

Etologías cuir y las posibilidades más-que* de la animalidad¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n57.08>

OMBRE TARRAGNAT

<https://orcid.org/0009-0003-7917-5363>

École des Hautes Études en Sciences Sociales², France

ombre.tarragnat@gmail.com

Cómo citar este artículo: Tarragnat, O. (2026). Etologías cuir y las posibilidades más-que* de la animalidad. *Tabula Rasa*, 57, 169-192. <https://doi.org/10.25058/20112742.n57.08>

Recibido: 15 de agosto de 2025

Aceptado: 15 de octubre de 2025

Resumen:

Con su enfoque en la encarnación somática, la teoría neurocuir puede contribuir a una comprensión más-que humana de la neurodiversidad y a enseñarnos nuevas lecciones sobre el rol del deseo, el placer, y el dolor en la vida neurodivergente y etodivergente. Con base en el trabajo de Nick Walker y Remi Yergeau, argumento en primer lugar que el neuroreduccionismo patologiza la vida neurocuir y en consecuencia propongo que se conciba lo «neuro-» en neurocuir como una forma de *cuirizar* y de subvertir el neurocentrismo. Acto seguido, introduzco los conceptos de la etología cuir y las prácticas cuirsomáticas y trazo algunas de las conexiones y diferencias de las ecologías neurodiversas —según la teoría de Erin Manning— y la etodiversidad, específicamente en relación con los conceptos de *especies*, *hacer mundo* y *coreografías*. Para terminar, recurro a los movimientos autorreguladores (*stimming*) en el autismo, como los definió Mel Baggs, una práctica cuirsomática que despliega una etología cuir del deseo, el placer y el dolor. Planteo que prestar atención a las posibilidades más-que de la animalidad nos permite cuestionar de manera más efectiva la bestialización y la etonormatividad.

Palabras clave: teoría neurocuir; etologías cuir; prácticas cuirsomáticas; etodiversidad; etodivergencia.

¹ Este artículo forma parte de una investigación doctoral titulada «Autismo y animalidad: hacia un giro más-que-humano y más-que-neurológico en los estudios de neurodiversidad». Este texto es una versión ampliada, actualizada y corregida de un trabajo previo que forma parte de la antología *Neuroqueer Theory and Practice*, coordinada por Nick Walker.

² Estudiante del doctorado en Filosofía.

Queer Ethologies and the More-Than* Potentials of Animality

Abstract:

With its focus on somatic embodiment, neuroqueer theory can contribute to a more-than-human understanding of neurodiversity and teach us new lessons about the role of desire, pleasure, and pain in neurodivergent and ethodivergent life. Drawing on Nick Walker and Remi Yergeau's work, I first show that neuroreductionism pathologises neuroqueer life and therefore suggest that the «neuro-» in neuroqueer should be conceived as a way of queering and subverting neurocentrism. Next, I introduce the concepts of queer ethology and queersomatic practices and map out some of the connections and differences between neurodiverse ecologies—as theorised by Erin Manning—and ethodiversity, particularly in relation to the concepts of *species*, *worlding*, and *choreographies*. Finally, I turn to Mel Baggs's autistic stimming, a queersomatic practice that displays a queer ethology of desire, pleasure, and pain. I suggest that attending to the more-than* potentials of animality allows us to more effectively challenge bestialisation and ethonormativity.

Keywords: neuroqueer theory; queer ethologies; queersomatic practices; ethodiversity; ethodivergence.

Etologias Queer e os Potenciais Mais-Que da Animalidade*

Resumo:

Com seu foco na corporificação somática, a teoria neuroqueer pode contribuir para uma compreensão mais-que-humana da neurodiversidade e nos ensinar novas lições sobre o papel do desejo, do prazer e da dor na vida neurodivergente e etodivergente. Com base nos trabalhos de Nick Walker e Remi Yergeau, primeiro demonstro que o neuroreduccionismo patologiza a vida neuroqueer e, portanto, sugiro que o «neuro-» em neuroqueer deve ser concebido como uma forma de queerizar e subverter o neurocentrismo. Em seguida, apresento os conceitos de etologia queer e práticas queersomáticas, mapeando algumas das conexões e diferenças entre ecologias neurodiversas — conforme teorizadas por Erin Manning — e etodiversidade, especialmente em relação aos conceitos de *espécie*, *fazer mundo* e *coreografias*. Por fim, recorro ao stimming autista de Mel Baggs, uma prática queersomática que expressa uma etologia queer do desejo, do prazer e da dor. Sugiro que prestar atenção aos potenciais mais-que* da animalidade nos permite desafiar de forma mais eficaz a bestialização e a etonormatividade.

Palavras-chave: teoria neuroqueer; etologias queer; práticas queersomáticas; etodiversidade; etodivergência

Introducción

En las últimas décadas, se ha dedicado una particular atención a las ecologías cuir como lugar de formas de vida contranormativas (Mortimer-Sandilands & Erickson, 2010; Seymour, 2013). La palabra ecología se deriva del griego «*oikos*», que significa «casa» u «hogar», y analiza las relaciones entre los organismos vivos en determinados entornos para ayudar a preservar su cohabitabilidad en la Tierra. Si bien las conductas sociales y sexuales en los animales han sido centrales para la ecología cuir, con frecuencia se las ha abordado desde una perspectiva ambiental más que etológica. En esa medida, se ha dedicado menos atención a analizar la naturaleza potencialmente cuir de la animalidad, o a promover conexiones con el activismo animal, y mucho menos con el enfoque de la neurodiversidad.

En este artículo presento conceptos como *etologías cuir* y *prácticas cuirsomáticas* para describir las maneras contranormativas de ser y conducirse por parte de sujetos animales, o lo que he denominado «etodivergencias» (Tarragnat, 2025a). Parto de la idea de que, debido a su naturaleza fundamentalmente encarnada y somática, la animalidad constituye el telón de fondo ontológico de la neurodiversidad. Aquí me propongo explorar cómo, con su enfoque en la corporalidad somática, la teoría neurocuir puede contribuir a una comprensión más-que humana de la neurodiversidad. Al salvar la brecha entre la etología filosófica, el posthumanismo, la neurodiversidad y la teoría cuir, espero que podamos aprender nuevas lecciones sobre la función del deseo, el placer y el dolor en las formas de vida neurodivergentes y etodivergentes.

En la primera parte, elaboro sobre una investigación previa para proponer lo que llamo el giro más-que humano y más-que neurológico en los estudios de neurodiversidad (Tarragnat, 2025a). Con base en las contribuciones de Nick Walker (2019, 2021, 2022) y Remi Yergeau (2018) a la teoría neurocuir, argumento que el neuroreduccionismo (es decir, la reducción de la experiencia vivida a fenómenos neurológicos) patologiza la vida neurocuir. En esa medida, propongo que se piense el prefijo «neuro-» en neurocuir no tanto como una «cuirización del cerebro» o un «cerebralizar lo cuir», sino como una forma de cuirizar y subvertir el neurocentrismo mismo, es decir, de ofrecer una aproximación más abarcante a la biología y a la corporeización de los estudios de neurodiversidad.

A continuación, presento los conceptos de etología cuir y prácticas cuirsomáticas para empezar a articular un enfoque neurocuir a la etodiversidad. Delineo algunas de las conexiones y diferencias entre las ecologías neurodiversas —como las teorizara Erin Manning— y la etodiversidad, en especial en lo que tiene que ver con los conceptos de *especies*, el *hacer mundo* y las *coreografías*, así como el problema del neuroreduccionismo. Propongo que las etologías cuir se conectan con las ecologías cuir al adoptar la posición y la perspectiva de lo etodivergente.

Para terminar, me refiero a los movimientos autorreguladores autistas, una práctica más-que humana, más-que neurológica y más-que fisiológica que exhibe una etología cuir del deseo, el placer y el dolor. Me baso en los movimientos autorreguladores (*stimming*) de Mel Baggs (2007) y su adopción en gestos más-que humanos y estudios de danza. Argumento que los movimientos autorreguladores de Baggs, más que una reacción mecánica e involuntaria, muestran una disposición a ser tocados y movidos por los componentes más-que humanos del propio cuerpo y mundo. En definitiva, propongo que prestar atención a las más-que³ posibilidades de la animalidad nos permite enmarcar y representar la divergencia de una manera que cuestione la bestialización y la etonormatividad con mayor efectividad.

Hacia un giro más-que humano y más-que neurológico de la teoría neurocuir

En un artículo anterior, critiqué la definición de neurodiversidad de Judy Singer

³ El asterisco después de «más que» señala lo indeterminado del proceso y su apertura a la proliferación: más-que-humano, más-que-neurológico, más-que-cuerpo, etcétera.

con el fin de poner en evidencia una forma de antropocentrismo existente en los estudios de neurodiversidad (Tarragnat, 2025a). De hecho, la

mayoría de las definiciones de neurodiversidad incluyen un componente antropocéntrico. Aquí, recorro a la obra de las teóricas neurocuirs Nick Walker y Remi Yergeau para analizar en mayor profundidad el rol del antropocentrismo en la neurodiversidad y su imbricación con el neurorreduccionismo. A partir de ahí, propongo un giro más-que humano y más-que neurológico de la teoría neurocuir.

Inicio con la definición de neurodiversidad de Nick Walker: «La *neurodiversidad* es la diversidad de mentes humanas, la infinita variación en el funcionamiento neurocognitivo de nuestra especie» (Walker, 2021, p. 33). Si bien es menos neurocéntrica que la definición de Singer, la noción de neurodiversidad de Walker también se centra en los seres humanos. Este antropocentrismo deliberado de la neurodiversidad se justifica muchas veces sobre la base de que la neuronormatividad se dirige principalmente a los animales humanos y que la política neurodivergente debería centrarse en ellos. Según Nick Walker, la neurodiversidad es «una forma de diversidad humana sujeta a las dinámicas sociales de manera semejante a las que se presentan comúnmente en torno a otras formas de diversidad humana, como la diversidad racial, la diversidad de género, la diversidad cultural o la diversidad de orientación sexual» (Walker, 2019, p. 25). Dado que la política de raza, género, cultura y sexualidad se limita, en su mayor parte —o al menos con mayor frecuencia— a la cultura y la política humanas, tendría sentido limitar la política neurodivergente al ámbito humano.

Pero no hay una buena razón para excluir a los animales no humanos de la definición de neurodiversidad. En primer lugar, la mayoría de los animales están dotados de sistemas nerviosos y podría afirmarse que el sistema nervioso es un componente

básico no de la vida humana, sino de la vida animal. Quizás debido a él —o al menos gracias en parte a él— los animales humanos y no humanos presentan formas semejantes de ser en el mundo. El ser animal se caracteriza por una forma de libertad ontológica y la presencia de movimiento espontáneo. La mayoría de las existencias animales están también llenas de deseo, preocupación, interés y una disposición a dejarse afectar por nuestras experiencias en formas que generan diferencias en nuestros cuerpomentes y, en últimas, en nuestras formas de ser y estar.

Sin embargo, la retórica común sobre la neurodivergencia ha tendido a centrarse en los humanos. De hecho, este énfasis en el cerebro, o el sistema nervioso, rara vez trae consigo un compromiso riguroso con la filosofía de la neurología.⁴ La etología filosófica —un campo de investigación interesado en la ontología animal, especialmente en la subjetividad animal—nunca se menciona, aunque podría ofrecernos claves sobre la especificidad del fenómeno de la animalidad y el rol

⁴ Para un análisis crítico de la política de la neurología en la neurodiversidad y un intento de subvertir el discurso neurológico, véase Tarragnat y Hannula (2025).

que el sistema nervioso podría mostrar que tiene en aquella, en comparación con otras formas de vida. Aunque la neuronormatividad, como fenómeno

social, se entiende cada vez más como una regulación amplia del afecto, la cognición y el comportamiento, también se conceptualiza y se entiende muchas veces como una regulación o imposición de procesos *cerebrales* específicos. En este enfoque, la neurodivergencia no constituye tanto una forma de ser —que es lo que yo considero que realmente es— sino, ante todo, una estructura neurológica.

En este contexto, el neurocentrismo —es decir, el enfoque en los sistemas nerviosos o el cerebro— atiende muchas veces a la función específica de mantener el paradigma de la patología, aunque de manera soterrada. Más que un simple «centrismo», en el sentido de un énfasis fortuito en una escala de análisis dada, el enfoque en la neurología plantea una forma de neuroreduccionismo (Manning & Massumi, 2014), entendida como una reducción de la experiencia vivida —los afectos, la cognición, el comportamiento, la sensorialidad— a fenómenos neurobiológicos, esto es, la actividad físico-química en el sistema nervioso.

En respuesta, las primeras contribuciones publicadas sobre teoría neurocuir han tendido a subvertir el neurocentrismo y nos advierten contra su aceptación acrítica. Así, en *Authoring Autism*, M. Remi Yergeau invita en tono de broma al público lector a «ir más allá de la obsesión neurotípica con el cerebro» (Yergeau, 2018, p. 59). Yergeau explica que las iniciativas por identificar el sustrato neurobiológico de lo cuir en las ciencias médicas «no difieren tanto de las compulsiones localizadoras que asisten a la investigación sobre el autismo» (2018, p. 58); esto muestra cómo «lo autista y lo cuir son con frecuencia impermeables» (p. 58). Yergeau añade que «estos impulsos neurocientíficos [son] reemergencias de discursos innatistas, deterministas, reduccionistas y esencialistas, donde “la constitución del cerebro sirve para predecir el comportamiento”» (Dussauge & Kaiser, citados en Yergeau, 2018, p. 59).

En consecuencia, el neuroreduccionismo pinta el comportamiento autista — para usar el ejemplo mencionado por Yergeau — como menos-que subjetivo, tanto así que «sin quererlo [...] ha llegado a tipificar de manera retórica la vida de lo neurocuir» (Yergeau, 2018, p. 58). Las personas autistas se representan no como agentes subjetivos de nuestras propias conductas y discursos, sino como víctimas pasivas de síntomas patológicos que se manifiestan a nivel físico-químico. Según las observaciones de Yergeau, concluyo que el prefijo «neuro-» en la teoría neurocuir debería concebirse no tanto como una «cuirización del cerebro» o un «cerebralizar lo cuir», sino como un cuirizar y subvertir el neurocentrismo en sí.

Dicho esto, hay cierta forma de especismo y deshumanización que opera en el paradigma patológico y la neuronormatividad neurocéntrica. De hecho, con Yergeau, Nick Walker señala que las «narrativas de la neuronormatividad, que representan a las personas autistas no como personas, sino como cúmulos de síntomas y comportamientos atribuibles de manera mecanicista a rarezas específicas de la neurobiología, constituyen un “proyecto de deshumanización”» (Yergeau, 2018, p. 9)» (Walker, 2019, p. 34). De igual manera, Walker nos recuerda, aun con Yergeau, que «por causa de presuntas deficiencias como éstas [falta de empatía, falta de imaginación y pensamiento simbólico, falta de capacidades de introspección, falta de capacidades básicas para la conciencia de sí y la reflexión sobre sí mismas], las personas autistas son [representadas como] no completamente humanas o no humanas en absoluto» (2019, p. 76).

Así, cuando Yergeau concluye el argumento antes citado señalando que «esa “cerebralización de lo humano” no solo es posibilitada por la mirada heterosexual, sino también por una fascinación capacitista por identificar y contener aquello que es neurológicamente cuir» (Yergeau, 2018, p. 59), sugiero que añadamos el antropocentrismo y la etonormatividad —a la cual volveremos en un momento— a la lista de culpables. El hecho de que la reducción del comportamiento autista a la neurología puede funcionar como operador de la deshumanización viene en primer lugar del uso mismo de lo involuntario como figura retórica importante de la animalidad en la modernidad europea. La tesis de una involuntariedad del comportamiento animal sin duda viene de la representación de los animales como máquinas animadas en lugar de venir de las leyes físicas y mecánicas de la naturaleza —en la versión cartesiana original— o de sus reflejos, en versiones posteriores del mecanismo.

En este contexto, el marcado dualismo entre lo humano y lo animal ha servido como instrumento de la jerarquización, donde se ha deshumanizado a los individuos que no lograron exhibir rasgos asociados con lo humano, y específicamente se los ha animalizado. Aquí, la animalización se refiere a un proceso de relegamiento a la deficiencia, la barbarie y la involuntariedad, a todo aquello que lo humano (supuestamente) no es. A la inversa, la humanización se refiere a un proceso

de reconocimiento del individuo como perteneciente al ideal normativo de lo «humano», un ideal cuya existencia misma depende, así, de la abyección de otros a lo menos-que-humano y, en particular, a lo «animal» (González & Davidson, 2022; Vargas García, 2024a).

Por lo tanto, la gramática neurocéntrica de la neurodiversidad—con la proliferación de neotérminos como, entre otros, «neurodiversidad», «neurodivergencia», o «neuroparentesco»— funciona como signo lingüístico del problema con lo *neuro* en la neuronormatividad. Allí, «trastorno neurológico» —o, como decimos en francés, «*trouble neurologique*»— deja de referirse a una patología individual para aludir a la naturaleza problemática y patologizante de la propia neurología:

La decisión de seguir trabajando con el «neuro» en neurodiversidad es, por lo tanto, menos una alineación con lo neurológico en sí mismo que un compromiso con los presupuestos de la neurología como una ciencia para y del ser humano neurotípico y blanco, una ciencia que con demasiada poca frecuencia cuestiona los supuestos que sustentan tanto su humanismo como el imperativo categórico de desempeñarse conforme a sus expectativas normativas. (Manning, 2020, p. 2)

En lugar de desechar totalmente la neurología, Erin Manning elige preservar las trazas de la patologización en nombre del movimiento que pretende resistirla. Con esto, introduce una forma casi cuir del *problema neurológico* en la neurodiversidad y, por ende, de un espacio de resistencia a ello. En ese sentido, mi propia perspectiva podría sintetizarse con el famoso dicho gramsciano «pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad»: si bien entiendo totalmente el gesto subversivo de Manning, me siento obligada a señalar que, en el movimiento de la neurodiversidad actual, el neurocentrismo se considera predominantemente una base legítima en lugar de verse como parte del problema. Sus vínculos con el antropocentrismo, además, también se omiten constantemente. De esta manera, al pedir un giro más-que humano y más-que neurológico en la teoría neurocuir y en los estudios sobre la neurodiversidad, busco *tanto* mantener un espacio para la subversión de la neurología como preparar el terreno para imaginarios biológicos alternativos más allá de la neurología.

Ir más allá del neurorreduccionismo, en este contexto, podría requerir cuestionar el mismo dualismo humano/animal y su rol en el paradigma de la patología y el discurso neurológico. En lugar de usar las herramientas del amo para reclamar nuestra humanidad, en un gesto que no rebate el antropocentrismo y la etonormatividad, ¿no deberíamos prestar atención más bien a nuestra propia humanimalidad, esto es, a la dimensión más-que humana de nuestras propias experiencias? Al hacerlo, podríamos darnos cuenta de que la animalidad no es en absoluto como el pensamiento dualista y antropocéntrico humanista nos había

hecho creer y podríamos descubrir herramientas retóricas que nos podrían ayudar a expresar mejor nuestra propia neurocuidad. Lo que propongo es reclamar la animalidad de esa manera para eludir la estrategia de la jerarquización que se halla en la base del dualismo antropocéntrico.

Un paso en esa dirección puede darse con la ayuda de la obra de Nick Walker sobre prácticas somáticas transformadoras, que ha permitido desplazar la mirada de la neurología a la encarnación, el afecto y la espiritualidad. Aunque Walker no ha rechazado explícitamente el discurso neurocéntrico antes, sí ha extendido el significativo «neurología» para que abarque «toda la complejidad de la cognición humana» y «la danza corporizada de la consciencia» (Walker, 2021, p. 55). No cabe duda de que su trabajo intenta explorar nuevos caminos para garantizar el bienestar psicospiritual y la «realización de las posibilidades humanas positivas» (Walker, 2019, pp. 4, 6, 8, 11) más allá de las formas interiorizadas de la «coraza del personaje» y el enmascaramiento. Permite un enfoque más afirmativo frente a la neurodivergencia más allá del neurocentrismo, junto con una exploración de prácticas somática liberadoras.

Sin duda, el proyecto de Walker está impulsado por un horizonte político que puede describirse como la liberación de los seres humanos neurodivergentes de la neuronormatividad y de la cisheteronormatividad. Walker sostiene que «las personas neurodivergentes deberían tener derecho a la dignidad humana básica, la libertad, el empoderamiento, el bienestar y la igualdad social» (Walker, 2019, p. 26). Sin embargo, aunque las propuestas de Walker se centran en la realización del bienestar *humano* y del potencial *humano*, sugiero que pueden ampliarse más allá de lo humano y hacia un contexto animal más amplio, siempre y cuando se cuestione su profundo apego al humanismo.

De hecho, Walker se inspira, entre otros, en la psicología humanista, que —pese a estar anclada a un marco antropocéntrico— explora la naturaleza holística y no dualista de los cuerpomentes, desvinculándose del reduccionismo. Según Walker, «los seres humanos no son mentes que van por ahí en máquinas de carne y hueso que piensan y sienten y perciben —*psico-somas* (Winnicott, 1958/1992), o *cuerpomentes* (Dychtwald, 1977/1986)» (Walker, 2019, p. 53). Más aún, porque esta idea de que los organismos humanos son imbricaciones no dualistas de cuerpo y mente en lugar de máquinas, parece que «cada persona despliega una presencia humana única en el mundo» (2019, p. 54), y que, por lo tanto, es necesario «examinar cómo la experiencia humana está dotada de significado» (2019, p. 74).

Propongo que esto es precisamente porque son animales que gozan de una presencia psicosomática, existencial y significativa en el mundo. Los elementos que Walker destaca como centrales de la experiencia autista no deben por tanto entenderse como específicamente humanos, sino como humanimales. La

psicología humanista podría así rearticularse en una forma más-que humana, quizá mediante la forma de una *psicología posthumanista*. En la forma en que presta atención a las cuestiones de la incorporación y la normatividad somática, constituye en últimas una herramienta promisorio para una teoría neurocuir más-que humana y más-que neurológica.

Introducción a las cuiretologías y las prácticas cuirsomáticas

La somaticidad está en el centro del marco más-que humano y más-que neurológico que presenté con los conceptos de etodiversidad y etodivergencia. Inspirándome en la etología—la ciencia del comportamiento en animales (humanos y no humanos)— este marco teórico abarca en primer lugar la neurodivergencia humana y no humana a la par que se extiende al ámbito más amplio de la encarnación y el ser en el mundo. De hecho, la etodiversidad «hace referencia a las variabilidades y diferencias intra- e interespecíficas de los estilos comportamentales o existenciales de los animales (humanos y no-humanos)» (Tarragnat, 2025a, p. 247). Por extensión, la etodivergencia «se refiere a formas de ser y de comportarse que se alejan de los patrones de comportamiento (1) dominantes en la especie propia, (2) en el entorno (milieu) ecológico y social propio, y/o (3) impuestos por la etonormatividad», la cual, finalmente, se comprende como «la regulación normativa de los comportamientos que pueden (o no) aceptarse para determinados animales (humanos o no-humanos) en contextos específicos, con base en principios humanistas» (Tarragnat, 2025a, p. 248).

En este artículo, busco explorar algunas de las conexiones que enlazan la etodivergencia con la teoría neurocuir. Con Nick Walker, me interesa el tipo de intervención social que se produce cuando los seres se dedican a prácticas que buscan recuperar sus «posibilidades e inclinaciones raras» (Walker, 2021, p. 162). ¿Qué pasa cuando las formas de ser etodivergentes dejan de ser solo atípicas o *divergentes* —en la propia especie, la propia comunidad, el propio entorno— sino además explícitamente *disidentes*? ¿Cómo puede la adopción de formas raras de ser y existir ayudarnos a fomentar la resistencia y la «semejanza en paisajes inhabitables» (Ashley, 2025, p. 201)?

Como lo he indicado en el pasado, la etodivergencia con frecuencia se asocia con la discapacidad y las formas minorizadas de encarnación, pero el límite entre lo típico y lo divergente es con frecuencia difícil de discernir. De hecho, la neuronormatividad, tal como la etonormatividad y el capacitismo, reposa en el principio de la *tipicalidad de las especies*, a saber, la idea de que *existe* algo que puede llamarse *normal* o una forma *común* de comportamiento en cada especie animal (Chapman, 2018; González, 2019; Gruen, 2022). Esta suposición, que se sitúa en la raíz de una forma conjunta de especismo-capacitismo (Vargas García, 2024a), arroja ciertas formas de ser a lo marginal, lo anormal y lo raro, con el fin de delimitar los márgenes de la normalidad.

A mi entender, el término «etologías» no se refiere tanto a la comprensión predeterminada y normativa de la especie como repertorios de comportamientos típicos, sino más bien a las formas de ser y comportarse que «[comprenden] las necesidades biológicas (incluidas las etológicas tradicionales), los patrones de comportamiento, las orientaciones existenciales, los afectos, y la relacionalidad inter- e intraespecífica» (Tarragnat, 2025a, p. 247). En ese sentido, mis etologías tienen más en común con los *ēthea* —plural de «*ethos*», que significa «formas de vida»— de Thom van Dooren y Deborah Bird Rose (2016), que con los etogramas de la etografía clásica.⁵ Se basan en el concepto de especiación de Manning (2020) en cuanto son fundamentalmente relacionales y performativos, pero se apartan de la filosofía de procesos en cuanto no pierden de vista lo animal y el organismo, aunque lo conciben de una manera abierta, naturocultural (Haraway, 2003) y posthumana.

En esa medida, aunque comprendo el gesto conceptual de echar abajo los dualismos sujeto-objeto y cuerpo-mundo, propongo que entender que nuestras diferencias tienen raíces encarnadas y estructurales —no neurologías, sino etologías— sigue

⁵ Los etogramas son, supuestamente, listas exhaustivas de comportamientos observados dentro de una especie animal. Como cabría esperar, las especies descritas en estas listas no son simplemente realidades objetivas, sino construcciones performativas. En este sentido, los etogramas constituyen tecnologías de especiación que otorgan a las especies la (indebida) apariencia de sustancia. Sobre este tema, véase González y Ávila Gaitán (2022).

siendo una herramienta productiva y útil para resistir la normatividad hegemónica. En un mundo en el que los dualismos son fuertes instrumentos de opresión y marginalización, creo que asumir la posición y la perspectiva del disidente, comenzando con el humanimal etodivergente, aun puede ser

un gesto subversivo. Adopto lo que podríamos llamar un «humanismo estratégico» (Michael Lundblad, comunicación personal), que intenta reclamar y subvertir conceptos humanistas, como la intencionalidad, más allá de su uso etonormativo.

Del mismo modo, propongo el concepto de prácticas cuirsomáticas para describir los pilares de las etologías cuir del deseo, el placer y el dolor. En esta perspectiva, entiendo la etología y la ecología como dos modos de observar las relaciones que vinculan a los seres entre sí: la ecología se centra en la materialidad y la procesualidad de las relaciones más allá de las diferentes posiciones de los individuos, mientras que la etología se enfoca en las condiciones ontológicas para relacionarse dentro de los distintos individuos. Es cierto que nuestras etologías individuales no son esencias preexistentes que determinarían las ecologías materiales en las que participamos, como si fueran ideas platónicas o categorías kantianas del entendimiento. Por el contrario, están influidas por las redes de relaciones que nos atraviesan y nos (re)configuran de manera perpetua. Dicho esto, considero que nuestras formas singulares de relacionarnos con esas ecologías —es decir, nuestros puntos de vista etológicos situados— importan. En este sentido, retomo la tesis posthumanista de Christine Daigle (2023), según la cual somos seres

«transyectivos»: a la vez transubjetivos —o intersubjetivos— y transobjetivos —o transmateriales—. El enfoque procesual y los nuevos materialismos no pueden disociarse del enfoque fenomenológico, especialmente cuando este último es repensado en clave posthumanista.⁶

En otras palabras, aunque mi compromiso es con la exploración de las imbricaciones transcorpóreas (Alaimo, 2010) que constituyen los cuerpos y los mundos, no me siento totalmente cómodo apartándome de las posicionalidades ontológicas

⁶ La fenomenología feminista posthumana es un enfoque que se centra en —y ofrece descripciones profundas de— la manera en que experimentamos subjetivamente nuestra propia constitución más-que-humana (es decir, los entramados materiales que nos vinculan con otros seres humanos y no humanos) y cómo esos Chas entramados configuran nuestra subjetividad. Además de Daigle (2023), véanse Neimanis (2019) y Lykke (2021).

de (entre otros) humanos, animales, plantas u hongos, y las diversidades que constituyen estas categorías. En ese sentido, además de hablar de las tres ecologías (ambiental, social y mental) según Félix Guattari, me inspira lo que Matthew Calarco (2024) llama «las tres etologías». Los objetos y fenómenos

que estudiamos podrían ser en su mayoría idénticos, pero en lugar de centrarse únicamente en el aspecto material de los fenómenos —ecología—, sigo interesada en las formas en que son manifestados y experimentados por los sujetos humanos y animales —etología—.

Tomemos un ejemplo. Al describir un caso de juego multiespecie entre un humano y un gorila, Manning señala:

No hay un propósito en el juego, salvo crear más juego, crear más deseo de jugar. «¿Eres un gorila?» es el *post scriptum* de este acontecimiento lúdico, no su mandato. Si lo tomamos como punto de partida, la cuestión de la subjetividad se convertirá en el dispositivo de encuadre del evento. Yo soy, tú eres: una cuestión de especies. El juego quedará despojado de aquello que precisamente lo hace juego: se volverá un ensayo de algo que lo excede de antemano. No es esto lo que sucede aquí. El juego entre Kansi y Prince es el despliegue de un movimiento relacional, y es a partir de este campo de improvisación que emerge la pregunta «¿eres un gorila?», y no al revés. Aquí no está en juego una categoría general, «gorila», sino el gorila como motivo del juego, y la forma en que ese motivo ingresa en la constelación recién formada: gorilácea. (Manning, 2013, pp. 213–214)

Con este ejemplo, Manning se interesa en las posibilidades que surgen cuando nos sintonizamos con la naturaleza procesual, infrasubjetiva e infracorpórea del juego. Su argumento cuestiona el supuesto tradicional de que la especie es el principal determinante de la subjetividad y la relacionalidad. Sin embargo, aunque es cierto que iniciar la interacción con un preconcepto de la tipicidad de un gorila puede llevar a una forma reductiva y etonormativa de interacción con nuestro compañero no humano, ¿es esto tan claro que debemos —y, simplemente, podemos— romper con la especie por completo?

Donna Haraway (2003), que también se interesa en historias del juego humano-animal, brinda otra perspectiva. Atenta a la naturaleza patriarcal, colonial, capitalista y antropocéntrica de la especie, se aventura en el campo de la subversión jugando con la figura de las «especies compañeras». Al hacerlo, Haraway redefine el concepto de especie como un concepto que ya es siempre relacional: las especies son, por naturaleza, resultado de prolongados procesos biológicos y evolutivos —pero también sociopolíticos— de creación de especies. Estos procesos ecológicos de especiación, como la codomesticación de perros y humanos, abarcan prácticas nada desdeñables de cosubjetivación. En estos compañerismos, el deseo, el placer y el dolor —de los que puede decirse que tienen relación con la volición, la intencionalidad y la agencia— son las fuerzas motoras de la relacionalidad.

La noción que tiene Haraway del juego multiespecie también está directamente en deuda con su conocimiento de la historia de las relaciones humano-animal y las ciencias animales. Haraway (2003) explica que cuando toca a Cayenne, su compañera pastora australiana, también toca historias de domesticación en capas, violentas e íntimas, de trabajo y colonialismo. En efecto, los pastores australianos fueron criados por su capacidad para trabajar con seres humanos y estuvieron ligados a las historias del colonialismo de asentamiento y de la expansión capitalista en el Oeste estadounidense. Aunque de maneras no reductivas, estas historias están incrustadas en la cuerpomente de Cayenne y, en esa medida, cuando Donna toca a Cayenne, queda implicada —y quizá incluso hecha cómplice— en esas mismas historias que hicieron posible la relación multiespecie en primer lugar.

Por consiguiente, Haraway plantea que devenir con los animales requiere una atención aguda a y responsabilidad por, las historias de especiación que constituyen nuestras relaciones multiespecie. En lugar de descartar por completo los dualismos, nos pide que los complejicemos desarrollando formas de «otredad significativa»; es decir, relaciones íntimas que no rehúyen las diferencias ni las asimetrías de poder. Al hacerlo, podemos aprender a participar en la «coreografía ontológica, que es ese juego vital que las y los participantes inventan a partir de las historias del cuerpo y la mente que heredan y que reelaboran en los verbos carnosos que les hacen ser quienes son» (Haraway, 2003, p. 100). Devenir con los animales sería entonces una manera de encarnar otros cuerpos y hacer mundo(s) de otros modos. En última instancia, «[a]l habitar ese legado sin la pose de la inocencia, podríamos esperar la gracia creativa del juego» (Haraway, 2003, p. 98).

Debo admitir que, tal como las entiendo, las prácticas cuirsomáticas —en la medida en que son tanto etológicas como ecológicas— están más en deuda con las nociones de hacer mundo y de coreografía de Haraway que con Manning. Sin embargo, espero que esta intervención pueda funcionar como una forma de adentrarnos en los fértiles encuentros y conversaciones en lugar de sentar nuevos límites. En este sentido, aunque reconozco la no-inocencia del concepto de especie,

creo, con otras y otros, que aún puede ponerse a trabajar con cautela (Gruen, 2022). Por ejemplo, Roberto Marchesini (2023), filósofo del poshumanismo y de la etología filosófica, emplea los predicados de especie como herramientas para imaginar relaciones de más responsabilidad con los animales no humanos. La *especificidad de las especies*, como la llama, puede ser también una manera de resistir el dualismo humano/animal y de reivindicar nuestra humanimalidad. Saber dónde nos situamos en términos evolutivos y específicos de cada especie puede ayudarnos sin duda a reconocer más plenamente lo que debemos a otros animales para nuestro propio desarrollo. En este sentido, la etodivergencia presenta un campo abierto de devenir a la vez que reconoce los anclajes evolutivos y bioculturales que orientan nuestras formas de estar-en-el-mundo.

Mi objetivo aquí es entonces demostrar la posibilidad estratégica de un enfoque filosófico-etológico a la teoría neurocuir como complemento de un enfoque ecológico procesual como el de Manning. ¿Qué sucede cuando un animal criado por miembros de otra especie hibrida sus denominados comportamientos instintivos «específicos de su especie» con aquellos considerados típicos de su especie anfitriona? ¿Qué sucede cuando un caballo se resiste a ser montado?, o ¿cuando las ovejas tienen sexo cuir?, o ¿cuando una gata está deprimida o un perro es hipersensible-hiperactivo, algo que no suele reconocerse fácilmente en los no humanos? ¿Qué sucede cuando se utilizan ratones como modelos de neurodivergencia en el laboratorio científico? (Tarragnat, 2025b) ¿O cuando una comunidad humana adopta prácticas teriantrópicas y renuncia a su privilegio humano? (Tarragnat, 2025c)

¿Qué tipos de afectos se experimentan entonces y cómo podemos resistir que sean recibidos con violencia etonormativa? ¿Qué comprensiones de la etología y de la animalidad necesitamos para propiciar una afirmación a gran escala de las etologías cuir? Aunque este no es el lugar para profundizar en los detalles de la etología filosófica, pueden resaltarse algunos elementos centrales directamente relevantes para una perspectiva cuir-etológica: el movimiento del deseo (Marchesini, 2023), la búsqueda del placer y la evitación general del dolor. El hecho de que no solo animales domésticos como los gatos, sino también la mayoría de los animales explotados en granjas, suelen tender la cabeza para ser acariciados y disfrutan de correr, tener episodios de frenesí (conocidos como *zoomies*), o escuchar música, dice algo sobre el ámbito de la animalidad, un ámbito que el discurso de la neurodiversidad está inevitablemente condenado a pasar por alto a menos que tome un giro más-que-humano. Sin embargo, estos comportamientos y afectos también se encuentran en los humanos: esto señala nuestra condición compartida de animalidad.

Al mismo tiempo, el ser-animal es tan diverso como el ser-humano, si no es que incluso más. Mientras que el concepto de neurodiversidad nos ayudó a ampliar la mirada sobre lo que significa ser humano, la etodiversidad nos abre al ámbito más

amplio y más rico de la animalidad. Los mundos ricos en olores de los perros, la percepción mínima de las garrapatas hembras (que, entre otras cosas, son sordas, ciegas y capaces de esperar sin alimentarse durante más de un año), y el intenso deseo de las personas autistas de fusionarse mentalmente con los objetos que les interesan, dan testimonio de distintas etologías. Dan cuenta de condiciones diversas para la realización del deseo, el placer y el bienestar psicológico.

Sin embargo, dado que la mayoría de los animales experimentan cierta libertad ontológica de moverse en el mundo y experimentarlo de formas sensoriales y afectivas, también somos con frecuencia vulnerables al dolor y al sufrimiento psicológico (Burgat, 2006, 2023). En nuestro mundo poshumano —signado por la relacionalidad multiespecie, la crisis planetaria y la tecnociencia antropocénica— nos vemos cada vez más llevados a asistir a formas curiosas de desorientación, depresión, o trauma en humanos y en animales no humanos. Estos fenómenos se sitúan ante todo en las interfaces e intersticios de los devenires más-que humanos y naturoculturales en medios alterados, antinaturales y cambiantes, pero también nos enseñan sobre las necesidades fundamentales de otros animales.

Como tal, la etología filosófica no es solo un empeño poshumanista, sino que también se inspira en la contribución holística y existencial de la psicología (pos) humanista, que intenta reclamar en un contexto más-que humano. Adopta la idea de que el comportamiento presuntamente loco y patologizado en los animales humanos y no humanos puede presentarse como respuesta a situaciones de peligro y opresión, mientras rechaza la patologización de dicho comportamiento. Por ejemplo, los movimientos repetitivos autoestimulantes de la persona autista agobiada y el caminar de un lado a otro del león del zoológico son muchas veces una respuesta directa —aunque subjetiva— a una situación angustiante. Aquí, los movimientos autoestimulantes no son necesariamente innatos o un determinante básico de una etología esencial autista o leonina. Más bien, son una respuesta comportamental tentativamente significativa a la angustia causada por el malestar del encierro o por un entorno inadecuado.

Más aún, al centrarse en la somaticidad y el comportamiento, la teoría etodivergente complementa la condición verbal y la naturaleza procesual del neurocuirizar como algo que une hace y no —o no ante todo— algo que une es. Neurocuirizar, como se sabe, no está reservado a personas específicas definidas por su pertenencia esencial a tal o cual minoría neuro-, de género o sexual. Neurocuirizar, en cuanto práctica y no esencia, es virtualmente para cualquiera. Lo que soy (o más bien, lo que devengo) deriva de lo que hago y de lo que otros hacen conmigo. Del mismo modo, las etologías cuir exploran el potencial subversivo de los afectos y los comportamientos encarnados en un mundo etonormativo, pero sin perder de vista nuestra situacionalidad individual.

En este contexto, categorías identitarias y esenciales, como las neurodivergencias, sí importan, pero quizá debería dedicarse más atención a la crítica a las estructuras etonormativas y al examen de las condiciones de la emancipación somática. No cabe duda de que, con su enfoque en la neurología, muchas veces se ha presentado la neurodiversidad como el movimiento identitario de y para poblaciones neurodivergentes bien definidas (como las comunidades autistas, de déficit de atención y disléxicas). La teoría neurocuir, en cuanto rechaza la reducción de los diagnósticos a un rol de defensa y práctica política fundacional, y en lugar de ello hace énfasis en la encarnación y las posibilidades somáticas, puede ayudar a dar un giro a la neurodiversidad en una dirección novedosa. El hecho de que los dojos de aikido, en el relato autietnográfico de Nick Walker, no se hayan mostrado nunca como diseñados específicamente para personas autistas, y sin embargo demuestran beneficios tan importantes para ellas, muestra cómo dar valor a la diversidad y las posibilidades de los cuerpomentes en general —más que meramente a las estructuras neurobiológicas— podría a su vez beneficiarnos a todes y no solo a las bien definidas neurominorías (Walker, 2019).

De igual manera, con mi trabajo sobre la etodiversidad, intento mantener una actitud cautelosa frente a la política identitaria. De hecho, con la introducción de los conceptos de etodiversidad y etodivergencia, he intentado representar un gesto cuir y antiidentitario: en lugar del neuroesencialismo y neuroidentitarianismo prevaleciente en amplios sectores del actual movimiento de la neurodiversidad, espero dirigirme hacia los ámbitos del devenir naturocultural y la performatividad somática.

Según la teoría neurocuir, la política etodivergente —y en particular en esta variación cuir— busca garantizar que los animales logren experimentar sus «potenciales raros» (Walker, 2021) y sus afectos de deseo, placer y dolor más allá de la etonormatividad. En esta perspectiva, pasar de la neurodiversidad y la neurodivergencia a la etodiversidad y la etodivergencia nos permite ampliar nuestra comprensión de lo que significa estar en el mundo y, más importante, estar *bien* en el mundo, sin importar si se es humano o no. Con mayor razón, al desarrollar el concepto de «solidaridad etodivergente», he tratado de redirigir la atención del marco identitario de la neuroafinidad (y su variación *transespecie*) a los campos de juego más cuir de la otredad significativa y la conformación de coaliciones (Tarragnat, 2025b). Si recurro a los movimientos autorreguladores autistas en la sección final de este escrito, es menos como una manera de delimitar fronteras en el movimiento de la neurodiversidad o de apelar a una esencia autista, sino más bien por explorar una etología cuir situada, pero contingente, de la percepción, el afecto y el movimiento, entre muchas otras.

Movimientos autorreguladores autistas como práctica cuirsomática

Ya sea que uno se dedique a la escritura autoetnográfica de individuos autistas o a la literatura científica de la neurobiología y la psicología cognitiva, es cada vez más claro que las modalidades de la percepción autista tienden a diferir sustancialmente de las modalidades de la percepción alista o no autista. Las personas autistas tienden a percibir el mundo con mayor intensidad (Markram & Markram, 2010) y a procesar la estimulación —sea cognitiva, afectiva o sensorial— de maneras más focalizadas que nuestras contrapartes no autistas (Murray, Lesser & Lawson, 2005). En ocasiones, se describe nuestra percepción como menos filtrada, lo que quiere decir que se perciben de manera más intensificada elementos de nuestros entornos materiales que podrían parecer insignificantes para otras personas. Muchas veces se siente como si nuestros cuerpomentes lucharan por dar a dichos estímulos la mayor parte de nuestra atención. Más aún, esa tendencia a procesar la estimulación en formas más abiertas o intensas implica que los sujetos autistas tiendan a otorgar *significado* y a hallar *interés* en objetos que las no autistas pasan por alto o que simplemente no pueden percibir, como la tonalidad afectiva de los lugares o los elementos sensoriales mínimos en el propio entorno.

Muchos de esos elementos, u objetos de la atención, pertenecen al ámbito de lo no humano. Esta es una observación que hace Erin Manning cuando habla de la «percepción autista» (2013; 2016). Con este concepto, la autora busca describir una disposición autista para la «experiencia de campo», esto es, una tendencia a percibir en primer lugar la dinámica del campo en el propio medio. Esto quiere decir que puede comprenderse la percepción autista como una forma de percepción ecológica y procesual. Como lo deja en claro Manning, la forma de percepción neurotípica se orienta a la utilidad y la funcionalidad, y por tal razón, requiere una precisa e inmediata segmentación y desglose de los entornos en posibilidades de acción (*affordances*).⁷ En tal sentido, la percepción neurotípica contribuye directamente a la reproducción de una manera de ser etonormativa, en particular al valorizar modos típicamente humanos de interactuar con los entornos materiales y con los animales no humanos.

Por el contrario, la percepción autista atiende a lo más que*, de afectos, tonalidades

⁷ La teoría de las *affordances* o posibilidades de acción desarrollada por James Jerome Gibson (1986), se refiere al hecho de que percibimos cada objeto según su utilidad. Percibimos una silla como un objeto para sentarse, una manija como un objeto para abrir/cerrar, etcétera.

e intensidades, a la «multiplicidad que es la vida-viviéndose» (Manning, 2013, p. 219). La percepción autista también viene acompañada de movimientos autistas y de la somaticidad autista, en los que desempeñan un rol central

los *stimming* o movimientos autorreguladores. Sin embargo, los movimientos autorreguladores se reducen por lo general a una «rareza de la neurobiología», para decirlo en los términos de Yergeau (2018).

En relación con los movimientos autorreguladores, que suelen describirse como movimientos involuntarios, imposibles de controlar que apaciguan el sistema nervioso, Ido Kedar escribe: «Los movimientos autorreguladores tienen una fuerza potente y subyugante. Se sienten como fuerzas que hacen inútil cualquier resistencia. Es como resistirse al hambre o al sueño en ciertas formas. Me vienen a la cabeza tan de repente. Entonces me siento abrumado por la urgencia de hacer algo como agitar las manos, o hacer ruidos, o escupir agua» (2012: 42). (Kedar, citado en Manning, 2016, p. 245)

Aparte de eso, las prácticas somáticas como los *stimming* son un componente esencial de las etologías autistas porque influyen en la manera como se percibe el mundo y como nos relacionamos con los demás, pero también porque tienen un impacto en nuestro devenir como corpomentes, y en los mundos que habitamos:

Las prácticas somáticas —especialmente las prácticas somáticas que implican cultivar una sensación tangible de unidad mente-cuerpo e integración, sintonizarse con el cuerpo como fuente de sabiduría, y sentir en la conexión del cuerpo con el resto del mundo— tienen la capacidad de transformar la propia relación con el ser corporal propio de una forma que también puede transformar de manera fundamental la propia relación con el mundo natural, despertar una conciencia ecológica encarnada en la que la honda sensación de un cuerpo viviente se expande en una profunda sensación de ser parte de un ecosistema viviente mayor. (Walker, 2022, p. 322)

Con esta cita, Nick Walker conecta las prácticas somáticas con el ambientalismo y ejemplifica la estrecha conexión entre la etología y la ecología que describí antes. La autora argumenta que promover prácticas somáticas transformadoras puede ayudarnos a sintonizarnos mejor con el mundo que nos rodea y, en últimas, transformarlo en formas que sostengan y afirmen la vida. Con el concepto de prácticas cuirsomáticas, planteo que no solo podemos conectarnos con el mundo de nuevas maneras —y desarrollar nuevas formas de ser en el mundo o de ser-*de*-el mundo— sino también contribuir a somatizar o hacer mundos más disfrutables para nosotros mismos y otros más allá de la etonormatividad.

El cuerpo es sin duda un lugar privilegiado de problematización y cuirización: esto es algo que la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault destacó de manera célebre. De hecho, más allá de la identidad y el campo abundante de conocimiento de la *scientia sexualis*, maldecida por un *deseo de saber* moderno-colonial —es decir, clasificar los regímenes del deseo como efectos de la anatomía— el ámbito de las conexiones corpóreas y las prácticas somáticas nos permite desarrollar formas subversivas de *ars erotica* más que humanas (Foucault, 1990). De hecho, Foucault nos enseñó a rechazar las invitaciones a liberarnos mediante la abierta

divulgación de nuestra identidad, nuestro deseo y nuestra sexualidad. En vez de eso, invirtió el lugar del placer como fuerza que actúa entre y sobre los cuerpos y por consiguiente reconfigura el mapa de las conexiones corpóreas.

Esa es la lección que les teóricos y activistas de lo tecnocuir, ecocuir y ecosexual como Paul B. Preciado (2013, 2018), Beth Stevens & Annie Sprinkle (2020), Donna Haraway (1985, 2003), Stacy Alaimo (2010) y muchas más, han puesto en el papel y han convertido en ecologías en la vida real. Todas estas personas pensadoras y hacedoras nos han enseñado a pensar el placer y a hacer de él algo más allá de la frontera reduccionista de la piel, confiriendo a lo prostético, criaturas no humanas, el agua o la Tierra como amantes, parejas eróticas y medias naranjas. Claro que estos placeres físicos cuir y más-que humanos hacen arte de las etologías cuir de las que trato en este artículo, que buscan subvertir la regulación normativa de lo que cuenta como normal o patológico, como humano o menos-que humano, en lo que respecta a la presencia corpórea en el mundo.

Para sustentar estas afirmaciones y aclarar lo que quiero decir con etologías cuir y prácticas cuirsomáticas, recurro al recuento de la fallecida defensora autista Mel Baggs sobre los movimientos autorreguladores y su adopción en los gestos más-que humanos y en los estudios de danza. Planteo que los movimientos autorreguladores de Baggs son una práctica cuirsomática y etodivergente que nos permite cuestionar las normas de lo que significa ser-(humano-)en-el-mundo y por ende contribuye a dar forma a mundos más acogedores para todo tipo de *èthea*.

Bien vale la pena revisitar el muy citado video de Mel Baggs, *In My Language* [En mi lengua], a pesar de su conocida posición en el discurso de la discapacidad y la neurodiversidad (Baggs, 2007). Después de todo, como nos enseñó Judith Butler después de Derrida, las posibilidades cuir yacen en la reiteración (Butler, 1990). En este video publicado en YouTube, Mel Baggs mostró los movimientos autorreguladores con, entre otros, sus manos y su voz, un teclado de computadora, una hoja de papel, agua corriente y el asa de una alacena. En lo que describió como su «lengua materna» y como un modo de interacción activa y de devenir con el entorno, Mel Baggs presentó un caso sólido contra la idea del aislamiento autista del mundo real. Se opuso a la traducción de sus movimientos en metáforas o símbolos de significado más profundo y, en lugar de eso, Baggs defendió que sus *stimming* le parecían una forma de reaccionar a los entornos materiales.

Mi interés aquí es doble. En primer lugar, intento poner de relieve la disfrutabilidad de los movimientos autorreguladores de Baggs y cómo esto da fe de un deseo etológico de una relacionalidad más-que humana. En segundo lugar, espero mostrar que, al escapar de la regulación etonormativa de la somaticidad humana, los *stimming* de Baggs fueron un ejemplo de la etología cuir del deseo, el placer y el dolor. De hecho, el componente sensorial mismo de la «lengua materna» de

Baggs sugiere una etología hecha de afectos encarnados antes que de significados simbólicos: «Huelo cosas. Escucho cosas. Siento cosas. Pruebo cosas. Miro cosas. No basta con mirar y escuchar y probar y oler y sentir. [Según la gramática etonormativa de la socialidad,] tengo que hacer esas cosas con las cosas “correctas” [...] y dejar de hacerlas con las cosas “incorrectas”» (Baggs, 2007). Aunque la gente esperaba que ella usara e interactuara con objetos y cosas de cierta forma específica, según la utilidad y convención, Mel Baggs prefirió «reaccionar» a sus entornos. Se rehusó a representar la interacción de una forma típicamente humana, centrada en la socialidad interhumana y en una puesta en segundo plano del mundo más-que humano. En lugar de ello, se centró en el mundo material —su agencia, su capacidad de afectarle—. Se movió del centro empezando por su encarnación vivida, humanimal y autista, y se entregó a sus entornos.

Reaccionar, volver a tomar acción, es ir en pos de algo o alguien que actuó primero. La reacción no es típicamente humana, tampoco es típicamente animal: la reacción es el fenómeno fisicoquímico por excelencia. Según el pensamiento mecanicista predominante en las sociedades neuronormativas, las conductas autistas son en gran medida involuntarias y, por lo tanto, no entrarían en el ámbito de la subjetividad. Heredada directamente de la teoría cartesiana del animal-máquina, esta deshumanización mecanicista del autismo es también una forma de animalización; a esta estrategia especista-neuronormativa de mecanización la he descrito en otro lugar como un «aparato de bestialización» (Tarragnat, 2025a, 2025b).⁸

Pero Mel Baggs no era autómatas; era animal, humanimal.⁹ Sus reacciones son la prueba de una condición previa de dejarse afectar por los propios entornos o, mejor, de ser *affect-able*. Estos son testigo de una etología cuir del placer: *me tocas, te toco a mi vez*. En ese sentido, creo que Baggs hacía algo más que reaccionar: *respondía*. Aunque la *reacción* puede interpretarse como el mecanismo fisicoquímico, predeterminado de causa y efecto, o quizá de reflejo, fácilmente apropiado por un lente neurocéntrico y patologizante, la *respuesta* implica compromiso subjetivo e intencionalidad (Despret, 2016, pp. 139–144). Formular los movimientos autorreguladores de Baggs como respuesta y no simplemente como reacción abre la puerta a la posibilidad muy real de que este fuera el resultado de una orientación deseante hacia el mundo más-que humano. En esa medida, los movimientos autorreguladores, para Baggs, no eran

⁸ El concepto de bestialización se basa en la polisemia del término francés *bête*, que evoca tanto la estupidez [*bêtise*] como la bestialidad o brutalidad. Esto pone en evidencia la coconstrucción del especismo y la neuronormatividad.

⁹ Debido a la frecuente deshumanización y animalización de las personas autistas y, más ampliamente, neurodivergentes, puede resultar arriesgado comparar a una persona autista con un animal. Aunque no profundizo en este asunto en el presente artículo, baste decir que definiendo la idea de una reapropiación política radical y subversiva de la animalidad autista —o de lo que Vargas García (2024b) denomina «a(ù)nimalidad»— como medio para resistir tanto al especismo como a la neuronormatividad.

simplemente una expresión incorporada de una neurología autista preexistente o su materialización mediante actos detonados por estímulos específicos. Los movimientos autorreguladores eran una forma de introducirse en un fértil —y en ocasiones abrumador— mundo de movimientos e intensidades.

No cabe duda de que los movimientos autorreguladores pueden ser también una forma de lidiar con la adversidad, una respuesta al dolor y el sufrimiento. Y con certeza, los movimientos autorreguladores se describen en ocasiones como un fenómeno funcional y biológicamente normativo: los *stimming* cumplen una función en la preservación de la vida autista. A la luz de lo que la etóloga filosófica Florence Burgat (2006) llama la libertad y la agitación de la vida animal, los movimientos autorreguladores podrían también concebirse como una forma de reclamar agencia y libertad cuando se enfrentan a un mundo intenso.

Pero los movimientos autorreguladores van aún más lejos: inyectan deseo en situaciones angustiantes, convirtiendo el dolor en placer. Así, los *stimming* no son solo reactivos: *crean mundos*. Baggs no efectuaba estos movimientos solo porque sintiera dolor o porque el mundo le causara sufrimiento, los hacía porque lo *deseaba*. Sus paisajes estimulantes (*stims*scapes) —como las ecologías neurodivergentes— revelaron una disposición animal compartida hacia o el deseo de devenir-con-el-mundo, de *somatizar* el propio mundo, a saber, una etología autista. Que Mel Baggs respondiera a sus alrededores implicaba que poseía una disposición a existir dentro de él, a situarse por fuera de él mismo (del latín *ex-stare*). Llevaba en sí el germen del *éxtasis*, del goce autista. ¿Quién mueve al otro primero, cuando ser movido depende de una disposición previa de *movilidad*?

Enraizado en el deseo, el *stimming* es una prueba de gratuidad en la vida animal. No solo adopta la forma de autopresentación, es decir, de darse-a-ver (Portmann, 1967), sino también, y más importante aún, de darse-a-sí-mismo-algo-para-ver. Hace emerger un entrelazamiento, una disposición a verse (y sentirse) a sí mismo a través del mundo al mismo tiempo que se ve (y se siente) el mundo a través de sí mismo. Es una práctica cuirsomática de hibridación y de antropodescentralización (Marchesini, 2017). Los llamados predicados «específicos de la especie» humana se presentan a uno mismo en el encuentro, al tiempo que salen de su centro y se desbordan.

En las palabras de la filósofa en danza Emma Bigé, los movimientos autorreguladores pueden ayudarme a sintonizarme con «los movimientos en mi interior que no son míos, movimientos mediante los cuales hago consciente mi interdependencia con otras criaturas terrenas. Los movimientos de mi respiración, los movimientos de mi digestión, los movimientos de mi postura en su perpetuo ajuste a la gravedad» (Bigé, 2023, p. 53). El *stimming* es una práctica más-que humana, cuirsomática mediante la que se desdibuja el límite entre el yo y el mundo, mediante los cuales

mis movimientos están al mismo tiempo dentro de mí y no son míos. «Todo parece comenzar en el medio» (Bigé, 2023, p. 53): «manos, brazos, tronco y cabeza cohabitan con un mundo que parece emerger en sus acciones al menos en la medida en que las acoge» (Bigé, 2023, p. 53).

Los movimientos autorreguladores de Baggs nos ofrecen el tipo de etología cuir que da «esperanza en la creativa gracia del juego» (Haraway, 2003, p. 98). Constituye un bello ejemplo de lo que otra filósofa en danza, Erin Manning, llama «gestos sutiles» (Manning, 2016), una especie de coreografía inspirada por la percepción autista. En estas etologías cuir se perciben los afectos, las intensidades y los movimientos antes de que partes específicas del entorno se segmenten y conviertan en oportunidades de acción y utilidades. Mediante la interacción con las cosas en formas no típicas, normales ni productivas, Mel Baggs creó una ecología sutil y contranormativa de gestos y relaciones que subvertían los modos hegemónicos, etonormativos de la interacción humana con el mundo. Según Emma Bigé, los movimientos autorreguladores pueden entonces entenderse como una manera de «hacer tangible la parte más-que humana, más-que cuerpo de nuestros movimientos» (Bigé, 2023, p. 55).

La fenomenología más-que humana que surge de los movimientos autorreguladores de Baggs nos enseña sobre las posibilidades subversivas de las etologías cuir —con su énfasis en el deseo, el placer y el dolor— y, en últimas, sobre la etodivergencia. Al hacerlo, nos invita a sintonizarnos de nuevo con las más-que * posibilidades de la animalidad: como condición de deseo, el ser animal nos hace móviles y palpables, pero también profundamente capaces de experimentar placer. Nos permite superar las limitaciones de una etología normativa en donde las especies y sus relaciones están predefinidas y alineadas con agendas neuronormativas y especistas.

Referencias

- Alaimo, S. (2010). *Bodily natures: Science, environment, and the material self*. Indiana University Press.
- Ashley, A. S. (2025). Neurotrans affect: Choreography, co-creation, and coalitional resistance. *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 12(2), 190–207. <https://doi.org/10.1215/23289252-11710350>
- Baggs, M. [silentmiaow]. (2007, Jan 15). *In my language* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=JnylM1hI2jc>
- Bigé, E. (2023). *Mouvementements*. La Découverte.

- Burgat, F. (2023). *L'inconscient des animaux*. Seuil.
- Burgat, F. (2006). *Liberté et inquiétude de la vie animale*. Kimé.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Calarco, M. (2024). *The three ethologies: A positive vision for rebuilding human-animal relationships*. The University of Chicago Press.
- Chapman, R. (2018). *Autism, neurodiversity, and the good life: On the very possibility of autistic thriving*. [Doctoral dissertation, University of Essex]. <https://repository.essex.ac.uk/23067/1/Robert%20Chapman%20PhD%20Thesis%20PDF.pdf>
- Daigle, C. (2023). *Posthumanist vulnerability: An affirmative ethics*. Bloomsbury Academic.
- Despret, V. (2016). *What would animals say if we asked the right questions?* (Trad. B. Buchanan). University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1990). *The history of sexuality, volume 1: An Introduction* (Trad. R. Hurley). Vintage Books.
- Gibson, J.J. (1986). *The ecological approach to visual perception*. Erlbaum.
- González, A. G. (2019). Deshacer la especie: Hacia un antiespecismo en clave feminista queer. *Revista TEL: Tempo, Espaço e Linguagem*. 10(2), 9–35. <https://doi.org/10.5935/2177-6644.20190019>
- González, A. G., & Ávila Gaitán, I. D. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Desde Abajo.
- González, A. G., & Davidson, M. (2022). Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. *Desbordes*, 13(1), 11–54. <https://doi.org/10.22490/25394150.6775>
- Gruen, L. (2022, Dec 7). *Species trouble: Tensions between animal studies and disability studies* [Video of conference presentation]. Philosophy, Disability and Social Change 3, University of Oxford, United Kingdom. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=INmDOB10ASo>
- Haraway, D. J. (1985). A manifesto for cyborgs: Science, technology and socialist feminism in the late twentieth century. *Socialist Review*, 80, 65–108.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Lykke, N. (2021). *Vibrant death: A posthuman phenomenology of mourning*. Bloomsbury Academic.
- Manning, E. (2013). *Always more than one: Individuation's dance*. Duke University Press.
- Manning, E. (2016). *The minor gesture*. Duke University Press.
- Manning, E. (2020). *For a pragmatics of the useless*. Duke University Press.

- Manning, E., & Massumi, B. (2014). Coming alive in a world of texture: For neurodiversity. En E. Manning & B. Massumi, *Thought in the act: Passages in the ecology of experience* (pp. 3–22). University of Minnesota Press.
- Marchesini, R. (2017). *Over the human: Post-humanism and the concept of animal epiphany*. Springer.
- Marchesini, R. (2023). *Etologia del desiderio: Riscoprire la propria animalità*. Lindau.
- Markram, K., & Markram, H. (2010). The intense world theory – A unifying theory of the neurobiology of autism. *Frontiers in Human Neuroscience*, 4(224), 1–29. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2010.00224>
- Mortimer-Sandilands, C., & Erickson, B. (Eds.). (2010). *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Indiana University Press.
- Murray, D., Lesser, M., & Lawson, W. (2005). Attention, monotropism and the diagnostic criteria for autism. *Autism*, 9(2), 139–56. <https://doi.org/10.1177/1362361305051398>
- Neimanis, A. (2019). *Bodies of water: Posthuman feminist phenomenology*. Bloomsbury Academic.
- Portmann, A. (1967). *Animal forms and patterns: A study of the appearance of animals* (Trad. H. Czech). Schocken Books.
- Preciado, P. B. (2013). *Testo junkie: Sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era* (Trad. B. Benderson). Feminist Press.
- Seymour, N. (2013). *Strange natures: Futurity, empathy, and the queer ecological imagination*. University of Illinois Press.
- Stephens, E. M., & Sprinkle, A. (2020). Ecossex manifesto. En G. Aloï & S. McHugh (Eds.), *Posthumanism in art and science: A reader* (pp. 212–213). Columbia University Press.
- Tarragnat, O. (2025a). Biodiversidad, neurodiversidad, etodiversidad: Hacia un giro más-que-humano y más-que-neurológico en los estudios sobre neurodiversidad. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/530>
- Tarragnat, O. (2025b, en prensa). Animal models of autism in the science laboratory: Pathologisation, bestialisation, and ethodivergent solidarity.
- Tarragnat, O. (2025c, en prensa). Becoming autistic, becoming animal, unbecoming human: Reclaiming animality with epiphany and therianthropy.
- Tarragnat, O., & Hannula, R. (2025). The non-innocent politics of neurology in neurodiversity: Subverting neurological discourse with a relational model of neuroplasticity. En Aurore Franco-Ricord and Ombre Tarragnat (Eds.). *Biological relationalism: The relational turn in contemporary science, theory, and politics*. Springer. Manuscript submitted for publication.

Van Dooren, T., & Rose, D. B. (2016). Lively ethography: Storying animist worlds. *Environmental Humanities*, 8(1), 77–94. <https://doi.org/10.1215/22011919-3527731>

Vargas García, B. (2024a). Hacia una crí(p)tica de la razón autista: especismo-capacitismo (y resistencia animalista). *Tabula Rasa*, 51, 239–256. <https://doi.org/10.25058/20112742.n51.10>.

Vargas García, B. (2024b). A(ú)nimals: Conversations about autism, animality, and veganism from the south. En D. Prince-Hughes & R. Jou, (coords.), *Online speaker series. CASY Cultural Autism Studies: ethnography project*. Yale University. Evento virtual.

Walker, N. (2019). *Transformative somatic practices and autistic potentials: An Autoethnographic exploration* (Publication No. 27665905) [Doctoral dissertation, California Institute of Integral Studies]. PQDT Open. <https://www.proquest.com/dissertations-theses/transformative-somatic-practices-autistic/docview/2333949735/se-2>

Walker, N. (2021). *Neuroqueer heresies: Notes on the neurodiversity paradigm, autistic empowerment, and postnormal possibilities*. Autonomous Press.

Walker, N. (2022). The use of transformative somatic practices in processes of collective imagination and collaborative future-shaping. En Gabrielle Donnelly and Alfonso Montuori (Eds.). *Routledge handbook for creative futures*. (pp. 317–324). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003020714-40>

Yergeau, M. R. (2018). *Authoring autism: On rhetoric and neurological queerness*. Duke University Press.