

Emparentar el futuro

De cyborgs, feminismos y animales



Cecilia Macón

Seminario Permanente de Estudios sobre Género, Afectos y Política
Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Argentina
cecilia.macon@gmail.com

Fecha de recepción: 3/11/2022
Fecha de aceptación: 1/11/2023

Resumen

En las últimas décadas el giro afectivo, producido como respuesta al giro lingüístico, ha sido objeto de ciertas observaciones relativas a su incapacidad para generar la reflexividad demandada por los movimientos feministas. En este artículo aspiro a mostrar cómo estas críticas –muchas veces pertinentes– pueden ser respondidas a partir del particular vínculo que Donna Haraway establece entre la dimensión ontológica y la epistemológica en su presentación del cyborg como mito irónico. Para analizar entonces qué entender por reflexividad en el marco de discusión abierto por Haraway con el “Manifiesto cyborg” me ocuparé de discutir la particular concepción de lo común desplegada por Hebe Uhart en *Animales* y por Leticia Obeid en su corto *Así hago yo*, inspirado por las ideas de la escritora argentina a la que cuenta como protagonista.

■ **Palabras clave:** Donna Haraway, feminismo, hibridez, reflexividad, Hebe Uhart.

Bringing future into kinship. On cyborgs, feminisms and animals

Abstract

In recent decades, the affective turn, instituted in response to the linguistic turn, has been the subject of certain observations regarding its inability to generate the reflexivity demanded by feminist movements. In this article I aim to show how these criticisms –often pertinent– can be answered from the particular link that Donna Haraway establishes between the ontological and epistemological dimensions in her presentation of the cyborg as an ironic myth. In order to analyze how to understand reflexivity in the framework of discussion opened by Haraway with the “Cyborg Manifesto”,

I will deal with discussing the particular conception of the common displayed by Hebe Uhart in *Animals* and by Leticia Obeid in her short film *Así hago yo*, inspired by the ideas of the Argentine writer who is featured as the protagonist.

■ **Keywords:** Donna Haraway, feminism, hybridity, reflexivity, Hebe Uhart.

Donna Haraway y las teorías del afecto

Me gustaría comenzar este trabajo con una suerte de supuesto, espero compartido: los feminismos, tanto en su encarnación a través del activismo como de sus reflexiones conceptuales, produjeron y producen una refiguración radical de los modos de pensar/sentir y hacer lo político. En distintos momentos y a través de gestos variados transformaron –no sin conflicto por supuesto– qué entender por acción colectiva, esfera pública, resistencia, subjetividad, razón, etc. Bajo este supuesto el giro afectivo producido en las últimas dos décadas ha sido un eslabón clave en esta cadena de hachazos sobre el sentido común. Desde el feminismo y desde la teoría *queer* se desplegó, como sabemos, una necesidad de volver sobre la dimensión afectiva de modo tal que disolviera una serie de binarismos –razón/emoción, activo/pasivo, interior/exterior, etcétera– y encarnara una respuesta al giro lingüístico (Massumi, 2002).¹

Esto, por supuesto, no sin disputas –tanto externas como internas a la tradición. En el marco de esa discusión este artículo tiene como objetivo central mostrar cómo las críticas muchas veces pertinentes al giro afectivo por su dificultad a la hora de dar cuenta de la reflexividad necesaria para la acción colectiva pueden ser respondidas a partir del particular vínculo que Donna Haraway establece entre la dimensión ontológica y la epistemológica en su presentación del *cyborg*² como mito irónico. Entiendo aquí por reflexividad, en principio, el examen de los propios sentimientos, motivos o razones puestos en funcionamiento a la hora de encarar un proceso de investigación pero también de intervenir en el mundo. Para analizar entonces cómo se despliega la reflexividad de la acción –algo central para los movimientos emancipatorios– dentro del marco de discusión abierto por Haraway con el “Manifiesto *cyborg*” me ocuparé de discutir la particular concepción de lo común desplegada por Hebe Uhart en *Animales* y por Leticia Obeid en su corto *Así hago yo*, inspirado por las ideas de la escritora argentina a la que cuenta como protagonista y exhibido en 2022 en la muestra colectiva presentada en la Casa Nacional del Bicentenario de Buenos Aires *Las olas del deseo Feminismos, Diversidades y Cultura Visual 2010-2020+*.

1 El ‘giro afectivo’ se ocupa de desarrollar formas alternativas –o resignificaciones de teorías previas – a la hora de aproximarse a la dimensión afectiva, pasional o emocional. Así como los desarrollos de Martha Nussbaum, Carol Gilligan o Chantal Mouffe establecieron los cimientos de una perspectiva que intentó cuestionar las jerarquías de la dicotomía emociones/razones, los debates posteriores –iniciados por Brian Massumi y Moira Gatens a través de sus lecturas de Gilles Deleuze y de Baruch de Spinoza– intentan profundizar una perspectiva más radical. Aquí, los afectos en tanto intensidades sensoriales remiten a una dimensión no-fijada, desestructurada, no coherente y no lingüística. De este modo, estrictamente hablando, los afectos representan una dimensión asociada a la experiencia corporal, muy especialmente el encuentro entre cuerpos. En un texto fundacional como es “La autonomía del afecto” Brian Massumi subraya que siempre hay algo del afecto que se escapa al lenguaje. Desde su perspectiva hay –y habrá– inevitablemente un resto del afecto que no puede –podrá– ser absorbido.

2 Si bien con el correr de los años Donna Haraway hizo a un lado el uso del concepto de “*cyborg*” para reemplazarlo, por ejemplo, por el de “especies compañeras”, en el comienzo de mi argumento me interesa insistir en el papel central de esta noción por dos razones. En primer lugar porque el texto fundacional de Haraway ingresa en la discusión para señalar el rol de la reflexividad y de la hibridez mucho antes del surgimiento del giro afectivo. En segundo lugar debido a que creo que evoca de manera eficaz el origen epistemológico de las preocupaciones de Haraway.

¿Afectos irónicos?

Una de las objeciones clásicas de las que ha sido objeto el giro afectivo refiere a su supuesto apego a una lógica de la autenticidad y la reificación, sostenida en la definición del afecto como pre-subjetivo, no-significante y no-consciente (Macón, 2022: 22). Se trata de un señalamiento –parcialmente justificado– que insiste sobre el modo en que la descripción del afecto en tanto el orden de la intensidad propio de una dimensión no-fijada, desestructurada, no coherente y no lingüística, resulta incapaz de generar proyectos políticos como los necesarios, por ejemplo, para los feminismos. En los últimos años ha resultado claro que esta objeción solo cabe a ciertos modos de encarnar el giro afectivo –casualmente, casi siempre, en la voz de teóricos varones–. Sin embargo, la discusión en sí misma permitió hacer foco en la necesidad de iluminar la relación entre epistemología y ontología a la hora de señalar modos alternativos de construcción de proyectos políticos. En particular de uno que, como el encarnado por los feminismos, ha llegado para desmontar una configuración afectiva que se presentaba como inalterable, alias la cisheteropatriarcal. Es decir, un proyecto que busca demoler modos opresores de la experiencia a través de un gesto que implica generar una configuración afectiva alternativa. Hay aquí entonces estrategias críticas alrededor de un relato sobre los afectos –el patriarcal– que implica también alterar la experiencia misma –y viceversa–. Para entender cómo funciona esta relación y, especialmente, cómo puede colaborar en la conformación de proyectos políticos feministas de un modo heterodoxo propongo remontarnos a 1983, mucho antes de que se produjera el mentado giro hacia los afectos.

En ese año la filósofa y bióloga norteamericana Donna Haraway escribió su ahora mítico “Manifiesto *cyborg*”, donde la figura del *cyborg* resulta definida en tanto “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social y también de la ficción” (Haraway, 2016: 5). Formada en ciencias biológicas y en filosofía, Haraway había decidido finalmente tomar la discusión contra los esencialismos por las astas. Eran los años en que, dentro aún de la llamada segunda ola, los feminismos más difundidos se sostenían en una naturalización de la idea de mujer enraizada en un dualismo que Haraway se ocupó aquí de demoler. A partir de la metáfora del *cyborg* –en la que se difuminan las fronteras entre lo humano y lo animal, entre los organismos y las máquinas, entre lo físico y lo no físico– se generó una revolución teórica generalmente asociada a la tercera ola. En esas páginas se pusieron las bases para cuestionar las prácticas y los mitos tecnocientíficos, el papel de las metáforas en la ciencia, la denuncia hacia la supuesta visión desencarnada del conocimiento –que es blanca, burguesa, heterosexual, cis y masculina– y la necesidad de fundar un saber situado. Como en le *cyborg*, la identidad fragmentada, híbrida, por momentos inasible, capaz de generar puntos de vista a veces contradictorios, es la que debe primar a la hora de hacer feminismos. Mejor dicho, a la hora de hacer política. Publicado en un número de *Socialist Review* dedicado a feminismos y tecnología el manifiesto expresó un rechazo a los saberes abstractos y deslocalizados, pero también encarnó una contranarrativa capaz de hacer un uso irónico de la misma idea de mito político. Tal como señala Haraway explícitamente: “es un esfuerzo blasfematorio destinado a construir un irónico mito político” (Haraway, 2016: 5). Ahora bien, ¿cómo pensar esta suerte de contranarrativa irónica?, ¿qué sugerencias sobre el futuro se abrían cuando explícitamente se negaba a hacerlo en términos de certezas?, ¿en qué medida las reflexiones fundacionales de Haraway pueden considerarse una suerte de ancla para discutir el giro afectivo producido en las últimas dos décadas? Mi interés en estas páginas, más que responder con certeza a estas preguntas, es explorar el modo en que a partir de este texto crucial ha sido posible construir un debate sólido sobre la relación entre epistemología y ontología, fundamental para entender este cambio de perspectiva en todas sus consecuencias, en particular en lo que hace a la acción colectiva. Para encarar este camino será clave la referencia a ciertos apuntes sobre el

giro afectivo por parte de Clare Hemmings y Linda Zerilli, pero también –y sustancialmente– de los argumentos desarrollados por la propia Haraway y la evocación de recientes figuraciones artísticas de la hibridez. Esto, teniendo en cuenta que las operaciones retórico-poéticas del discurso artístico contienen un orden cognitivo y que el argumento central de Haraway implica presentar a la hibridez como metáfora y como hecho a la vez. Pero, ¿en qué medida ese doble carácter habilita revisar la idea de acción? Teniendo en cuenta los argumentos de Haraway, ¿cuándo y cómo el giro afectivo puede colaborar en la eficacia política de ciertos proyectos y cuando no? Estas son las preguntas sobre las que se monta el hilo de estas páginas.

Estas instancias de discusión alrededor de la disruptiva lógica de la hibridez motorizada, como veremos, por la dimensión afectiva condensan, de manera transversal, una misma duda: ¿es posible refigurar la política haciendo foco en el papel de la dimensión afectiva sin renunciar a la perspectiva crítica? Incrustada en el corazón de esta pregunta podría sospecharse una paradoja expresada en otros dos desafíos casi inevitables: si la radicalización de la hibridez y la inestabilidad puede imaginar y hacer un futuro y si es posible incluso pensarla como una suerte de mito político irónico que marque los feminismos de aquí en más.

Uno de los reparos feministas al giro afectivo más discutido en los últimos años es el desplegado por Linda Zerilli. En un texto clave publicado en 2015 Zerilli asegura que la teoría del afecto cuestiona la idea de que la relación que tenemos con el mundo y con otros seres humanxs sea de conocimiento (262). En sus palabras la teoría en cuestión puede ser vista como “otro capítulo del familiar debate acerca de la relación entre modos conceptuales y no conceptuales de orientación hacia el mundo” (262) y olvida que afecto y razón están imbricados resultando así en una mera celebración del no-conceptualismo (264) asociado a su anti-intencionalismo (270). Se trata, asegura Zerilli en continuidad con el debate abierto por Rut Leys (Leys, 2017), de una perspectiva teórica que sostiene y radicaliza la distinción estricta entre modos conceptuales y no conceptuales³ de aproximarnos al mundo (Zerilli, 2015: 263) hasta volver imposible el juicio y cualquier modo de conocimiento (268). Aun cuando su argumento matiza ciertas cuestiones, Zerilli considera que esta perspectiva no solo está errada, sino que además representa una limitación para el feminismo: al separar juicio y afecto, inhabilita las posibilidades de su propia práctica. En otro texto fundamental escrito tres años antes, Clare Hemmings argumenta la centralidad que la reflexividad tiene para el feminismo e intenta articularla con la dimensión afectiva evadiendo la distinción entre la dimensión ontológica y la conceptual de la existencia (Hemmings, 2012: 147) que habría sido sostenida por ciertas variantes del giro afectivo. Estas observaciones condensan una preocupación central: la relevancia política de pensar una articulación entre lo epistemológico y lo ontológico a la hora de evaluar la atención desplegada hacia los afectos por los feminismos. Y es aquí donde el fundacional mito político de la *cyborg* deviene central permitiendo evadir meras soluciones de compromiso.

Recordemos que Haraway ejerce sus tareas de investigación y docencia desde 1980 –ahora como Emérita– en el programa de Historia de la Conciencia de la Universidad de California en Santa Cruz donde construyó sus teorías a lo largo de debates que involucraron a figuras como Hayden White y Angela Davis y, más recientemente, a Karen Barad –una de las fundadoras de los nuevos materialismos– y a Deborah Gould (figura clave del giro afectivo en relación con los estudios LGTBIQX+). Interesa reconstruir este espacio de debate porque el papel que cumple aquí el mito como

³ Recordemos que, en el marco de esta discusión, la epistemología refiere al estudio de los modos del conocimiento y su justificación. Según Zerilli el giro afectivo habría establecido un abismo entre la dimensión conceptual y la no conceptual resultando en una epistemología fallida.

una narrativa irónica torna inevitable su asociación con el trabajo tropológico de White: si las narrativas condensan en su misma forma un contenido (White, 1987: 7), las de carácter irónico son capaces de superar la ingenuidad o la literalidad de otros tropos disponibles (White, 1973: 12), pero no por ello pierden en eficacia. La ironía como modo posible de otorgar sentido a la experiencia es, en algún punto, justamente poner en tensión discurso y experiencia. Y si esto resulta así es porque la dimensión poética es, a través de la retórica, parte del orden epistemológico. Se trata de una ironía que a veces es confundida con el escepticismo y hasta con la resignación, pero que señala un elemento crucial: en tren de imaginar un más allá de lo dado en el presente, la apelación a la experiencia necesita de una narrativa crítica, pero no por ello aséptica. Pero también porque ese orden poético-epistémico implica atender y a la vez generar una hibridez que haga a un lado la idea de identidad en términos de homogeneidad –el eco del feminismo negro de Angela Davis es aquí inevitable– y abra la posibilidad de revisar la idea de lo común, una cuestión desplegada en los últimos años por argumentos como el de Barad en favor del anudamiento entre lo social y lo natural (Barad, 2007: 30).

Indagar a lo largo de la próxima sección en la escritura de Hebe Uhart y en las imágenes generadas por Obeid alrededor de lo común, permitirá explicitar algunos de estos gestos orientados a hacer a un lado el concepto de identidad para reemplazarlo por los de coalición o afinidad, pero también abrir el marco conceptual del debate hacia la cuestión de la reflexividad.

Buen día, vaca

Me parece entonces importante rescatar algunas consecuencias del planteo de Haraway, fundamentales a la hora de discutir la dicotomía entre el orden conceptual y el no-conceptual alegada por Zerilli en su objeción a ciertas versiones del giro afectivo, a través de dos intervenciones artísticas. Un breve recorrido por el corto de Leticia Obeid *Así lo hago yo* y por el libro de Hebe Uhart *Animales* –al que Obeid toma como punto de partida– permite iluminar el modo en que la presentación de lo común como híbrido, no implica una hibridez meramente dada, sino una donde se enlazan concepto y experiencia. Esta es, de hecho, la hibridez clave que resulta puesta en funcionamiento por Haraway.

En noviembre de 2016 Leticia Obeid filma el video *Así lo hago yo*. A lo largo de poco más de 16 minutos registra el diálogo entre la escritora Hebe Uhart y la editora Andrea López mientras recorren juntas Temaikén, un zoológico privado en las afueras de la ciudad de Buenos Aires. Inspirado en textos publicados por la escritora argentina bajo el título de *Animales* (2017), el video acompaña con cámara en mano y sonido ambiente una visita a monos, suricatas, hipopótamos, aves varias y murciélagos, sobre los que la escritora argentina construye un diálogo a través de metáforas y miradas clave que le permiten definir un tipo de contacto particular.

Animales es, entre otras muchas cosas, una colección de ensayos dedicados a los animales desde una mirada aparentemente estereotipada e irónicamente humana. Uhart construye comunidad desde la ironía desplegada hacia un discurso instituido, pero que también es capaz de conformar un estar con otrxs animales no humanxs. Es la hibridez del ser ellxs/nosotrxs animales, pero también la de hablar de y entre ellxs/nosotrxs sin que pueda mediar una distinción clara entre las dos instancias. Uhart habla, pero siempre, a la vez, mira. Construye contactos directos y metáforas a la vez. Tal como ha señalado Julieta Yelin Uhart (2020), a lo largo de estos ensayos sobre los animales “la sobriedad autorreferencial juega a favor de la experiencia de los otros,

realidad opaca y fascinante a partir de la cual la narradora especula, imagina, fantasea posibilidades de vida que, sobre todo, no son las suyas” (...) ¿qué hacen, ¿qué dicen y sobre todo cómo dicen los otros?; ¿qué cosas y qué realidades ambicionan?; ¿cómo ven su entorno y cómo se perciben a sí mismos?; ¿por qué sufren o se alegran, qué es lo que aman y qué lo que detestan?” (Yelin 2020: 113-114). Se trata de la elección de una retórica para hablar de otros y de un tema que pone la diferencia en primerísimo plano” (Yelin, 2020: 114). Inspirada explícitamente en la tradición cínica y su énfasis en la necesidad de vivir en relación con la naturaleza, Uhart encarna aquí una sensibilidad cándida y astuta a la vez (Yelin, 2020: 115).

“Buen día, vaca” (Uhart, 2017: 9) se lee en la primera página de *Animales*. Uhart interpela cara a cara a los animales que visita. Los mira fijamente, les habla, pero a la vez ironiza sobre sus propios límites como humana. Uhart es capaz de poner en juego el discurso científico de la zoología (Uhart, 2017: 13), los análisis fundacionales de Alexander von Humboldt, Aimé Bonpland, Francisco “el Perito” Moreno o Konrad Lorenz, pero también los de Henry Thoreau, Homero, Ovidio y la filosofía hindú, en un marco en el que recorre las similitudes de las emociones interespecies desde la mirada infantil –la maestra que se anticipa a la tarea no entregada con un “señorita, sí, ya sé, te los comió el ñandú”–, y las referencias a la fidelidad, la medida (Uhart, 2017: 23) o a la vigilancia (Uhart, 2017: 21) adjudicadas frecuentemente a la animalidad. Hay juicios humanos sobre otros que en realidad son un nosotros –“ es una sociedad con reglas terribles con relación al cortejo” (Uhart, 2017: 21)–. Hay una visita al ecoparque porteño, otra al zoológico del Central Park de Nueva York y un guardaparque que, al señalar un mono, dice sin tapujos: “él se llama Punga, porque le roba la comida a las aves y cuando hay mucha gente reunida, monta el show, baja y sube sin parar por esa escalerita” (Uhart, 2017: 30). “¿Por qué tienen que estar los animales entre castillos, monumentos y palacetes?” (Uhart, 2017: 31) se pregunta Uhart cuestionando el modo de habitar impuesto a otros en el zoológico porteño. Así como Mel Chen (2012: 9) revisa el *De anima* aristotélico para desplazar lo animado más allá del mundo humano remapeando zonas vivas y muertas por fuera de esos términos desviándose de las ontologías dominantes (Chen, 2012: 11), Uhart no nombra el habitar de los animales de ningún modo, sino que deja en suspenso cualquier alternativa a la metáfora antropocéntrica.

“Nuestros parientes” (Uhart, 2017: 165) se titula uno de los ensayos. Son parientes sobre los que hablamos sin poder mirar más que con nuestras metáforas antropomórficas, pero que a la vez nos interpelan gracias a ellas. Cada una de las páginas del libro es a la vez capaz de mofarse y de hacer uso de esta paradoja explicitando el corazón ambiguo de la afinidad y la posibilidad de la coalición. Uhart se burla de un obispo francés que le dijo desafiante a un chimpancé “Háblame, yo te bautizaré” (Uhart, 2017: 135), pero también lanza miradas maternales sabiendo que no puede evitar el error. Es la búsqueda de la lógica del poder en la sociedad chimpancé o su capacidad de engañar junto a la resistencia a buscar parecidos entre especies o burlarse del supuesto de que los animales viven en un eterno presente. Es el espectáculo absurdo de los paseadores de perros (Uhart, 2017: 194) o de ella misma diciéndole a una perra: “Dale un besito a mamá, preciosa” (Uhart, 2017: 205).

El corto de Obeid recoge esta misma lógica, pero a través de su registro audiovisual habilita el desarrollo de algunos de los factores que resultan fundamentales para el argumento que intento desarrollar aquí: la complejidad de la relación entre cuerpo material y metáfora. La apertura con la evocación de la cita de Teofrasto no solo refiere a su estudio de la naturaleza, sino también –y fundamentalmente– a su fundación de la escuela peripatética donde el desplazamiento de los cuerpos está atado al pensar. Uhart y López, en su errático y continuo paseo por Temaikén, miran y son miradas. Por los propios animales y por una cámara inquieta manejada por Obeid

que evita con insistencia fijar la mirada. Como los peripatéticos Uhart, López y Obeid caminan prácticamente sin interrupción, bajo un sonido ambiente donde se cuelean los gritos de lxs chicxs que visitan el parque con los sonidos/palabras/canciones/ruidos de lxs propios animales. Hay una suerte de caos permanente que se pretende nombrar, pero no domar. Dice Uhart señalando su animal favorito: “Es una mezcla de bicho con cuadrúpedo. Me identifico plenamente con la suricata” o “tiene un lindo departamento”, refiriéndose a la guarida de un mono. Uhart se reconoce, justamente, como un híbrido al estilo de su amiga la suricata, pero también se burla de cualquier traspolación de lo humano hacia el mundo animal. Habla de monos que tienen gatos como mascotas y de los análisis de Konrad Lorenz sobre el amor entre especies. Es verano y el sol deja a la vista la piel de todos los animales, humanos y no humanos por igual. La cámara está en permanente desplazamiento; es errática, imprevisible, sin vocación alguna por la fijeza del instante, ni de ninguna identidad.

Es así como esta comunidad híbrida sostenida en afinidades y coaliciones se gesta gracias al contacto directo casi táctil de la mirada,⁴ pero también a través de la construcción de usos irónicos de las metáforas humanas. No se trata meramente de reproducir esas metáforas, sino de señalar las limitaciones del lenguaje y construir, al mismo tiempo, una comunidad inestable. Es esa doble cara –la mirada concreta sumada a la metáfora irónica– la que permite dar el paso hacia la reflexividad de esa comunidad. Es una comunidad inevitable, necesaria, pero también consciente de sus límites y sus silencios. Eficaz por saber constituirse en tanto mito, pero un mito irónico como el que propone Haraway que aúna ontología y epistemología, pero también retórica. Y es en esa confluencia donde se constituye la reflexividad. Una reflexividad robusta al estilo de Harding (1991) que obliga a recordar que esta operación implica conciencia de su posición social y la de otrxs, pero también situacionalidad (*situadness*), aceptación de la representación parcial, la *controversialidad esencial* de cada una de nuestras categorías y el gesto de ubicarse en el mismo plano causal que el “objeto” de nuestras miradas. Hay contingencia en la ironía, pero también materialidad radical al fijar la mirada. Es que si hay algo que saca a la luz el corto de Obeid es que ese momento de contacto visual casi táctil expresado en términos que no son meramente cognitivos, involucra la dimensión afectiva como materialidad.⁵

A lo largo de los 16 minutos del registro audiovisual queda claro, de hecho, que Uhart tiene sentimientos encontrados hacia los animales: amor, burla, añoranza, irritación, ansiedad. Emociones que muchas veces parecen contradictorias, pero que condensan la tensión entre la construcción de un mito y su presentación en términos de ironía: se pretende decir algo distinto de lo que se dice, pero también se sienten cosas distintas a las que se exhiben en primer plano. Esta suerte de disonancia afectiva, no es más que la dimensión afectivo-emocional de los elementos contradictorios del propio mito de Haraway: un símbolo, tanto del control absoluto de le *cyborg* como del placer del parentesco entre animales, humanxs y máquinas. Esa contradicción es la misma que aparece registrada por Obeid en términos de afectos contrapuestos

4 La tactilidad refiere a un arco afectivo capaz de sacar a la luz más de una ambigüedad. “Tocar –señala Sedgwick– es siempre ser alcanzado, acariciar, elevar, conectar, envolver, y también entender a otras personas o fuerzas naturales en tanto involucradas en el mismo proceso” (Sedgwick 2003, 14). Efectivamente, en el marco de un giro afectivo que ha discutido el modo en que la presencia de los afectos en tanto capacidad de afectar y ser afectado implica una disolución de la distinción entre un polo activo y otro pasivo –el sufrimiento no implica ya pasividad; el trauma no resulta ya en el exclusivo ensimismamiento del ego–, el tacto condensa el cuestionamiento a estos límites. Es en este sentido que la mirada táctil analizada en este trabajo da cuenta del modo en que la vista está asociada al tacto: tocar con la mirada es también dejarse tocar/ver.

5 La relación entre giro afectivo y materialidad no solo ha generado un debate específico sobre su relación con los nuevos materialismos, sino que además toma punto de partida el texto fundacional de Kosofsky Sedgwick dedicado, precisamente, a la tactilidad (2003). Véase al respecto la nota 4.

exhibidos irónicamente a través del contacto material de la mirada y de la metáfora del lenguaje elegido por Uhart y es la que genera reflexividad a través de este lazo complejo y tensionado entre ontología y epistemología, y entre la ironía y un tipo de contacto que revisa la propia subjetividad y la misma idea de lo común. Este recurso de Uhart-Obeid a la dimensión afectiva en términos de contradicción, tensión o paradoja agrega un elemento fundamental: un dinamismo donde el caos habilita la reflexión y hasta la acción de sus recorridos.

Ahora bien, esas disonancias afectivas no son aquí meros accidentes o momentos que empañan la reflexividad, sino que la generan de un modo heterodoxo y, justamente, híbrido. Tal como señala la propia Haraway en el “Manifiesto *cyborg*”: “amor y rabia son los afectos, son mi relación afectiva para estar en el mundo en este tiempo/espacio deformado en el que nos encontramos ahora, este grueso y fibroso ahora” (2016: 207). Amor y rabia, entonces, como dos afectos que conforman comunidad y que definen una perspectiva concreta para pensar y estar en el mundo y, a la vez, para demolerlo. La dimensión afectiva de la hibridez –o la dimensión híbrida del afecto–, como punto de partida. Si la naturaleza no es algo dado, pero tampoco es una mera ficción útil, sino una suerte de actor semio-material, lo es –entre otros motivos– porque la circulación de los afectos a través de miradas táctiles como las captadas y generadas por Obeid evaden el establecimiento de moralejas.

Hacia otra reflexividad feminista

Más que el mundo post-género augurado por Haraway, los recorridos de Uhart y Obeid se centran entonces en la dinámica afectiva presente en la construcción de lo común dentro de la lógica del *cyborg* y bajo el prisma de una tensión afectiva. Cercanas por momentos a la melancolía a la que ha sido vinculada el *cyborg* por su incompletitud y desarraigo (Broncano, 2009: 23) las imágenes construidas por las artistas argentinas son instantáneas que conectan con un estado de cosas, pero que a la vez exhiben su propia contingencia y falta de cualquier conclusión o moraleja. La hibridez radical es así resultado de un movimiento que involucra el afectar y ser afectado, disolver la diferencia entre sujeto y objeto o entre razones y pasiones, entre interioridad y exterioridad, cuerpo y mente, pero también rendirse ante la contradicción entre afectos contrapuestos sometidos al gesto irónico.

Una de las características más relevantes del mundo *cyborg* resulta de su capacidad para mostrar lo contrafáctico: deja en claro de manera perturbadora que las cosas podrían ser de muchas otras maneras: híbridas, sí, pero con la posibilidad de una hibridez capaz de generar lo inimaginable, sea la belleza o la fealdad, la bondad o el mal. Es decir que, como en el recorrido de la dupla Obeid/Uhart lo común puede ser de muchas maneras, algunas de ellas inescrutables y hasta irritantes. No hay aquí un apego romántico a los animales no humanxs. Tampoco uno definitivo. Sí se trata de la gestación de miradas y recorridos donde la reflexividad cumple un papel central: a cada paso la pregunta es: ¿quiénes somos/son? Hay una serie de mitos que se desmoronan y otros que se gestionan contingentes.

Si la reflexividad es la capacidad reflexiva y de autoconciencia (Mead, 1934) que implica un conocimiento sobre la efectividad de ciertas acciones a partir de un saber del mundo para lograr que esas acciones cumplan sus objetivos (Giddens, 1984), el relato de los recorridos y encuentros de la dupla Obeid-Uhart donde pensar, sentir y hacer son indisolubles constituyen modos propios de generar esa capacidad. Modos que evaden la distinción entre el orden epistemológico y el ontológico al estilo de Haraway, pero que además subraya su dinamismo a través de un movimiento imprevisible de

los cuerpos abocados a construir esa misma reflexividad. Se construye así un camino donde la conciencia de sí se superpone a la *situacionalidad*, la aceptación de la representación parcial, la *controversialidad esencial* de cada una de nuestras categorías y el gesto de ubicarse en el mismo plano causal que el “objeto” de nuestras miradas, aludidos en estas páginas unas líneas más arriba.

La reflexividad de esa nueva comunidad de la que Obeid y Uhart son voceras y constructoras a la vez es generada a través del desplazamiento constante. Las caminatas de Uhart registradas por Obeid –como las de los peripatéticos– son las que van hilando esa reflexividad, su pensarse como un parte de un común mítico e irónico a la vez a partir del cual es posible intervenir. La elección de la centralidad del movimiento sin hilo aparente en el video de Obeid y de la descripción en los breves y casi fugaces textos de Uhart habilitan el mito y la posibilidad de otros a futuro. Este modo de aproximarse a la dimensión afectiva implica, entre otras cosas, advertirla en tanto íntimamente asociada al pensamiento. Es decir, que la posibilidad de argumentar está atravesada por el sentir y viceversa. Es la puesta en funcionamiento de la intuición de que “no hay pensamiento que no sienta, y no hay nada de lo que conozcamos que no sea a través del sentimiento” (Schaefer, 2022: 6). Uhart “siente” que hay algo de irónico en su coalición con lxs animales, siente que sus categorías son imperfectas, que su circuito no tiene ni tendrá fin ni moraleja. Piensa, también, que el amor hacia esa perra es contradictorio y que la identificación con la suricata resulta inconsistente. En algún punto es ese lazo el que hace posible el mito irónico, pero también su posible eficacia como mecanismo de reflexividad de ese común que intenta –o roza– conformar. Piensa al poner a circular su cuerpo –y Obeid el suyo al cargar y mover su cámara– y siente que hay “argumentos que son tan convincentes” (Schaefer, 2022: 9) que iluminan y confunden a la vez.

Para evaluar ciertas consecuencias de estas sugerencias es necesario volver sobre algunos de los ejes centrales que constituyen la matriz construida por Haraway en su célebre intervención. La figuración de la hibridez presentada por su argumento central implica sostener, como señalé más arriba, que le “*cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también una criatura de ficción” (Haraway, 2016: 5). Es decir que le *cyborg*, además de superponer la lógica de la máquina y la del organismo, resulta material de ficción y de experiencia real, animal y maquina. Implica, tal como apuntó también Haraway, el ejercicio del placer en la confusión de fronteras (Haraway, 2016: 7), pero también responsabilidad en su construcción. Es así una criatura de un mundo post-género donde las identidades resultan siempre contradictorias, parciales, estratégicas (Haraway, 2016: 16).

Tal como señalé antes, en las primeras páginas del “Manifiesto *cyborg*” hay una referencia al tono del propio texto que puede impulsar la problematización de mis preguntas hacia algunas de sus consecuencias clave: “Este ensayo es un esfuerzo por construir un mito político irónico fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo” (Haraway, 2016: 5). Esta suerte de declaración de principios sustantivos y retóricos por parte de Haraway contiene una de las muchas tensiones que marcan su mirada: mito, ironía y fidelidad tejen un tríptico que solo puede ser aprehendido si aceptamos el rol articulador ejercido aquí justamente por la ironía. El argumento de Haraway sobre las instrucciones de lectura de su manifiesto implica entonces reforzar la idea de que la distancia otorgada en este caso por la ironía no es incompatible con la construcción de un mito político eficaz. Es burlarse del mito y a la vez construir uno contingente. Como la inestabilidad de la hibridez de le *cyborg* atravesada por el orden afectivo condensado en la mirada táctil y la caminata errática de Uhart, el mito es aquí eficaz en su labilidad.

Es importante tener en cuenta aquí que el mito implica ciertamente enfrentarse a cadenas de simplificaciones, transfiguraciones o naturalizaciones totalizantes del pasado (Losiggio, 2017: 24) desplegadas en tren de enfrentarse a una situación peligrosa y de resultados inciertos, pero también con vocación por ‘crear’ su propio mundo. Es decir, que aquella simplificación o naturalización es desplegada con vocación performativa y no descriptiva quebrando así la posibilidad de lecturas literales. Se trata, justamente, de crear irónicamente la contingencia.

La ironía, al menos en su definición clásica, es un tropo en el cual el significado superficial y el subyacente de lo que se dice no son los mismos (Miller, 1983: 467). Entendida como un instrumento heurístico, la ironía ayuda a mostrar dos elementos clave de la experiencia: que lo universal es inalcanzable (Poulin, 1993: 167) y que los afectos no pueden ser regulados. La ironía –como la desplegada por Uhart y Obeid– devela la presencia de afectos feos, ordinarios, incómodos, incapaces de sostener narrativas heroicas totalizantes. En tanto un modo efectivo de desmitologizar a través de una crítica de la razón (Poulin, 1993: 175), la ironía no solo conlleva un significado no-literal (Hutcheon, 1992:220), sino que además ejerce una perspectiva despegada que ayuda a visualizar la ambigüedad, la complejidad y lo intersticial. Sin embargo, no se trata aquí de evadir el futuro o la responsabilidad, sino de refigurarlos bajo una matriz que ayude a visualizar esas tensiones. Así, el mito político, no solo logra ser irónico, sino que además puede así colaborar en la exhibición de su propia dimensión afectiva en la generación de experiencia.

Uno de los movimientos más interesantes ejecutados por el texto de Haraway es la disolución que se genera entre la distopía y la utopía: no solo se trata de ideas que conforman un mito irónico, sino que además su estatuto evita adivinar normativa alguna sobre futuros deseables o indeseables. No se augura progreso ni decadencia. Tampoco un tiempo homogéneo o uno abierto a la ruptura. La descripción que se realiza aquí de la *cyborg* dista entonces claramente de poder ser asociada a la literatura utópica, pero tampoco es posible interpretarlo como una lectura distópica o meramente catastrofista del futuro. Este rasgo central junto con la dimensión irónica ubica al argumento de Haraway en un espacio conceptual particular. Se trata ciertamente de un atributo propio de gran parte de la ciencia ficción feminista –baste recordar los textos de Ursula K. Le Guin y de Joanna Russ– pero que adquiere aquí sus características más revulsivas por exhibirse por fuera de las filosofías de la historia ilustradas sostenidas en algún tipo de augurio sobre el futuro. Ese gesto marcado por la dimensión irónica del texto implica también una perspectiva sobre la temporalidad: si bien no hay progreso ni catástrofe en el horizonte, la dimensión irónica permite construir un mito político capaz de, no solo ejercer, sino además reconocer su dimensión afectiva como parte de una acción pensada al margen de las teleologías, pero no por ello alérgica a imaginar un futuro. No se augura, pero sí se imagina el futuro. Se toca, aunque sin certezas.

La operación irónica de las palabras de Haraway con su impacto sobre el modo de entender la subjetividad y la temporalidad implica sin dudas una subversión de los mitos de origen de los que resultan tan afectos las narrativas históricas cisheteropatriarcales de corte heroico. Tal como señala ella misma, en la lucha por el lenguaje y por la comunicación perfectas (Haraway, 2016: 57), los cuerpos son mapas de poder e identidad capaces de refigurar su propia identidad. En sus palabras: “le *cyborg* es un tipo de yo personal desamplado, re-ensamplado, colectivo y posmoderno. Este es el yo que el feminismo debe codificar” (Haraway, 2016: 33). Se trata de fronteras permeables entre lo público y lo privado, pero también de un punto de partida para lo colectivo en términos de afectos superpuestos y contradictorios encargados de motorizar la dimensión mítica de sí mismo. Recordemos nuevamente que Haraway señala: “amor y rabia son los afectos, son mi relación afectiva para estar en el mundo

en este tiempo / espacio deformado en el que nos encontramos ahora, este grueso y fibroso ahora” (Haraway, 2016: 2017). Le *cyborg* es entonces colectivx gracias al despliegue de la dimensión afectiva en el presente permitiendo la conexión con el afuera y generando subjetividades más allá de lo meramente individual. Es decir que los afectos son aquello que nos ubica en el presente habilitando la acción. Haraway agrega aquí un párrafo clave que, de alguna manera, conformará el eje de sus preocupaciones posteriores: “No hay devenir, solo hay devenir con” (Haraway, 2016: 221). Se trata justamente de lo que llamará el “encuentro” entre lo animal y lo humano, la ciencia y la filosofía, lo micro y lo macro abierto a refigurar la intersubjetividad en el marco de la hibridez de la subjetividad (Haraway, 2008). Ese accionar habilitado en el presente por la dimensión afectiva y constitutivo además de un mito político irónico necesita, no ya de un sujeto homogéneo, racional y previsible, sino de otras subjetividades con las que se enlaza haciendo uso de los afectos. Ahora bien, cuestionar aquí la pureza –de la naturaleza, de la tecnología, de lo femenino, de lo masculino, de lo racional, de lo afectivo, de lo cisheterosexual– implica entonces el despliegue necesario de un mito político irónico capaz de sacar la dimensión afectiva que ancla en el presente el punto de partida para la intersubjetividad.

Se trata, claro, de introducir le *cyborg* en tanto un mito político tan contingente como irónico, pero, marcado por la superposición radical en términos de temporalidades y jerarquías estéticas, aún más movilizador. El mito justamente, tal como señalé antes, no intenta describir el mundo, sino crearlo. Si Haraway proponía un mito político irónico era porque, tratándose de una articulación con la que se afirma cierta comunidad, su proyecto estaba destinado a combatir la idea misma de identidad como permanencia.

Se trata en un punto de “entidades no humanas y ecologías maquínicas que archivan sus interacciones complejas con el mundo produciendo transformaciones ontológicas y disposiciones informáticas” (Schulppie, 2020: 3). Es decir, de entidades que violan la propia idea de identidad y que a la vez la producen a su manera.

Estas sugerencias parecen invitar a disolver la diferencia entre ontología y epistemología a la que son afectas incluso tradiciones filosóficas y políticas que pretenden derivarse del planteo de Haraway, incluyendo ciertas versiones del propio giro afectivo. Podríamos decir, que la idea de *cyborg* y las derivaciones móviles de Uhart y Obeid ayudan a recordar que la posibilidad de la reflexividad no está reñida con la expulsión de las moralejas o los mandatos. Si para Haraway ontología y epistemología son dos órdenes anudados, desjeraquizados, pero que se necesitan mutuamente es porque dejan a la vista el abismo a través de la circulación constante y azarosa de miradas táctiles como la de Uhart. Recordemos en este sentido que, en el marco de la tradición que ha sido llamada ‘feminismo cuántico’, focalizada en objetar el abismo entre una dimensión ontológica y una epistemológica, Karen Barad ha cuestionado la lógica representacional (Barad, 2003:810) en términos de la mera relación lineal entre lo discursivo y lo material. Lo material –y no ya lo biológico– deja acá de ser algo meramente dado para transformarse en un factor activo anudado estrechamente a lo discursivo o inmaterial. Este anudamiento implica pensar lo social y lo natural juntos (Barad, 2007: 30) y reconocer que las fuerzas que marcan lo corporal no son solo humanas. Supone además cambiar el modo en que se visualiza la relación entre las prácticas discursivas y el mundo material introduciendo la idea de “rematerialización” (Barad, 2007: 35) como modo de dar cuenta de ese circuito, pero además que las ideas mismas son inaprensibles y poderosas a la vez.

Justamente, en términos de Barad, la agencia –que deja ya de ser mero atributo– es definida en tanto serie de continuas refiguraciones del mundo (Barad, 2007:18) como historias por realizar. Así, las formas de agencia humanas, no humanas y *cyborginas*

resultan cambios en los aparatos de producción corporal que implican prácticas discursivas que no son necesariamente humanas, sino aquellas reconfiguraciones materiales del mundo.

Algunas conclusiones

Para desarrollar algunas de las conclusiones posibles del hilo anterior me gustaría volver sobre la relación entre el orden ontológico y el epistemológico presentada al comienzo de este artículo. Se trata de una cuestión a la que Haraway –contrariamente a ciertas versiones del giro afectivo– no renunció jamás. Si bien la idea de “autonomía” del afecto esgrimida por Massumi (2002) no significa que el afecto sea autónomo con respecto al pensamiento, sino que siempre hay algo del afecto que se escapa al lenguaje; la dicotomía entre lenguaje y afecto pervive. Y así también la que se reproduce entre ontología y conocimiento, y entre acción y reflexividad.

Para Haraway, en cambio, el mito, la contranarrativa, la futuridad imaginada y hasta fugazmente tocada, son parte de ese orden del conocimiento atravesado por lo poético –y alterado, por cierto– que resulta necesario a la hora de hacer política feminista. Para avanzar en esta cuestión es necesario tener en cuenta que cierta lectura del giro afectivo –incluso desde autoras que suelen ser incorporadas dentro de esta tradición– ha insistido en que aquí se ofrece una oportunidad única para discutir la relación entre epistemología y ontología necesaria para todo proyecto político. Se trata ciertamente de una cuestión abierta ya por Haraway al referir simultáneamente a la idea de mito y a la evidencia de la hibridez. Irónico, ese mito reclama explorar la relación entre las dos instancias. Un lazo que es necesario ejecutar para activar procesos emancipatorios como los feministas y que obliga a tener en cuenta que la dimensión poética pertenece al orden del conocimiento.

No estoy diciendo aquí que las obras de Uhart y Obeid *obedezcan* al “Manifiesto cyborg” o que sean una ilustración de la teoría de Haraway, sino que agregan una dimensión clave capaz de poner en alerta a las versiones más ortodoxas del giro afectivo: el rol de la acción inacabada en la constitución de ese común sostenido en la hibridez, la contingencia y la ironía está asociado a la circulación de los cuerpos habilitando la reflexividad. No hay en estas sugerencias voluntarismo alguno, sino una expresión de la reflexividad asociada a una acción que hace uso del lenguaje y de la experiencia por igual.

Clare Hemmings (2012) ha señalado que la reflexividad feminista necesita atender a la relación clave entre la experiencia –una categoría que, sabemos, ha sido problematizada por los feminismos y no solo por Haraway– y el conocimiento de ella como algo que nos permite imaginar mundos posibles. Es que la reflexividad se logra cuando se identifica una disonancia entre la experiencia y lo que conocemos de ella –o entre afecto y mito–. Un conocimiento que es, insisto, al menos parcialmente, poético. Demolidas las pretensiones de un conocimiento “objetivo” –entendido por Haraway como aquel que encuentra a través de la ausencia de pasiones su supuesta virtud– es gracias a la noción de conocimiento situado o encarnado donde se subraya algo clave: el énfasis en que la intersubjetividad y la interdependencia no cierran un mundo, sino que abre muchos. Y lo hace desafiando la matriz epistemológica necesaria para intervenir en esos mundos. Si en Brian Massumi la epistemología es presentada como un sistema efectivamente cerrado, Haraway –y las autoras del giro afectivo que han resistido a la versión del crítico canadiense– permiten alterarlo para siempre. Después de todo para Hayden White la ironía es un modo paradójico de organizar la experiencia, de conocerla, no de exponerla de modo lineal ni tampoco de negarla.

Justamente, la versión del giro afectivo enlazada con los ejes centrales del “Manifiesto *cyborg*” permite pensar la imbricación mutua entre epistemología y ontología evitando cualquier naturalización y habilitando la intervención política reflexiva. No se trata entonces de apelar a la epistemología para reclamar verdades definitivas, sino para generar posiciones feministas alternativas donde la reflexividad –situada y esencialmente controvertida– nos aleje, tanto del mero voluntarismo como de apego a lo dado. Es aquí, en ese anudamiento, donde se abre la posibilidad de la disrupción que otorga la reflexividad planteada en estos términos. Los afectos generan proyectos y arman colectivos, movilizan, instan a pensar con otras limando puntos de vista fijos, pero solo pueden hacerlo cuando se los desafía a través de un orden cognitivo –que es poético y retórico–, también alterado con el que negocia permanentemente. No hay modos conceptuales y no conceptuales de estar en el mundo, ni, en otros términos, un abismo entre cognición y afecto (Leys, 2017), sino, como nos enseña le *cyborg*, conocimiento encarnado y también, como nos recuerda Uhart, en desplazamiento constante. Es así, en esa negociación permanente incapaz de augurar distopías ni utopías donde se abre la posibilidad de tocar fugazmente un tiempo otro para nosotrxs. Un contacto donde puede haber esperanza, pero no optimismo. Sugerencias, pero nunca moralejas.

Bibliografía

- » Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831.
- » Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- » Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- » Chen, M. (2012). *Animacies*. Duke University Press.
- » Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Polity Press.
- » Haraway, D. (2016). *Manifestly Haraway*. Minnesota University Press.
- » Haraway, D. (2007). *When Species Meet*. Minnesota University Press.
- » Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- » Hemmings, C. (2012). Affective solidarity: Feminist Reflexivity and political transformation. *Feminist Theory*, vol. 13, núm. 2, pp. 147-161.
- » Hutcheon, L. (1992). The Complex Functions of Irony. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 16, núm. 2, pp. 219-234.
- » Kaufer, D. (1983). Irony, Interpretive Forme, and the Theory of Meaning. *Poetics Today*, vol. 14, núm. 3, pp. 451-464.
- » Leys, R. (2017). *The Ascent of Affect*. University of Chicago Press.
- » Losiggio, D. (2017). Sobre las antinomias Historia vs. memoria y Estetización vs. politización. Identificación de un prejuicio ilustrado sobre la política contemporánea. Svampa, L., *Ensayos sobre filosofía y política*, pp. 135-150. CLACSO-IIGG.
- » Macón, C. (2013). *Sentimus ergo sumus: el surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política*. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. 2, núm. 6, pp. 1-32.
- » Macón, C. (2022). Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta *ex ante*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 48, núm. 2, pp. 22-45.
- » Massumi, B. (2002). The Autonomy of Affect. En Massumi, B. *Parables of the virtual*, pp. 25-48. Duke University Press.
- » Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press.
- » Miller, C. L. (1983). Irony in the History of Philosophy. *Poetics Today*, vol. 4, núm. 3, pp. 465-478.
- » Obeid, L. (2017) *Así hago yo*. En línea: <<https://vimeo.com/451908439>> (consulta: 23-3-23).
- » Poulin, J. (1993). Irony is not Enough. The limits of the Pragmatist Accommodation of Aesthetics of Human Life. *Poetics Today*, vol. 14, núm. 1, pp. 165-180.
- » Sedgwick, E. K. (2003). *Touching Feelings: Affects, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.
- » Schaefer, D. (2022). *Wild Experiment. Felling Science and Secularism after Darwin*. Duke University Press.

- » Schulppie, S. (2020). *Material Witness. Media, Forensics, Evidence*. MIT Press.
- » Uhart, H. (2017). *Animales*. Adriana Hidalgo.
- » White, H. (1973). *Metahistory*. The John Hopkins University Press.
- » White, H. (1987). *The Content of the Form*. The Johns Hopkins University Press.
- » Yelin, J. (2020). La otra vida de Hebe Uhart. Pensamiento cínico y sabiduría animal en sus textos tardíos. *Cuadernos de Hipógrif*, vol. 13, núm. 9, pp. 112-124.
- » Zerilli, L. (2015). The Turn to Affect and the problem of judgment. *New Literary History*, núm. 46, pp. 261-286.

