciona consigo mismo y siente la necesidad de reflexionar sobre sí mismo de una manera que el animal no demuestra.

En resumen, lo propio se presenta como una serie de características que sustentan la esencia del ser y que le son exclusivas al humano. Es sin duda una lógica de exclusión que ha repercutido ampliamente en el pensamiento sobre el y lo animal. Este pensamiento no se ha limitado al campo de la filosofía, pues sus esquemas abundan en las distintas representaciones del arte y la cultura. No obstante, la precariedad argumentativa de sus fundamentos no ha quedado inadvertida: “las propiedades que, tradicionalmente, han servido como mecanismos para sustancializar la diferencia humana –esto es, lo “propio” del hombre– han encontrado su invariable réplica” (Giorgi, 2011, p. 1). Surgen entonces ópticas de un nuevo pensamiento que se ha estructurado desde la comprensión de las transformaciones que la noción “identidad humana” empieza a sufrir desde mediados del siglo XX, cuando las ideologías totalizantes inician su proceso de deconstrucción en favor de una mirada hacia las heterogeneidades tradicionalmente marginadas. Se emprende así una reevaluación del pensamiento antropocéntrico y logocéntrico, que rigió toda la producción intelectual de Occidente con la bandera del humanismo.



De esta manera, el ser humano (hombre) “comenzó a ser pensado como una categoría aprisionadora de la vida y legitimadora de violencias dirigidas, en muchos casos, hacia grandes contingentes de seres humanos, considerados “menos humanos” en relación con un ideal hegemónico” (Yelin, 2013, párr. 4). Además, se reflexiona sobre cómo el ser humano ha excluido de sí mismo su animalidad inherente, y se encuentran más puntos de contacto en el lugar donde las dicotomías tajantes separaban humano y animal. Lo mismo sucede con el lenguaje, que deja de ser entendido como aquello que distingue y separa al ser humano del resto de lo viviente. Para Agamben (2006) cuando el ser humano se asigna a sí mismo el lenguaje pone fuera el propio mutismo. Esto se explica porque Agamben considera que el gran descubrimiento del siglo XX fue que el lenguaje constituye la esencia inhumana del hombre:

Lo que discrimina al hombre del animal es el lenguaje, pero este no es un dato natural innato en la estructura psicofísica del hombre, sino una producción histórica que, como tal, no puede ser propiamente asignada al animal ni al hombre. Si se quita este elemento, la diferencia entre el hombre y el animal se borra, a menos que se imagine un *hombre* no hablante [...]. Pero esto es, de manera evidente, tan sólo una proyección del lenguaje, un presupuesto del hombre hablante, mediante el cual se obtiene tan sólo una animalización del hombre [...] o una humanización de los animales (pp. 73-74).

Estos procesos deconstructivos empiezan a aplicarse sobre todas las categorías de lo propio y se circunscriben dentro de la gran corriente de pensamiento conocida como el Posthumanismo. Con el término posthumanismo se identifica un punto de ruptura y un cambio de perspectiva en los estudios ontológicos, filosóficos, sociológicos y literarios, entre otros. Concretamente, el posthumanismo como corriente de pensamiento surge en Occidente entre las décadas de 1950 y 1960 y toma fuerza a inicios del siglo XXI. El término fue utilizado por



primera vez por el filósofo Peter Sloterdijk (2000) para designar el fin de la era del Humanismo y el inicio de una nueva época. Esto, debido a que la posmodernidad (el fin de las utopías, de las ideologías totalizantes) es el escenario que da cabida a los discursos posthumanistas y en cierta medida los forma. Consecuentemente, el posthumanismo tiene varios puntos de contacto con la posmodernidad: surge a partir del derrumbe de los postulados humanistas (de la Modernidad); se resiste a la noción del ser humano como sujeto autónomo racional; rechaza los esquemas de oposición binaria y dirige la atención a la pluralidad, a la diversidad, y al pensamiento del otro.

Además, el posthumanismo no es una forma más de resistencia a la teoría (Yelin, 2015), por el contrario, es una apuesta por una discusión no antropocéntrica que genere nuevas ópticas de estudio y análisis. Estas teorizaciones se distinguen por la transdisciplinariedad con la que pretenden ampliar y enriquecer su universo conceptual y formar perspectivas integradas por distintos saberes. Es necesario destacar que, la condición posthumana no trata sobre el fin del ser humano como sujeto, sino del fin de un universo centrado en lo humano. El individuo de la condición posthumana no busca lo exclusivo, por el contrario, se inclina por la multiplicidad. Chavarría (2013) explica que, “la definición de sujeto humano se vuelve cada vez más dependiente de su entorno tecnológico y va vaciándose de la esencialidad que lo caracterizaba” (p. 14). En este sentido, se entiende que Sloterdijk se refiera a una nueva época, puesto que los avances tecnológicos han demostrado la posibilidad de crear inteligencia artificial, por ende, el pensamiento puede ser generado artificialmente. La razón ya no es lo propio del humano, ya no se encierra en ese cuerpo concebido en el Humanismo como la fuente misma de la razón.

Por este motivo hemos hecho referencia a la descorporeización de la razón, pues en el momento en que el individuo se ve despojado de aquello que creía como su esencia es cuando siente la necesidad de repensar su relación como animal humano con el resto del conjunto de



lo viviente. Esto ha significado para la humanidad una revalorización de los discursos sobre los que se ha fundamentado la supremacía del sujeto y con los que se han justificado una serie de violencias en contra de lo animal. Por consiguiente, uno de los intereses del pensamiento posthumanista es la problematización de las relaciones entre lo humano y lo no humano viviente. Entre los principales filósofos que dedican sus reflexiones a este respecto encontramos a Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, John Berger, entre otros. La deconstrucción de los discursos sobre lo animal y la problematización en torno a la dicotomía humano/animal que realizan estos pensadores es lo que nos interesa abordar en los siguientes párrafos. Esta corriente de análisis que desde el posthumanismo se centra en los discursos sobre el animal es conocida como “giro animal”.

1.3. Giro animal. Quiebre en el régimen instituido de cuerpos y sentidos, de territorialidades, temporalidades y gramáticas

El giro animal del posthumanismo se entiende como un cambio de sentido del pensamiento, una reconfiguración de los debates en torno de la animalidad que busca nuevas perspectivas de análisis para abordar lo viviente. Es un proceso que resulta de los desplazamientos históricos, mencionados anteriormente, que afectaron las relaciones entre seres humanos y animales. Yelin (2011), así lo define: “un cambio en los modos de percepción del animal y de lo animal como problema. [...] hipótesis que redefine y reordena el enorme caudal de pensamiento en torno de la animalidad, al tiempo que abre nuevas perspectivas de investigación” (p. 1). En efecto, el giro pretende marcar un antes y un después en la concepción del animal. No se trata, sin embargo, de afirmar que existe una forma completamente nueva y distinta de pensamiento. Al contrario, la idea de giro atañe a un cambio de dirección, “otra vuelta de tuerca al giro lingüístico” (Yelin, 2013, párr. 11). Por esta razón, el giro animal constituye una perspectiva de



estudio muy enriquecedora en tanto que pone a consideración una amplia gama de perspectivas en cuanto a lo animal.

Los filósofos cuyo discurso se enmarca en el giro animal no se preguntan ya si el animal es capaz de razonar (pensar, responder); esta cuestión queda relegada ante la importancia de la pregunta sobre si el animal puede sufrir. La pregunta tiene un carácter evidentemente retórico, puesto que se han dejado de lado las consideraciones del animal máquina o demás marginaciones en cuanto a lo viviente. Desde esta perspectiva, los discursos humanistas se han reanalizado para comprenderlos desde la óptica de sus deficiencias. El interés recae ahora en dismantelar sistemáticamente sus preceptos. Además, estos filósofos, mediante su práctica, proporcionan las herramientas para dicho propósito (como es el caso de la deconstrucción derridiana). En estos estudios se rechazan las justificaciones humanistas con que se apartaba la cuestión animal de la ética, y de hecho en torno a esta se articulan nuevos enfoques de análisis. De esta manera, se propone explorar el quiebre de las dicotomías de la tradición y resistir el dominio de la civilización mediante la exploración de la animalidad.

En este contexto, encontramos el concepto de la “máquina antropológica” propuesta por Giorgio Agamben (2006) para describir los mecanismos de producción de lo propio del ser humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano y que funcionan necesariamente mediante la exclusión. Pero Agamben no solo se limita a describir los procesos de la máquina antropológica, que son en esencia los revisados en el humanismo y las lógicas de lo propio; él propone identificarlos, para que tras su reconocimiento se proceda a su desactivación. La máquina antropológica descrita por Agamben opera mediante distintos saberes científicos, filosóficos y culturales y en la literatura su mecanismo predilecto es la metáfora animal, que analizaremos posteriormente. Asimismo, los mecanismos de la máquina antropológica se encargan de designar un valor positivo o negativo a cualidades



tradicionalmente vistas como animales en lo humano y viceversa. Es el caso de la bestialidad (ferocidad, valentía, agresividad) que adquiere un tono positivo cuando se trata de la valentía o sagacidad de un ser humano y, por el contrario, se torna peyorativo para designar su falta de civilidad o su crueldad.

Según lo descrito por Cragolini (2010), pueden distinguirse tres modos de relación con el animal prescritos desde este paradigma que, cabe destacar, envuelven la idea de sacrificio del animal. En primera instancia, encontramos la “explotación” que expone el uso de los cuerpos animales para un beneficio unilateral. En este aspecto se reconocen conceptos como domesticación, ganado, y animal de trabajo. La explotación del cuerpo del animal a manos del capital lleva este modo de relación a escalas masivas. La segunda forma de relación es el “exterminio”, que establece la muerte del animal (o lo animal) cuando nos reporta perjuicio. En este sentido, la regularidad del humano se ve amenazada por la irrupción de la animalidad. Por último, tenemos la “proyección” que trata de una explotación simbólica y sucede a partir del supuesto de la semejanza. Es decir, aquello a lo que se le puede asignar rasgos humanos recibe una consideración especial. En estas formas surge una clara distinción entre las vidas que importan y las que son sacrificables, cuestión abordada por Giorgi en “La vida impropia. Historia de mataderos” (2011). Estos mecanismos de relación de la máquina antropológica están muy presentes en la literatura, sobre todo en la forma de la metáfora.

En los procesos llevados a cabo por la máquina antropológica, la conformación de la identidad se ve amenazada por la inminente pluralidad o multiplicidad de una animalidad subyacente. Lo realmente amenazante para el ser humano, en su afán de distinguir lo propio, es la presencia de la multiplicidad en uno mismo, que resquebraja los estándares homogenizantes de la tradición. La reducción a dualidades o dicotomías es un mecanismo de resistencia a esa pluralidad, puesto que esta revela en la esencia de lo humano la presencia del otro en nosotros.



En ese sentido, “el sacrificio de animales es el sacrificio de lo viviente, también en el hombre” (Cragolini 2010, p. 18). Así, lo animal deja de ser un cuerpo extraño y se torna una presencia ineludible en nosotros mismos. La interiorización del animal y su desarrollo en la conciencia constituyen un importante mecanismo anti máquina antropológica, pues al reconocer nuestra propia animalidad es inevitable reconsiderar al otro animal como sujeto. Se germina el reto de “pensar el animal en tanto otro, en tanto alteridad no reductible totalmente (y con ello, no sojuzgable, nosacrificable)” (Cragolini 2010, p. 25).

La identidad que reconoce su pluralidad se sitúa en un sitio “entre”, en el espacio que tradicionalmente separaba las dicotomías y que ahora se presenta múltiple y plagado de posibilidades. El “devenir”, concepto de Deleuze y Guattari, adquiere una importancia capital en este nuevo espacio de experimentación teórica. El devenir es la pérdida de la identidad y la apertura a la multiplicidad. Esta multiplicidad es la que hace cambiar la naturaleza de una esencia para enlazarla con muchas otras, puesto que crea nuevas conexiones y vínculos. De aquí surge la insistencia de Derrida (2008) en desplazar la noción de identidad. Si el animal es el sujeto otro que potencializa la deconstrucción de la identidad (individualidad), el devenir es el lugar de encuentro de todos los discursos que posibilitan pensar la vida en toda su diversidad (multiplicidad). El devenir de Deleuze se explica como “process of becoming”; es decir, un punto intermedio que no es ni la materia originaria, ni el cuerpo nuevo. Es un cuerpo en el espacio de transición, abierto a la experimentación (“lo abierto” entre humano y animal de Agamben).

El devenir acontece cuando un cuerpo tradicionalmente superior atraviesa las jerarquías hacia un cuerpo tradicionalmente inferior. Es un discurrir de lo mayoritario a lo minoritario, puesto que “el devenir cuestiona el estatus del cuerpo en el limbo. Un hombre puede convertirse en mujer, un adulto puede convertirse en niño, y un humano puede convertirse en animal”



(Benjamin, 2015, p. 2). No obstante, esta conversión no denota un cambio físico real, no es una transformación, no es imitar, aparecer, corresponder ni producir filiación, no es una acción transitiva. Por el contrario, el devenir es el reverso de la identidad que se produce al aceptar la alteridad en la mismidad. Cuando aceptamos nuestros posibles devenires asumimos que la identidad está quebrada y que transita la diferencia. Lo humano se vuelve desapropiación de sí, puesto que “lo supuestamente “más propio” de sí, el espíritu, lo así llamado “racional” está atravesado de ese devenir que se denomina “animalidad”” (Cragolini, 2010, p. 29). Así, si bien la transformación de un hombre en mujer o de un niño en animal no es real, su devenir sí lo es. El devenir es entonces una alianza: “un movimiento instantáneo de captura, simbiosis, conexión transversal entre heterogéneos” (Viveiros de Castro, 2010, p. 168).

Deleuze y Guattari (2004) insisten en que el devenir no es ni evolución ni filiación, así como tampoco es un estado estático. Se considera un flujo o corriente dinámica que se produce en el sujeto que deviene, una acción continua. Es una desterritorialización del poder de lo humano como lo mayoritario al que se le oponen las minorías. Las distintas formas de pensamiento a lo largo de la historia han posicionado a los humanos como la especie dominante y superior por antonomasia. En este sentido, el pensamiento originado en torno al giro animal busca relaciones no domésticas e invita a desantropomorfizar las relaciones entre humanos y animales. Cabe destacar que, el pensamiento del giro animal, que se desprende de las jerarquías tradicionales, también se preocupa por el balance de poder entre estas relaciones y la dominación de los cuerpos. En este sentido, el devenir también es un concepto deconstructivo, puesto que evidencia líneas de fuga en los discursos de la máquina antropológica. Además, el devenir no es imaginario, y en la literatura adquiere formas concretas, como el quiebre de las dicotomías humano/ animal o la constatación de un devenir real de los sujetos.



En este sentido, el devenir-animal es el mecanismo que mejor desarticula los dispositivos regulatorios de la máquina. Si bien Deleuze y Guattari afirman que todos los devenires pasan por el devenir mujer, el devenir animal adquiere otro tinte de gran importancia, en cuanto se afirma que: “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 & Guattari, 2004, p. 244). Es decir, se trata de otra forma de relación entre lo humano y lo animal, que no envuelve la idea de sacrificio y que permite el desarrollo de la multiplicidad del sujeto, sin juzgarlo, ni menospreciarlo. Sin embargo, la mayor peculiaridad de esta forma de relación radica en que no se limita a vincular ambos conceptos, se trata más bien de abordar el espacio en que sus diferencias se diluyen, cuando ambos elementos son desterritorializados.

Esta última característica se esclarece en el ejemplo de Deleuze y Guattari (2004) sobre la avispa y la orquídea, en el que se establece el devenir como “Coexistencia de dos movimientos asimétricos que forman un bloque, en una línea de fuga en la que se precipita la presión selectiva” (p. 293). Es una zona que no mezcla ni une, sino que atraviesa, “Un devenir no es ni uno ni dos, ni relación de los dos, sino entre-dos, frontera o línea de fuga, de caída, perpendicular a las dos” (p. 293). Asimismo, el devenir como bloque “constituye una zona de entorno y de indiscernibilidad, un *no man's land*, una relación no localizable que arrastra a los dos puntos distantes o contiguos, que lleva uno al entorno del otro” (p. 293). Un tercer espacio entre las dicotomías que no borra las líneas divisorias, sino que las problematiza y agrieta, para articular un intercambio de doble corriente, de sentidos y subjetividades.



2. Generación del 30: filiaciones y militancias que construyen un proyecto estético

La Generación del 30 fue un colectivo de escritores que, en el marco del realismo, produjeron un cambio de paradigma en la literatura ecuatoriana. El grupo de jóvenes escritores recibió este nombre gracias a la publicación del libro *Los que se van* de Joaquín Gallegos Lara, Demetrio Aguilera Malta y Enrique Gil Gilbert en 1930. Este acontecimiento marcó el inicio de su producción, así como la conformación del denominado “Grupo de Guayaquil”. Los tres autores mencionados fueron los primeros integrantes de la Generación del 30 a los que se sumaron otros guayaquileños, así como los escritores del “Grupo de la Sierra”.

Sin embargo, es importante destacar que los escritores de la Generación del 30 no coincidieron solamente en tiempo y espacio, su narrativa es el resultado de un conjunto de antecedentes políticos, sociales y culturales; de cambios importantes que se produjeron en el país y que sensibilizaron a toda una generación de intelectuales, artistas y militantes políticos. Como resultado, surgió una narrativa de carácter realista, fuertemente comprometida con las luchas de las clases subalternas y en busca de una nueva definición de nación, cuyo proyecto habría de comprender las subjetividades del margen.

En este sentido, es importante revisar el contexto político, social y cultural del Ecuador entre 1895 y 1930, filiación de la Generación del 30 que definió su proyecto intelectual. El pensamiento de este grupo tuvo como primer gran referente el impacto de la Revolución Liberal de 1895, así como su posterior declive. Gracias al proceso de secularización del Estado y a la Revolución Liberal se generó en el país por primera vez un verdadero escenario político independiente, con la presunta proclamación de la “libertad de conciencia”. Fue un momento de profunda transformación social, por la importancia que adquirió la opinión pública en oposición a los juicios de la moral católica, y el fomento que recibió la acción ciudadana. No obstante, las propias limitaciones de la revolución tuvieron como consecuencia el



incumplimiento de las promesas de democracia y reformas. Además, los remanentes del régimen anterior, junto con el desencanto consecuencia del asesinato de Eloy Alfaro, generaron la crisis de 1912 y el estallido de la guerra civil de 1913 a 1916.

En esta situación de inestabilidad se convocó en 1922 a la Huelga General que terminó en la masacre de más de 1500 personas. Posteriormente, tras el derrocamiento del presidente Gonzalo Córdova por parte de la Liga Militar se produjo la Revolución Juliana de 1925 que consolidó la rebelión de las clases medias. Estas dos fechas fueron de gran importancia para la Generación del 30, en especial para el Grupo de Guayaquil, puesto que al ser testigos de múltiples atrocidades y atropellos contra grupos sociales desfavorecidos consolidaron su militancia política y su compromiso con las clases oprimidas. Debido a esto, Alfredo Pareja Diezcanseco aseguró que tras la revolución de 1895 y la crisis de 1912 el pueblo adquirió una “libertad de conciencia” que permitió gestar los movimientos posteriores de cambio social del Estado. Se impulsó el desarrollo de la prensa, así como una democratización de la educación en los niveles superiores, pero sobrevino una larga crisis económica. Asimismo, este escenario político de reformas liberales ocasionó la migración de personas del campo a la ciudad. En consecuencia, podemos afirmar que se trató de un periodo de cambios constantes, fuertes y vertiginosos, una atmosfera abrumadora que nutrió la producción de los intelectuales.

Otro aspecto por considerar es la influencia de escritores como José Antonio Campos, Luis A. Martínez y Leopoldo Benites Vinuesa, puesto que sus obras son los antecedentes declarados de la narrativa de la Generación del 30. En concreto, *A la costa* (1904) de Luis A. Martínez es la novela que marcó el inicio del Realismo Social en el Ecuador (que se prolongó aproximadamente hasta 1945) y es considerada la novela que promovió el realismo del treinta. En esta novela se conjugan varios elementos que marcaron el estilo de una nueva narrativa. A saber, se renueva el propósito de la representación del paisaje y la naturaleza, se abandona la



ciudad como escenario predilecto y se busca registrar nuevos sujetos en nuevas geografías. El Realismo Social se preocupó por retratar las condiciones de vida y el dolor del ser humano, por realizar una escritura empática y comprometida. En este sentido, la literatura pretendió denunciar la explotación y la injusticia, pero también retratar de manera fiel las diversas formas de vida y sus subjetividades. De esta manera, el realismo del treinta se desentendió decididamente de los cánones académicos y europeizados que regían en el país.

Con estos antecedentes, se comprende que el compromiso social de los autores se retratará en su literatura mediante distintos mecanismos. Así, destacan la importancia del espacio, la elaboración de la geografía y el mapa de los imaginarios culturales y sociales. El interés por reflejar la realidad del cholo montubio, el encuentro y desencuentro entre culturas, junto con la búsqueda por definir un sentido de identidad nacional formaron el eje que articuló la mayor parte de las narraciones. Se representó lo global y lo regional, lo particular y lo universal; personajes que reflejaban a grupos humanos y la realidad de la pobreza como constancia de formas de vida que escapaban a la normatividad de la ciudad, que convivían con la naturaleza y se relacionaban con ella de diferentes maneras. Vale destacar que estos escritores recurrieron a la oralidad con dos fines: en el intento de reflejar lo mejor posible la realidad del campo y en forma de rebelión contra la tradición establecida, sentida como impuesta. Se trata de una narrativa que “aportó una serie de valores, mitos, símbolos que permitieron inventar un nuevo imaginario de nación desde sus márgenes culturales. Imaginar y ficcionalizar el territorio en la perspectiva de pluralizar su componente étnico y cultural” (Ortega, 2017, p. 31).

Es preciso señalar que la violencia, advertida como característica general de la vida, se constituyó en el elemento central de la narrativa de la Generación. Dicha violencia afectó la representación de las relaciones sociales, la sexualidad, el amor, la dialéctica entre el sujeto y la naturaleza, entre otros. Es esta representación casi fotográfica de la realidad del campo la que



marcó el carácter de denuncia social de la narrativa del treinta. Los escritores tuvieron una doble intención, puesto que no solo buscaban plasmar de manera fiel el entorno, sino también, intervenir políticamente en este. Así, en la representación del personaje montubio o campesino las narraciones buscaron reconocer su integridad y complejidad como ser humano. El proyecto estético y político fue la creación de una novela autóctona que refleje un imaginario de nación totalizante. Así, Ortega (2017) señala que:

Cabría pensar que esa aspiración de totalidad fue un paradigma de escritura, en el marco del proyecto conjunto de los escritores. La obra de ellos, como colectivo, da cuenta de un constante esfuerzo por representar al “hombre total y a la sociedad total”. Los escritores aportan en la creación de un proyecto colectivo, en la medida en cada uno pone el acento en un ámbito, en una colectividad, en un segmento del mapa nacional. De esta manera, se trata de una literatura que tiene al país en su horizonte de las búsquedas estéticas y de militancia política (p. 50).

Además de los aspectos mencionados, es importante abordar dos elementos trascendentales: el territorio y la dicotomía civilización/barbarie, factores determinantes de la originalidad de estas narrativas. El paisaje y más aún la naturaleza selvática de las narraciones posibilitan la acción que se describe en los relatos, por ello se los trata como “relatos de origen en relación al territorio que la colectividad protagónica habita. De allí la importancia de la naturaleza: montañas, árboles, ríos: el matapalo y el origen de la hacienda “La Hondura”, [lo que será de capital importancia para este estudio] en *Los Sangurimas*” (Ortega, 2017, p. 51). En esta literatura las descripciones del paisaje trascienden lo decorativo, puesto que este está incorporado en el relato hasta el grado de que parece dominarlo todo”. Por ello, hacemos referencia a la idea de territorio, ya que abraza la noción de pertenencia a una nación, así como



la jurisdicción autónoma de un segmento de esta, pero sobre todo porque hace referencia al lugar concreto en el que mora el y lo animal. El territorio como espacio se convierte en el referente de una identidad colectiva y múltiple.

Por otra parte, las dicotomías civilización/barbarie, campo/ciudad y humano/animal son abordadas desde una perspectiva renovadora, pues, como se mencionó, los relatos abandonan a la ciudad como su escenario predilecto, para internarse en el agro montubio. En consecuencia, se aborda la complejidad de los seres que habitan el campo, pero con una visión exotista (como en *Cumandá*). Por el contrario, en la intención realista de los autores se advierte una crítica a la vida urbana en la que, en muchos sentidos, se inserta la barbarie, “las referencias a él [el mundo civilizado] evidencian que la tradicional manera de ver el lugar de la cultura y el lugar de la barbarie ha sido invertida” (Ortega, 2017, p. 52).

En este sentido, abandonar el concepto estrecho de “lo civilizado” es lo que posibilita una exploración más profunda de la subjetividad del ser, que, asimismo, no niega ningún aspecto de su identidad múltiple. Si bien se continúa con el enfrentamiento civilización/barbarie, la naturaleza ya no es “el lugar del mal y la barbarie, más bien recibe el impacto destructivo que viene de la ciudad y reacciona ante él con toda la magnitud de su fuerza telúrica” (Ortega, 2017, p. 78). La complejidad, poco advertida por sus autores, de este desplazamiento permite afirmar que las dicotomías de la tradición antropocentrista y logocentrista se quiebran, para dar lugar a un flujo constante de sentidos e intercambios que revisaremos más adelante.

Estos dos elementos serán muy valiosos para nuestro estudio, por lo que cabe destacar la conexión entre ellos. El espacio al que llamamos territorio es lo que se intenta demarcar en la dicotomía civilización/barbarie. Es decir, la ciudad tiene un territorio claramente delimitado que no se mezcla con el territorio del campo o la selva. En los relatos del treinta la descripción de la naturaleza es la que pretende dejar fuera de duda que se trata del territorio del campo o la



barbarie; no obstante, las relaciones que se establecen en las narraciones, así como la determinación de la violencia y su naturaleza nos permitirán observar cómo las estructuras rígidas de las dicotomías empiezan a desvanecerse. En este sentido, se afirma que la violencia del campo proviene originariamente de la “civilización” y es esta la que funda el mal y la “barbarie”. Así, comprendemos cómo en este contexto la relación del sujeto y la naturaleza se problematiza con esa dicotomía; “lo civilizado” se aleja de la naturaleza, mientras que “lo bárbaro” vive en comunión con esta. En otras palabras, la ruptura de la dicotomía civilización/barbarie, que origina las rupturas humanidad/animalidad, animal/humano, se hace posible en estas narraciones gracias al espacio que los sujetos habitan.

Para finalizar, es importante mencionar a los integrantes de la Generación del 30 que tradicionalmente se dividen en dos grandes grupos de acuerdo con su situación geográfica. Por un lado, el Grupo de Guayaquil estuvo integrado por Joaquín Gallegos Lara, José de la Cuadra, Enrique Gil Gilbert, Demetrio Aguilera Malta, Alfredo Pareja Diezcanseco y Adalberto Ortiz. Por otro lado, el Grupo de la sierra estuvo compuesto por los quiteños Jorge Icaza, Fernando Chávez, Humberto Salvador, Enrique Terán y Jorge Fernández y por los escritores de Loja y Cuenca Humberto Mata, Alfonso Cuesta y Cuesta y Ángel Felicísimo Rojas.

No obstante, otras clasificaciones han sido aplicadas a esta generación, entre las que cabe destacar la de María Ángeles Elena Palacios (2001). En su estudio sobre la Generación del 30 la autora afirma que “es necesario pasar por encima de las generalizaciones monolíticas con las que se la suele abordar [...] para poder visualizar la complejidad de líneas de producción que parten de elecciones y percepciones de mundo narrado distintas” (p. 52). Con este precepto, se afirma que pueden distinguirse al menos dos líneas de orientación, que no realizan separaciones entre autores y que, por lo contrario, suelen aparecer en la producción de un mismo autor.



De esta manera, se registra una corriente de tinte dramático social en la que, como sostiene Elena Palacios, resaltan las rebeliones colectivas de los oprimidos contra la fuerza y violencia política de los opresores, personificados en la trilogía iglesia, oligarquía y fuerza del orden. Así encontramos *Las cruces sobre el agua* (1946) de Gallegos Lara y *Huasipungo* (1934) de Icaza. La otra corriente tiene eje en lo “mítico-mágico” del campo ecuatoriano, sea la selva o el litoral. La naturaleza y la violencia caracterizan la vida del ser. Prevalece un sistema de creencias que configura un mundo propio para el personaje. Es lo que sucede en *Los que se van* (1930).

Dentro de estas líneas narrativas existe una reconfiguración de valores en la dicotomía civilización/barbarie (motivo por el cual nos ha interesado nombrar esta clasificación) en la que se toma partido por los valores tradicionalmente antagónicos. Para Elena Palacios (2001) se rescata la figura de Calibán, que representa tanto al grupo humano como al personaje individual; el personaje colectivo encarna la “lucha contra las injusticias sociales que son impuestas por el nuevo orden” (p. 53), mientras que el individual es “guiado por el lado maldito del hombre, por el instinto y la ley natural, que se opone a la razón y a la ley de los hombres” (p. 53).

2.1. José de la Cuadra

José de la Cuadra Vargas nació en Guayaquil el 03 de septiembre de 1903 y falleció en esta misma ciudad el 27 de febrero de 1941 a la edad de 38 años. Fue un escritor, ensayista y militante político ecuatoriano que perteneció a la Generación del 30 como miembro del Grupo de Guayaquil. Es considerado uno de los cuentistas más destacados de la literatura ecuatoriana y en palabras de su compañero de letras Alfredo Pareja Diezcanseco fue “el mayor de los 5” del Grupo de Guayaquil. Su obra literaria abarca tanto la poesía y la narrativa, como el ensayo y la crítica. Obtuvo un doctorado en Jurisprudencia y Ciencias Sociales y desde su graduación



se dedicó a la práctica de la jurisprudencia, apoyando a clientes montubios, muchas veces en sacrificio de sus honorarios. No obstante, ejerció labores como periodista, diplomático y docente sin descuidar su constante militancia en el Partido Socialista Ecuatoriano.

Entre su producción destaca la “novela montuvia” *Los Sangurimas* de 1934, que es quizá la más importante obra de su trayectoria. Fue publicada originalmente en Madrid en la Editorial Cenit, junto con cinco cuentos: “Sangre expiratoria”, “Candado”, “Calor de yunca”, “Barraganía” y “Shishi la chiva”. Su narrativa es considerada de vanguardia, con un estilo y temática original. En este estudio abordaremos dos de sus trabajos: su reconocida novela *Los Sangurimas*, considerada su obra de madurez, y el cuento “Guásinton” (1938), publicado originalmente en una antología del mismo nombre. Sobre el cuento, Pareja Diezcanseco lo consideró el mejor de aquel libro, mientras Alejandro Carrión opinó que dicha antología fue la obra maestra del escritor. Gracias a *Los Sangurimas*, de la Cuadra es considerado como el primer escritor latinoamericano en experimentar con lo Real Maravilloso, pues la novela es vista por muchos como un antecedente lejano de *Cien años de soledad* y *Pedro Páramo*.

2.2. Joaquín Gallegos Lara

Joaquín José Enrique de las Mercedes Gallegos Lara fue un ensayista y novelista guayaquileño, nacido el 09 de abril de 1909. Gallegos Lara tuvo una grave lesión congénita en la columna vertebral que le atrofió las piernas, impidiéndole caminar de por vida. Fue autodidacta y militó en el Partido Comunista del Ecuador, además, incitó a sus compañeros escritores a la militancia y activismo político. Tras su matrimonio con Nela Martínez se instaló en Quito en 1935. Falleció a la temprana edad de 38 años en 1947, después de haber sido desahuciado en Lima y retornar a su ciudad natal. En 1930 publicó junto a Demetrio Aguilera



Malta y Enrique Gil Gilbert el volumen de cuentos *Los que se van*, libro por el que se nombra a la Generación del 30, de la que Gallegos Lara formó parte, dentro del Grupo de Guayaquil. Al igual que la mayoría de los miembros de la Generación, se desempeñó en varias labores, desde crítico literario, hasta periodista.

Los que se van es considerado un libro fundamental de la literatura ecuatoriana, puesto que transformó la narrativa del país, dándole proyección internacional como un producto realmente autóctono. Los relatos de Gallegos Lara, como los del realismo, realizan una combinación trágica entre la violencia inocente y la fatalidad de la especie humana. Entre sus obras más destacables encontramos “El guaraguao” (considerado como el cuento que logra llevar lo local de la nación al mundo) publicado en *Los que se van*, y que será parte de este estudio; y la novela *Las cruces sobre el agua* publicada en 1946, que testimonia la masacre sucedida en Guayaquil en noviembre de 1922, después de la huelga general de obreros. Esta novela retrata la ciudad de Guayaquil de comienzos del siglo XX. Varias de sus obras quedaron inconclusas después de su muerte.



3. Devenir-animal. Nicasio Sangurima y la realidad del montubio ecuatoriano

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. Ese es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo.

GILLES DELEUZE & FELIZ GUATTARI

Si la razón distingue al ser humano, también lo hace su bestialidad, es decir, su salvajismo y brutalidad singulares.

WESLEY COSTA DE MORAES

Los Sangurimas (1934)¹ es la anunciada “novela montuvia”² de José de la Cuadra, considerada entre los lectores ecuatorianos un clásico de las letras del país. La importancia de la novela reside en varios aspectos que, además, le aportan originalidad. Así, encontramos el registro de formas de vida que escapan a la normatividad de la civilización, el uso de fragmentos narrativos y el humor. De la misma forma, resalta su conexión con obras importantes de la literatura latinoamericana. Según Humberto Robles (2002) es “una obra precursora de novelas canónicas latinoamericanas como lo son *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo y *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez” (p. 9). En este sentido, Robles establece varios puntos de contacto entre las tres obras, a saber: las tres son sagas familiares y las tres describen espacios míticos (Comala, Macondo, La Hondura) que se enmarcan en el campo. Por esta razón, Robles hace referencia a “afinidades mentales” entre los escritores, producto del referente que estas novelas comparten, es decir, la realidad rural latinoamericana.

¹ Para todas las citas de esta obra utilizaremos la versión de la Colección Luna Llena, editada en Quito en 2004 por la Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura.

² Utilizamos “montuvio” cuando se trata de citas textuales de la obra, y montubio, forma correcta, sin comillas porque “La palabra castiza es «Montubio» (del latín: «montis» = del monte, y del griego: «bios» = vida). Pero De la Cuadra la hizo derivar del latín «vita» y la transformó en «Montuvio»” (Nota de Antonio Correa Losada en su edición de la obra de José de la Cuadra, p. 15)



De acuerdo con esto, la novela de José de la Cuadra se vale de “una voz colectiva, de formas orales, de leyendas y hazañas, de elementos monstruosos y extraordinarios y de lo real maravilloso” (Robles, 2002, p. 10). Cabe destacar que este último aspecto conecta a *Los Sangurimas* más a *El reino de este mundo* (1949) de Alejo Carpentier que a las dos grandes novelas mencionadas; ya que aquellas tratan el Realismo Mágico, mientras que la obra que nos ocupa muestra la realidad de un pueblo y los elementos maravillosos que subsisten en su cosmovisión (tal como sucede en *El reino de este mundo*). Se trata, pues, de una descripción de las prácticas comunes del montubio ecuatoriano. En cuanto a su escritura, *Los Sangurimas* se estructura en una sucesión de fragmentos narrativos, que relatan cronológicamente la formación de la estirpe. De la Cuadra vincula mediante la “Teoría del matapalo” a la genealogía Sangurima con las partes del célebre árbol montubio. Así, encontramos “El tronco añoso”, “Las ramas robustas” y “Torbellino en las hojas”. Esta división pretende utilizar a la ficticia familia Sangurima para demostrar cómo eran las estructuras familiares de la gente montubia en general.

En *Los Sangurimas* se narra el mundo montubio, que posee sus propias reglas y una forma de ser de lo humano que no realiza la separación tajante con lo animal. Por el contrario, la gente montubia convive con la naturaleza y en muchos sentidos realiza una simbiosis con esta. Así, el personaje montubio acepta, e inclusive celebra, lo animal presente en su esencia. Aquí los límites de lo propio no marginan al animal ni a lo animal, posicionándolo por fuera de aquello que se considera humano, pues se describen a personajes mestizos, que mediante su forma de ser evidencian un devenir-animal. Este devenir-animal se hace posible por el lugar o territorio que los personajes habitan. Es precisamente esto lo que nos interesa revisar en torno a la figura de Nicasio Sangurima, así como en su relación con los otros aspectos significativos de la novela. La relectura de la obra desde la perspectiva de la animalidad encuentra una primera línea de fuga en este aspecto. Por ello, podemos afirmar que en el linaje Sangurima, que representa al montubio en general, se puede descubrir un proceso de devenir-animal.



El territorio de Los Sangurimas, que representa las condiciones que marcan la vida del montubio, es la hacienda “La Hondura”. En este espacio convive casi toda la descendencia de Nicasio Sangurima, es un caserío “nutrido y apretado” (p. 38). Dentro de la hacienda subsiste una organización jerárquica sobre el espacio individual de cada miembro de la familia, que se presenta de la siguiente manera: “se entendía tácitamente que habitar cerca del abuelo Sangurima era como un derecho reservado a sus parientes de sangre que legalmente lo fueran” (p. 38). La casa de Nicasio era la más grande de la hacienda, en los espacios contiguos se construyeron las viviendas de sus hijos legítimos y las de su descendencia no reconocida se desperdigaban en los lugares remotos del territorio Sangurima. Además, los terrenos de la hacienda son de una fertilidad asombrosa, con vegetación exuberante que permite que la familia subsista con los recursos internos del caserío. Se trata de un territorio mítico, de un paraíso montubio. Además, “La Hondura” tiene un orden patriarcal, en el que el abuelo Nicasio es la máxima autoridad; sus habitantes desconocen a las autoridades externas enviadas de la ciudad.

En este sentido, cómo el terreno pasa a ser propiedad de la familia revela el poder de la ley montubia. La madre de Nicasio Sangurima se apropia del terreno cuando establece su hogar en él y cuando otras personas le preguntan quién es propietario de la tierra ella responde: “Mía, pues: ¿no ve?, ¿no está viendo? Desde aquí hasta allá, hasta más allá. Se llama «La Hondura». Si quiere viva nomás. No me opongo. Pero, ya sabe, tiene que pagarme el arriendo” (p. 42). Después, Nicasio al heredar defiende su potestad sobre el terreno en disputas legales con la junta parroquial, siempre bajo su propia ley: “Cuando llegaron los delegados, les di posada fresca... —¿Aquí en la casa abuelo? Don Nicasio soltaba la carcajada destempladamente: —No; en el río...” (p. 43). Finalmente, el municipio pretende encarcelar por el crimen al patriarca, sin embargo, el pleito se resuelve de la siguiente manera: “A cada concejal le afloje su rollo de billetes, y con el aceite empezaron a funcionar solitos. Hicieron una sesión en que



me reconocieron como dueño y todo” (p. 44). Su poder de latifundista montubio trasciende los límites de la hacienda.

Así, en el espacio de la hacienda surge la posibilidad del devenir-animal del montubio. El ser que habita el agro ha perdido la identidad de “civilizado”, para explorar todas las posibilidades de su existencia en un ambiente que no solo no lo juzga por esto, en cierto sentido lo promueve. En las descripciones de Nicasio Sangurima se manifiestan los componentes de su devenir-animal: “figura a la vez amenazante y jocosa, atractiva y repulsiva, legendaria y real, vengativa y afectuosa, al borde de la locura cuando de la defensa de los suyos y de su arcaica forma de vida se trata” (Robles, 2002, p. 10). Se conjugan una serie de contradicciones que evidencian la multiplicidad de su identidad. Asimismo, el abuelo Sangurima tenía “rizos prietos de hebra fina”, de “color flavo, como el de mieles maduras” y “era de raza blanca, casi puro” (p. 19). Vemos que su condición étnica no lo define y que en esta se insertan otros rasgos importantes como sus “ojos rasgados” verdes u “ojos alagartados” (p. 20). La ferocidad es parte de su esencia, sin que se imponga una carga negativa a esto; en la novela sucede lo contrario, Nicasio se enorgullece de su agresividad y declara que los Sangurimas son “gente de bragueta”.

A pesar de que el patriarca Sangurima refiere con orgullo el ser “hijo de gringo” (p. 19), se precia más de ser “un Sangurima enterito” (p. 43). Su herencia montubia es la que prima en su carácter, pues los Sangurimas son gente a la que hay que temer: “al acercarse a la zona habitada por lo Sangurimas, comenzaban imprescindiblemente a relatar las leyendas del abuelo. Pero donde más se trataba de él era en los velorios...” (p. 23). La historia terrible y violenta de la estirpe Sangurima se instaura en los orígenes del patriarca, pues su tío asesinó a su padre y en venganza su madre asesinó su tío. Debido a esto, y por temor a las represalias de sus sobrinos, la madre migra al territorio donde se asentará la hacienda. En sus remembranzas, Nicasio Sangurima revisa los hechos “veíase chiquitín, prendido de la mano de la madre, una amorosa



garra que se le ajustaba al brazo, para llevarlo, sorteando los peligros, salvándolo y liberándolo de todos” (p. 41). La “garra” de la madre demuestra la ferocidad de su carácter, lo animal de su esencia se describe como un elemento positivo, una forma de ser múltiple que es necesaria para sobrevivir: “se hurtaba a los hombres como una pequeña fiera [...] buscando la soledad agreste, más segura que la compañía humana” (pp. 41-42).

La ferocidad de la madre y la de la gente Sangurima es estandarte para el hijo, que prefiere su filiación montubia/salvaje: “Gente de bragueta, amigo. No aflojaban el machete ni pa dormir. Y por cualquier cosita, ¡vaina afuera!” (p. 20). Subsiste en esta forma de ser una resistencia al ordenamiento de los cuerpos, puesto que lo animal es lo interior, lo próximo, lo propio. El devenir-animal revela la identidad del personaje, así, se describe una instancia híbrida que combina los mundos animal y humano para desafiar la distinción entre ambos. Cabe destacar que el devenir-animal “no busca, diferenciar entre lo mayor de una especie humana dominadora y el aspecto dominado de lo animal” (Alías, 2010, p. 363). El montubio no subyuga su parte animal, en esta narración el devenir debe “atravesar territorios y espacios previamente definidos hasta alcanzar la *poiesis* inmediata entre *algo nuevo por conseguir y algo distinto que decir*” (Alías, 2010, p. 356). Ese algo nuevo y distinto es el retrato de la identidad montubia, Nicasio Sangurima es el personaje que representa a un grupo humano, en el que la ferocidad y la racionalidad realizan “un intercambio de propiedades entre lo humano y lo animal sin dejar de realizar subjetividades plenamente humanas o totalmente animalizadas” (Alías, 2010, p. 363).

En la forma de ser del montubio representada en *Los Sangurimas* no se detecta ninguna intención por “exterminar” lo animal dentro de lo humano. La animalidad en este escenario no se muestra como algo perjudicial, como en determinado momento sí lo es la civilización. La conexión con la naturaleza circundante es intensa, algo que se demuestra desde la “Teoría del Matapalo” pues esta trasciende la simple analogía: “Gentes montuvas. Vegetación tropical” (p.



69), establece el narrador. No obstante, el rechazo por las normas del mundo civilizado tampoco es tajante, a pesar de que Nicasio decide no opinar sobre el incesto entre sus hijos, al momento de disponer de su herencia declara: “—A los que viven amancebados entre hermanos, me les das una parte de todo nomás, como si fueran una sola persona. ¿Me entiendes? Que se amuelen así, siquiera. Porque dicen que eso de aparejarse entre hermanos es cosa criminal...” (p. 39). La gente montubia no se desentiende por completo de lo civilizado, pero tampoco abandona en pos de ello su subjetividad particular. Nicasio representa una forma de ser híbrida, que habita en el espacio entre lo humano y lo animal, sus sentidos fluyen entre ambos mundos.

Cabe destacar que en la novela no se describe ninguna metamorfosis que materialice el proceso de devenir-animal, lo que en muchos sentidos intensifica este proceso. El devenir, que no es ni la materia originaria —el ser humano del humanismo—, ni el cuerpo nuevo —una bestia o un animal—, se torna más real por la inmaterialidad de su resultado. Se puede afirmar que el montubio ecuatoriano se encuentra en “lo abierto” descrito por Agamben, en el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad, con una clara inclinación a favor de su animalidad. En este sentido, si bien no se rechaza de manera rotunda la influencia de lo civilizado, su irrupción en el mundo montubio es lo que marca la hecatombe del poderío del patriarca al final de la novela. El proceso de devenir-animal en Nicasio es real porque es parte de su esencia, intentar imponerle leyes externas a su mundo es lo que va en contra de su propia naturaleza. Por esto, cuando los agentes del mundo civilizado, representados en la policía, invaden la hacienda y aprenden a Los Rúgeles, él empieza a enloquecer: “En los ojos alagartados de don Nicasio la luz de la locura prendió otro fuego” (p. 95). El gran patriarca montubio se ve despojado de su poder dentro de aquel mundo que hasta entonces se regía bajo sus reglas, es decir, su mundo.

La naturaleza múltiple del personaje montubio que se narra en *Los Sangurimas* no podrá adaptarse a las regulaciones dualistas de lo civilizado, puesto que al reconocer lo animal



presente en su esencia no pertenece más al mundo codificado por las disposiciones del antropocentrismo. La dialéctica entre ser humano y naturaleza en esta novela revela aquello que Agamben (2006) explica como la relación en la que, “ni el hombre debe dominar la naturaleza, ni la naturaleza al hombre (...) aquí es decisivo solamente el “entre”, el intervalo y casi el juego entre los dos términos, su constelación inmediata de no-coincidencia” (p. 152), pues de esta forma “La máquina antropológica no articula más naturaleza y hombre para producir lo humano a través de la suspensión y la captura de lo inhumano” (p. 152). La “inhumanidad” del montubio lo conecta con aquellos aspectos que le pertenecen, pero que han sido censurados de sí y que se develan bajo la forma de su devenir-animal. Por ello, se instala en “lo abierto”, en el entre, el espacio donde puede existir como ser múltiple en cuanto tal.

A pesar de la mirada peyorativa que este espacio recibe de la ciudad, sus condiciones de vida responden a un devenir-animal que “no significa descenso, sino recuperación de una dimensión que se ha perdido en los desbordes de la cultura y que previene de sus excesos e impactos autodestructivos en el ser humano en su totalidad indisoluble: cuerpo y mente” (Costa de Moraes, 2018, pp. 21-21). Cuando el montubio, al habitar la naturaleza desde su singularidad, entra en simbiosis con su animalidad está recuperando una parte de sí mismo que las definiciones de lo humano habían cegado. Por esta razón, podemos afirmar que su animalidad no reside solamente en la violencia, sino que subsiste en su existencia libre de normas y prejuicios homogeneizantes. Además, la violencia que lo caracteriza toma un tinte menos cruento desde esta perspectiva, que reconoce este rasgo como inherente a lo humano al mismo tiempo que a lo animal. Un rasgo que evidencia que el montubio es el sujeto resultante de su devenir-animal.



4. Guásinton, subjetividad animal que escapa a la metáfora

Lagarto: condición vivificante,
muere la estampa mordiéndose la cola.

ROBERTO ECHAVARREN

“Guásinton”³ es un cuento de José de la Cuadra publicado en una antología muy diversa que lleva el mismo nombre, en 1938. En este se narran circunstancias de la vida y la muerte del lagarto llamado Guásinton. Alejandro Carrión (2003) asegura que en la antología *Guásinton*, nombrada así por su primer relato, de la Cuadra “quería demostrar que su capacidad de cuentista era universal, que podía desarrollar los temas más variados y contrapuestos” (p. 231). En este sentido, Carrión concibe a esta antología como la obra maestra de su autor. Por otra parte, Alfredo Pareja Diezcanseco manifiesta sobre el cuento en específico que: “En *Guásinton* ensaya Cuadra el personaje animal, un gran lagarto cebado, que ama y odia y sabe luchar con una valentía y astucia casi humanas. Es un buen cuento, de intención, acaso, algo frustrada” (2003, p. 232). Asimismo, sobre el uso del protagonista animal Jorge Enrique Adoum (1958) comenta:

En *Guásinton: historia de un lagarto montuvio*, José de la Cuadra proyecta, por primera –por única– vez, su sentido de penetración y análisis hacia un ser no humano, y logra crear un personaje animal, omnipresente en el relato, que cautiva por aquello que pudiéramos llamar sus hábitos, presentados o inventados por el autor, y de los que se vale para darnos, una vez más, el ambiente de la Costa ecuatoriana (p. 519).

Son evidentes las diferencias en la recepción de la obra por parte de los críticos ecuatorianos, así como lo es la perspectiva desde la que entienden el uso del personaje animal. Para Pareja

³ Todas las citas de esta obra fueron tomadas de la edición de *Los Sangurimas* de la Colección Luna Llena de la Campaña Nacional Eugenio Espejo de 2004



Diezcanseco, las cualidades que se le otorgan al lagarto se asimilan a las que poseen los humanos, sin llegar a igualarlas. Es decir, el animal es visto y leído como metáfora del ser humano, una escritura de determinados valores que el autor deseaba resaltar. Por el contrario, Adoum percibe en el relato una experimentación con la forma más profunda; la penetración del autor hacia lo animal, nos dice, logra la creación de un personaje omnipresente que cautiva, un animal personaje. En este sentido, podemos encontrar en su lectura de la obra el entendimiento de la subjetividad animal que representa Guásinton, y que constituye, bajo los parámetros de la Generación del 30, otro elemento de caracterización de la realidad montubia. Es esto justamente lo que nos interesa revisar. A pesar de que la lectura de Pareja Diezcanseco parezca más acercada a la intención del autor, pretendemos demostrar que, gracias a la situación particular de la obra y su estética, el cuento contiene plasmada una subjetividad animal que escapa definitivamente de la metáfora humana.

En primer lugar, cabe destacar que el lagarto Guásinton es un animal personaje y que en el relato tiene la responsabilidad que tradicionalmente se le otorga a un personaje humano. Por ello, podemos afirmar que existe una primera ruptura con las representaciones clásicas del animal, en cuanto que la literatura ha dejado de ser espacio privilegiado para la representación de la singularidad humana. Se puede apreciar la creación de un personaje animal, con una subjetividad propia que le permite acceder a la experiencia. En otras palabras, se trata al personaje animal como sujeto. Esto lo podemos notar cuando en el cuento se lo menciona por primera vez: “—Éste fue uno de los que mató a Guásinton. —¿A Guásinton? ¿Y quién era Guásinton? —Guásinton era, pues, Guásinton... Un lagarto asisote...” (p. 100), lo que resulta más significativo si notamos que la misma forma se usa para referirse al personaje humano unas líneas antes. Existe, en este gesto, la representación del animal como sujeto en cuanto tal, que no se define más que por sí mismo y que no se confina a ser oposición para delimitar lo humano.



Otra forma de caracterizar al personaje animal como sujeto de experiencia es darle un nombre. A diferencia de las representaciones de animales anónimos que sucumben a la concepción del animal en general (criticada por Derrida), el personaje animal recibe un nombre, Guásinton, que es el “nombre amontuviado del general norteamericano” (p. 104). Asimismo, su condición de sujeto se reafirma con los múltiples epítetos que se usan para referenciar al animal: “lagarto cebado”, “la verde fiera de los ríos”, “héroe fluvial”, “señor feudal de las aguas montuvias”, “ilustre baldado”. Epítetos que ayudan a dotar al personaje de un carácter feroz, en los que se mantiene un tono positivo e inclusive se manifiesta admiración hacia el animal. La admiración de lo humano hacia lo animal no surge por la evaluación de valores que se encuentran en el animal y son considerados humanos. Por el contrario, es la manifestación explícita del reconocimiento de los distintos matices con los que se puede apreciar lo propio del animal, sin que sea desplazado como lo otro en nosotros.

Respecto al último epíteto, “ilustre baldado”, es posible comparar cómo se describe la condición de lisiado del lagarto con la de uno de los lagarteros. En el cuento Celestino Rosado, un cazador, perdió la pierna derecha tras la emboscada a Guásinton. De este sujeto el narrador dice: “Cojeaba el infeliz de un modo lamentable [...] contra todo sentimiento de humanidad, incitaba un poco a la sonrisa” (p. 99). La mutilación de su pierna se observa como una indignidad y le genera cierto grado de humillación. Su condición incita a la burla y sus congéneres lo miran con lástima. Nada más alejado de cómo se trata a Guásinton en el mismo asunto: “era bizarramente manco [...] se había quedado así en un lance heroico, y que su garra perdida era por ello como un blasón hazañoso” (p. 102). Las circunstancias que llevaron a la mutilación de su garra superior derecha son relatadas como una proeza, la ausencia de esta es una insignia de batalla, que recuerda su valentía y ferocidad. En este sentido, podemos afirmar que se trata a Guásinton con el rango de un héroe mitológico, es temido y admirado.



Este es el tipo de personaje que Yelin, en su obra *La letra salvaje: ensayos sobre literatura y animalidad* (2015), describe como “el héroe animal”, es aquel que se aleja de lo alegórico para entablar una relación con la comunidad humana, entre sujetos y entre especies. Así, son significativas las cualidades que se le asignan al lagarto. Se lo describe como un espíritu original, la gente montubia percibe generosidad y compasión en sus actos y se conmueven con su arrojo: “pudieron haberlo matado ahí, sin esfuerzo, pero la bravura del animal los paralizó” (103). Lo ven inclusive como un dios “en la creencia popular, Guásinton, señor de las aguas, las traía consigo” (p. 105); razón por la que le guardan un profundo respeto y temor, pero también afecto: “sereno, poderoso, consciente de su fuerza. Se satisfacía entonces con los tributos que cobraba a los reseros” (p. 104). Sobre los tributos, se puede apreciar la construcción de una relación entre lo humano y lo animal imparcial, la presencia del animal y su intromisión en la vida del ser humano no demanda un sacrificio “Ellos conocían la costumbre del saurio, y separaban su res en los negocios: —Rebájenos un poco en el precio —decían a los vendedores—para que nos salga más barata la vaca de Guásinton” (p. 105).

Podemos notar la creación de una relación entre los mundos humano y animal en la que el primer término no somete al segundo para su beneficio, ni viceversa. El carácter animal que se encuentra descrito en el relato emerge de manera evidente, puesto que cuando el lagarto devora a la vaca lo que hace es “reclamar sus derechos de señor feudal de las aguas montuvias” (p. 105), este tributo es lo que “había de pagársele por el permiso de pasar el río...” (p. 105). Su descripción como señor feudal no cumple el papel de metáfora, por el contrario, es su reconocimiento como sujeto de experiencia, el rango que se le otorga por su singularidad. Las cualidades de Guásinton le hacen acreedor de una veneración supersticiosa, que queda recompensada por la seguridad del río, ya que Guásinton requería un solo tributo a cambio de mantener lejos a los otros miembros de su especie, que representaban un peligro desconocido. Esta relación del lagarto con los humanos es una alianza, descrita por Giorgi en *Formas*



comunes: animalidad, cultura, biopolítica (2014), una resistencia al ordenamiento de los cuerpos; es la comunidad alternativa que deja de lado la idea del sacrificio animal para instaurar un nuevo tipo de relación con la vida.

Del mismo modo, la reterritorialización del animal surge en la apropiación que hace del río. Se desterritorializa lo humano para dar cabida a una convivencia en armonía, una negociación tácita que permite que este territorio sea ocupado por ambas especies. Si, por el contrario, se narrara la irrupción de un animal salvaje en el río de una urbe, no existiría una veneración hacia este, ni un respeto por su presencia. Se suscitaría una necesidad inmediata de sacrificar al animal, de asesinarlo, porque este modo de existir y confluir de la vida ha sido olvidado por los habitantes de las ciudades, dominados por el temor. La desterritorialización del ser humano es un tercer espacio de representación animal para ambas especies. El pacto que mantienen con el lagarto las personas que acuden al río los vincula no solo con la naturaleza circundante, sino también con algo dentro de sí mismos. Ese algo es lo animal como lo propio, o dentro de lo propio.

Por otra parte, existen momentos en los que el pacto entre los humanos y el lagarto se rompe. En época de hambruna Guásinton no tenía reparo en devorar víctimas humanas “Se convertía en un siniestro poder, en una furia desatada” (p. 106). No obstante, el lagarto se abstenía a satisfacer su hambre, para después regresar a sus hábitos apacibles. Vemos que no se figura una violencia desmedida, una bestialidad desbordada, con la que a menudo se justifica el sacrificio; es sencillamente el comportamiento natural del animal. El otro momento en que el pacto se rompe sucede por la parte humana y de manera definitiva, lo que revisaremos más adelante. Estos breves acontecimientos en los que el saurio no respetaba las condiciones de su relación con los humanos contribuyen a constatar que se está representando su subjetividad como animal. No se trata de una relación idealizada con la naturaleza, en la que el lagarto debiera



abandonar sus instintos para satisfacer las expectativas de lo humano, o en la que se continúa con la metáfora trivial de la braveza del hombre. En “Guásinton” subsisten los instintos salvajes, lo más primitivo, lo propio del animal.

En este sentido, en el relato se presenta la convivencia de dos esencias de la vida, en apariencia contradictorias. Mientras que el animal continúa salvaje, se pueden apreciar rasgos de “lo propio” del hombre en el lagarto: “Tornaba a gustar de la melancólica música montuvia [...] hasta encontraba en ello un especial encanto” (p. 106). Las cualidades dejan de ser exclusivas (excluyentes) para las especies, lo que podría explicar el especial respeto que se le guarda al lagarto. El ser humano se reconoce en las hazañas de la bestia, busca su ferocidad y la celebra, sin que por ello se torne menos humano. En este cuento observamos como “se aventuran en la exploración de la singularidad animal y de su relación con aquello que, precariamente, seguimos llamando lo humano” (Yelin, 2013, párr. 3). Así, en varios momentos de la obra podemos leer esta exploración de relaciones, no solo en los términos que permiten la existencia en comunidad, como son los tributos, se manifiesta también en el esbozo de una contigüidad entre cuerpos, en la violencia íntima con que se ejecuta el asesinato del lagarto.

El narrador describe a Guásinton como “diez varas de fiero sobre el agua” (p. 101), la falta de uno de sus miembros no le hace mella, es un reptil enorme y letal. Sin embargo, José Carriel, un hombre de quién no consta ninguna cualidad física excepcional, no duda en asistir a un combate cuerpo a cuerpo contra el lagarto. Si bien Carriel era “el más valeroso lagartero que ha existido en el Guayas” (p. 107), la diferencia de proporciones y fuerzas resulta más que evidente. El lagartero, armado solamente con un puñal y sin protección en su cuerpo, se abalanza al agua para combatir con la fiero y, aunque el lagarto acaba con su contrincante de un solo coletazo, existe en esta lucha la representación de una intimidad de los cuerpos encontrados. Una proximidad que iguala sus condiciones más allá de lo físico y que se sella en



la inscripción de un mismo modo de experimentar la muerte, de contrarrestar el ordenamiento de cuerpos y de poner en crisis lo propio a partir de esta relación entre cuerpos y entre especies. En otras palabras, evidenciamos “la emergencia de una intensidad, de una virtualidad que no existía hasta ese encuentro entre los cuerpos: algo incontenible, que no se puede simplemente codificar bajo el signo de un “yo”, de una subjetividad personal” (Giorgi, 2011, p. 13).

Por consiguiente, la muerte de Guásinton en la obra no obedece a las lógicas sacrificiales expuestas por Cragolini (2010), pues el pacto de beneficio mutuo en torno a los tributos podría subsistir sin mayores percances. Por el contrario, su asesinato es una venganza personal de Macario Arriaga “cierto día Guásinton devoró al perro favorito de don Macario, y éste se decidió a acabarlo” (p. 106). En este momento Guásinton sí se torna en el otro del ser humano, pero no por una búsqueda de definir lo propio mediante la oposición con este, su antagonismo surge por la necesidad de venganza y responde a la decisión de que animales se aman y que animales se sacrifican (Gorgi, 2011). La venganza, sin embargo, no es un enfrentamiento entre especies, es una proeza de los lagarteros contra el héroe mitológico. Por ello la misión se organizó en secreto. Aquí el animal ha trasgredido al ser humano, pero es significativo que la muerte surja por otro animal. No se trata solo de un perjuicio material o de intereses económicos, puesto que la vaca del lagarto figura en los tratos comerciales. Es así como entramos al territorio del afecto.

Podemos ver cómo los afectos y las pasiones de la gente montubia no se circunscriben al adoctrinamiento de la especie. La estima hacía un animal (en particular) construye un afecto que “pone en crisis el dominio de lo propio: hace de la intensidad entre cuerpos algo que no se somete a la lógica de lo apropiable” (Giorgi, 2011, p. 14). Así, queda claro que no es por perjuicio de sus negocios que el montubio decide la muerte del lagarto. Además, la manera en que se narra esta muerte y sus circunstancias dan cuenta de “una inflexión en los modos en que



llega lo viviente a los lenguajes estéticos: una “retórica de lo viviente” que no se deja acomodar por distribuciones entre “animal” y “humano”, y que parece trazar nuevas condiciones de la experiencia sensible” (Giorgi, 2011, p. 15). Narrar la muerte del animal deja de ser un lugar común y se convierte en una proeza:

Trece lagarteros experimentados, armados de fusiles de repetición y embarcados en dos canoas de fierro, fueron necesarios para matar a Guásinton. [...] Con Guásinton hubo de emplear otras argucias que las comunes. Se lo vigiló durante varios días, hasta que se supo que solía reposar en cierto estero, pequeño y remansado, pero profundo. Entró en él cierta mañana, y entonces los cazadores taparon rápidamente la boca del estero con una compuerta de maderos y alambres de púas, preparada de antemano (pp. 106-107).

La emboscada termina en una auténtica masacre. Primero se desarrolla el combate cuerpo a cuerpo con José Carriel. Después, es necesario que toda la comisión arremeta con sus fusiles contra el lagarto. En ese momento Guásinton da otra muestra de su ferocidad y arrojo, pues abandona la seguridad del agua para hacer frente a sus perseguidores: “sucedió lo asombroso: Guásinton [...] saltó a tierra y loco, monstruosamente loco, arremetió contra los hombres” (p. 108). En la tradición humanista la muerte del animal en sacrificio, a favor de lo humano, emerge como “un mecanismo esencial, constitutivo, definitorio de ciertas maneras de definir lo humano como jerarquía normativa y como superioridad ontológica” (Giorgi, 2011, p. 2), pero no es esto lo que sucede con el lagarto, el animal nunca es sometido “el bravío espíritu de Guásinton partía a fundirse en el gran todo...” (p. 108) y tras su muerte se convierte en leyenda “Guásinton, señor feudal de las aguas montuvias, era ya para siempre invencible...” (p. 108).

En definitiva, Guásinton no representa a todos los lagartos del mundo, ni todos los lagartos montubios, es único en su especie, porque no responde a la creación de una metáfora, ni es una



alegoría, ni una fábula. Mediante la composición del relato se plasma a este lagarto como sujeto capaz de experiencia, se reconoce su singularidad. No estamos en presencia de un personaje tipo, como es Nicasio Sangurima. El héroe fluvial que se representa en el animal da cuenta de la interiorización de la animalidad en el carácter del ser humano montubio: su violencia, su ferocidad, su relación íntima con la naturaleza que habita. En “Guásinton”, la superstición de los montubios constituye al animal como un dios, por estos valores que son sustanciales para la personalidad del montubio debido al territorio que habita. La representación de la singularidad animal se contrapone con la mención a los otros lagartos que corresponden con el animal en general. Guásinton es un personaje complejo, que se define por sí mismo y que representa una reterritorialización de lo animal en las figuraciones de la literatura.



5. El guaraguao y el montubio, quiebres en la dicotomía humano/animal

Animals offer man a companionship which is different from any offered by human exchange. Different because it is a companionship offered to the loneliness of man as a species.

JOHN BERGER

“El guaraguao”⁴ es un célebre cuento de Joaquín Gallegos Lara, publicado originalmente en *Los que se van* en 1930. Aquí se narran las circunstancias de la muerte de Chanco-rengo, un montubio oriundo de Esmeraldas, y las de su único acompañante, Alfonso, un guaraguao. Esta obra ha sido ampliamente analizada, pues a pesar de su extensión presenta características claves de la estética del Realismo Social: describe un ambiente rural y retrata la pobreza y la exclusión social de la gente del campo. Es un cuento breve, pero de resolución impecable. Sobre él, José de la Cuadra (1937) declaró que su carácter local es lo que le da potencia para proyectarse al mundo. En este relato, es de particular importancia la inscripción de la relación entre humano y animal, puesto que la escritura explora lo que Giorgi (2011) describe como “zonas de ambivalencia, de pasajes de intensidades, de afecto y de choques entre cuerpos” (p. 5). Por esta razón, pretendemos constatar que en esta obra se genera un quiebre en las rígidas dicotomías que separan las especies humano/animal, y que delimitan el margen civilización/barbarie, para dar cabida a la representación de subjetividades que fluyen entre ambos mundos, que habitan un tercer espacio entre categorías.

En la configuración del vínculo entre Chanco-rengo y Alfonso, podemos evidenciar una profunda dislocación de lo propio como primer síntoma de ruptura de las dicotomías. En primera instancia, esto sucede cuando se coloca a ambos, humano y animal, en un mismo nivel de protagonismo, la distinción entre especies se torna en “una suerte de pliegue en mutación

⁴ Todas las citas de esta obra fueron tomadas de la edición virtual del relato realizada por *Guaraguao Revista de Cultura Latinoamericana* en 2007; sus referencias se encuentran en la sección de bibliografía.



constante donde una lógica de lo múltiple escapa tanto de la semejanza como de la analogía para situarse en la descripción de una región común y compartida entre lo animal y lo humano” (Garramuño, 2011, pp. 1-2). Esta región compartida se genera del vínculo que crean los protagonistas cuando incluyen en aquello que les es propio al miembro de la otra especie. Podemos apreciar que se describe una forma de relacionarse del humano con el animal, y del animal con el humano, que desconoce abiertamente los límites entre especies. En lugar de dos espacios claramente delimitados y separados, es posible constatar cómo se crean correspondencias, afectos y familiaridades entre estas dos subjetividades.

Ocurre lo mismo cuando se instauran los términos de la relación entre el montubio y el pájaro, se describe al protagonista humano y de él se dice que era huraño y solo, pero de inmediato se rectifica: “No solo: con una escopeta de cargar por la boca y un guaraguao” (p. 9). La relación entre especies inicia cuando el hombre adopta al pájaro “—Lo recogí de puro fregao... Luei criaio dende chiquito, er nombre ej Arfonso” (p. 9). Después, cuando se narra su manera de sobrevivir se establece que eran compañeros, “Cazaban garzas. El hombre las tiraba y el guaraguao volaba y desde media poza las traía en las garras como un gerifalte. Iban solamente a comprar pólvora y municiones a los pueblos” (p. 9). Subsistían en la soledad del campo, aislados de la sociedad, a la que solo acudían para vender las plumas que recolectaban y comprar municiones. Se percibe en su forma de vida una suerte de independencia y dignidad, pero, además, un grado máximo de intimidad entre lo humano y lo animal, una vida en común.

La dislocación de lo propio continúa en el hecho de otorgar nombre al personaje animal. Tradicionalmente se nombra a los personajes en correspondencia con su condición de sujeto, la literatura de tinte antropocentrista está plagada de personajes animales anónimos, alegorías o fábulas con las que se los simplificaba, generalizaba y se los reducía a símbolos. Por el contrario, con Alfonso como protagonista, el narrador presenta la configuración de lo animal y



de la identidad animal, es decir, el animal como sujeto de la experiencia, con lo que se problematiza la tendencia de que la literatura es un espacio privilegiado para lo humano. Asimismo, en los nombres de los protagonistas encontramos un entrecruzamiento irónico, pues Chanco-rengo es el apodo que le ponen en el pueblo al hombre, y él, a su vez, bautiza al guaraguao con un nombre de humanos. Así, surge “una indistinción entre aquello que nombra al animal y aquello que designa lo humano, una suerte de equivalencia e intercambiabilidad entre palabras, nombres y acciones que podrían definir a lo humano o a lo animal de modo indistinto” (Garramuño, 2011, p. 3). Se presenta un intercambio fluido de sentidos, que avizora la ruptura de las dicotomías.

Asimismo, el uso de la oralidad, como recurso descriptivo, es significativo en la relación que se construye dentro del universo narrado. El uso de la oralidad fue un intento por plasmar lo mejor posible la realidad del campo, pero también fue un mecanismo de rebelión de los escritores contra las normas extranjeras impuestas. Gracias a esto, las narrativas aportaron en la creación y mantenimiento de mitos y símbolos de los imaginarios culturales de los márgenes de la nación. Es decir, la oralidad no solo sirvió para recrear el ambiente del campo en la literatura, sino también, y sobre todo, para mostrar la subjetividad del ser humano montubio. Así, Robalino (2009) establece que “Llama la atención cómo el narrador letrado o escriturario recupera ese universo primigenio, oral, en el cual el hombre, junto con la naturaleza, constituyen una unidad (Chanco-rengo y el Guaraguao)” (p. 192). La simbiosis entre el montubio y la naturaleza, así como su forma de vida en convivencia son representadas en Chanco-rengo y *Arfonso* de manera magistral.

Los agrietamientos en las líneas que trazan las dicotomías y los quiebres de sentido de lo propio se maximizan cuando tanto el hombre, como el guaraguao, demuestran que prefieren el uno al otro por sobre los de su misma especie. Las formas de convivencia y de contacto entre



especies contrastan con la separación que mantienen con sus congéneres. Así, la narración se despliega en torno al vínculo entre ambas subjetividades, que no se sustenta en el amaestramiento del ave, sino en el mutuo afecto. No se establece una superioridad del hombre, ni se recurre al servilismo animal (lugar común de la tradición antropocentrista). Por el contrario, las breves descripciones sobre la cotidianidad de los protagonistas simplifican el panorama: ambos permanecen juntos por elección y no por azar. En este sentido, podemos afirmar que este cuento ya no trata de metamorfosis ni alianzas, sino de una convivencia, relación mucho más radical que las anteriores.

Ahora bien, el registro de la violencia en este relato, que impresiona por la celeridad con que acontece, reformula la representación del enfrentamiento entre especies y entre sensibilidades. En una lectura superficial podemos evidenciar que se retrata la muerte con los términos con que Giorgi (2011) describe sobre el matadero de la literatura latinoamericana, “ese proceso por el cual el exceso propio de la violencia soberana animaliza lo social porque condensa la suspensión de toda ley, haciendo de todo cuerpo, indiferentemente de su especie, el objeto potencial de violencia” (p. 5). Ambos personajes, el hombre y el guaraguao, tienen muertes violentas, sin embargo, los que descargan esa violencia son otros miembros de su misma especie. Lo anterior muestra que a pesar de que en un primer momento se hace referencia a las narraciones que se circunscriben en la alegoría de la “guerra de especies”, con “El guaraguao” atestiguamos otro tipo de enfrentamiento. Cuando el duelo se produce entre los miembros de la misma especie, la violencia generalizada se torna en una violencia dirigida hacia a aquello que se reconoce como lo semejante, pero, al mismo tiempo, hacia aquello que escapa de la norma.

Otro factor por considerar con respecto a la violencia que reciben los personajes es que esta deriva de la censura que hace el mundo civilizado de las formas de vida en común. En ese sentido, los dos hermanos que atacan a su misma especie son un símbolo de la civilización



reguladora, que arremete contra todo lo que pretende escapar de la norma: “No tuvo tiempo de defenderse. Ni de gritar. Los machetes cayeron sobre él de todos lados” (p. 10). Chancho-rengo era “una especie de hombre” (p. 9), una variedad con la que los asesinos no se identifican, su forma de vida lo convierte en lo otro. Además, los asaltantes poseen una maldad genuina, su avaricia no tiene límites, asesinan irreflexivamente por dinero, y al momento recoger su botín se dice que “Reían suavemente” (p. 10). Mientras que Chancho-rengo, quien vive en comunidad con la naturaleza, no se preocupa por ser estafado en la venta de plumas, a pesar de que ese dinero le corresponde legítimamente. En este sentido, se propone que la violencia en realidad no proviene campo, al contrario, tiene su origen en la ciudad y la sociedad, y está asociada a la ambición del dinero.

En la descripción del comportamiento del guaraguao después del crimen es donde mejor se comprueba el carácter de la relación entre Chancho-rengo y Alfonso, pues este defiende el cuerpo de Chancho-rengo durante su agonía, e impide que otros gallinazos lo devoren, en franco enfrentamiento, y a costa de su propia vida. Primero ahuyenta a los asesinos: “Algo alado estaba allí. En la sombra. Algo que defendía al muerto” (p. 10), su presencia atemoriza a los hermanos Sánchez. Después, se posa sobre el pecho del moribundo y, en este momento, Chancho-rengo manifiesta consumadamente la dinámica de su relación: “– Aj á, ¿e r e s v o s, Ar fo n s o? N o... N o... m e c o m a s... un... hijo...no.. .muesde.. .ar...padre...” (p. 10). El afecto que tiene por el ave lo hace explicarse en términos de parentesco. Por su parte, el guaraguao corresponde a este afecto desde su subjetividad, primero al enfrentar a los hombres, seres temibles incluso después de muertos, e inmediatamente continúa defendiendo el cuerpo de su compañero humano contra aquellos que son de su misma especie. En este punto la contigüidad entre cuerpos es clave para entender la subjetividad animal que se narra.



Al mismo tiempo, es importante señalar que el guaraguao tiene conciencia de que Chanchorenco está muriendo, al ser un ave de rapiña posee razón para diferenciar entre un cuerpo vivo y uno muerto, es decir, experimenta y entiende la muerte. En este sentido, se potencia el celo con el que cuida el cadáver de su compañero humano, pues parece una forma de luto desde la experiencia de lo animal: “El guaraguao como gallo en su gallinero atacó, espoleó, atropelló. Resentidos se separaron, volando a medias, todos los gallinazos. [...] Todos los intentos fueron rechazados” (p. 11). Los de su misma especie no entienden su comportamiento, se convierte para ellos (como Chanchorenco para la sociedad) en lo extraño, lo que no pertenece. El hombre y el gallinazo del relato ya no son más humano y animal, separados por diferencias inquebrantables, su convivencia los vuelve extraños ante sus semejantes. Habitan esa región compartida que solo ellos dos pueden entender, y en esa soledad en que se acompañan crean nuevos códigos de convivencia entre lo humano y lo animal, así como entre sus subjetividades y las subjetividades que norman.

De esta manera, es preciso señalar que cuando Alfonso empieza a custodiar el cuerpo de Chanchorenco acepta su propia muerte. Su compromiso y sus afectos no solo superan la responsabilidad con la especie, sino también, su instinto de supervivencia. Así, cuando el guaraguao le da la espalda al instinto rompe aquello que se considera como lo netamente animal. Mientras los demás gallinazos empiezan a rondar el cadáver, guiados por su olfato, Alfonso toma una decisión en contra de su propia naturaleza, la que comparte como miembro de la especie y la de todo ser vivo. La violencia que genera dicha decisión también deja huella en el cuerpo del protagonista animal, y también es infringida por sus congéneres: “Vino otro guaraguao. Alfonso, el de Chanchorenco, lo esperó, cuadrándose. Sin ring. Sin cancha. No eran ni boxeadores ni gallos. Encarnizadamente pelearon. Alfonso perdió el ojo derecho pero mató a su enemigo de un espolazo en el cráneo” (p. 11). Así, empieza su propia agonía, tal como su compañero aún no estaba muerto, pero sí estaba muriendo.



Finalmente, la imagen con que concluye el relato es de intensa fuerza poética, pues tanto el cadáver del hombre como el del ave son encontrados juntos. “Ocho días tarde encontraron el cadáver de Chanco-rengo. Podrido y con un guaraguao terriblemente flaco –hueso y pluma– muerto a su lado. Estaba comido de gusanos y de hormigas y no tenía la huella de un solo picotazo.” (p. 11). Cuando los dos cuerpos yacen así, unidos e insepulcros, en medio del campo, se genera una figuración conjunta y colindante de la muerte del animal y del humano. Alfonso permanece con Chanco-rengo hasta su propia muerte, y sus cadáveres quedan expuestos como el símbolo de su ruptura con las dicotomías que separan lo humano y lo animal. En esta representación no existe una distinción que jerarquice sus subjetividades, por el contrario, su forma de coexistir es respetada con suma dignidad. En consecuencia, si bien aceptamos que es probable que en el proyecto original de la obra se pretendiera plasmar “la animalidad como gramática de sensibilización respecto a una humanidad desamparada y desfigurada” (Costa de Moraes, 2018, p. 192), hemos constatado la presencia de líneas de fuga que trascienden el uso de lo animal como recurso de identificación, para adentrarse en el campo de la exploración de subjetividades subversivas.



6. Conclusiones

En las obras objeto de estudio hemos evidenciado registros de la realidad rural ecuatoriana en los que las formas de vida escapan a las normas de las ciudades. Bajo la premisa del realismo se muestra la situación del pueblo montubio, su forma de vida, su manera de entender el mundo circundante, su conexión con la naturaleza y su subjetividad. En este sentido, las prácticas comunes del montubio rivalizan con las determinaciones de lo civilizado, pues ellos poseen sus propias reglas y narrativas que en muchos sentidos no admiten la imposición de algo que consideran ajeno. No obstante, se ha constatado que no se realiza una oposición contundente hacia lo civilizado, su influencia está presente en las obras, aunque cabe destacar que es desfavorable para la forma de vida del montubio en la mayoría de los casos. En consecuencia, encontramos configuraciones de personajes mestizos, híbridos cuya forma de existencia se concibe en el espacio entre lo animal y lo humano.

En este sentido, en *Los Sangurimas* el patriarca de la estirpe, Nicasio, es el personaje que representa la subjetividad del montubio. Recibe la influencia de dos mundos, el humano y el animal, sin que por ello su identidad entre en conflicto; por el contrario, sus sentidos fluyen y convergen en él, en un proceso de devenir-animal. Asimismo, este devenir-animal de la identidad del personaje fue posible por el territorio en que él se desenvuelve, que marca sus condiciones de vida y que permite la exploración de todas las posibilidades de ser y relacionarse. En la obra se describen formas de entender lo humano que armonizan con la animalidad exterior y con la animalidad subyacente, ambos elementos concebidos como lo propio del montubio. En otras palabras, el personaje montubio acepta la animalidad latente de su esencia –cabe destacar– sin esfuerzo alguno y de manera natural.

La configuración del espacio tiene la misma influencia en los personajes de “Guásinton” y “El guaraguao”. Habitar el agro montubio tiene como consecuencia un resquebrajamiento de la



identidad prescrita por la civilizado. Estos imaginarios permiten todas las posibilidades de existencia en un espacio que promueve la pluralidad y la multiplicidad, la comunión con el animal y la naturaleza en aras de sobrevivir. En este sentido, destacan la ferocidad y bestialidad del carácter del montubio, puesto que no son concebidas como algo negativo, sino como cualidades importantes para las particularidades de la vida en el campo. Las imágenes que las obras evocan en torno a estos aspectos dan cuenta de la simbiosis de lo humano con la animalidad. Lo animal no se presenta como aquello que se debe exterminar del ser y del entorno, con lo que se describe otra manera de relación entre cuerpos y entre especies.

Como se ha señalado, subsiste en estas formas de ser una resistencia al ordenamiento de los cuerpos, que plantea lo animal desde lo interior, lo próximo y lo propio. El devenir-animal es el proceso de todo un pueblo, pero también la identidad del personaje que describe una instancia híbrida, para desafiar la distinción entre humano y animal de la tradición antropocentrista. El imaginario animal que se retrata da cuenta de una afirmación de la subjetividad animal al reconocer a este como sujeto de experiencia, como protagonistas de las historias narradas, e inclusive en la figura de héroes (papeles que tradicionalmente se le otorgaban al personaje humano). Se abandona la metáfora y las representaciones idealizadas de animales. Así, Las obras se alejan decididamente de lo alegórico para entablar, en términos de comunidad, una relación entre especies. En este sentido, no existe un sometimiento de lo animal en beneficio de lo humano.

A pesar de que encontramos la muerte del alma, esta no obedece a las lógicas sacrificiales mencionada. Los afectos y las pasiones de la gente montubia no se circunscriben al adoctrinamiento de la especie, es decir, se expresan también en relación con el animal exterior y lo animal en lo humano. Esto resquebraja la dicotomía que separa ambos mundos, pues las subjetividades fluyen y se desplazan hacia un tercer espacio entre las categorías dualistas,



aquello que se ha denominado región compartida. Además, sobre el origen de la violencia, característica de este estilo narrativo, se ha constatado su influjo desde “lo civilizado” cuando irrumpe forzosamente en los relatos y funda una tradición sangrienta en las subjetividades que desea normar.

Por todo lo anterior, puede hacerse referencia a líneas de fuga en el proyecto original de los autores. Pues, al construir la realidad del litoral ecuatoriano, en sus ficciones se inserta un contenido inconsciente de animalidad. Además, reconocemos que las particularidades de la vida en el campo en las primeras décadas del siglo XX son las que posibilitan estas formas de ser de lo humano y de lo animal. La expresión de la vida como signo que sobrepasa las concepciones reduccionistas es la que posibilita el rescate de la obra desde la perspectiva del giro animal y da vigencia a las lecturas de estas obras canónicas de la literatura ecuatoriana. Asimismo, cabe preguntarse si es posible configurar una representación de lo animal en la literatura actual, inminentemente ligada a la ciudad y a lo civilizado.



7. Referencias bibliográficas:

Adoum, J. (1958). *Obras completas de José de la Cuadra*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Alías, A. (2010). La confabulación de Gilles Deleuze y Félix Guattari: Escritura Literaria contra flujos de poder. Editorial universidad de Granada, Sociocriticism. Recuperado de: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/sociocriticism/article/view/2488/2600>

Benjamin, R. (2015). El devenir-animal como crítica de la historia latinoamericana: Literatura desde la perspectiva del giro animal. Hartford: Trinity College. Recuperado de: <https://digitalrepository.trincoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1484&context=theses>

Calarco, M. (2011). “Otra insistencia del hombre”: Prolegómenos a la cuestión animal en Derrida y su lectura de Heidegger. Rosario: Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de: http://www.celarg.org/int/arch_public/calarco_animalidad.pdf

Carrión, A. (2003). Sobre cuándo y cómo José de la Cuadra escribió “Guásinton”. Quito: Kipus, Revista Andina de Letras. Recuperado de: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1496/1/RK16-Recuperaciones-Carri%C3%B3n.pdf>



Costa de Moraes, W. (2018). *Animalidades Literarias en la ciudad latinoamericana del siglo XXI*. Chapel Hill: University of North Carolina.

Cragnolini, M. (2010). *Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana*. Buenos Aires: Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas, Recuperado de: <file:///C:/Users/anshi/Downloads/Dialnet-EstranosDeveniresUnaIndagacionEnTornoALaProblemati-3699295.pdf>

Chavarría Alfaro, G. (2013). *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*. San José: Reflexiones. Pp. 97-107. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/729/72941346007.pdf>

De la Cuadra, J. (2004). *Los Sangurimas*. Quito: Colección Luna Llena, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura.

De la Cuadra, J. (2004). Guásinton. En *Los Sangurimas*. Quito: Colección Luna Llena, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura. Pp. 99-108.

Deleuze, G; Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta



Gallegos Lara, J. (2007). El guaraguo. *Guaraguo Revista de Cultura Latinoamericana*. Pp. 9-11. Recuperado de: <https://www.yumpu.com/es/document/read/13716040/cuentos-guaraguoindd-revista-guaraguo/8>

Garramuño, F. (2011). Región compartida. Pliegues de lo animal-humano. Universidad de San Andrés – CONICET: BOLETÍN/16 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. Recuperado de: http://www.celarg.org/int/arch_public/garramu_o_animalidad.pdf

Giorgi, G. (2011). La vida impropia. Historias de mataderos. . Rosario: Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de: http://www.celarg.org/int/arch_public/giorgi_animalidad.pdf

Elena Palacios, M. (2001). Figuras del Mal en la narrativa ecuatoriana moderna Pablo Palacio y la generación de los 30. Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2599/1/T0118-MEC-Palacios-Figuras.pdf>

Lozada Pastoressa, Y. (2017). El giro animal y sus funciones en dos narraciones mexicanas contemporáneas (El animal sobre la piedra y El matrimonio de los peces rojos). Lisboa: Erasmus Mundus - Crossways in European Humanities. Recuperado de: <https://run.unl.pt/handle/10362/23507>

Ortega, A. (2017). *Fuga hacia dentro. La novela ecuatoriana en el siglo XX*. Quito: Ediciones Corregidor.



Robalino, V. (2009). Las huellas de la oralidad en siete cuentos del 30*. Quito: Kipus. Revista

Andina de Letras. Recuperado de:

<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2083/1/RK-25-DO-Robalino.pdf>

Robles, H. (2002). Prologo: Los Sangurimas. Quito: Colección Luna Llena, Campaña Nacional

Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura. Pp. 9-12.

Testa, P. (2013). Deleuze, Derrida y Agamben: La frontera en el binomio animal/humano.

Archivo de la Frontera. Recuperado de: [http://www.archivodelafrontera.com/wp-](http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2013/12/Deleuze-Derrida-y-Agamben.pdf)

[content/uploads/2013/12/Deleuze-Derrida-y-Agamben.pdf](http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2013/12/Deleuze-Derrida-y-Agamben.pdf)

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*.

Buenos Aires: Katz Editores.

Yelin, J. (2011). El giro animal. Huellas kafkianas en la escritura de César Aira y Wilson

Bueno. Universidad Nacional de Rosario – CONICET: BOLETÍN/16 del Centro de

Estudios de Teoría y Crítica Literaria. Recuperado de:

http://www.celarg.org/int/arch_public/yelin_animalidad.pdf

— (2013). Para una teoría posthumanista. La crítica en la trama de debates sobre la cuestión

animal. New York: Hemispheric Institute. Recuperado de:

<http://hemisphericinstitute.org/hemi/e-misferica-101/yelin#>