

Relatos de antropología canina: el artificio ficcional de Courtoisie en la novela *Vida de perro**

Canine anthropology stories: Courtoisie's fictional artifice in the novel *Vida de perro*

MIGUEL AMORES FÚSTER

IEMYRhd (Universidad de Salamanca). Calle Rector Esperabé 47 37008 Salamanca.

Dirección de correo electrónico: amoresfuster@usal.es

ORCID: orcid.org/0000-0002-1375-4982

Recibido: 11-5-2017. Aceptado: 11-7-2017.

Cómo citar: Amores Fúster, Miguel, "Relatos de Antropología canina: el artificio ficcional de Courtoisie en la novela *Vida de Perro*", *Castilla. Estudios de Literatura* 8 (2017): 357-372.

DOI: <https://doi.org/10.24197/cel.8.2017.357-372>

Resumen: La narrativa de Rafael Courtoisie presenta una serie de particularidades estilísticas y retóricas que, más allá del plano de la forma, construyen modos singulares de generación de sentido ficcional. Este artículo analiza la obra *Vida de perro* (1997), formada por 53 fragmentos heterogéneos y narratológicamente inconexos. La tesis que aquí se defenderá es que esta obra alcanza su coherencia y unidad de sentido en la oposición de todos los fragmentos a lo que Agamben denomina "maquinaria antropológica", es decir, el conjunto de visiones y discursos por los cuales históricamente lo humano sólo ha sido concebido en oposición a lo animal.

Palabras clave: Rafael Courtoisie; *Vida de perro*; maquinaria antropológica; Agamben; ficción.

Abstract: The narrative works of Rafael Courtoisie present a series of stylistic and rhetorical peculiarities that create singular modes of generation of fictional sense far beyond the form. This article analyzes the novel *Vida de perro* (1997), that is composed of 53 heterogeneous and narratologically disjointed literary fragments. The thesis that will be defended here is that this novel reaches its coherence and unity of meaning through the opposition of all its fragments to what Agamben calls "anthropological machine", that is, the set of visions and discourses that have historically conceived human being in opposition to animals.

Keywords: Rafael Courtoisie; *Vida de perro*; anthropological machine; Agamben; fiction.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Teoría de la lectura y hermenéutica literaria en la Ilustración (1750-1808): edición y estudio de fuentes documentales y literarias", con referencia FFI2016-80168-P.

INTRODUCCIÓN

En el ámbito de los estudios críticos sobre la obra de Rafael Courtoisie es casi un lugar común hablar del cierto hálito poético que habita, moldea y de algún modo vertebra la escritura narrativa del autor uruguayo.¹ En efecto, los textos narrativos de Courtoisie presentan una serie de formas retóricas y de estrategias de generación de sentido diferenciadas de las que podrían considerarse propias de la narrativa convencional. Y estas formas y estrategias, en primer término, podrían asociarse a un tipo de expresión más propio de la poesía. Muchos pasajes de las novelas y relatos de Courtoisie parecen apuntar a algún tipo de hibridez escritural poético-narrativa más o menos acusada, a una zona gris en último término indeterminable para la crítica que a menudo ha recibido denominaciones paradójicas como “prosa poética”, “poema en prosa” o incluso “novela-poema”.² Y, sin embargo, este carácter no convencional de la narrativa de Courtoisie en ocasiones va más allá de una simple hibridez estilística poético-narrativa, de ese cierto hálito poético que se mencionaba anteriormente, y se erige como un procedimiento narrativo estructural que afecta al modo mismo de generación de sentido ficcional del texto.

El objetivo de este artículo es analizar el modo exacto en que dicha reestructuración de las estrategias ficcionales tiene lugar en la obra *Vida de perro* (1997), la primera novela publicada por Courtoisie y acaso también la obra donde más claramente se manifiesta esta no convencionalidad de su narrativa en lo que respecta a sus modos de

¹Se hace referencia aquí a análisis como “Una narrativa desarticulada desde el sesgo oblicuo de la marginalidad”, de Fernando Ainsa, en el que se sostiene que “Courtoisie maneja diferentes registros poéticos y narrativos dentro del mismo relato” (Ainsa, 2008: 47); al artículo de César Barros “La broma de Raúl: objeto, mercancía y estética en Tajos de Rafael Courtoisie”, que afirma que la narrativa del autor “se destaca por su consciente incursión en, o entre, los límites de lo lírico y lo narrativo” (Barros, 2010: 318), o al texto de Lucio Sessa “La ética de la literatura en la narrativa de Rafael Courtoisie”, donde se habla del lenguaje narrativo del autor como “poético y connotativo, mas también [...] fuertemente denotativo” (Sessa, 2007: 61).

²En su edición de *Paradiso*, precedida por un largo estudio introductorio, Eloísa Lezama Lima se refería con tal fórmula a la obra escrita por su hermano, tal vez uno de los intentos más radicales en el ámbito de las letras españolas de fundir en una sola enunciación escritural los órdenes narrativo y poético: “No interesa si *Paradiso* es o no una novela porque cumple los requisitos de ese género literario. Interesa saber que *Paradiso* es una novela integral irrepetible [...] Es, en síntesis, una novela poema o un gran poema que encapsula posibilidades y realidades narrativas” (Lezama Lima, 2006: 55).

generación de sentido. Para realizar este análisis se partirá de la hipótesis fundamental de que el punto de anclaje primario para la construcción de significado ficcional en la novela, allí donde la heterogénea sucesión de los fragmentos narrativos que la componen converge hacia un sentido unitario, es su oposición transversal al concepto de “maquinaria antropológica”. Se trata de una noción desarrollada por Giorgio Agamben (2010: 41-53) a partir del concepto de “maquinaria mitológica” de Furio Jesi (2008) y que se encuadraría en el proyecto general de la obra del autor de la serie *Homo Sacer* (2000, 2008, 2010a y 2013) de redefinir por completo las categorías del pensamiento político moderno. Como se verá en la próxima sección, con el término “maquinaria antropológica” Agamben designa, en esencia, al conjunto de discursos que a lo largo de la historia han producido un concepto determinado de *ser humano* siempre mediante la operación básica de definirlo en oposición a lo animal, entendiendo por este último concepto tanto el conjunto de vivientes distintos del hombre como aquella dimensión humana puramente biológica e instintiva. Este artículo se basará en la teorización que Agamben hace del concepto para tratar de justificar la tesis de que la principal instancia de unificación de sentido de la obra no es otra que su oposición, punto por punto, a este conjunto de discursos que, durante milenios, habrían negado la posibilidad de que una parte esencial e imprescindible de la humanidad del hombre pudiera encontrarse en algo tal como la existencia animal de un perro.

1. LA MAQUINARIA ANTROPOLÓGICA

Antes de abordar la teorización específica de Agamben sobre la maquinaria antropológica cabría establecer los términos fundamentales de lo que podría denominarse el *problema conceptual de lo humano*, que constituiría la razón de ser de tal maquinaria. Este problema conceptual de lo humano, su núcleo fundamental, sería una desconexión esencial entre la materialidad biológica del hombre y lo que podría denominarse su *ser necesario*. Desde nuestro origen como especie siempre ha cabido encontrar la ausencia de una conexión directa y automática entre el hombre entendido como su pura corporeidad físico-psíquica, entre el hombre entendido como mamífero bípedo al que corresponde el taxón biológico *Homo sapiens*, y la idea históricamente cambiante de humanidad. Se trata de una cuestión abordada por Hernández Reynés desde el ámbito del

pensamiento biopolítico, y que en su opinión singulariza al hombre con respecto al resto de seres vivos:

El león se comporta como un león, la ballena como una ballena, la cucaracha como una cucaracha. Mientras que el hombre, esencialmente, se caracteriza por tener un conjunto de modos de vida infinito, es decir, no cerrado, innumerable [...] Aunque algo atrevida, no está exenta de acierto la afirmación de que el hombre puede vivir como hombre precisamente porque no tiene que vivir de una manera concreta. Su vida es para él algo que, lejos de venirle hecho, lo tiene que hacer (Hernández Reynés, 2005: 13).

Esta ausencia de adecuación necesaria entre la realidad físico-psíquica que encarnamos y la idea plena de *humanidad* (que en el hombre se hayan disociadas o como mínimo sujetas a una serie de dificultades para su identificación), podría expresarse de forma sintética del siguiente modo:

Homo sapiens ≈ ser humano

Se trata de una idea que, de forma más o menos explícita, puede rastrearse en las más antiguas indagaciones sobre nuestra naturaleza profunda y que en gran medida se mantendría vigente hasta ahora. Desde la definición aristotélica del hombre como aquel único ser viviente capaz de lenguaje y por tanto de sentido de la justicia y de organización política³ hasta el psicoanálisis lacaniano,⁴ encontramos con que a lo largo de la

³Nos referimos aquí al célebre pasaje de la *Política*, presente en el primer capítulo del Libro Primero, en el que Aristóteles, a pesar de distinguirlo claramente sobre el resto de vivientes, reconoce el carácter animal del hombre: “Pues bien, ella [la naturaleza] concede la palabra al hombre exclusivamente [...] la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado” (Aristóteles, 2006).

⁴Jacques Lacan, en el seminario *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, trata en esencia de refutar la concepción descartiana del sujeto como entidad autoconsciente (*cogito ergo sum*) en favor de su idea del sujeto como un ser ensartado en la torturada otredad de raíz lingüística de su inconsciente: “Observemos entre paréntesis que ese Otro distinguido como lugar de la Palabra no se impone menos como testigo de la Verdad. Sin la dimensión que él constituye, el engaño de la Palabra no se distinguiría del fingimiento que, en la lucha combativa o el alarde sexual, es sin embargo muy diferente [...] El animal, por lo demás, se muestra capaz de esto cuando está acosado; consigue despistar iniciando una salida que es engañosa. Esto puede llegar

historia, de una u otra forma, el conjunto de lo humano siempre se ha concebido como una cierta trascendencia (alma, raciocinio, inconsciente, etc.) con respecto al estricto despliegue de la corporeidad biológica (animal) que nos sostiene. Esta circunstancia, que durante siglos se sancionó con simples oposiciones binarias del tipo cuerpo/alma o cuerpo/mente, implicaba la jerarquización, siempre a favor del segundo término, entre la corporeidad empírica del mamífero hombre y la plena dimensión de su despliegue ontológico.

Estas tentativas de concepción del hombre, sin embargo, tendría tres consecuencias fundamentales. La primera, la imposibilidad de encontrar en ellas no sólo una esencia inequívoca de lo humano, sino también un modo de existencia que le sea realmente propio. Y es que esta desconexión originaria entre la corporeidad biológica del hombre y sus casi infinitos modos de existencia haría imposible, como se veía en la cita de Reynés, delimitar lo humano como el simple despliegue biológico de unos determinados instintos naturales. Se trataría de un problema con el que han tenido que lidiar todo tipo de aproximaciones históricas al concepto de *hombre*, y no sólo las de tipo metafísico. Así, Agamben (2010: 37-42) recuerda que para Carl Linneo, el fundador de la taxonomía moderna, el hombre suponía una anomalía taxonómica que se cifraba no tanto en una determinada singularidad biológica como en una capacidad autotélica exclusiva. La razón es que para Linneo el término “*sapiens*” de *Homo sapiens* tenía una sutil connotación irónica, pues se refería no tanto a la capacidad de conocimiento superior del animal humano (su facultad de raciocinio) como a su necesidad única de auto(re)conocimiento, de *saberse*, para realmente *ser*:

Un análisis del *Introitus* que abre el *Systema [Naturae]* no deja dudas en cuanto al sentido que Linneo atribuía a su lema: el hombre no tiene ninguna identidad específica, si no es la de poderse reconocer. Pero definir lo humano no mediante una *nota characteristic*, sino en virtud del conocimiento de sí mismo, significa que es hombre aquel que se reconoce como tal, que el hombre es el animal que debe reconocerse como humano para serlo (Agamben, 2010: 40).

hasta el punto de sugerir en la presa la nobleza de honrar lo que hay de alarde en la caza. Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo verdaderas, es decir, las que proporcionarían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante” (Lacan, 2005: 786-787).

La segunda consecuencia de esta desconexión fundacional entre la biología y la plenitud ontológica en el hombre es que éste parece revestir una naturaleza como mínimo dual. Así, el hombre ha sido históricamente concebido no como una unicidad esencial, sino como la articulación metafísica entre “un elemento natural (animal) y un elemento sobrenatural, social o divino” (Agamben, 2010: 28). Ser humano, por tanto, no podría consistir en la mera erradicación de la animalidad instintiva que nos vertebra, sino que consistirá más bien en saber integrarla de forma complementaria dentro de una noción de *humanidad* más abierta y empática.

La tercera consecuencia, directamente relacionada con las anteriores, consiste en la dificultad de definir al ser humano hombre en términos positivos. Fuera de aquella capacidad de autoconocimiento exclusiva del *Homo sapiens* que para Linneo era la única instancia realmente diferenciadora y fundadora de humanidad, lo cierto es que el hombre supone una encrucijada existencial tan paradójica y contradictoria que a lo largo de la historia lo más común es que se haya definido al ser humano simplemente como aquel viviente cuya mejor determinación se hallaba en su profunda diferencia con respecto al resto de seres vivos. De este modo, el ser humano (o con mayor precisión: la cualidad trascendental difícilmente definible e históricamente variable llamada *humanidad* que habita al mamífero antropomorfo *Homo sapiens*), sería tan solo aquello opuesto a la ontología coherente y modo de existencia necesario del animal. O recurriendo de nuevo a los signos matemáticos:

Ser humano \neq animal

De este modo se ve que dar cuenta del hombre, al contrario de lo que ocurre con el resto de los vivientes, no puede limitarse a la constatación del conjunto de características de un determinado despliegue biológico. La captura de la singularidad del hombre consistiría además de eso en que la cartografía de lo humano en tanto que producción histórica, en tanto que maquinaria de ontogénesis destinada a generar autoreconocimiento de sí. En palabras de Agamben:

La maquinaria antropológica del humanismo es un dispositivo irónico, que verifica la ausencia en *Homo* de una naturaleza propia, y le mantiene suspendido entre una naturaleza celestial y otra terrena, entre lo animal y lo

humano, y, en consecuencia, su ser siempre menos y siempre más que él mismo (2010: 43).

Inscrito en esta lógica, el pensador italiano vuelve a recurrir a la figura político-jurídica del *estado de excepción*, como ya hace en su serie *Homo sacer*,⁵ para explicar el modo en que esta maquinaria antropológica ha funcionado históricamente:

Desde el momento en que lo que en ella está en juego es la producción de lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que siempre es también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión) [...] la máquina produce una suerte de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el fuera no es más que la excusión de un dentro y el dentro, a su vez, no es más que la exclusión de un fuera [...] Como todo espacio de excepción, esta zona está, en realidad, perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debería realizarse en ella es sólo el lugar de una decisión incesantemente demorada, en que las cesuras y su articulación son siempre de nuevo dislocadas y desplazadas. Lo que debería ser obtenido así no es en cualquier caso ni una vida animal ni una vida humana, sino tan sólo una vida separada y excluida de sí misma, nada más que una *nuda vida*” (2010: 52-53).

El problema de la maquinaria antropológica es que, en tanto que tal dispositivo discursivo histórico, sólo puede identificarse con la represión de ciertas pulsiones inscritas en el pleno potencial de vida de los hombres. La maquinaria antropológica, dicho en otros términos, sometería al hombre a un proceso de reducción ontológica (su reducción a *nuda vida*) para convertirlo en un objeto propicio y operativo para las diferentes relaciones de poder. Pero el precio de tal reducción habría sido el arrastrar a lo largo de milenios de una herida interior, una herida que consistiría en percibir todas aquellas regiones de humanidad excluidas por la maquinaria

⁵Agamben, en la estela del pensamiento biopolítico foucaultiano (Foucault, 1982, 1998, 2001, 2006, 2008, 2012; Cf. Esposito, 2006; Lazzarato, 2006 y Deleuze, 2015) que rechaza las concepciones jurídico-filosóficas y contractuales del poder, en su serie *Homo Sacer* sostiene la tesis fundamental que el paradigma adecuado para explicar las relaciones de dominación social es el del estado de excepción, es decir, aquella situación donde hecho y ley tienden a confundirse y en la que las personas son concebidas no como sujetos de derecho, sino como despliegues biológicos existentes sólo en tanto que también son susceptibles de ser erradicados, lo que él denomina *nuda vida*.

antropológica meramente como la presencia de una ausencia. O como dice Agamben: “Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo — en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos” (2010: 28).

2. “PLATÓN ERA UN ANIMAL”

La razón de este rodeo teórico ha sido la de mostrar con alguna precisión la instancia fundamental de la articulación narrativa de *Vida de perro*, una obra que según se defenderá aquí sólo puede encontrar una cierta unicidad estructural y de sentido en la oposición global a la reducción de lo humano operada por ese gran dispositivo ideológico-discursivo denominado “maquinaria antropológica”. El motivo de proponer tal instancia integradora para la obra es que *Vida de perro* presenta una trama narrativa tan heterogénea y amorfa que en pureza apenas podría considerarse tal trama. Más que una novela (o incluso que un *texto narrativo* en el sentido convencional de este término),⁶ la obra de Courtoisie está formada por una sucesión de fragmentos literarios inconexos que se identificarían con las tipologías textuales aproximadas del relato breve, el microrrelato, la fábula alegórica, la ficción histórica, el ensayo poético, el fragmento filosófico o diversos textos de equívoco carácter autobiográfico o autoficcional. En la obra, por tanto, no existen ni un protagonista, ni continuidad argumental clara, ni homogeneidad del punto de vista narrativo, ni un estilo uniforme ni en realidad ningún elemento que prefigure algún tipo de unidad estructural sólida del *continuum* narrativo, fuera del tema común de las relaciones entre perros y hombres.

Así, en *Vida de perro* tienen cabida textos tan distintos como el fragmento quinto y el veintiuno. En el primero de ellos se narra el intenso amor que siente un niño por su perra, a la que quería igual que a su madre fallecida, y que tras quedarse la perra preñada es asesinada junto a sus cachorros, por pura maldad y envidia, por la tía del niño. En el segundo de

⁶Nos referimos aquí a concepciones de lo narrativo estructuradas y miméticas, claramente inspiradas en la Poética aristotélica, como la del estructuralista Claude Bremond, que definía el relato narrativo como aquel discurso “que integra una sucesión de acontecimientos de interés humano en la unidad de la misma acción [...] Donde no hay sucesión no hay relato sino descripción, [...] deducción, [...] efusión lírica, etc.” (Bremond, 1976: 90).

los fragmentos citados se narra la historia de una familia estadounidense que al mudarse deja atrás a su perro, lo cual provoca un grave enfrentamiento entre el padre y la hija y una rebeldía autodestructiva en ésta que sólo toca a su fin cuando el perro, inexplicablemente, aparece un día en la nueva residencia de la familia, tras cruzarse a pie todo el país. Del mismo modo, ficciones históricas como la que recoge el primer fragmento, en el que se cuenta que durante la Última Cena un perro olió literalmente la traición de Judas y ladró para advertirlo, pero sólo consiguió que el descreído apóstol Tomás le hiciera callar de una patada, conviven con otros textos que se adentran claramente en el terreno de la autoficción, como el del fragmento dieciocho, en el que se cuenta una excursión por la costa amalfitana para ver las antiguas torres defensivas dispuestas contra los “perros sarracenos” que el narrador realiza hace en compañía de alguien a quien define como “mi amigo Lucio Sessa”, que en la vida real es el traductor al italiano de las obras de Courtoisie. Y no menos diversos son los fragmentos octavo, una especie de diatriba sobre la naturaleza moral de los animales dispuesto en la forma de poema no rimado que despliega una anáfora en cada verso, y el fragmento cuarenta y siete, en el que en un tono aséptico, asimilable al de cualquier manual de biología, el texto se limita a informar al lector de que, en una misma camada, una perra puede tener hijos de distintos machos debido a que ovula varias veces durante su periodo de celo.

Es verdad que hasta cierto punto podría concebirse la novela como el diálogo que se da a lo largo de más de doscientas páginas entre tres posibles tipologías fundamentales de textos. La primera correspondería al relato de las relaciones que con sus perros mantenían figuras históricas tan diversas como Napoleón, Sócrates, Shakespeare, Hitler, Leonardo da Vinci o San Agustín. La segunda abarcaría el conjunto de textos contados por un narrador masculino en primera persona en los que podría interpretarse una cierta continuidad temporal y un protagonista común, si bien estos extremos jamás son aclarados. De hecho, la ambigüedad con respecto al posible carácter autobiográfico de algunos de estos relatos (como el citado texto sobre Lucio Sessa, o el fragmento cuarenta y dos, en el que se narran los siniestros experimentos llevados a cabo con perros en una facultad de Química, disciplina en la que el propio Courtoisie se formó) podría llevar a pensar que el elemento común de esta categorización de textos es el artificio literario deliberado de hacer creer en todo momento que podemos encontrarnos ante textos de adscripción autoficcional. La tercera categoría de textos integrarían lo que podría

denominarse, por llamarlo de algún modo, *ficciones ensayísticas sobre la naturaleza moral de perros y hombres, y su interdependencia*, y en ellas el elemento narrativo suele quedar supeditado a la reflexión literario-filosófica. Un ejemplo claro es el fragmento cuarenta y uno, en el que tras una reflexión sobre el posible peso empírico del espíritu o del pensamiento, se afirma que “el espíritu de los perros pesa más que la materia viva”.

No obstante, la heterogeneidad narrativa que gobierna la novela es tanta que cualquier intento de agrupar sus fragmentos en categorías interrelacionadas siempre tenderá a quedar incompleto y se antojará algo forzado. Por otra parte, el sentido general de la obra tampoco debería reducirse a algo tan simple como un canto de amor a los perros. Y tampoco podemos estar de acuerdo con la afirmación de que el libro sea una suerte de historia universal ficcionalizada de los perros (o desde el punto de vista de los perros)⁷. Nuestra hipótesis es que lo que tienen en común el conjunto heterodoxo de los fragmentos de la novela es que, cada uno con su propia voz, todos ellos destacan las intensas solidaridades ontológicas que se dan entre perros y hombres, y cómo, a lo largo de la historia, éstas han sido negadas en favor de una concepción excluyente de lo humano.

Los diferentes fragmentos de la novela denuncian que el hombre no puede ser, ni tampoco comprenderse, en ausencia de otras formas de vida. O lo que es lo mismo, que una parte imprescindible de la humanidad del mamífero *Homo sapiens* reside en el animal, que en el caso la obra de Courtoisie está representado por el perro. La novela, con su atípica forma narrativa, y a través tanto de su amplísima pluralidad escritural como de la singular penetración conceptual que proporciona su estatuto de ficción, simplemente estaría metaforizando en el perro el necesario auxilio ontológico que precisa un mamífero extraño y torturado que, para poder siquiera ser *humano*, ha de reconocerse a sí mismo como tal.

Desde un punto de vista teórico, *Vida de perro* no sólo sería la negación ficcional de la maquinaria antropológica agambiana, la denuncia de que el hombre sufre un régimen de excepcionalidad ontológica insoportable y, paradójicamente, inhumano; la novela, de algún modo, también podría asumirse como un refrendo ficcional a aquella noción renovada de cultura teorizada por Nietzsche. Según Vanessa Lemm, el filósofo alemán, en línea con su reiterada oposición a cualquier materialización metafísica restrictiva (religión, moral, ciencia, etc.)

⁷Se hace referencia aquí al sentido general que Andrew Brown atribuyó al libro, al que definió como “a dog’s history of the world” (Brown, 2006: 127).

diferenciaba entre los conceptos de *civilización* y *cultura*. Por el primero entendía “la emergencia de formas de organización social y política basadas en el disciplinamiento y domesticación de la animalidad del ser humano” (Lemm, 2009: 123), y se correspondería bastante bien a lo que aquí hemos considerado “maquinaria antropológica”. Con el término “cultura”, sin embargo, Nietzsche sugería “una crítica de la civilización que libera a la vida animal de su condición de objeto de dominación y explotación política” (Lemm, 2009: 123), y tendría además dos funciones básicas. La primera función sería denunciar que “los procesos de civilización (es decir, la racionalización, la moralización, la humanización del ser humano) actúan por medio de técnicas intrínsecamente violentas de ‘extirpación’ de la animalidad del ser humano”. Y la segunda función sería la de “superar a la civilización generando formas de vida y de pensamiento que estén constituidas por la animalidad en lugar de desvinculadas de la misma” (Lemm, 2009: 125).

En concordancia con esto, los distintos fragmentos de la novela remitirían a esa animalidad esencial que vertebraría y estaría en el núcleo de la idea misma de humanidad. Y el conjunto de la obra reivindicaría, del mismo modo, unas nuevas formas “de vida y de pensamiento” que acabarían con la idea del hombre como una forma de vida aislada y que apostarían por su plena integración, a través del reconocimiento de su verdadera naturaleza, en el *continuum* de lo viviente.

Posiblemente en ningún pasaje de la novela esto sea se vea de forma tan clara como en el fragmento séptimo. En él se cuenta que Sócrates, tras ser condenado a muerte y antes de tomar la cicuta, pidió a su discípulo Platón que cuidara a su perro. Se trataba de un perro que Sócrates había querido y al que consideraba una parte del universo “igual, no menor, singular, libre y perfecta”. Se cuenta en el texto que lo primero que hizo Platón tras la muerte de su maestro fue echar al perro “a patadas”:

Pero Platón no pudo descubrir ninguna virtud en el perro, no vio la carne de la esencia: sólo pulgas. Platón era un animal.

El hombre es un bípedo implume, consideró; los perros, cuadrúpedos. De modo que no tiene importancia.

Platón no dedica una sola línea de la *Apología* al perro del Maestro condenado.

¿La República de los Perros?

Imposible.

—En la filosofía no hay lugar para los perros —concluyó el discípulo.

El perro de Sócrates se perdió en la Historia (Courtoisie, 1997: 47-48).

Se ve aquí una alegoría casi perfecta de la maquinaria antropológica agambiana y también de aquello que Nietzsche entendía por “políticas de civilización”. El amor de Sócrates por su perro representaría la integración no sólo del animal, sino de la animalidad presente en el hombre, en las cosmovisiones y en el conocimiento. Y la acción de Platón, tantas veces considerado padre de la filosofía occidental, de echar literalmente “a patadas” al perro, habría supuesto el acta fundacional de aquel conjunto de nociones de lo humano que, al excluir la animalidad en los términos exclusivos de una otredad más o menos acusada, habrían establecido durante siglos visiones antropológicas atravesadas por la amputación y la ceguera de sí.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se ha tratado de demostrar que una obra narrativa de las características de *Vida de perro*, cuya composición radicalmente fragmentaria desafía los modelos narratológicos convencionales, sólo encontraría una cierta unidad estructural de sentido en su rechazo uniforme al conjunto de discursos (maquinaria antropológica y concepto nietzscheano de cultura) que a lo largo de la historia han tratado de despojar al hombre de su animalidad esencial y han degradado al propio animal a una posición de otredad ontológicamente irrelevante. La hipótesis que aquí se ha tratado de demostrar es que, a través de su riquísima pluralidad expresiva, los cincuenta y tres fragmentos que componen la obra ejecutan un sabotaje completo de los dos grandes presupuestos de esta maquinaria antropológica

Homo sapiens \approx ser humano

Ser humano \neq animal

en favor de una idea de humanidad expresada en términos positivos y plenamente integrada en el continuum de lo vital:

Homo sapiens + animal = ser humano

En otras palabras, la obra, a través de la heterogeneidad de sus textos, no es sólo un canto de amor a los perros, sino que por encima de todo

apunta a la posibilidad de una nueva concepción de lo humano que encuentre una parte imprescindible de su ser en el animal interior y en el animal exterior al hombre. Lo que la novela despliega, de algún modo, es una suerte de *antropología a cara de perro* que sin embargo no debería interpretarse como una indagación violenta en el producto humano amputado que históricamente hemos sido. Sería, por el contrario, una suerte de cartografía plena de lo humano que partiría de la base de que todo retrato profundo del ser del hombre, antes o después, no puede dejar de mostrar el rostro del animal que integra aquello que somos.

Al comienzo de este artículo se afirmó que la singularidad expresiva de la narrativa de Courtoisie en ocasiones va más allá de un cierto aliento lírico y conecta directamente con la estrategia de generación de sentido ficcional de los textos. Pues bien, nuestra conclusión es que la enunciación singular que compone *Vida de perro* se traduce ante todo en que la obra, a un nivel general, y más allá del sentido concreto de cada uno de sus cincuenta y tres fragmentos en muchos sentidos inconexos, se dota a sí misma de una perspectiva de sentido unitario articulándose en oposición al conjunto de discursos (en cierto modo igual de ficcionales) que Agamben denomina “maquinaria antropológica”. La particularidad expresiva de *Vida de perro*, toda su heterogeneidad retórico-estilística, encontraría una suerte de punto de fuga estructural y de sentido en la oposición a esa maquinaria antropológica cuyos discursos son igualmente diversos y heterogéneos. Los fragmentos que componen la obra de Courtoisie, de este modo, tratarían de componer desde su ámbito de la ficción una suerte de *antropología a cara de perro*. Y ello, lejos de consistir en la narración de vivencias humanas descarnadas, consistiría en componer metafóricas historias de vida (en el sentido antropológico del término) en las que, de muy diversas maneras, se mostraría que nuestra humanidad está incompleta en ausencia de una animalidad que históricamente ha sido negada, y que Courtoisie representa en la figura del can.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pretextos.

- Agamben, Giorgio (2008), *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*, Valencia, Pretextos.
- Agamben, Giorgio (2010), *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pretextos.
- Agamben, Giorgio (2010a), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pretextos.
- Agamben, Giorgio (2013), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos.
- Aínsa, Fernando (2008), “Una narrativa desarticulada desde el sesgo oblicuo de la marginalidad”, en Jesús Montoya y Ángel Esteban (eds.), *Entre lo local y lo global: la narrativa latinoamericana en el cambio de siglo (1990-2006)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana, pp. 35-50.
- Aristóteles (2006), *Política*, Madrid, Espasa.
- Barros, César (2010), “La broma de Raúl: objeto, mercancía y estética en Tajos de Rafael Courtoisie”, en *Revista de crítica latinoamericana*, 36, pp. 315-336.
- Brown, J. Andrew (2006), “Ripped Stitches: Consumerism, Technology and Posthuman Identity in Rafael Courtoisie's Tajos”, en *Journal of Latin American Studies*, 15, pp. 127-142.
- Bremond, Claude (1976), “La lógica de los posibles narrativos”, en Roland Barthes (ed.), *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, pp. 87-109.
- Courtoisie, Rafael (1997), *Vida de perro*, Madrid, Alfaguara.
- Deleuze, Gilles (2015), *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Buenos Aires, Cactus.

- Esposito, Roberto (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel (1982), “The Subject and the Power”, en *Critical Inquiry*, 8(4), pp. 777-795.
- Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2001), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (2012), *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal.
- Hernández Reynés, Jesús (2005), “El poder sobre la vida. Formas biopolíticas de racionalidad”, en Javier Ugarte (ed.), *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, pp. 13-42.
- Jesi, Furio (2008), *La fête et la machine mythologique*, París, Mix.
- Lacan, Jacques (2005), *Escritos 2*, México, Siglo XXI.
- Lazzarato, Maurizio (2006), *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Lemm, Vanessa (2009), “El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal”, en Ignacio Mendiola (ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, pp.115-131.
- Lezama Lima, José (2006) *Paradiso*, ed. Eloísa Lezama Lima, Madrid, Cátedra.

Sessa, Lucio (2007), “La ética de la literatura en la narrativa de Rafael Courtoisie”, en *La torre del virrey: revista de estudios culturales*, pp. 60-62.