

MENOS-QUE-HUMANO: FRONTERAS POROSAS EN “MISTER TAYLOR” DE AUGUSTO MONTERROSO Y “LA SALAMANDRA” DE MERCÈ RODOREDA

Fernando Gabriel Pagnoni Berns

Universidad de Buenos Aires

citeron05@yahoo.com

Resumen: Este trabajo se centra en dos cuentos, “Mister Taylor” de Augusto Monterroso y “La salamandra” de Mercè Rodoreda, con el objetivo de analizar las peculiaridades del término “menos-que-humano”. Este concepto, argumento, es instrumento utilizado por el humanismo para la violencia y la explotación, sin embargo, refiere al hecho de que lo humano puede devenir en “otra cosa”, esto último ofreciendo una mirada crítica posthumanista a procesos como la violencia de género (como pasa en “La salamandra”) o el neocolonialismo (en “Mister Taylor”).

Palabras clave: Mercè Rodoreda, Augusto Monterroso, “menos-que-humano”, neocolonialismo, violencia de género

“LESS-THAN-HUMAN”: POROUS BOUNDARIES IN AUGUSTO MONTERROSO’S “MISTER TAYLOR” AND MERCÈ RODOREDA’S “LA SALAMANDRA”

Abstract: This paper proposes to analyze two short stories, “Mister Taylor” by Augusto Monterroso and Mercè Rodoreda’s “La salamandra”, with the aim of studying the peculiarities of the term “less-than-human.” This concept, I argue, is a humanist instrument used for violence and exploitation, however, it also refers to the fact that the human can become “something else”, offering the latter a post-humanist critical view of processes such as gender violence (as in “La salamandra”) or neocolonialism (in “Mister Taylor”).

Keywords: Mercè Rodoreda, Augusto Monterroso, “less-than-human”, neocolonialism, gender violence

DOI: <https://doi.org/10.24029/lejana.2020.14.1661>

Recibido: el 28 de agosto de 2020

Aceptado: el 19 de diciembre de 2020

Publicado: el 26 de febrero de 2021

Introducción

“Mister Taylor” (1959), del autor hondureño pero nacionalizado guatemalteco Augusto Monterroso, y “La salamandra” (1967), de la autora catalana Mercè Rodoreda, son dos cuentos no solo separados por distancias temporales y geográficas, sino por temas. Uno de ellos, “Mister Taylor,” habla oblicuamente de procesos neocolonizadores, mientras que el cuento de Rodoreda gira alrededor de la violencia de género. Sin embargo, ambos cuentos presentan suficientes similitudes, al punto que los superficiales sumarios de ambas tramas exhiben coincidencias.

En “Mister Taylor”, Monterroso describe, a través de las lentes de lo fantástico, una asombrosa transformación: ciudadanos de un pequeño pueblo en la selva amazónica son convertidos en objetos decorativos, meros adornos que pasan a formar parte del mobiliario. Utilizando al posthumanismo como herramienta teórica es posible argumentar que dicha metamorfosis fractura las divisiones entre lo humano y lo no humano: lo humano pasa a cadáver (despojo) y este se convierte en objeto del mobiliario. Dicha afirmación, sin embargo, no obedece solo a lo fantástico, sino que anida en los márgenes del cuento, denunciando así que la categoría “humano” fue —y continúa siendo— una categoría histórica y lábil.

En “La salamandra”, Rodoreda describe, también través de las lentes de lo fantástico, la conversión de lo humano en otredad: una mujer que sufre toda clase de violencia se transforma en un animal, la salamandra que da título al cuento. Utilizando al posthumanismo como herramienta teórica es posible argumentar que dicha transformación fractura las divisiones entre lo humano y lo no humano: dicha afirmación, sin embargo, no obedece solo a lo fantástico, sino que anida en los márgenes del cuento, denunciando así que la categoría “humano” fue —y continúa siendo— una categoría histórica y lábil.

He formulado las descripciones de ambos cuentos utilizando, *ex profeso*, prácticamente las mismas palabras. A pesar de que ambas historias son muy diferentes entre sí, los dos cuentos formalizan una denuncia contra el humanismo que privilegia solo una clase de humano —el hombre— a través de la ruptura de las fronteras entre lo humano y lo Otro no-humano. Como explica Stephanie Posthumus, la filosofía posthumanista se divide en dos grandes corrientes: la que estudia la oposición binaria humano/máquina y todas sus complejas interrelaciones, y la que trabaja sobre las diversas maneras de deshacer los binarismos ideológicos que separan y, a la vez, entronizan lo humano por sobre el resto de las especies (2017: 129). Esta segunda línea de pensamiento se centra en las categorías del especismo y explotación de lo considerado “no-vivo” o, como veremos, “menos-que-humano”. De esta manera, el posthumanismo es una herramienta útil no solo para hablar de las mejoras de lo humano a través de los progresos de la ciencia, sino también para denunciar que lo humano mismo, como categoría filosófica, está cargada de ideología.

A través de la conversión en lo no-humano, “Mister Taylor” y “La salamandra” denuncian las diversas maneras en que ciertas categorías de lo humano —el sujeto mal llamado “primitivo” o el sujeto femenino— son pasibles de ser convertidas en “menos-que-humano” a través de los procesos de neocolonización (“Mister Taylor”) o violencia de género (“La salamandra”). Esta categoría, el “menos-que-humano” pivota entre el humanismo y el posthumanismo, ya que la misma a) funciona como instrumento de explotación y dominio, pero b) admite la labilidad de la condición “humana”. En este ensayo trabajaré específicamente cómo la filosofía posthumanista revela que lo humano no es una categoría

unívoca, cristalina y cerrada, sino un complejo de redes de significados que materializan en los cuerpos ideologías dominantes que se presentan como “esencias” pero que son, en realidad, constructos sociales.

El humanismo y sus trampas

La filosofía del posthumanismo se encuentra inextricablemente ligada a las nociones de futuro, cibernética y progreso científico. El giro posthumano, sin embargo, también nos habla del estatuto de lo humano en relación con otros entes vivos como lo son los animales y la vida vegetal (Wolfe, 2010). Estudios más recientes apuntan a entender a través de lentes posthumanistas la vida en los minerales, rocas y piedras (Cohen, 2015) e, incluso, en los objetos inanimados (Ferrando, 2019), muchos de los cuales, como la electricidad o la basura, presentan vitalidad y capacidad de creación propias (Bennet, 2010).

El giro posthumanista llegó a las disciplinas con el objetivo de descentrar el antropocentrismo y lo humano como medida de toda práctica y forma de pensamiento. La filosofía occidental ha entendido, históricamente, la vida a través de las políticas del humanismo y lo antropoceno¹ en una serie de esfuerzos destinados a legitimar la superioridad humana. La ontología humanista sostuvo que las características humanas son establecidas a través de un juego de diferencias y negatividad contra todo aquello que no es humano —lo sub-humano, lo irracional, lo monstruoso (Haraway, 1991: 265)—. El medio ambiente, las plantas, los animales, las máquinas; todos ellos son codificados como objetos (no sujetos) que, por su propia cualidad de “inferioridad”, deben de servirnos. ¿Por qué interesarse del dolor de algo no-humano? Como objetos, ellos son “cosificados”, siendo de vital importancia sostener y legitimar este carácter de “cosa” que necesita un amo que le dé sentido. El especismo que privilegia lo humano por sobre todas las otras especies se basa, como argumenta Peter Singer, en que “los humanos están primeros” (1999: 269), idea en la que se basa igualmente toda la filosofía humanista.

Sin embargo, el humanismo esconde, en su corazón, una trampa. Como argumenta Singer, no es lo humano lo que está primero, sino *solo ciertas categorías de lo humano*. Lo antropoceno no jerarquiza solamente lo humano, sino una forma de lo humano particular que coincide con el orden dominante: el hombre (entendido como sujeto masculino, no como término general que engloba indiscriminadamente todos los sexos). Otra trampa más queda aún por analizar: tampoco es cualquier sujeto masculino. El humanismo entrona al hombre blanco, burgués, heterosexual, occidental y cristiano (Adams, 2018; Haraway, 1991; Warren 2000; Oliveira, 2017) que, a su vez, se presenta como “universal” cuando es, de hecho, una minoría. Cuando el humanismo retrata lo humano, lo hace pensando en este universal.

Siguiendo a Nik Taylor, es el posthumanismo la disciplina que más fuertemente criticará la gran división entre seres superiores (los humanos entendido falocéntricamente como “el hombre”) y los inferiores (todos los demás, incluyendo hombres afroamericanos, asiáticos u homosexuales), división sostenida, según la autora, en un conocimiento creado por el patriarcado que se presenta, a su vez, como “esencia” (2011: 1). Esta gran división, por su

¹ Lo antropoceno, para disciplinas como la antropología o la historia, es una época que marca el comienzo de la actividad humana. No obstante, en filosofía significa una construcción ideológica, social y cultural que focaliza la existencia (la existencia total, incluyendo la vida animal, vegetal y mineral) solamente en lo humano.

parte, fue necesaria para sostener fines de dominación hacia ese “Otro”, esta última, una categoría abstracta que permite volcar dentro de la misma todo lo que es posible de ser dominado.

Convertir en objeto de dominio a un animal o la vida vegetal es sencillo. Se utiliza como excusa la radical diferencia: tanto las plantas como los animales son ontológicamente diferentes a lo humano. Convertir a un sujeto humano en “objeto”, en cambio, es más difícil. Se necesita, primero, robarle lo que el humanismo insiste es su “esencia”: lo humano. De alguna manera —siempre la ambigüedad—, ciertos humanos son “menos-que-humanos” al estar desprovistos de categorías esenciales de humanidad, sean estas el alma o la inteligencia. De esta manera, colonizados y sujetos femeninos deben estar bajo control de lo “propiamente” humano para su propio bien. Son estos procesos de transformación en “menos-que-humanos” las premisas principales de ambos relatos, “Mister Taylor” y “La salamandra”, escenificando así que lo humano es una categoría plástica que siempre tiende a fundirse con lo no-humano. En este sentido, los cuentos no señalan al posthumanismo como una herramienta de dominación: antes, señalan que lo humano es constructo ideológico y, por ende, debe ser puesto en discusión para evitar la propagación de la corrosión humanista sobre el tejido social. La categoría “menos-que-humano”, en realidad, ha acompañado históricamente la construcción de lo humano.

Neocolonialismo y lo “menos-que-humano” en “Mister Taylor”: lo humano como objeto inanimado

No es casual que “Mister Taylor” sostenga su narrativa entre divisiones: la primera de ellas, la que abre el relato, relacionada con el neocolonialismo. El cuento de Monterroso marca dos oposiciones, una encarnada en el protagonista del cuento, el Mister Taylor del título, y la otra en la selva amazónica, “donde habitan tribus cuyo nombre no hace falta recordar” (1998: 9), esto último, una manera de restarles entidad ante el estadounidense Mister Taylor (quien sí tiene nombre). Como señala Fernando Valerio-Holguín, Mr. Taylor presenta además “conocimiento de la cultura anglosajona” lo cual “corre parejo con el poder y el dominio colonial y postcolonial en Latinoamérica por parte de los Estados Unidos e Inglaterra” (1999: 45). Por si el nombre anglosajón del protagonista y su estatus no fuesen suficiente, Monterroso despeja cualquier duda con respecto al lugar de pertenencia (cultural y geográfico) de Mister Taylor: “Se sabe que en 1937 salió de Boston, Massachusetts, en donde había pulido su espíritu hasta el extremo de no tener un centavo” (1998: 9). Así se establecen dos espacios geográficos claramente delineados; el de Estados Unidos y el de Sudamérica, espacios que corren paralelos a la idea de colonizadores y colonizados, ganadores y vencidos.

El cuento abre con la llegada a Sudamérica de Mister Taylor, un estadounidense de “ojos azules” que comienza a convivir con las tribus de aborígenes del Amazonas. Tan pobre es que hasta los indígenas se burlan de él. Sin embargo, este reverso de las relaciones “naturales” entre Estados Unidos y Sudamérica sufrirá un revés cuando Mister Taylor adquiera, de manos de uno de los aborígenes, la cabeza reducida de un ser humano.

Hay una doble transformación, una natural y la otra, posthumana. Las cabezas reducidas son fabricadas con cadáveres, estos últimos despojos inanimados de lo que fue, una vez, lo humano. Luego, la cabeza pierde su humanidad no al convertirse en resto (humano)

sino al transformarse en un adorno, un objeto que guarda relación con un florero o un cuadro. La pérdida de la humanidad para ser convertido en objeto estético es mencionada en el cuento apenas adquirida la cabeza: “El mayor goce estético lo extraía de contar, uno por uno, los pelos de la barba y el bigote, y de ver de frente el par de ojillos entre irónicos que parecían sonreírle agradecidos por aquella deferencia” (1998: 9). La mención del “goce estético” convierte la cabeza humana en una obra de arte cuya pasividad facilita su estatus como objeto a ser mirado. Tal como ocurrió con muchos objetos cargados de simbolismo y sacralidad aborígen alrededor del mundo, la materialidad de la cabeza también es robada de cualquier carga espiritual al ser transformada en objeto de valor artístico. Se ha argumentado que “la migración de los objetos a los museos anula los contextos originales de los cuales surgieron estas obras entendidas hoy como arte” (Hepburn, 2010: 223),² una manera de neocolonialismo que transforma la sacralidad geográficamente localizada por “buen gusto” universal.

Una vez aburrido de la cabeza, Mister Taylor se la regala a un tío suyo, “Mr. Rolston, residente en Nueva York, quien desde la más tierna infancia había revelado una fuerte inclinación por las manifestaciones culturales de los pueblos hispanoamericanos” (1998: 9). Con este simple movimiento, el cuento da comienzo a la transacción de objetos que antes fueron seres humanos y que ahora han perdido su humanidad para convertirse en mobiliario. Mr. Rolston vende la cabeza, y el éxito de ventas es inmediato, por lo que Mister Taylor comienza a comprar más cabezas reducidas a las tribus para su comercio y exportación a Estados Unidos. Se inicia un nuevo proceso de explotación neocolonial, donde Mister Taylor satisface la demanda por objetos de valor “hispanoamericanos”. Tal es el éxito de las cabezas reducidas como mercancía que comienza todo un mercado transnacional de exportación a través de lo cual lo humano se convierte no en el despojo que el cadáver es, sino en parte del mobiliario que adorna una casa.

Tal es la demanda que las cabezas reducidas pronto se terminan, obligando a las tribus a “producir” más de ellas de manera acelerada. A partir de este punto, lo humano es transformado, ya de manera total, en mercancía. Se instala la pena de muerte y cualquier delito es pasible de la misma. Lo importante es tener humanos que sacrificar, que convertir en adornos burgueses. No interesa el delito ni el ser humano en sí, sino el valor de este último como potencial objeto de mobiliario. Cada ser humano encierra, en sí mismo, la posibilidad de devenir en objeto.

Los procesos de colonización siempre involucraron distintos grados de cosificación: “La colonización comienza por «descivilizar», por embrutecer al colonizado. Por eso, la verdadera ecuación es colonización / cosificación” (Rojas Mix, 1991: 335). Colonización es cosificación (transformar lo humano en algo “menos-que-humano”). El cuento de Monterroso va un paso más allá y lleva esta idea al terreno de lo literal, haciendo que lo humano se transforme en una no-humanidad particularmente abyecta: un simple objeto de adorno. Señala Luis Alfredo Intersimone que “las cabezas son un símbolo, una sinécdoque o metonimia del deseo colonial: una parte por el todo, una cabeza por el cuerpo” (2012: 325). El cuento es explícito en el uso que la sociedad hace de las cabezas anteriormente humanas: “Un hogar sin su correspondiente cabeza tenía por un hogar fracasado. Pronto vinieron los

² “the migration of objects into museums nullifies the original contexts in which so-called works of art came into existence”, la traducción es la mía.

coleccionistas y, con ellos, las contradicciones: poseer diecisiete cabezas llegó a ser considerado de mal gusto; pero era distinguido tener once” (Monterroso, 1998: 14). Los compradores adquieren las cabezas para adornar sus casas, convirtiendo lo que fue humano en su antítesis, materia inerte.

Si lo humano se sustenta, como se ha mencionado, en la separación tajante con todo aquello que puede ser categorizado como no-humano, incluyendo dentro de esto último los objetos inanimados, “Mister Taylor” viola esas fronteras para exhibir la naturaleza inhumana de lo humano. Lo que encontramos en el corazón del cuento es la hibridez innata de lo humano con las otras esferas que el humanismo define como “no-humanas”. De hecho, lo humano comparte con los objetos —de mobiliario o artísticos— una cualidad material. Ambos están compuestos de materia, incluyendo minerales. La vida humana existe, en gran parte, sobre la intersección de lo humano con lo in-humano. Jeffrey Jerome Cohen, en la introducción a su colección editada *Inhuman Nature*, nos recuerda que las piedras no solo son constitutivas de lo humano en tanto permiten erigir templos y estatuas, sino que, además, una de las formas minerales más “humildes” como lo es el calcio “permite que la carne nade, vuele, corra” (2014: iii).³ El humano es, en gran medida, mineral. Esta idea desdibuja, como lo hace “Mister Taylor”, las fronteras entre lo humano y los objetos inanimados.

La conversión de lo humano en “menos-que-humano”, sin embargo, existe en el cuento incluso antes de las asombrosas transformaciones de las cabezas en objetos. El apellido “Taylor” remite, indiscutiblemente, a uno de los aspectos más fuertemente ligados a Estados Unidos: la producción seriada en masa. El Taylorismo, por Frederick Taylor (1856-1915), hace referencia a las distintas tareas del proceso de producción organizadas en las fábricas de tal manera que cada obrero realizaba sus tareas mecánica, cronometrada y metódica, evitando así cualquier intento de control que el obrero pudiera tener sobre los tiempos de producción. No solo el Taylorismo refiere a bienes de consumo, industrialismo y progreso, sino que, además, el obrero mismo era convertido en “menos-que-humano” al ser emparentado con la máquina. Al menos en el tiempo laboral, el obrero se transformaba en un engranaje más en el sistema de producción industrial, deviniendo él mismo en objeto. Andrés November menciona que el Taylorismo era un método de gestión que buscaba “desglosar las tareas de los obreros en movimientos elementales repetitivos, con objeto de adaptarlos al ritmo de la máquina” (1990: 97). El hombre pierde lo propiamente humano y se supedita a la máquina, uno y otra la misma cosa, una prefiguración de escenarios posthumanos. En este sentido argumenta Pramod Nayar: “En los mundos posthumanos de la ciencia ficción, las máquinas y los humanos, los robots inteligentes y los humanos, todos se parecen entre sí” (2014: 55).⁴ La lógica de difuminar lo humano de lo no-humano ya presente en el Taylorismo se acelera y extrema en esta nueva conversión: lo humano, en “Mister Taylor”, deviene objeto completamente inanimado que nos recuerda a una pequeña estatuilla sobre una vitrina.

Dentro del poscolonialismo ecocrítico (o ecocrítico poscolonial), la presencia de lo “menos-que-humano” es particularmente importante, ya que esta categoría ha funcionado como sostén de la historia imperialista del mundo al momento en que conceptos como “salvajes” o “brutos”, ideas articuladas con lo bestial y animal, eran usadas como excusa para

³ “enables flesh to swim, to fly, to run”, la traducción es la mía.

⁴ “In the posthuman worlds of science fiction, machines and humans, intelligent robots and humans, all resemble each other”, la traducción es la mía.

colonizar regiones completas (Islam, 2016: 120). Como argumenta Val Plumwood, la definición occidental de lo humano depende fuertemente de la presencia de lo no-humano; lo incivilizado, lo salvaje, lo animal, la inercia aparente de la vida vegetal y mineral, lo artificial, lo monstruoso. Este juego de pertenencia y exclusión fomentó las aventuras imperialistas y la conquista de territorios “no utilizado, infrautilizado o vacío” (2003: 53).⁵

Como ha sido oportunamente señalado (Valerio-Holguín, 1999: 45; Nuñez, 2017: 72; Sánchez, 2008; Intersimone, 2012), “Mister Taylor” metaforiza, a través de los lentes del humor negro, la invasión estadounidense que tuvo lugar en Guatemala en el año 1954, cuando la CIA organizó una operación para derrocar a Jacobo Arbenz Guzmán, el entonces presidente democráticamente elegido. Tal operación tenía como objetivo ponerle fin a la presidencia de un hombre que se oponía, hasta cierto punto, a intereses corporativos y cuyas decisiones presentaban un marcado sesgo ideológico comunista. Monterroso no menciona dicha invasión en su cuento, pero la alegoriza a través de una historia de tintes fantásticos en la cual todas las tribus de la selva amazónica son devoradas por el capitalismo más salvaje. Hacia el final del cuento, estas políticas de deshumanización terminan fagocitando todo ser humano. Ya no hay posibilidad de hacer la guerra a tribus vecinas para extraer más cabezas porque ya han sido exterminadas, y de las tribus originales solo quedan los jefes, los poderosos que mantienen el estatus quo. El cuento termina de manera contundente: Mr. Rolston recibe un paquete del correo conteniendo la cabeza de Mr. Taylor. Incluso Mr. Rolston procede a suicidarse luego de recibir dicho paquete con su macabro contenido. Nadie ha salido vivo de la aventura.

Monterroso plantea una historia en la cual los procesos de neocolonización acaban convirtiendo a seres humanos en simples mercancías. Lo hace utilizando un marco posthumanista que no solo denuncia las crueldades del colonialismo (el mensaje claro del cuento), sino que además señala que lo humano puede siempre devenir en algo “menos-que-humano”. De hecho, el esqueleto es despojo humano, materia inerte que pivota sobre la frontera de ser humano y no serlo. En este sentido, es notable que la historia termine sin que los poderes de dominación se salven de ser transformados. Todo lo humano devendrá, al final, en materia inerte: esqueleto o cenizas. Lo humano contiene, en sí, lo “menos-que-humano”. El colonialismo se basa en esta verdad, pero solo en el caso de los dominados; el posthumanismo, por su parte, no hace distinciones. Así, Mister Taylor acaba, él también, un objeto de mobiliario.

Violencia y lo “menos-que-humano” en “La salamandra”: lo humano como animal

La desviación de la norma está siempre corporizada en un cuerpo y en comportamientos. La ecocrítica denuncia que el cuerpo animal, sudamericano, afroamericano, homosexual y femenino comparten este estatuto de “diferencia” hacia la norma. Los procesos de Otredad no necesitan viajar hacia lugares “exóticos” donde encontrar diferencia radical. El cuerpo y la identidad femenina, tan humana pero tan Otredad, también es pasible de asombrosas transformaciones.

El cuento de Mercè Rodoreda, “La salamandra”, se inscribe dentro de lo que hoy se llama ecocrítica feminista. La ecocrítica trabaja la relación entre cultura, feminismo y medio

⁵ “unused, underused or empty”, la traducción es la mía.

ambiente (incluyendo vida animal y vegetal), y estas interrelaciones no son casuales. Karen Warren define el proyecto central del ecofeminismo como “el análisis de las conexiones entre las opresiones gemelas de las mujeres y la naturaleza” (1987: 6)⁶ y sus representaciones en la cultura, incluyendo el arte y los medios de comunicación masivos. Así, las personas de color, los animales y las mujeres, entre otros grupos oprimidos, pueden ser entendidos como “hermanos” o “hermanas” en su vínculo contra el especismo y el prejuicio institucionalizado (Kemmerer, 2011: 17) que los enmarca como objetos de explotación, en lugar de sujetos con derechos.

Catriona Sandilands nota que mucho del ecocriticismo incorpora lo animal solo desde la perspectiva de lo humano; en otras palabras, los humanos hablan por los animales acerca de los animales. Lo que no se habla es como animales (1999: 78). El único camino para evitar esta situación es construir modos alternativos, como los que ofrece el posthumanismo. Karen Warren argumenta que “el posthumanismo ofrece un puente apropiado para unir el ecocriticismo y los estudios con animales” (1987: 6).⁷ al priorizar relaciones entre los seres vivos antes que solo lo humano como excepcional. Para el ecocriticismo posthumanista, no hay, en realidad, diferencias entre animales y seres humanos, estos últimos son también animales.

El cuento de Rodoreda gira alrededor de una mujer anónima quien, luego de sufrir violencia por parte de quienes la rodean, termina transformándose en un animal. Es interesante notar como el posthumanismo enmarca el párrafo que abre el cuento:

Pasé por debajo del sauce, llegué al lecho de berros y me arrodillé a ras del estanque. Tenía, como siempre, las ranas a mi alrededor. Salían cuando yo llegaba, se acercaban saltando hacia mí y, en cuanto empezaba a peinarme, las más malas me tocaban la falda roja adornada con cinco trencillas o me tiraban el festón de las enaguas llenas de volantes y pliegues. (2010: 174)⁸

Hasta el momento en que la narradora anónima menciona que está peinando su cabellera, los lectores no saben con certeza si la voz narradora pertenece a la de un ser humano o la de un animal. El párrafo de apertura habla de una narradora que descansa en un estanque, rodeada de ranas. ¿Por qué asumir que es humana (o mujer)? Los lectores saben que el cuento se llama “La salamandra”, así que bien podría asumirse que la narradora anónima es, ciertamente, la salamandra del título. De esta manera, se ejerce un efecto posthumanista, por el cual la voz narradora es a la vez humana y no-humana. La humanización de los elementos ecológicos o la animalización de lo humano continúa inmediatamente, cuando el agua del estanque es descrita como “triste” (2010: 174).

La mutación en animal proviene de una serie de actos de violencia. Allí, en el estanque, la narradora es abusada sexualmente por un hombre que aparece repentinamente. Al día siguiente, el hombre anónimo vuelve a aparecer y nuevamente abusa de la narradora. El hombre, nos dice el cuento, es casado y comienza una relación ilícita con la protagonista,

⁶ “the unpacking of the connections between the twin oppressions of women and nature”, la traducción es la mía.

⁷ “posthumanism offers one such bridge for bringing together ecocriticism and animal studies”, la traducción es la mía.

⁸ “Vaig passar per sota del salze, vaig arribar a l'estesa dels créixens i em vaig agenollar ran de l'estany. Tenia, com sempre, les granotes al meu voltant. Sortien quan jo arribava, s'acostaven botent i, de seguida que començava a pentinar-me, les més dolentes em tocaven la faldilla vermella guarnida amb cinc trenetes o m'estiraven el fistó dels enagos plens de farbalans i de sacsons”, la traducción es la mía.

relación en la cual nunca está ausente la violencia. Dicha situación solo se termina cuando la esposa del hombre los sorprende a ambos durmiendo juntos cerca del estanque. Antes que culpar al marido, la esposa culpa a la narradora. Así, la protagonista del relato pasa por una cadena de actos de violencia, primero de género y luego social cuando todo el pueblo donde ella habita comienza a dejarla de lado e, incluso, insultarla llamándola “bruja”. No hay lazos de solidaridad sino rencores sustentados en un orden patriarcal que deposita exclusivamente en la figura femenina todas las culpas sociales y culturales.

La única sororidad se da entre la narradora y los animales. El pueblo la odia y la hostiga. Para asustarla, sus vecinos le cuelgan en la puerta de la casa una paloma sin cabeza y con el pecho rojo de sangre, y en otra ocasión, una oveja nacida muerta antes de tiempo y dos orejas de rata. En otro momento del relato, una procesión en el pueblo (realizada con el propósito de asustarla) no solo la espanta a ella sino también a su gato. Al igual que la protagonista, son los animales los que pagan el precio de los rencores y prejuicios del pueblo. Es mencionado en el relato que la madre de la protagonista también fue considerada una bruja pero que logró huir del pueblo montada sobre las alas de un buitre. Nuevamente aparece lo animal, ahora como aliado de lo femenino. En este sentido, ambos, lo femenino y lo animal son hermanados bajo el paraguas de la explotación patriarcal, la que ha dado origen a todo el horror: la violación del hombre hacia la mujer es hermana de la violencia del hombre contra la naturaleza. Incluso la vegetación encuentra en la protagonista una “companion species”, o sea, una “especie compañera” (Haraway, 2003) con varias similitudes con las que puede empatizar. Durante el transcurso del segundo abuso sexual, las hojas del árbol sobre el cual la mujer está siendo forzada le susurran palabras para calmar su sufrimiento: “Me volvió a abrazar contra la cepa del sauce y me puso la mano plana sobre los ojos. Y me pareció que me dormía y que las hojas me decían cosas que tenían sentido pero que yo no comprendía, y que me las iban diciendo cada vez más bajo y más despacio” (2010: 175).⁹

La violencia llega a su extremo cuando los hombres del pueblo llegan a su casa, donde la capturan y la arrastran hacia la plaza principal, donde la protagonista es quemada en la hoguera. A lo largo de la historia, la relación de las brujas con los animales ha sido ambigua: sirviendo como base para sus hechizos, los animales fueron explotados por estos personajes femeninos (Mustola—Karkulehto, 2019). Y, sin embargo, las brujas clásicas del folklore acuden a la seguridad de los bosques para tener sus encuentros sexuales con bestias como si de hombres se tratase (Thompson, 2019), unos y otros indiferenciados. Catalogar a la protagonista como “bruja” es otra capa de sentidos otorgada a la retórica ecocrítica y posthumanista del cuento.

En la hoguera, antes que morir, la protagonista sufre una asombrosa mutación y se transforma en una salamandra. No hay explicación del porqué; al igual que los humanos convertidos en adornos en “Mister Taylor”, lo no-humano parece yacer latente dentro de los personajes. La mujer-animal huye del lugar y busca reparo en el estanque. La búsqueda de este espacio determinado sutura ambas figuras: como humana, la mujer acudía al estanque a buscar tranquilidad y hace lo mismo como animal. De esta manera, lo que se presentaba como

⁹ “Em va tomar a abraçar contra la soca del salze i em va posar la mà plana damunt els ulls. I tot d'una em va semblar que m'adormia i que les fulles em deien coses que tenien sentit però que jo no comprenia, i que me les anaven dient cada vegada més baix i més a poc a poc”, la traducción es la mía.

esferas mutuamente excluyentes (lo humano y lo animal) revela vasos comunicantes y fronteras porosas.

Al poco tiempo, la salamandra dejará dicho lugar para acudir a la casa de su (ex)amante humano y vivir debajo de su cama. La violencia, sin embargo, no cesa: la esposa la encuentra un día y la persigue por la casa, lastimándola con la escoba. Volviendo al estanque, unos chicos le quiebran una pata al arrojarle piedras. El refugio momentáneo en las aguas tampoco dura: unas anguilas la muerden, una de ellas llevándose una pata consigo. La protagonista, al final del cuento, descansa sobre el lecho del estanque; su futuro queda incierto para los lectores.

Los últimos actos de violencia tienen lugar no ya sustentados en violencia de género, sino animal, esta última presentada como una continuación de la primera. Es la esposa quien primero lastima a la salamandra y luego unos niños. Finalmente, unas fállicas anguilas le quitan un pedazo de su cuerpo. La transformación posthumana solo revela que la violencia se comete sobre seres a los cuales se le han quitado las posibilidades de defensa. Ambas “especies”, mujer y salamandra, comparten el mismo estatuto: ser “menos-que-humana”. Si bien la humanidad de las mujeres no ha sido negada, el sexo femenino siempre ha padecido, según el pensamiento patriarcal, una “falta” (de inteligencia, de alma o de “algo” que permanece convenientemente ambiguo) que hace necesario su control y dominación.

Mercè Rodoreda supo de persecuciones: huyendo de la Guerra Civil española, encontró refugio en el exilio en Francia, donde vivió años de “extrema dureza” (Arnau, 2002: 122). El mito de la salamandra, “encarnación fantástica de la feminidad prisionera e infeliz” (Kirsch, 1998-9) en su asociación con la brujería, y sus fabulosos/fabulados poderes de regeneración son, en este escenario, la perfecta imagen de resiliencia ante las adversidades. Sin embargo, también remite a la filosofía posthumanista y a la negación de esta disciplina teórica a trazar divisiones que separan de manera tajante reinos no-humanos de aquellos humanos. Es por ello que la protagonista de “La salamandra” pasa de mujer a animal, con la violencia como hilo conductor: ambas son especies compañeras de la explotación humanista.

Conclusiones

Estos relatos no solo nos cuentan historias de persecución, dominio y violencia, sino, además, ilustran cuán frágil son las barreras que separan lo humano de lo no-humano. La filosofía posthumana, en este sentido, es una herramienta adecuada para señalar que la historia de la humanidad está construida sobre la necesidad de convertir ciertos humanos en “menos-que-humanos”, esta última clasificación siempre ambigua y elástica para acomodar lo que se margina según las épocas y las culturas.

Ambas historias hablan de experiencias que, retroactivamente, pueden catalogarse como “posthumanas”: la invasión de un país hacia otro, la neocolonización, la violencia de género y la violencia institucional. Todas estas formas históricas de opresión pueden ser leídas desde la crítica posthumanista porque, al reducir lo humano en algo “menos-que-humano” se señala, inadvertidamente, que las fronteras sobre las que se basa el humanismo son una ficción. Neocolonización y violencia de género necesitan del encumbramiento de cierta forma de privilegio humanista que demuestre que lo humano (masculino) es la medida “normal” y “esencial” sobre la cual medir todo lo vivo. Al mismo tiempo, paradójicamente,

estas formas de violencia naturalizadas pueden leerse como posthumanas, porque necesitan y se sustentan en la reducción de lo humano en algo “menos-que-humano”. En otras palabras, se deja entrever, y he aquí la paradoja del humanismo, que lo humano ha nacido posthumano, pues necesita de la reducción de al menos ciertos ciudadanos a una categoría “otra”, contradiciendo así la idea de que lo humano es una forma de existencia unívoca.

“Mister Taylor” y “La salamandra” se apoyan ambos sobre una corriente del posthumanismo que no investiga las vicisitudes del humano frente a un futuro cibernético y virtual, sino sobre procesos de humanización y deshumanización que han definido, históricamente, lo humano. Al final de los relatos, ambos protagonistas acaban siendo “menos-que-humanos”. Sin embargo, esta posición ya existía antes de las asombrosas transformaciones: los colonizados y las mujeres fueron (¿son?) considerados/as como menos-que-humanos/as. Solo una filosofía posthumanista puede señalar, en este punto, cuan artificial e ideológicamente cargada es la definición de la humanidad “correcta”, esta última, siempre pasible de ser des-centrada por su propia artificialidad.

Bibliografía

- ADAMS, Carol (2018): *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York, Continuum. DOI: [10.5040/9781350040236](https://doi.org/10.5040/9781350040236)
- ARNAU, Carme (2002): *Mercè Rodoreda: una poètica de la memòria*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- BENNET, Jane (2010): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. London, Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822391623>
- COHEN, Jeffrey Jerome (2014): “Introduction: Ecostitial”. En Jeffrey Jerome Cohen (ed.): *Inhuman Nature*. Washington, D. C., Oliphant Books: i-x.
- (2015): *Stones: An Ecology of the Inhuman*. Minneapolis, University of Minnesota Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.5749/minnesota/9780816692576.001.0001>
- FERRANDO, Francesca (2019): *Philosophical Posthumanism*. New York, Bloomsbury. DOI: [10.5040/9781350059511](https://doi.org/10.5040/9781350059511)
- HARAWAY, Donna (1991): *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La Reinención de la Naturaleza*. Trad. Manuel Talens. Madrid, Cátedra.
- (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago, Prickly Paradigm Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.5749/minnesota/9780816650477.003.0002>
- HEPBURN, Allan (2010): *Enchanted Objects: Visual Art in Contemporary Fiction*. Toronto, University of Toronto Press. DOI: <https://doi.org/10.3138/9781442686397>
- INTERSIMONE, Luis Alfredo (2012): “Postcolonialismo e hibridez en dos cuentos de Monterroso”. *A Contracorriente. Una Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, IX/2: 319-340.
- ISLAM, Monirul (2016): “Posthumanism: Through the Postcolonial Lens”. En Debashish Banerji—Makarand R. Paranjape (eds.): *Critical Posthumanism and Planetary Futures*. New Delhi, Springer: 114-130.

- KEMMERER, Lisa (2011): "Introduction". En Lisa Kemmerer (ed.): *Sister Species: Women, Animals, and Social Justice*. Champaign, University of Illinois Press: 1-44.
- KIRSCH, Fritz Peter (1998-99): "Mercè Rodoreda y el mito de la salamandra". *Quo Vadis, Romania?*, 12-13: 188-199.
- MONTERROSO, Augusto (1998): "Mister Taylor". En *Obras Completas (y otros cuentos)*. Barcelona, Anagrama: 9-20.
- MUSTOLA, Marleena—Sanna KARKULEHTO (2019): "Wild Things Squeezed in the Closet: Monsters of Children's Literature as Nonhuman Others". En Sanna Karkulehto—Aino-Kaisa Koistinen—Essi Varis (eds.): *Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthuman in Literature and Culture*. New York, Routledge: 125-141. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429243042>
- NAYAR, Pramod (2014): *Posthumanism*. Malden (MA), Polity.
- NOVEMBER, Andràs (1990): *Nuevas Tecnologías y Transformaciones Socioeconómicas*. Madrid, IUED.
- NUÑEZ, Loreto (2017): "Las fábulas más que fabulosas de Monterroso: Reconfiguraciones genéricas de Horacio, Ovidio y Fedro en *La oveja negra y demás fábulas*". En Miriam Lay Brander (ed.): *Genre and Globalization: Transformación de géneros en contextos (post)coloniales*. Hildesheim, Georg Olms Verlag: 71-106.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. (2017): "Ethics and Nonhuman Animals: A Philosophical Overview". *Quadranti: Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, V/ 1-2: 146-165.
- PLUMWOOD, Val (2003): "Decolonizing Relationships with Nature". En William H. Adams—Martin Mulligan (eds.): *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era*. London, Earthscan: 51-78. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781849770927>
- POSTHUMUS, Stephanie (2018): *French "Ecocritique": Reading Contemporary French Theory and Fiction Ecologically*. Toronto, University of Toronto Press. DOI: <https://doi.org/10.3138/9781487513207>
- RODOREDA, Mercè (2010): *Tots els contes*. Barcelona, Labutxaca.
- ROJAS MIX, Miguel (1991): *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- SÁNCHEZ, María Teresa (2008): *La escritura de Augusto Monterroso. Desde la tradición hacia la ruptura*. Tesis de maestría. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- SANDILANDS, Catriona (1999): *Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SINGER, Peter (1999): *Liberación animal*. Trad. Celia Montolio. Madrid: Trotta.
- TAYLOR, Nik (2011): "Can Sociology Contribute to the Emancipation of Animals?" En Nik Taylor—Tania Signal (eds.): *Theorizing Animals: Re-thinking Humanimal Relations*. London, Brill: 203-220. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202429.i-294.51>
- THOMPSON, Tok (2019): *Posthuman Folklore*. Mississippi, University Press of Mississippi. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/j.ctvpbnpxs>

VALERIO-HOLGUÍN, Fernando (1999): “La Perversión del Texto en *Obras Completas (y Otros Cuentos)* de Augusto Monterroso”. *Romance Notes*, 40.1 (1999): 41-48.

WARREN, Karen (1987): “Feminism and Ecology: Making Connections”. *Environmental Ethics*, IX/1: 3-20. DOI: <https://doi.org/10.5840/enviroethics19879113>

--- (2000): *Ecofeminist Ecology: A Western Perspective on What it is and why it Matters*. New York, Rowman & Littlefield.

WOLFE, Cary (2010): *What is Posthumanism?* Minneapolis, University of Minnesota Press.

© Fernando Gabriel Pagnoni Berns



<http://ojs.elte.hu/index.php/lejana>

Universidad Eötvös Loránd, Departamento de Español, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/C