

SENSIBILIDADES MÁS-QUE-HUMANAS Y AFECTO INTERESPECIE EN *SOLO UN POCO AQUÍ*, DE MARÍA OSPINA PIZANO

MORE-THAN-HUMAN SENSIBILITY AND INTERSPECIES AFFECT IN MARÍA OSPINA PIZANO'S *SOLO UN POCO AQUÍ*

FECHA DE ENVÍO 16/09/2025
FECHA DE ACEPTACIÓN 17/12/2025

LUIS MIGUEL BARBOZA ARIAS
Universidad de Costa Rica

RESUMEN:

Este artículo analiza la novela *Solo un poco aquí* (Penguin Random House, 2023), de María Ospina Pizano, desde una perspectiva más-que- humana, atendiendo a los vínculos afectivos y sensoriales que configuran formas de coexistencia multiespecie. A través del estudio de cuatro relatos protagonizados por animales (perras, un ave migratoria, un escarabajo y un puercoespín hembra), el texto explora cómo la atención a sensibilidades no humanas desplaza enfoques instrumentales y antropocéntricos del cuidado. En diálogo con autoras como Donna Haraway y Vinciane Despret, se argumenta que estas narrativas activan una ética relacional que permite repensar la responsabilidad, la comunicación interespecie y las condiciones de una futuridad compartida.

PALABRAS CLAVE:

coexistencia multiespecie, ética del cuidado, modos de atención, narrativas más-que-humanas, relaciones humano-animal.

ABSTRACT:

This article examines María Ospina Pizano's novel *Solo un poco aquí* (Penguin Random House, 2023) from a more-than-human perspective, focusing on the affective and sensory bonds that shape forms of multispecies coexistence. Through an analysis of four narratives centered on animal protagonists—two dogs, a migratory bird, a beetle, and a porcupine—the article explores how attention to nonhuman sensibilities displaces instrumental and anthropocentric approaches to care. In dialogue with thinkers such as Donna Haraway and Vinciane Despret, it argues that these narratives activate a relational ethics that enables a rethinking of responsibility, interspecies communication, and the conditions of a shared futurity.

KEY WORDS:

multispecies coexistence, ethics of care, modes of attention, more-than-human narratives, human-animal relations.

Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



1. Introducción

Dos perras, un ave, un escarabajo y un puercoespín hembra son los protagonistas, junto a otros animales, paisajes, tecnologías y humanos, de los cuatro relatos que María Ospina Pizano (Bogotá, Colombia, 1977) reúne en su novela *Solo un poco aquí*, publicada por la compañía editorial Penguin Random House en 2023.

Desde las primeras páginas, la autora deja claro que le interesa explorar cómo y en qué circunstancias la interacción inevitable entre humanos y animales se vuelve significativa para la coexistencia multiespecie. Los relatos se alejan de la gestión instrumental de la vida silvestre —o del control de animales callejeros o abandonados por sus dueños, como ocurre en las historias de Katy y Mona— para situarse en el terreno de las ecologías relacionales que sirven de contorno a la cohabitabilidad. Así, la obra va más allá de la mera especulación literaria y abre espacios de reflexión, donde los vínculos afectivos entre humanos y no humanos se tejen dentro de redes de relaciones más amplias.

Ospina utiliza la historia de estos animales y de “sus humanos” para ampliar el horizonte de lo que está realmente en juego en esos vínculos, muchas veces contruidos incluso a pesar de la voluntad de los propios personajes. En este gesto puede leerse una expresión de la desorientación ecológica del Antropoceno,¹ una hipótesis científica que designa un periodo en el que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica capaz de transformar los ecosistemas terrestres (Crutzen y Stoermer, 2000). Al situarnos frente a paisajes en ruinas, territorios de guerra y resistencia, desplazamientos, refugiados, excluidos y víctimas de la violencia, la autora nos presenta un conjunto de fenómenos interrelacionados que se tornan reales y visibles sin necesidad de etiquetas.

Solo un poco aquí recurre a este tipo de escenarios para entrelazar la invención literaria con consideraciones políticas, geopolíticas, ambientales y económicas que afectan a todos los seres vivos, aunque de manera diferente. Ya no se trata únicamente de movilizar a los animales para proyectar sobre ellos una visión del mundo antropocéntrica, sino de reconocerles un papel en la definición de nuestras historias compartidas. La prosa de Ospina Pizano parece apoyarse, entonces, en la

¹ Una revisión del término Antropoceno excede tanto la extensión como el alcance temático del presente artículo. El autor es consciente de que la movilización de este concepto no está exenta de controversia, particularmente en campos como las Ciencias del Clima y las Ciencias del Sistema Tierra, donde el término fue formulado originalmente. No obstante, su recepción ha sido más amplia en el ámbito de las Humanidades y las Artes. Para una discusión sobre el reciente rechazo de la propuesta que buscaba formalizar el Antropoceno como época geológica, véase Kilhavan *et al.* (2024). Tampoco debe pasarse por alto la proliferación de nociones que buscan cuestionar, expandir o matizar el término, como Chthuluceno (Haraway), Plantationoceno (Tsing), Capitaloceno (Moore) o Negroceno (Ferdinand), entre otros.

célebre frase de Donna Haraway, influenciada por el pensamiento de la antropóloga social Marilyn Strathern, que afirma:

importa qué materias usarnos para pensar otras materias; importa qué historias contamos para contar otras historias; importa qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos enlazan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias (Haraway, 2019: 35).

En este artículo, mi objetivo es reflexionar sobre las sensibilidades más-que-humanas² que participan en los vínculos afectivos construidos por los personajes de *Solo un poco aquí*. Prestar atención a sonidos y vocalizaciones, olores y aromas, texturas y formas de orientación no humanas constituye un modo intuitivo de aprendizaje relevante para la formación de una sensibilidad ecológica y para las prácticas afirmativas de la coexistencia. El texto se organiza en seis secciones: además de la introducción y las consideraciones finales, las restantes examinan cómo estas formas de sensibilidad producen nuevas posibilidades de entendimiento interespecie en cada una de las historias.

2. Kati y Mona: ¿a qué huele el abandono?

Las historias de Kati y Mona arrojan luz sobre las contingencias del cuidado o, mejor dicho, las implicaciones éticas y políticas de un cuidado que se vuelve condicional y frágil. Como señala la etóloga y filósofa belga Vinciane Despret (2022a: 23), “cuidar es lo que confiere a una situación su potencia de existir”. La separación de Kati y Mona de sus antiguos vínculos familiares supone la interrupción definitiva de los lazos que dieron forma a su sentido de pertenencia al mundo. Sin este anclaje, ambas perras vagarán sin rumbo por las calles de una ciudad indiferente. Experimentarán este relacionamiento truncado como un no-lugar, imposible de habitar plenamente.

² Según David Abram, existen distinciones significativas –aunque no siempre inmediatamente evidentes– entre los conceptos de “no humano” y “más-que-humano”. En lugar de enfatizar las fronteras que separan a los seres humanos de otros organismos vivos y de los elementos no bióticos con los que interactúan, la perspectiva de lo “más-que-humano” pone en primer plano las relaciones de reciprocidad e interdependencia. En este marco, lo “no humano” deja de concebirse como un telón de fondo pasivo de la actividad humana o como un entorno inerte carente de agencia y vitalidad. Más bien, el término “más-que-humano” funciona como una respuesta crítica al antropocentrismo, al intentar articular la riqueza de un mundo natural sensible y expresivo cuyos modos de existencia exceden la conciencia humana, las estructuras sociales y los marcos culturales (Abram, 1996).

Kati es adoptada al final de la historia por una mujer, quien la lleva a vivir con ella y con un bóxer de diez meses llamado Ladrón en una finca; aun así, nunca llega a sentirse del todo cómoda. Creció junto a Luis, un habitante de calle que compartía con ella su carreta, la comida y el abrigo, por lo que no puede considerarse una perra sin hogar: “Debe de saber que ya está en la casa, aunque tan solo hace unos días hayan llegado a vivir a aquel parque” (Ospina Pizano, 2024: 15). Ambos solían deambular y protegerse mutuamente. Una noche, sin embargo, Luis es arrestado por la policía y separado por la fuerza de la perra.

La historia de Kati y Luis nos invita a profundizar en la construcción de un vínculo significativo humano-perra. Adoptamos la perspectiva del animal para reflexionar sobre lo que puede estar implicado en esta relación y cómo lo percibe la perra, en contraste con la interpretación que puedan tener las personas. Cuando Kati fue capturada y llevada a la Unidad de Cuidado Animal –donde conocerá a Mona y pasará varios meses antes de ser adoptada–, “no presentaba señales de trauma físico y estaba muy bien alimentada” (Ospina Pizano, 2024: 164). Aunque había sido toda su vida una habitante de calle y no estaba esterilizada (incluso presentaba un leve problema de sarna en el lomo), los cuidadores dudaban de que fuera una perra sin dueño e incluso reconocen que, al llegar, “estuvo bien triste”.

Las circunstancias no son las de un abandono voluntario, sino las de la desorientación que provoca en Kati la repentina soledad: vaga por la ciudad, a veces alerta, otras aturdida, siempre esperando a Luis, quien le ha prometido que regresará. Sabemos que la unión venía desde la infancia de la perra:

Desde pequeña sabe defender la casa de los ladrones. Sabe cuidar los cartones y las latas, las mantas, la radio, las bolsas de pan, las botellas de agua, la caja en que él guarda los sobrados de pan para ella, las botas de caucho y el impermeable para los aguaceros, las herramientas y la cuerda, los costales con reciclaje y las lonas plásticas que hace poco les regalaron en una obra (Ospina Pizano, 2024: 17).

Esta separación forzada convierte su búsqueda en una interrogación sobre lo que nos mantiene unidos –humanos y perros–, y nos invita a prestar atención a aspectos que podrían parecer triviales, pero que en realidad sostenían la relación entre Luis y Kati. Aunque conocemos poco de él y no volveremos a encontrarlo en el relato, la delicadeza con que la autora explora esta red de significados compartidos invita a reflexionar sobre el afecto interespecífico y los modos diversos de coexistencia que este posibilita.

Kati sigue adelante, pero su rutina ha perdido sentido. La ausencia de Luis trastoca su existencia: el abandono involuntario se refleja en su indiferencia hacia

las prácticas que antes compartía con él: “Ya no se detiene a rascarse el lomo con placer como suele hacer en alguna esquina cuando callejea con él” (Ospina Pizano, 2024: 19-20). Esta pérdida irreconciliable evidencia la imposibilidad de consolarla o de que deje de buscar. Sin Luis, la perra experimenta un profundo desarraigo: él era su territorio.

La potencia narrativa de Ospina Pizano articula planteamientos éticos y políticos en torno a los dilemas de la responsabilidad y el cuidado interespecie. Siguiendo a la teórica feminista Donna Haraway, la responsabilidad –o respons-habilidad, como ella la formula– comprende dos modos de implicación clave para los vínculos con seres no humanos: el cuidado hacia otros y el compromiso de responder. Para Haraway, esta respons-habilidad no es necesariamente legal ni jurídica, como sería la protección y el bienestar animal, sino la manera en que las vidas de seres humanos y no humanos se entrelazan materialmente en los contextos cotidianos. Se trata de conexiones y colaboración entre unos y otros, no de la disposición de unos (humanos) sobre otros (los demás seres vivos): “La respons-habilidad va sobre la ausencia y la presencia, sobre matar y criar, vivir y morir, así como recordar quién vive, quién muere y de qué manera” (Haraway, 2019: 56-57).

Para Vinciane Despret (2022b: 30), la respons-habilidad podría entenderse como “hacer acto de presencia”, es decir, “aprender a reconocer lo que importa, cómo las diferencias cuentan, y hacerlo en los riesgos y efectos del encuentro” (Despret, 2022b: 26). Para esta autora, aprender a responder a problemáticas sobre el abandono implica formular un tipo de pregunta distinta, significativa para los animales que experimentan esta condición: “la pregunta ya no es si nuestras proposiciones son interesantes «para ellos» o «para nosotros», sino cómo vamos a transformarnos «con ellos»” (Despret, 2023: 241). Además, agrega: “Interrogar lo que cuenta para tal o cual animal abre el acceso a otro tipo de proposiciones, otros hábitos, nuevos modos de socialización” (Despret, 2023: 241-242). La respuesta al abandono, entonces, no se limita –y no debería limitarse– a garantizar un refugio mínimo, sino que requiere aprender lo que es significativo para el animal, su red de relaciones, su vitalidad y sus mundos asociados, algo que la antropóloga estadounidense Anna Tsing (2015) ha llamado recientemente “ensamblajes multiespecie” (“*multispecies assemblages*”).

Sola, Kati debe aprender a convivir con la ausencia, con la figura espectral de Luis, un hecho que transforma el afecto entre ambos en algo indecible, que trasciende el texto: “A lo mejor extraña el trajín de calle que suelen amortiguar sus patas o la alegría de husmear las basuritas que ofrece en cada borde la ciudad al anochecer. O de pronto sea algo muy distinto lo que le hace falta” (Ospina Pizano, 2024: 17). La perra intenta encontrar un nuevo punto de apoyo, un mundo por redescubrir en el que la ausencia de Luis la ha dejado sin referencias. Invisible para la mayoría de los

humanos con los que se cruza, intenta revelarse, mostrando, como escribe Donna Haraway (2008), su presencia encarnada en el mundo:

Su hocico trabaja incansable, oliendo cada pierna con la que se cruza, acaso con la esperanza de reconocerlo a él en alguno de los cuerpos insurrectos que hacen temblar la plaza. [...] Afla la mirada y rastrea con el hocico los montones de tierra ocre y el polvero de máquinas que rasguñan los pocos edificios destartalados que quedan (Ospina Pizano, 2024: 21, 23).

Nadie la ve, nadie parece notarla. Pero si Luis estuviera ahí, sabría exactamente qué percibe y siente la perra:

Si él la viera sabría que se han mermado su trote resuelto y su audacia, que una reticencia se le ha ido filtrando entre las costillas y comienza a entorpecer su cadencia. Si él la viera notaría su nariz tensa, que con la enfermedad y el infortunio se pone árida y seca. [...] Si él la viera entendería que en su parpadeo desafiante también parece alojarse el desconsuelo (Ospina Pizano, 2024: 19, 24).

Luis conoce el lenguaje corporal de Kati: la reconoce como un individuo particular y sintiente. La torna visible a través de afectos compartidos y modos de comunicación no verbal donde no median palabras ni ladridos, sino un registro de sensibilidad mutua. Mona, en cambio, es una perra de apartamento abandonada por la familia que la crió desde cachorra. Su historia invierte las lógicas afectivas: no es la construcción del vínculo, sino su fin abrupto lo que convierte el abandono en una experiencia trágica. Esta situación contrasta con la de Kati.

El desasosiego que Mona parece experimentar en los días posteriores a su abandono representa una ruptura en la confianza: aquellos que eran su familia ya no están, y con ellos se quiebra la lealtad indiscutible y la posibilidad misma de nuevos afectos: “Esquiva los coqueteos que le hace un niño pequeño que la persigue tras escapar de la banca en que lo quiere sentar su niñera. En otro momento le habría ofrecido su lomo marrón, pero ya no parece estar dispuesta a esas entregas” (Ospina Pizano, 2024: 29).

No se explicita el motivo del abandono, pero la narración sugiere que la perra se ha hecho vieja y ha dejado de cumplir el rol de compañera graciosa. El niño de la familia probablemente también creció. La mujer que la abandona, atándola a una reja junto a un café, simplemente decide ya no “hacerse cargo”. Este gesto nos remite nuevamente a la responsabilidad de Haraway. Mona, entonces, recurre a su olfato para orientarse cuando “su territorio” –la mujer– sube al auto, cierra la puerta y se marcha: “Olisquea cada cuerpo que le pasa al lado en la acera, pendiente de la gente

que sale del café, y atiende cada carro que se detiene cerca” (Ospina Pizano, 2025: 29).

Mona es una “buena perra de apartamento” (Ospina Pizano, 2024: 26): “desde que nació está acostumbrada a amanecer en el encierro acolchonado de una casa con tapetes y puerta” (Ospina Pizano, 2024: 27). A diferencia de Kati, ella está castrada: “quién sabe si evoque al niño con el que vivía, que la mimaba siempre así, rascándole las tetillas suaves que nunca darán leche” (Ospina Pizano, 2024: 32).

Hay, sin embargo, un recurso narrativo clave en estos relatos. En frases como: “Quién sabe si su jadeo acelerado revela que se le está agotando la paciencia, aunque ella esté acostumbrada a esperar” (Ospina Pizano, 2024: 25), y “De vez en cuando cierra los ojos, pero quién sabe si descansa” (Ospina Pizano, 2024: 27), se apela a la intencionalidad animal, a una vida interior que no puede reducirse a reflejos instintivos.

La autora recurre a ese modo de narrar para explorar lo que los animales de sus historias pueden estar pensando o sintiendo. El “quién sabe si...” funciona aquí como operador semántico: en clave antropocéntrica introduce duda sobre el estado mental o emocional de un personaje; en clave más-que-humana, reconoce que jamás tendremos un acceso directo a la experiencia interior de otros animales. Este argumento coincide con lo que Julieta Yelin ha señalado en sus estudios sobre la animalidad:

[...] ese saber acerca del animal no es más que un simulacro, un «como si» que nos permite habitar un mundo compartido. Lo cierto es que no sabemos muy bien qué significa [...] estar en el mundo como están los animales, sentir la vida como ellos la sienten. Por eso, de haber algún modo de aproximarnos a esa realidad, este tiene que estar necesariamente vinculado con la imaginación; si es que existe algo así como una «fenomenología animal», ella debe descansar en una actividad creadora, transformadora del pensamiento, capaz de acceder a realidades y sensibilidades que excedan los límites de la especulación racional. No puedo saber cómo es ser un animal pero posiblemente pueda imaginarlo; no tengo acceso a la interioridad del animal pero sí a su piel (Yelin, 2020: 31- 32).

Reconocer esta imposibilidad nos puede llevar a formas de compromiso habitualmente desatendidas que, lejos de empobrecer, enriquecen el contacto. La imposibilidad no equivale a incapacidad: abre la pregunta por cómo tornarnos capaces de responder no solo afectiva, sino también política y ontológicamente. Se trata, en definitiva, de un cuestionamiento más amplio acerca del destino compartido y de las posibilidades de una futuridad multiespecie: ¿a quiénes estamos dispuestos a incluir? ¿Sin quiénes sería inviable concebir un porvenir común?

El “como si” al que hace referencia Yelin sitúa la sensibilidad como vía de acceso a esa experiencia parcial. Es un umbral narrativo que se articula en torno a nuestra atención. Este recurso no se interesa tanto en hacer visible la distancia entre la observación externa (jadeo acelerado) y la interpretación subjetiva (agotamiento de la paciencia), sino en el juego de perspectivas que despliega: acceder a la piel del animal, como añadiría Despret (2013), implica crear las condiciones de una comunicación encarnada, sin que esta se reduzca a una falsa empatía.

3. La tángara escarlata: ojos que todo lo ven

Cuando, a inicios de los 2000, Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer propusieron la hipótesis del Antropoceno para nombrar los efectos de la acción humana sobre el clima planetario, también hicieron un llamado a pensar esta época como una en la que las escalas con las que solíamos concebir las ciencias del sistema Tierra habían comenzado a colapsar. El Antropoceno, entendido desde esta perspectiva, no designa solo una era geológica –o, al menos, no únicamente una en la que el tiempo geológico y el tiempo de la actividad antropogénica se entremezclan–, sino también un marco donde lo que ocurre en un lugar puede tener efectos globales imprevisibles, y a la inversa: fenómenos planetarios adquieren materialidad local y transforman la vida cotidiana.

Si, junto a Donna Haraway (2019), nos importa prestar atención a las historias que cuentan otras historias, entonces la migración de la tángara escarlata –desde el frío otoñal en Norteamérica hasta los paisajes más cálidos del sur– nos resulta útil para comprender cómo esta crisis de escala puede percibirse desde la perspectiva de un ave migratoria. Y no solo eso, sino también mirar hacia nuestra relación con los dispositivos implicados en el rastreo de esos desplazamientos.

En el relato de Ospina Pizano, la ciencia y la tecnología no aparecen como recursos indiferentes, sino como personajes que, en palabras de Despret (2004), “afectan y son afectados” por los seres vivos y los acontecimientos en los que participan. Lo que está en juego no es únicamente la relación entre lo tecnológico y lo biológico, sino la intervención de diversas agencias –tanto artificiales como animales– en la reconfiguración de lo que solíamos concebir como dos esferas separadas: naturaleza y cultura. Desde ahí, la travesía continental que guiará a la tángara se convierte en una narración más-que-humana, donde la perseverancia animal y la experiencia humana se yuxtaponen con el drama de la migración, los conflictos armados y los desplazamientos forzados, así como con la degradación de hábitats, la destrucción de ecosistemas y el comercio ilegal de fauna silvestre.

El relato inicia con los efectos de la contaminación lumínica sobre el desplazamiento nocturno de las aves, que se desorientan y se vuelven más propensas a accidentes mortales: “Hechizadas por la luz, todas vuelan en remolino alrededor de la punta filuda del edificio que las atrae y las ignora” (Ospina Pizano, 2024: 41). A medida que seguimos el vuelo de la tångara hacia el sur, el relato activa una reflexión sobre el modo desencarnado en que tornamos visibles a los animales y cómo el monitoreo remoto suplanta la observación directa. El avistamiento de estas aves está mediado por tecnologías: binóculos, radares meteorológicos, cámaras de vigilancia o sensores incrustados en sus cuerpos.

La historia nos confronta con la pregunta de cómo conocemos a los otros y qué tipo de saber generamos cuando el contacto directo es reemplazado por la mediación tecnológica: “Pero el radar no alcanza el ímpetu de esos músculos, las plumas en arrebatos y ardor, la rabia de alas y timoneras que resplandecen con la luz del rascacielos que las engaña” (Ospina Pizano, 2024: 41). Si lo que contemplamos es solo la representación de lo que las aves son, ¿qué parte de su vitalidad estamos pasando por alto?, ¿qué fragmento del mundo animado dejamos de percibir y con qué consecuencias para aves y humanos?

A medida que las aves migran hacia el sur, la dependencia tecnológica disminuye y la tångara adquiere una materialidad que hasta entonces nos había resultado inaccesible. Uno de los primeros encuentros ocurre con un veterano de Irak y Afganistán, aficionado al avistamiento de aves. Como se muestra a continuación, lo que fascina al hombre es una experiencia de creación de mundo a la que nunca tendrá acceso, un modo de habitabilidad que se revela a través de la sensorialidad de las aves:

Lo que le provoca la perturbación más dulce es reconocer que las aves perciben cosas que él no puede contemplar siquiera. Los cantos enrevesados con que se llaman, que a él le cuesta trabajo distinguir por la sordera que le dejaron tantas explosiones de guerra. Los colores que ven, que nunca serán los suyos. El aire que él jamás rozará de esa manera (aunque haya volado aviones de guerra), los árboles que palpan desde lo alto de las copas, la noche transformada en movimiento (Ospina Pizano, 2024: 52 -53).

Los cuestionamientos que el hombre se hace ponen en primer plano la importancia de la humildad en el conocimiento del otro: “Maldice y adora esta exaltación. Se reprocha que antes de jubilarse nunca hubiera reparado en ellas. Se lamenta por las décadas que pasó sin verlas” (Ospina Pizano, 2024: 53). El lamento apunta quizás a una epistemología afectiva, donde los sentidos –humanos y animales– desplazan al conocimiento representacional y simbólico en favor de una ecología relacional poco atendida.

Por otro lado, aceptar que jamás habitaremos el mundo como lo hace una tángara implica apertura ontológica. La extrañeza y la curiosidad adquieren aquí un valor eco- pedagógico que permite al hombre notar presencias y hacer que estas cuenten. En palabras de Gabriel Giorgi (2014: 119), lo que este hombre experimenta a través de la observación de la tángara es “la fragilidad y la potencia de los cuerpos en relación”. Se trata del contorno poroso de los encuentros más-que-humanos, donde la noción egocéntrica de lo individual se desvanece y surge la conciencia de una “zona de enlace entre cuerpos y entre materialidades” (Giorgi 2014: 119).

El ave sigue desplazándose, mostrándonos, a través de su recorrido, otro modo de ver la devastación ambiental que los seres humanos hemos causado en nombre de un supuesto progreso. Las advertencias son diversas. Unas señalan la toxicidad de los agroquímicos y sus efectos en paisajes y ecologías que nunca volverán a ser como antes: “Como miles de pájaros más, aterriza al final de la península sobre una copa de una legión de árboles tercicos que se rebelan contra el arsénico, el plomo y los pesticidas” (Ospina Pizano, 2024: 62). Otras nos alertan sobre el extractivismo: “Quién sabe si en la oscuridad el ave note las cicatrices del suelo donde los mineros han arrasado bosque para hurgar los brillos de la tierra. Y aunque no sepa que es oro lo que buscan [...] tal vez pueda advertir que el suelo suda desamparos” (Ospina Pizano, 2024: 75), y la tala indiscriminada: “Al alba, cuando la ataquen las fatigas, debe discernir dónde encontrar sosiego entre tantos cementerios de raíces [...] No parece apetecerle ninguno de los árboles solitarios que resisten en medio de los potreros de vacas y cultivos” (Ospina Pizano, 2024: 76).

Al mostrar cómo estas actividades humanas devastan el planeta a un ritmo insostenible, la prosa poética de Ospina Pizano nos conecta con lo que David Abram (1996: 7, traducción propia) describe como “las múltiples sensibilidades no humanas que animan el paisaje local [y] la capacidad de deslizarse con facilidad fuera de los límites perceptivos que delimitan la cultura particular”. Los dramas transfronterizos de la política humana se entrelazan con la permeabilidad del paisaje que la tángara revela al vuelo de sus alas. Pero sus ansias de movimiento no buscan dominar el mundo, sino armonizarse con él.

Al reflexionar sobre un aspecto afín, la filósofa brasileña Juliana Fausto (2020), a partir de lecturas recientes del filósofo canadiense Brian Massumi, ha argumentado que la construcción de un paradigma ético-estético debe situarse en el centro de una política animal verdaderamente afectiva y significativa. Es decir, no se trata solo de movilizar sentimientos y valores, sino de dotarlos de sentido y de la capacidad de afectar –y transformar– nuestros modos de vida actuales.

Esta posición, que dialoga estrechamente con el enfoque relacional de Abram y otros proponentes de lo más-que-humano, también converge con planteamientos

desarrollados por pensadores latinoamericanos como Mariano García y Alejandro Lambarry. En el caso de García (2021), se subraya la importancia de imaginar a los animales desde el plano de sus existencias concretas y singulares, y no únicamente desde una zoografía abstracta que los reduce a figuras alegóricas. Por su parte, Lambarry (2019), desde un marco analítico próximo a los Estudios Animales, ha sido igualmente enfático en destacar la centralidad de la materialidad—corporal y sintiente—del animal como condición necesaria para desestabilizar categorías antropocéntricas que lo subordinan, no solo en su representación literaria, sino también en los marcos críticos desde los cuales se piensa su lugar en el campo cultural.

Cuando el ave llega a la selva del Darién, en Panamá, Ospina Pizano nos muestra esas conexiones a través de la mirada de un jaibaná emberá que colabora con dos científicas en un proyecto de fijación de carbono. El jaibaná, líder espiritual y curandero, es un sabio ancestral que se comunica con los espíritus para sanar, armonizar y transmitir conocimiento. Los emberá son un pueblo amerindio que habita principalmente las regiones del Pacífico y la Amazonía de Colombia, así como el este de Panamá y el noroeste de Ecuador.

A diferencia de escenas anteriores, el ojo tecnológico de los sensores láser no detecta a la tángara “posada en la rama de un cocobolo” (Ospina Pizano, 2024: 71). En cambio, el jaibaná contempla “todas las aves que salen volando al paso de la avioneta y se preocupa de que la máquina esté alterando demasiado a las madres de los animales, a los espíritus del agua y de las plantas acuáticas, a todas las criaturas que viven allí y que son también las almas de sus difuntos” (Ospina Pizano, 2024: 71).

Esta escena es importante porque Ospina Pizano desplaza nuevamente la mirada del dispositivo óptico al ojo encarnado del humano. El uso del verbo contemplar es relevante, pues no indica una observación neutra o impersonal, sino un modo de habitar el paisaje, de compenetrarse con él y de sentirse interpelado por las fuerzas animadas de ese cosmos. El jaibaná activa una mirada que percibe más allá de lo visible. Es una sintonía que sobrepasa la capacidad biológica y los procesos neurológicos vinculados a la visión. Él no necesita identificar o clasificar a otros seres vivos para sentirse conmovido por la inmensidad de sus mundos y los vínculos que los conectan con la vitalidad planetaria.

Para los emberá y muchos pueblos originarios, esta habilidad es más una experiencia sensorial que sobrenatural. Como describe David Abram (1996: 9, traducción propia), podría tratarse de una inteligencia o consciencia cósmica, donde las presencias humanas y las más-que-humanas componen juntas “una capacidad de salir del estado habitual de consciencia para entrar en contacto con otras formas de sensibilidad y percepción con las que la existencia humana se entrelaza”. Esta

capacidad sería entonces un tipo de “reciprocidad sensorial”, donde “la noción de un yo o de una mente individual y cerrada es, en última instancia, un espejismo” (Abram: 1996: 45, traducción propia).

La sabiduría del jaibaná emberá se fusiona con su sensibilidad chamánica para hacer visible lo invisible y convocar presencias, incluso cuando estas se manifiestan de manera espectral o solo son accesibles mediante un saber intuitivo. Estas experiencias revelan algo más que ensamblajes naturoculturales, un término acuñado por Donna Haraway (2019) para describir los modos en que naturaleza y cultura son moldeadas por circunstancias ambientales, sociohistóricas y políticas interdependientes. Más bien, estas experiencias expresan una profunda conexión con los mundos más-que-humanos y operan siempre de manera tenue, inacabada y en constante reacomodo, sin alcanzar una estabilidad definitiva. Son, como las describe Abram (1996: 50, traducción propia), “una mixtura dinámica de receptividad y creatividad [...] que nos orienta hacia el mundo”.

El recorrido del ave comenzó en algún paraje de Connecticut y termina en el altiplano colombiano, después de atravesar Nueva York, Washington, Richmond, Carolina del Norte, Charleston, las islas Caimán, el Darién y un municipio en Antioquia. En todo ese trayecto “[n]inguna persona podrá saber cómo hace la tángara para ignorar el ardor de los magullones, recuperar las coordenadas e ir en busca de un bosque más tupido” (Ospina Pizano, 2024: 99). El asombro que dejó entre quienes interactuaron con ella contribuye a transformar vidas. Hacia el final del relato surge una cuestión fundamental: “¿Qué nervio le dice que allí está la morada que antes la ha acogido y que ha llegado al final del camino?” (Ospina Pizano, 2024: 100).

Mezcla de admiración y misterio, ese asombro habilita modos de ver relevantes para la coexistencia multiespecie. La pregunta destaca la importancia de formular interrogantes que nos comprometan ética y onto-políticamente con esos encuentros, sin importar su fugacidad. Las implicaciones onto-políticas no se refieren solo a los valores que orientan la interacción, sino también a las propias vidas de los animales, a las historias acumuladas en sus horas de vuelo y al vórtice de escalas que portan consigo. Como ha escrito el antropólogo Eduardo Kohn:

Mirar a los animales, quienes nos devuelven la mirada, con quienes miramos y quienes también son, finalmente, parte de nosotros, aunque sus vidas se extiendan más allá de nosotros, puede decirnos algo. Nos puede hablar sobre cómo aquello que se extiende más allá de lo humano también nos sostiene y nos hace ser los seres que somos y los que podríamos devenir (Kohn, 2021: 307).

En estas miradas que se corresponden hay un conocimiento y un aprendizaje del mundo sensible y animado que nos invita, como lectores, a tomar más en serio

el llamado de James Bridle (2022: 76, traducción propia), quien, en un esfuerzo notable por construir una visión de la inteligencia planetaria que dé sentido al mundo compartido, nos insta a interesarnos más por preguntas como: “¿cómo es ser como tú?”, en lugar de preguntas como: “¿eres como nosotros?”.

4. Un escarabajo: sentir con todo el cuerpo

Redes de relaciones: otra forma de entender la coexistencia multiespecie. Y esto es justamente lo que consigue la tercera historia de *Solo un poco aquí*, al llevarnos a recorrer el viaje –biográfico y geográfico– que se desarrolla en las semanas que dura el ciclo de vida del escarabajo protagonista. Acompañamos al insecto desde su eclosión como larva, pasando por la fase de pupa, hasta llegar a su condición de imago, cuando, ya adulto, es convocado por su mandato reproductivo a alzar el vuelo.

El tiempo del relato parece lineal, lo mismo que el viaje: desde un campo en el Altiplano hasta un apartamento en el décimo piso de un edificio ubicado en el norte de Bogotá. Pero esto es solo apariencia, porque la historia conjura un tiempo profundo, un tiempo genealógico que conecta, casi de manera cíclica, la vida individual de un escarabajo anónimo con el espectro de la extinción de taxones enteros de insectos. En este recorrido se enlazan las ecologías porosas del suelo, la experiencia de ser alimento para otros, las texturas multisensoriales de los paisajes olfativos, gustativos y táctiles, y las implicaciones de la urbanización para las poblaciones de muchos insectos.

Redes de relaciones que nos condicionan a ir por partes. En la historia de este escarabajo nunca se nos informa su especie, pero se nos brinda una breve descripción de su apariencia adulta, cuando tienen lugar los encuentros más significativos en su relato: está “blindado de armadura marrón” y “el nuevo cuerpo [es] sólido y cóncavo” (Ospina Pizano, 2024: 108). Se nos dice también que su apariencia le resulta repulsiva a la mujer que lo descubre en su apartamento, tras haberlo transportado desde la casa de campo de su tía en un viaje de 100 kilómetros hasta la ciudad. Posiblemente se trate de un individuo perteneciente a la familia *Scarabaeidae*, conocidos como “escarabajos de mayo” o “junio bugs” en otras latitudes. En el Altiplano colombiano, por la estacionalidad de lluvias y el ciclo agrícola, muchas especies de escarabajos no emergen en mayo–junio (como en Norteamérica), sino en épocas diferentes según el régimen climático local. En el relato, Ospina Pizano confirma esa estacionalidad: “Tal vez sea deliberado su aterrizaje en el jardín que bordea la casa, al pie de las plantas mordisqueadas que se esfuerzan por seguir brotando en medio de las lluvias

y la invasión de los escarabajos, como ella, que se asoman en noviembre” (Ospina Pizano, 2024: 108-109).

Las interacciones con humanos, sin embargo, se dieron desde los inicios de su ciclo de vida. Tal parece ser el caso de los hombres –a quienes presumimos campesinos– que quizá ni siquiera advirtieron el momento en que el escarabajo:

sobrevivió al ardor del azadón con el que quebraron el barro de su morada, al pie del sauco, para sembrar acelgas en la nueva huerta. Por ese entonces aún era joven y blanduzca. Solo un mes atrás había reventado la membrana babosa del huevo que la hospedaba y había salido a arrastrar su serenidad de larva por entre polvo y mineral (Ospina Pizano, 2024: 107).

El fragmento anterior resulta interesante porque coloca la superficie del suelo como metáfora de una ecología porosa. En esta “zona de contacto” (Haraway, 2008), el insecto, que ha vivido bajo tierra gran parte de su vida, se encuentra por primera vez con el grupo de hombres que surca y ara la tierra. Las acelgas desempeñan un papel importante en la historia, pues simbolizan la necesidad de alimentarse que comparten todos los seres vivos y subrayan el papel central de la alimentación en el sostenimiento de la vida en el planeta. Alimentarse forma parte de una ecología de vida y muerte más amplia: implica comer y ser comido, nutrir una vitalidad planetaria compuesta por millones de cuerpos más pequeños, pero igualmente necesarios. Como descubriremos en las escenas finales del relato, el escarabajo también sucumbirá al carácter cíclico de esta interdependencia:

Cuando una mirla deseosa que ha bajado desde un sietecueros esté a punto de transformarla en un manjar crujiente, la mujer ya habrá dejado de pensar en ella y en todos los cucarrones del mundo. [...] Es la primera vez que la mirla joven, que nació hace unos meses en el caucho de un separador cercano, prueba un escarabajo así de grande y grasoso. Quizás sea también la última. Seguro que de alguna forma esa captura la alegra. Sus antepasados se tragaban a los cucarrones entusiastas cuando emergían dos veces al año desde las profundidades a anunciar que ellos también eran dueños de esa tierra. Pero probablemente ella de eso no se acuerda. [...] Seguro que la cucarrona – música alada, crepitar de bosque, testigo de la vida de los barro – le heredará alguna vitalidad al canto agudo del pájaro de esa ciudad tan ajena (Ospina Pizano, 2024: 124 -125).

Podríamos preguntarnos si este desenlace no se trata de otro tipo de principio. Quizás uno más próximo a lo que la filósofa ambiental Val Plumwood calificó como “animalismo ecológico”, que juega con la idea de que los seres humanos también somos alimento para otros seres. Para Plumwood (2024: 35), “un animalismo

ecológico debería reconocer este hecho [que los humanos somos alimento para otros] y afirmar principios que enfaticen la mutualidad, igualdad y reciprocidad en la cadena alimenticia”. En el complejo proceso de descomposición, cuando un ser vivo muere, participan distintos tipos de organismos y agentes biológicos que actúan en etapas sucesivas, desde bacterias intestinales hasta hongos y levaduras que proliferan en la piel. La mineralización de los restos finalmente devuelve a todo ser vivo, humano o no humano, a la tierra.³

La depredación y la necrofagia, sin embargo, no son los únicos temas importantes en el relato. El escarabajo también nos sintoniza con paisajes y texturas sensoriales y, como señala Juan Manuel Heredia (2022: 111), nos permite comprenderlo como un ser que es más que “una máquina boba, zarandeada de aquí para allá por factores exteriores”. La importancia que tienen los paisajes olfativos, gustativos en la experiencia del mundo del escarabajo es particularmente evidente en fragmentos como el siguiente:

Debe de percibir los aromas que todos lanzan a la neblina para avisarse que están allí rasguñando la tierra, listos para montarse y frotarse y germinar huevos, si es que la lluvia los deja. [...] Engulle su primer bocado de escarabajo. Quizás los jugos amargos y el moho peludo que marchita la hoja la invadan de un júbilo de bicho que nunca adivinaremos. Aunque tal vez debería inmutarse, no parece notar el canto del bienparado, que con la llegada de la oscuridad ha dejado de imitar quietud del tronco y ha abierto por fin los ojazos amarillos de ave rapaz para rastrear los insectos de la huerta y tragar cualquier tórax crocante que se le aparezca. Quién sabe si la cucarrona oiga el bochinche de las ranas que sincopan todo lo que bulle esa noche desde uno de los nacederos de agua (Ospina Pizano: 2024: 110).

Las texturas sensitivas son importantes no solo para la supervivencia de los animales, sino también porque activan una dimensión afectiva que rara vez se considera en los estudios sobre sus funciones ecológicas. Las ciencias de la conservación nos recuerdan que la salud de los ecosistemas depende principalmente de un equilibrio adecuado de las poblaciones de especies. Sin embargo, en aras de este supuesto funcionalismo, a menudo se pasa por alto que la experiencia significativa de “ser-

³. El suceso que activó la sensibilidad de Val Plumwood respecto a la condición de los seres humanos como comestibles fue de un tipo particular: el ataque que sufrió en 1985 por parte de un cocodrilo de agua salada (*Crocodylus porosus*) mientras remaba en el Parque Nacional Kakadu, en el Territorio del Norte de Australia. Esta experiencia le reveló que el ser humano, además de constituir alimento para otras especies, también puede convertirse en presa, lo que invierte la lógica del excepcionalismo humano y cuestiona la idea de que la humanidad se sitúa por fuera de los flujos vitales del mundo natural.

con-el-mundo” no se limita a la memoria genética ni a las ventajas adaptativas que permiten a los individuos ajustarse a un entorno.

Jakob von Uexküll es quizá el biólogo que mejor ha comprendido esta red de co-pertenencias. Para él, cada ser vivo individuo convoca un mundo y lo dota de sentido e intencionalidad, más allá de funciones utilitarias o respuestas perceptivas estandarizadas. Su concepto de “*Umwelt*” nombra precisamente este mundo vital que cada organismo anima, dotándolo de color, textura, cadencia y vibración. Los mundos de vida se multiplican al implicar los sentidos. En este proceso de ‘traer a la experiencia’, el acto de habitar sugiere un despliegue de vivencias y significados que nuestra ciencia, dependiente de los sistemas perceptivos humanos, tiende a relegar al ámbito de las interacciones instintivas. “De repente nos encontramos rodeados por una abrumadora abundancia de nuevos mundos que no son el producto muerto de una máquina sin vida, sino el resultado del trabajo orgánico de cualidades sensoriales vivas” (Uexküll, 2023: 83). Volvamos al escarabajo del relato:

Quizás la atraiga el olor de las acelgas que están allí cerca y que vienen de la huerta como ella. Por el granito resbaloso avanza con dificultad hacia el vegetal [...] hasta que se topa con el tallo fibroso y rojo de la primera hoja. ¿La aliviará reconocer el verdor que se merece? Trepa hasta llegar a la paz rugosa de una hoja que parece invitarla al abrazo. Es probable que esté agotada de tanto revoloteo. Muerde, succiona, engulle, deglute, destroza la fibra con sosiego. Caga. Tal vez hostigue una urgencia de copular, la voluntad de terruño de los huevos que aloja adentro (Ospina Pizano, 2024: 114 -115).

Finalmente, ¿qué nos puede decir la vitalidad del individuo sobre las muertes colectivas que atraviesan los de su especie y que los están llevando al borde de la extinción? Un estudio de Francisco Sánchez-Bayo y Kris A.G. Wyckhuys (2019) concluyó que casi la mitad de las especies de insectos está disminuyendo rápidamente y un tercio se encuentra amenazada con la extinción. El cambio de hábitat y la contaminación son los principales impulsores de estas disminuciones. El estudio muestra que la urbanización es un factor clave en la pérdida de hábitat de la entomofauna, afectando especialmente a los escarabajos cuyas primeras etapas del ciclo vital transcurren bajo tierra.

La pérdida directa de hábitat edáfico —es decir, cuando el suelo se sella con materiales como concreto o asfalto para la construcción de infraestructura, como complejos habitacionales, instalaciones agropecuarias o caminos— incide directamente en la disminución de los insectos que dependen de la porosidad del suelo para su nacimiento y reproducción. La mujer del relato, por ejemplo, expresa esta preocupación: “Se lamenta de no tener un gran jardín cerca donde poder liberar al insecto”; su apartamento es una “geografía plana de madera pulida y granito donde

no hay rastro de grumos ni terrones, donde nada es esponjoso” (Ospina Pizano, 2024: 117).

No obstante, son los mensajes de texto que intercambia con su prima los que revelan la complejidad de estas redes de relaciones y dejan al lector con una sensación de inquietud. En esos mensajes, el espectro de la extinción adquiere un sentido de urgencia que contrasta con la indiferencia cotidiana que mostramos hacia esos pequeños seres. A continuación, presentamos los dos mensajes de texto seguidos, tal como se transcriben en el relato:

Hola, por fin volví. ¿Cómo vas tú? Espero que mejor. Oye, una pregunta: tú sabes qué habrá pasado con los cucarrones de Bogotá? Será que siguen llegando en las épocas de invierno pero nosotras ya no los vemos? O será que todos se murieron? O es que ya no pasan por Bogotá?

¡Bienvenida de vuelta, prima! ¿Puedes creer q ayer tuve q ir a trabajar y me tocó quedarme en la oficina hasta las 11? Estoy con el proyecto de la urbanización de casas de campo q me tiene clavada. Te juro q no puedo más. Hoy voy a pasar todo el día entre la cama => pero te busco más tarde y cuadramos algo para vernos y así me cuentas cómo te fue donde la tía. Ni idea sobre los cucarrones. Besos! (Ospina Pizano, 2024: 120, 123-124).

5. Un puercoespín: proteger con la mano desnuda

¿En qué nuevas relaciones nos implican la pérdida de hábitats y el tráfico ilegal de especies silvestres? Estas parecen ser las preguntas que nos plantea el puercoespín hembra y Teresa Tibaquirá Ruiz, la mujer que ha estado a su cuidado hasta ahora, ambas protagonistas del cuarto relato de *Solo un poco aquí*. Se trata del relato más breve de la novela, pero también uno de los de mayor fuerza expresiva por el vínculo que se teje entre ambas. La acción transcurre en la Secretaría Distrital de Ambiente, un departamento de la Dirección de Control Ambiental adscrito a la Alcaldía Mayor de Bogotá.

El nombre de Teresa solo adquiere sentido dentro del trámite burocrático, lo mismo que el nombre científico del animal: *Coendou vestitus*. Son estos matices y contrastes los que cargan al relato de fuerza emotiva. Para el puercoespín hembra, Teresa es simplemente una presencia que la acaricia y la alimenta; para la mujer, en cambio, el animal se ha convertido en una especie de pariente. Así se sugiere cuando recuerda el trato que recibió “cuando su mamá estaba internada en el hospital de Tunja muriéndose de cáncer de estómago y ella tenía que rogar en la recepción para que la dejaran entrar a verla” (Ospina Pizano, 2024: 147). Ese recuerdo regresa

cuando solicita despedirse del animal y una administrativa le responde: “No, señora, qué pena, pero ya cuando el animal ingresa no tenemos permitido sacarlo. [...] Usted no se preocupe que va a estar súper bien” (Ospina Pizano, 2024: 147).

La mujer ha viajado desde el bosque altoandino para entregar a la cría tras la advertencia de un veterinario de que la tenencia de fauna silvestre es un delito. Aun así, duda si lo que hace es correcto. Para comprender ese lazo afectivo hay que volver al origen de la historia: la perra de la mujer atacó a la madre del puercoespín hembra cuando esta aún estaba en el vientre, matándola al instante. Sin embargo, la mujer logró salvar al feto: “[...] practicó una cesárea con un cuchillo y sacó al ejemplar” (Ospina Pizano, 2024: 145).

Desde ese momento, el vínculo quedó sellado. En el relato, este lazo se simboliza en el tacto de la mano desnuda que acaricia, en contraste con los guantes de látex y de cuero que utilizan la administrativa y el doctor durante la revisión del animal. La cría “acaricia con sus bigotes la mano de la mujer que la ha criado desde que dejó de ser feto” (Ospina Pizano, 2024: 131). En cambio, “la recepcionista del centro las observa con seriedad mientras se pone unos guantes” (Ospina Pizano, 2024: 132). Más adelante, “la puercoespín lame los dedos de la mujer que la arrancó del vientre roto de su madre y que ha sabido ayudarla a crecer” (Ospina Pizano, 2024: 132), mientras que “la asistente del Centro que ahora sostiene la caja con sus manos de látex la lleva hasta el cuarto aledaño. [...] esas manos que se niegan a acariciarla, pues solo las de la mujer y las de la hija, que la alimentan y la cuidan” (Ospina Pizano, 2024: 132, 133).

Imposible no pensar en las formas de “parentesco raro” que evoca Donna Haraway cuando nos enteramos de que la cría fue alimentada con leche materna de la hija de la mujer, madre de un niño de meses. “Las relaciones de parentesco pueden formarse en cualquier momento de la vida, por lo que progenitores y otro tipo de parientes pueden agregarse o inventarse en momentos de transición significativos. Estas transiciones promulgan fuertes compromisos y obligaciones de diversos tipos de por vida” (Haraway, 2020: 212). Alimentar al puercoespín hembra sella un compromiso frente al daño irremediable causado por la perra: la huérfana se convierte en protegida y, como explica Haraway, en una “especie compañera” (*cum panis*). No solo se sienta a la mesa junto a la mujer, sino que se alimenta del mismo líquido maternal que nutre a su descendencia. La leche materna se convierte así en una metáfora poderosa de un cuidado que trasciende especies, un cuidado disruptivo que incomoda, interrumpe y cuestiona las formas establecidas de relación (Puig de la Bellacasa, 2017). Lo que está en juego en este tipo de prácticas es la transformación de los modelos tradicionales que jerarquizan el afecto y definen qué está permitido y qué no.

Estas preguntas atraviesan toda la narración: mientras la cercanía familiar entre mujer y animal se despliega en gestos de ternura, el personal del centro responde con miradas contrariadas, un lenguaje técnico que la mujer no entiende y actitudes distantes. Se nos relata que la asistente administrativa está “absorta en el computador”, “revisa una carpeta de papeles”, “indica con impaciencia que ya anotó sus datos” y “evade la mirada de la mujer” (Ospina Pizano, 2024: 136, 137, 148). Lo suyo son los formularios y las diligencias. Incluso el relato incluye una copia del “Acta de entrega voluntaria de especímenes”, que traduce la historia de un vínculo en mero asunto burocrático.

No sorprende que la mujer se pregunte en silencio: “¿Le darán su lechecita diaria? ¿Sufrirá mucho cuando la desteten? ¿Habrà alguien que le hable con cariño como ella?” (Ospina Pizano, 2024: 142). Se trata de interrogantes éticos que los gestores de vida silvestre rara vez consideran, preocupados más por la operación logística que por las formas de atención significativas. Como señalan Thom Van Dooren y Deborah Bird Rose (2012), la identificación, a diferencia de la identidad, no requiere compartir una esencia ni un proyecto común, sino atender a la presencia del otro, a su modo de estar en el mundo. Es este cultivo de la atención es lo que permite responder a lo que la mujer se pregunta sin decir.

El relato muestra que el puercoespín hembra nunca es tratada como mascota, pero tampoco es reconocida en su vínculo con la mujer. La acusación implícita de que la retuvo y la humanizó molesta a la protagonista, pues lo que ella percibe es un “trato desanimalizante”: una lógica de laboratorio y protocolo que recuerda su propia experiencia de trato deshumanizante en el hospital. La descripción del protocolo es clara en este punto: “Ya en un rato va a pasar a la evaluación zootécnica completa y más adelante, si no requiere ningún tipo de intervención, lo pasan a cuarentena. Allá lo dejan hasta que esté listo para ir a mantenimiento y rehabilitación, que es donde le adaptan a un área especial y de ahí aprende los comportamientos que necesita antes de la liberación” (Ospina Pizano, 2024: 147).

Al final, cuando la mujer recibe la copia del formulario que el lector ya había leído, “[p]ercibe algo de la brecha enorme que se erige entre el peso contundente, carnoso y peludo del puercoespín hembra que tanto cuidó y la hoja inerte que le entregan” (Ospina Pizano, 2024: 149). Es el vacío del vínculo roto: la vastedad de lo perdido cuando se decreta que el lugar adecuado para cada una es no estar más juntas. Como si sus linajes evolutivos estuvieran destinados a no cruzarse, cualquier encuentro queda red ucido a un accidente que el juicio experto debe regular con pericia y neutralidad aséptica.

6. Consideraciones finales

Al considerar a sus protagonistas no humanos como sujetos narrativos o interlocutores por derecho propio, *Solo un poco aquí* permite profundizar en las implicaciones de nuestro modo de relacionarnos. No se trata simplemente de replantear cómo vemos o hacemos visibles a los seres no humanos en el texto, sino de pensar nuevas formas de interacción significativa en los espacios materiales donde los animales de carne y hueso enfrentan el drama de la supervivencia. Así, fenómenos como la contaminación lumínica, que desvía a la tángara escarlata de su ruta migratoria, o la orfandad de un pequeño puescoesquín hembra causada por el contacto con un animal doméstico, nos invitan a conceder una importancia diferente a la comunicación interespecífica y a la manera en que los animales se hacen presentes en el mundo.

Incluso ante animales domésticos que creemos conocer bien, como es el caso de Kati y Mona, el sentido de la proximidad se debilita cuando decidimos dejar de mirar y, con ello, de preocuparnos por sus vidas y lo que las hace significativas. Preguntarse qué es lo importante y qué cuenta en las vidas de estos seres es crucial para la eco-pedagogía que demanda el Antropoceno, con sus crisis de escala, ambientales y políticas.

Estas historias convocan modos de sensibilidad más-que-humana que desplazan a los animales de la mera representación o el lugar simbólico abstracto hacia presencias encarnadas, materialidades sintientes con capacidad agentiva y performativa que, junto a humanos y otras fuerzas, construyen mundos en común.

Hablar de afecto, en este tipo de relatos, remite a la relacionalidad misma de la vida, donde los vínculos se entretejen de tal modo que la responsabilidad –entendida como necesidad de responder– resulta ineludible. Incluso cuando el mundo que habitamos parezca demasiado humano, los demás seres vivos construyen redes de relaciones que nos involucran de múltiples maneras y nos invitan a desplegar la imaginación y la creatividad como medios para el entendimiento interespecie.

Finalmente, este artículo permite formular preguntas necesarias en torno a problemáticas de marcada actualidad y pertinencia histórica, en un contexto de deterioro ambiental y ecológico cuyas manifestaciones no pueden desligarse de la intervención humana. Más allá de la potencia narrativa de la obra analizada, lo que aquí se pone en juego es la potencia de las narrativas para interrogar críticamente los límites y alcances del pensamiento literario, desplazándolo del mero ejercicio creativo hacia ámbitos epistémicos y políticos. En este sentido, a lo largo del análisis desarrollado en el artículo emergen preguntas que resultan especialmente productivas para orientar investigaciones futuras en el campo, dos de ellas: ¿cómo se convocan

los modos de sensibilidad más-que- humana?, y ¿Cómo piensa la literatura como literatura?⁴

A partir de estas preguntas, pueden destacarse cuatro líneas analíticas que abren nuevas posibilidades de investigación en torno a la obra de María Ospina Pizano. En primer lugar, el desplazamiento perceptivo que va de lo humano hacia lo no humano no se reduce a un simple cambio de focalización, sino que, al oscilar entre perspectivas, modula la percepción del lector en un plano relacional, más que limitarse a la representación del animal. En segundo lugar, el “como si” opera como un dispositivo narrativo que evita antropomorfizaciones ingenuas y mantiene abierta la experiencia, produciendo una ética de la atención. En este caso, la narrativa convoca sensibilidades no porque “sepa” cómo siente el animal, sino porque crea las condiciones formales para atenderlo. En tercer lugar, la narrativa más-que-humana revela múltiples temporalidades. El tiempo profundo del escarabajo, la migración de la tángara o la espera interminable de Kati desajustan la temporalidad humana y permiten pensar escalas vitales que trascienden los marcos temporales del progreso lineal propios de la modernidad occidental. En cuarto lugar, lo que está en juego es la materialidad misma del lenguaje. La narrativa no opera solo a nivel figurativo, sino también material y sensorial, convocando texturas, ritmos y afectos que involucran al lector de manera concreta, invitándolo a pensar con los animales y a sentir – aunque sea parcialmente– desde sus mundos.

Estas no son sino formas de coexistencia, en las que el lenguaje y la posibilidad de “vivir juntos” trascienden las categorías discretas y una supuesta pureza de especie, para crear lazos que finalmente nos reconocen como habitantes de una tierra compartida en la que estamos de paso, o, como dice Ospina Pizano, estamos solo un poco aquí.

Referencias

- Abram, David (1996). *The Spell of The Sensuous: Perception and Language in a More- Than-Human World*. New York, Vintage.
- Bridle, James (2022). *Ways of being: Animals, plants, machines: The search for a planetary intelligence*. London, Penguin.
- Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. (2000). “The Anthropocene”. *IGBP Global Change Newsletter*, 41, 17-18.

⁴ Agradezco a uno de los evaluadores anónimos por llamar mi atención sobre estas cuestiones.

- Despret, Vinciane (2004). "The body we care for: Figures of anthropo-zoo-genesis". *Body & society*, 10, 2-3, 111-134.
- Despret, Vinciane (2013). "Responding bodies and partial affinities in human-animal worlds". *Theory, culture & society*, 30, 7-8, 51-76.
- Despret, Vinciane (2022a). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Traducción de Pablo Méndez. Madrid, La Oveja Roja.
- Despret, Vinciane (2022b). *Habitar como un pájaro: Modos de hacer y de pensar los territorios*. Traducción de Sebastián Puente. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Despret, Vinciane (2023). *Cuando el lobo viva con el cordero*. Traducción de Sebastián Puente. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Fausto, Juliana (2020). *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo-SP, n-1 edições.
- García, Mariano (2021). *Zoografías. Literatura animal*. Madrid, Adriana Hidalgo Editora.
- Giorgi, Gabriel (2014). *Formas Comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Haraway, Donna J. (2008). *When Species Meet*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna J. (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducción de Helen Torres. Bilbao, Consonni.
- Heredia, Juan Manuel (2022). *Mundología: Jakob von Uexküll, aventuras inactuales de un personaje conceptual*. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Kilhavn, Håvard, Julie Shipp, y Anastasia Bertheussen (2024). "Comment to the ICS Anthropocene decision: From stratigraphy to storytelling". *Quaternary Environments and Humans*, 2, 6, 100036.
- Kohn, Eduardo (2021). *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*. Traducción de Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Lámbarry, Alejandro (2019). "Los estudios animales en la literatura hispanoamericana contemporánea". *Question*, 1, 64, 1-12.
- Plumwood, Val (2024). *El ojo del cocodrilo*. Traducción de Valentín Huarte. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Puig de la Bellacasa, Maria (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minnesota University of Minnesota Press.

- Sánchez-Bayo, Francisco y Wyckhuys, Kris A. (2019). “Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers”. *Biological conservation*, 232, 8-27.
- Tsing, Anna L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. New Jersey, Princeton University Press.
- Uexküll, Jakob von (2023). *Teoría de la vida*. Traducción de Enrique Salas. Buenos Aires, Editorial Cactus
- Van Dooren, Thom y Rose, Deborah B. (2012). “Storied-places in a multispecies city”. *Humanimalia*, 3, 2, 1-27.
- Yelin, Julieta (2020). *Biopoéticas para las biopolíticas: El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal*. Latin America Research Commons.