



Humanimalidad y ontologías relacionales en *La Santita* (2024) de Mafe

Moscoso

Trabajo Final de Grado

Grado en Lengua y Literatura Españolas

Estudiante:

Núria Zapatero Romero

Tutora:

Beatriz Ferrús Antón

Barcelona

2025 / 2026

Índice

1.	Introducción.....	2
2.	Marco teórico.....	4
2.1.	Crítica posthumanista al antropocentrismo	4
2.2.	Relacionalidad interespecie y ontologías multiespecie	4
2.3.	Perspectivismo amerindio y multinaturalismo	5
2.4.	Antropología más-allá-de-lo-humano.....	6
2.5.	Ética relacional y crítica ecofeminista.....	7
3.	Análisis	8
3.1.	Subjetividad y agencia más-allá-de-lo-humano.....	9
3.1.1.	Perspectiva y focalización no humana.....	9
3.1.2.	Perspectivismo y corporalidad.....	11
3.1.3.	Comunicación y semiosis interespecie	12
3.2.	Relaciones interespecie y comunidades multiespecie	14
3.2.1.	Afectividad y coexistencia interespecie.....	14
3.2.2.	Comunidad multiespecie y agencia compartida	16
3.3.	Crítica del antropocentrismo y ontologías relacionales.....	17
3.3.1.	Territorio, extractivismo y agencia más-allá-de-lo-humano.....	17
3.3.2.	Temporalidad no lineal y devenir más-allá-de-lo-humano	19
3.3.3.	Memoria, muerte y continuidad ontológica.....	20
4.	Conclusiones.....	22
5.	Bibliografía.....	25

1. Introducción

Las relaciones entre seres humanos y animales han ocupado un lugar central en la historia del pensamiento occidental. Tradicionalmente, la filosofía, la ciencia y buena parte de la producción cultural han construido una división jerárquica entre humanidad y animalidad que sitúa al ser humano como sujeto racional, autónomo y excepcional frente a una naturaleza concebida como objeto de conocimiento, explotación o representación. Sin embargo, durante las últimas décadas, distintas corrientes teóricas agrupadas bajo el término posthumanismo han cuestionado estas categorías y han planteado nuevas formas de pensar las relaciones entre humanos, animales y otros seres más-allá-de-lo-humano.

En este contexto, la literatura constituye un espacio especialmente relevante para explorar formas alternativas de imaginar la coexistencia entre especies y de problematizar las fronteras ontológicas heredadas de la modernidad occidental. La ficción permite representar modos de relación que desbordan las categorías tradicionales y abrir interrogantes sobre la agencia, la subjetividad y la comunidad más allá de lo exclusivamente humano.

Mafe Moscoso es una escritora, investigadora y antropóloga ecuatoriana cuya obra se ha desarrollado en la intersección entre la investigación académica, la reflexión crítica y la creación artística. Sus trabajos abordan cuestiones relacionadas con la memoria, el territorio, la colonialidad y las formas de conocimiento situadas, incorporando perspectivas que cuestionan las separaciones modernas entre naturaleza y cultura, humano y no humano. *La Santita* (2024), su primera obra de ficción, traslada estas inquietudes al ámbito literario mediante una serie de relatos que exploran formas alternativas de relación entre humanos, animales, muertos y territorios.

Esta obra se sitúa dentro de este horizonte de reflexión. A través de relatos donde conviven animales, humanos, muertos, territorios y entidades materiales dotadas de agencia, la obra constituye mundos narrativos que cuestionan las separaciones entre naturaleza y cultura, vida y muerte, humano y no humano. Estas características convierten a la obra en un corpus especialmente pertinente para analizar cómo la literatura contemporánea participa en debates vinculados al posthumanismo, la antropología más-allá-de-lo-humano y las ontologías relacionales.

Aunque *La Santita* (2024) es una obra reciente y todavía cuenta con escasa atención crítica, destaca la reseña de Jaron Rowan (2024), titulada “Libros que son métodos: explorando *La Santita*, de Mafe Moscoso”. En ella, el autor interpreta la obra

como un texto híbrido situado entre la ficción, la etnografía experimental y la reflexión teórica, subrayando especialmente su capacidad para desbordar categorías binarias y abrir espacios de escucha hacia realidades más-allá-de-lo-humano. Rowan señala asimismo la presencia de cosmovisiones andinas, la crítica a las lógicas modernas de producción de conocimiento y la relevancia de agencias no humanas dentro de los relatos. Sin embargo, aunque su lectura ofrece claves valiosas para comprender la propuesta estética y epistemológica de Moscoso, no desarrolla un análisis específico de la construcción de la humanimalidad ni de las relaciones entre humanos y animales no humanos. Este trabajo busca contribuir a ese campo de estudio mediante una lectura centrada precisamente en dichas relaciones y en su potencial cuestionamiento del antropocentrismo occidental.

El objetivo general de este trabajo es analizar la construcción de la humanimalidad en *La Santita* (2024) con el fin de comprender cómo la obra cuestiona la división occidental entre lo humano y lo animal y explorar su posible relación con planteamientos posthumanistas y con determinadas cosmovisiones indígenas amerindias. Para ello, se persiguen varios objetivos específicos: identificar las representaciones de lo animal presentes en la obra; analizar las relaciones establecidas entre humanos y animales no humanos; examinar de qué manera estas relaciones cuestionan el antropocentrismo occidental; interpretar dichas representaciones a la luz de propuestas teóricas como las desarrolladas por Donna Haraway (2003, 2006, 2023); y explorar las resonancias existentes entre la obra y conceptos procedentes de las ontologías amerindias, especialmente el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (1998).

La investigación se desarrolla mediante una metodología cualitativa basada en el análisis literario de textos. A través de la lectura cercana (*close reading*) de distintos fragmentos de la obra y de su comparación con el marco teórico seleccionado, se examinan las formas de representación de la humanimalidad, las relaciones interespecie y los procesos mediante los cuales se desdibujan las fronteras entre humano y no humano. Para ello se emplean herramientas conceptuales procedentes del posthumanismo, la antropología más-allá-de-lo-humano y el giro ontológico, prestando especial atención a las propuestas, ya mencionadas de Donna Haraway (2003, 2006, 2023) y Eduardo Viveiros de Castro (1998), pero también Eduardo Kohn (2013), Pablo P. Castelló (2024) y Matei Candea (2012).

La hipótesis de partida sostiene que *La Santita* (2024) construye una visión de la humanimalidad que cuestiona el antropocentrismo al presentar relaciones no jerárquicas entre humanos y animales no humanos, permitiendo establecer un diálogo con

determinadas cosmovisiones indígenas amerindias. A lo largo del análisis se examinará hasta qué punto esta hipótesis resulta válida y qué otras dimensiones emergen de la lectura de la obra.

2. Marco teórico

2.1. Crítica posthumanista al antropocentrismo

En las últimas décadas, distintas corrientes posthumanistas y antropológicas han cuestionado las categorías antropocéntricas tradicionales desde las que Occidente ha pensado la alteridad no humana. Las divisiones entre humano/animal, naturaleza/cultura o sujeto/objeto han funcionado históricamente como estructuras epistemológicas cerradas y ordenadas que sitúan al ser humano como centro y medida del mundo.

En este contexto, Matt Spencer (2007/2008) señala que la antropología ha tendido a representar a los animales a través de categorías humanas, convirtiendo la cuestión animal en una cuestión sobre lo humano. El problema no reside únicamente en qué son los animales, sino en las formas de conocimiento que impiden pensarlos fuera de marcos antropocéntricos: “el antropólogo (humano) convierte al animal en una cuestión de lo humano” (Spencer, 2007/2008, p. 72, traducción propia; “the (human) anthropologist turns the animal into a question of the human”). Desde esta perspectiva, la animalidad aparece como un límite epistemológico que desestabiliza las categorías tradicionales de representación.

Estas críticas constituyen el punto de partida de los enfoques posthumanistas y más-allá-de-lo-humano desarrollados por autores como Donna Haraway (2003, 2006, 2023), Eduardo Viveiros de Castro (1998), Eduardo Kohn (2013). Matei Candea (2012) o Pablo P. Castelló (2024). Aunque desde puntos de vista diferentes, estos autores cuestionan la centralidad ontológica y epistemológica del sujeto humano y desplazan el análisis hacia las relaciones interespecie, las perspectivas situadas, las redes de coexistencia multiespecie y las implicaciones éticas derivadas de la interdependencia entre humanos y no humanos.

2.2. Relacionalidad interespecie y ontologías multiespecie

Donna Haraway (2003, 2006, 2023) cuestiona la excepcionalidad humana y la idea del sujeto autónomo e independiente propia del humanismo occidental. Frente a ello, propone una ontología relacional según la cual humanos y no humanos emergen a través de relaciones materiales, afectivas e históricas de coexistencia. “[...] los seres se

constituyen unos a otros y a sí mismos. Los seres no preexisten a sus relaciones.” (Haraway, 2003, p. 6, traducción propia; “[...] beings constitute each other and themselves. Beings do not preexist their relatings.”).

A través del concepto de especies compañeras (*companion species*), Haraway plantea que las especies no constituyen entidades separadas que posteriormente entran en contacto, sino formas de vida que se constituyen mutuamente mediante procesos de coevolución y “devenir con” (*becoming with*): “[l]os compañeros no preceden a su relación; todo lo que son, es fruto del devenir con” (Haraway, 2006, p. 99, traducción propia; “[t]he partners do not precede their relating; all that is, is the fruit of becoming with”). Desde esta perspectiva, las identidades no preexisten a las relaciones, sino que emergen dentro de ellas.

Haraway no elimina las diferencias entre especies, sino que las entiende como formas de alteridad significativa (*significant otherness*) a partir de las cuales se establecen relaciones éticas y materiales. Por ello, critica las dicotomías modernas entre naturaleza y cultura, que históricamente sostienen jerarquías y ocultan la interdependencia multiespecie, y propone el concepto de *natureculture* para pensar ambos ámbitos como procesos híbridos e inseparables.

La relacionalidad interespecie desplaza así la cuestión animal desde el problema de la representación hacia el análisis de las formas concretas de coexistencia entre especies. Humanos y no humanos aparecen como entidades constituidas relacionalmente dentro de redes compartidas de dependencia y vulnerabilidad.

2.3. Perspectivismo amerindio y multinaturalismo

La crítica al antropocentrismo adquiere una dimensión ontológica más radical en el perspectivismo amerindio desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro (1998). Frente al naturalismo occidental —basado en una única naturaleza y múltiples culturas— el perspectivismo propone una ontología multinaturalista en la que distintos seres comparten una condición subjetiva común, pero habitan mundos diferentes según la posición corporal que ocupan. “[L]os animales ven de la *misma* forma cosas *diferentes* a nosotros porque sus cuerpos son diferentes a los nuestros” (Viveiros de Castro en Candeia, 2012, p. 125, cursiva del original, traducción propia; “[A]nimals see in the *same* way as we do *different* things because their bodies are different from ours”).

Desde este enfoque, animales, humanos y espíritus se perciben a sí mismos como sujetos o personas. La diferencia entre especies no reside en la posesión o ausencia de

cultura, sino en el cuerpo entendido como un conjunto de afectos, capacidades y modos de percepción que condicionan la perspectiva sobre el mundo. “[...] la diferencia radica en la especificidad de los cuerpos.” (Viveiros de Castro, 1998, p. 478, traducción propia; “[...] the difference is given in the specificity of bodies.”).

La categoría de “humano” deja así de designar exclusivamente una especie biológica y pasa a adquirir un carácter relacional y perspectivístico. La subjetividad aparece distribuida entre múltiples seres más-allá-de-lo-humano, cuestionando las fronteras ontológicas rígidas entre humanidad y animalidad.

En relación con ello, Matei Candea (2012) plantea que toda aproximación a lo animal implica necesariamente formas parciales de comparación y traducción interespecie. Frente tanto al antropomorfismo ingenuo como a la idea de una alteridad animal completamente inaccesible, propone entender la relación entre especies desde analogías parciales, situadas y relacionales. De este modo, la diferencia interespecie deja de pensarse como una oposición absoluta (humano/no humano o nosotros/ellos) y pasa a entenderse desde posiciones corporizadas y perspectivas parciales. “[N]o hay puntos de vista sobre las cosas – son las cosas y los seres los que son puntos de vista” (Deleuze en Viveiros de Castro en Candea, 2012, p. 130, traducción propia; “[T]here are no points of view onto things – it is things and beings which are points of view”).

El perspectivismo amerindio cuestiona así la universalidad de la ontología naturalista occidental al reconocer subjetividad y agencia en múltiples seres más-allá-de-lo-humano. La animalidad deja de aparecer como una alteridad radicalmente externa y pasa a entenderse como una posición relacional dentro de un entramado compartido de puntos de vista.

2.4. Antropología más-allá-de-lo-humano

Eduardo Kohn (2013) amplía esta descentralización de lo humano mediante una antropología más-allá-de-lo-humano inspirada en la semiótica de Charles Peirce (1931, 1992a, 1992b, 1998). Frente a las concepciones antropológicas centradas exclusivamente en el lenguaje y la representación humana, Kohn propone que todos los seres vivos participan en procesos de semiosis, es decir, en dinámicas de interpretación y producción de significado.

Desde esta perspectiva, la capacidad de interpretar signos no pertenece únicamente a los humanos, sino al conjunto del mundo vivo. Animales, plantas y ecosistemas mantienen relaciones interpretativas con su entorno y participan en redes

semióticas compartidas: “Todos los seres, incluidos los no humanos, son constitutivamente semióticos. Toda vida es semiótica y toda semiosis está viva. En aspectos importantes, entonces, vida y pensamiento son una misma cosa: la vida piensa; los pensamientos están vivos.” (Kohn, 2013, p. 16, traducción propia; “all beings, including those that are nonhuman, are constitutively semiotic. All life is semiotic and all semiosis is alive. In important ways, then, life and thought are one and the same: life thinks; thoughts are alive.”).

Por ello, Kohn afirma que “los bosques piensan”: el pensamiento no aparece como una facultad exclusivamente humana, sino como un proceso distribuido entre múltiples formas de vida interrelacionadas. La subjetividad deja así de limitarse al sujeto humano y pasa a entenderse como una capacidad relacional extendida a través de redes ecológicas y semióticas. “Una antropología que trasciende lo humano se centra en gran medida en aprender a apreciar cómo lo humano es también producto de aquello que se encuentra más allá de los contextos humanos.” (Kohn, 2013, p. 15, traducción propia; “An anthropology beyond the human is in large part about learning to appreciate how the human is also the product of that which lies beyond human contexts.”).

La propuesta de Kohn radicaliza la descentralización posthumanista de lo humano al extender la capacidad de representación y pensamiento al conjunto de la vida. De este modo, lo humano aparece como parte de redes semióticas y ecológicas más amplias que exceden el ámbito exclusivamente cultural.

2.5. Ética relacional y crítica ecofeminista

Desde un enfoque ecofeminista, Pablo P. Castelló (2024) retoma las críticas posthumanistas al antropocentrismo para señalar cómo las jerarquías entre especies se encuentran vinculadas a otras formas de dominación, como el patriarcado o la explotación de la naturaleza. Las dicotomías entre humano/animal, cultura/naturaleza o razón/cuerpo funcionan como categorías epistemológicas y como estructuras de poder.

Influenciado por Haraway, Castelló (2024) propone una ética relacional basada en la interdependencia entre especies y en la responsabilidad hacia formas concretas de vida. Frente a modelos éticos universalistas y abstractos, esta perspectiva entiende la ética como una práctica situada que emerge dentro de relaciones materiales y afectivas compartidas.

Desde este punto de vista, una ética postantropocéntrica debe reconocer las relaciones de vulnerabilidad, cuidado y coexistencia entre humanos y no humanos. Más

que pensar a los animales como objetos pasivos dentro de sistemas humanos, estas aproximaciones plantean la necesidad de entenderlos como agentes relacionales dentro de redes multiespecie compartidas. “[...] respetar la diferencia requiere una comprensión multidimensional de la misma en diversas escalas: individual, comunitaria/grupal, de especie y entre especies. Podría decirse que una zoodemocracia justa solo puede existir si se celebran estas diferencias y los animales pueden prosperar en múltiples niveles.” (Castelló, 2024, p. 271, traducción propia; “[...] respecting difference requires a multidimensional comprehension of difference at several scales: subject, community/herd, species, and cross-species. Arguably, a just zoodemocracy can only exist if these differences are celebrated and animals can flourish at multiple levels.”).

En conjunto, estas perspectivas posthumanistas cuestionan la centralidad del sujeto humano autónomo y replantean las fronteras entre humanidad y animalidad. Desde la relacionalidad interespecie, el perspectivismo amerindio y la antropología más-allá-de-lo-humano, la animalidad deja de aparecer como una alteridad completamente externa para convertirse en un espacio de coexistencia, interdependencia y transformación mutua. Estos enfoques resultan especialmente útiles para analizar representaciones literarias que desdibujan las fronteras entre humano y no humano, como ocurre en *La Santita* (2024) de Mafe Moscoso.

3. Análisis

A lo largo de *La Santita* (2024), Mafe Moscoso construye una serie de relatos donde las fronteras entre humano y no humano aparecen constantemente desestabilizadas. Los animales, los muertos, los territorios e incluso ciertos elementos materiales participan en redes de percepción, comunicación y afectividad que cuestionan la centralidad ontológica y epistemológica del sujeto humano moderno.

Aunque el foco principal se sitúa en la humanimalidad, los fragmentos analizados muestran que dicha cuestión aparece estrechamente vinculada a otras formas de relacionalidad más-allá-de-lo-humano, que serán examinadas desde las teorías ya comentadas, prestando atención a las relaciones interespecie y ontología relacionales que desplazan las divisiones modernas entre naturaleza y cultura, humano y animal, vida y muerte, pero también será necesario atender a elementos como el territorio, la comunidad o a la memoria.

3.1. Subjetividad y agencia más-allá-de-lo-humano

3.1.1. Perspectiva y focalización no humana

Uno de los mecanismos centrales mediante los que *La Santita* (2024) cuestiona el antropocentrismo consiste en desplazar la subjetividad humana como único centro de percepción e interpretación del mundo. A lo largo de los relatos, los animales no aparecen únicamente como símbolos o elementos decorativos del entorno, sino como sujetos capaces de producir conocimiento, interpretar lo que ocurre a su alrededor y participar activamente en redes de comunicación y afectividad. A partir de múltiples focalizaciones no humanas, la obra problematiza la idea moderna de que únicamente el sujeto humano puede producir conocimiento sobre el mundo que habita.

En el relato “Cómo hacer que una extranjera siga apuntando el dedo hacia el sol”, Moscoso sitúa la acción en un futuro marcado por el colapso ecológico y la desigualdad social. La protagonista, Sanoj, confinada junto a otros habitantes en los subterráneos de una ciudad dominada por el turismo y la acumulación de residuos, relata una realidad en la que humanos y animales comparten la experiencia de la exclusión y la degradación ambiental. En este contexto, la descentralización de la mirada humana aparece desde las primeras páginas mediante la reflexión filosófica de un burrito:

El ensimismamiento es un estado curioso, piensa un burrito que camina en silencio junto al animatrónico. A veces puede producir una despolarización atenta, es decir, el aumento de la capacidad de atención pero dirigida hacia dentro, convirtiéndose en dulce recogimiento. Mirar únicamente hacia afuera suele ser una estrategia común para el extravío. Sin embargo, ¿no puede el exceso de ensimismamiento también producir extravíos?, ¿la polarización de la atención hacia adentro que no atiende a lo que ocurre alrededor, no puede convertirse rápidamente en embelesamiento? Salir del embelesamiento o dirigir la mirada hacia una misma son dos gestos dolorosos que no se diferencian entre sí ni son duales. Ambos producen afectamientos. Ambos se hacen siempre en soledad. (Moscoso, 2024, p. 40)

El fragmento resulta especialmente importante porque el burrito no funciona únicamente como un animal antropomorfizado, sino como un sujeto epistemológico desde el cual es pensado e interpretado. La reflexión sobre el ensimismamiento, el embelesamiento y la atención sitúa al animal en una posición que tradicionalmente ha sido reservada al sujeto humano racional. Siguiendo a Eduardo Kohn (2013), puede

entenderse que el relato amplía el ámbito de la producción de significado más allá de lo estrictamente humano. Lo importante no es que el burrito imite el pensamiento humano, sino que la narración reconoce su capacidad para constituirse como centro de experiencia e interpretación.

Esta descentralización de la mirada humana aparece asimismo en “Soap opera enchaquirada”, relato centrado en la muerte de Leodón Tomalá, una persona no binaria que permanece en una comunidad prácticamente abandonada. El relato explora el duelo, el afecto y la memoria a través de una narración que alterna registros melodramáticos y perspectivas no humanas. Parte de la narración está construida desde el punto de vista de Bolivia, la gallina que acompaña a Leodón incluso después de su muerte:

Bolivia, la gallinita de Píllaro, saltó del borde del marco de la ventana en la que se encontraba. A sus espaldas caía un aguacero torrencial. Una lluvia como el fin de una era. Una tormenta de rayos interandinos. Un chaparrón de truenos incombustibles. Bolivia aterrizó sobre el colchón en el que yacía el cadáver de Leodón Tomalá, la hermosa enchaquirada. Dio pasos mínimos sobre la sábana húmeda a la que se adherían decenas de mosquitos febriles. Con ternura picoteó sus pies delgados, sus rodillas de arcilla, sus testículos de bella-durmiente, sus pechos amasados finamente como *croissants*, los sartaes de conchas, las joyas que adornaban su piel de bronce, la nariz prominente, su boca de durazno, los cabellos largos de Jesús del Gran Poder. (Moscoso, 2024, p. 84, cursiva del original)

La descripción del cuerpo de Leodón Tomalá se construye aquí desde una sensibilidad corporal no humana. Bolivia no observa el cadáver desde la distancia de una mirada objetiva, sino mediante una relación física y afectiva marcada por el contacto directo. El cuerpo es picoteado, recorrido y percibido desde una proximidad que transforma la manera en que la escena se presenta al lector.

Además, Moscoso combina imágenes de ternura, erotismo y duelo en una misma escena, generando una percepción del cadáver que resulta extraña desde parámetros antropocéntricos convencionales. Leodón no aparece únicamente como cuerpo muerto, sino como una superficie sensible atravesada por afectos y vínculos interespecie. La relevancia de Bolivia no reside en su función simbólica, sino en su condición de sujeto perceptivo dentro de la escena.

Tanto el burrito como Bolivia ocupan posiciones narrativas desde las que los animales dejan de funcionar como elementos secundarios del entorno para convertirse en

perspectivas legítimas sobre el mundo. La multiplicación de estos puntos de vista amplía el campo de experiencias que pueden ser representadas dentro del relato, cuestionando la identificación entre subjetividad y humanidad.

Esta proliferación de focalizaciones más-allá-de-lo-humano aparece a su vez en otros fragmentos como este: “[l]os murciélagos que viven en los ceibos dicen que la asamblea duró varias semanas” (Moscoso, 2024, p. 34), ampliando aún más el número de puntos de vista desde los cuales los acontecimientos pueden ser narrados. Al atribuir a los murciélagos la función de relatar lo sucedido, el texto desplaza nuevamente la autoridad narrativa fuera del sujeto humano y presenta a los animales como observadores legítimos de los acontecimientos. La comunidad representada en el relato no está formada únicamente por personas, sino también por otros seres capaces de percibir, recordar y transmitir información sobre el mundo que comparten.

3.1.2. Perspectivismo y corporalidad

La subjetividad más-allá-de-lo-humano que aparece en *La Santita* (2024) no depende únicamente de dar voz o pensamiento a los animales, sino de mostrar cómo cada cuerpo configura una forma específica de habitar el mundo. En términos del perspectivismo formulado por Eduardo Viveiros de Castro (1998), la percepción no es universal ni neutral, sino que se encuentra situada corporalmente. Cada ser experimenta la realidad desde las capacidades, límites y materialidades específicas de su existencia.

En el relato “Chotacabra, chupacabra, chontacabra”, una niña intenta comprender la muerte de su amigo Víctor mientras participa en juegos y experiencias compartidas con otras niñas que transforman progresivamente su relación con la pérdida. A través de la exploración del entorno y de la interacción con distintos seres no humanos, el relato construye una concepción del duelo basada en la continuidad de los vínculos más que en la separación definitiva. En este contexto, la observación de un escarabajo permite cuestionar la aparente universalidad de la percepción humana:

Es raro encontrar escarabajos a esta hora, me dijo. Asentí con la cabeza. Depositó el insecto sobre la hierba y durante unos minutos seguimos con interés lo que nosotras considerábamos una gran torpeza por su parte (el desplazamiento del escarabajo entre la hierba). [...] Sin embargo, el esfuerzo por mover las cuatro patas entre lo que para el escarabajo era algo así como un bosque indomable resultaba ridículo. Ridículo para nosotras, niñas de edificio alto, cemento duro, muros de ladrillos, árbol grande. Criaturas vertebradas de barrio de clase media. Animales andinos vertebrados de pies zoomórficos cuya epidermis estaba

compuesta de semillas de líquenes, chocolate azucarado, células y plástico de zapato *yankee* pirateado. (Moscoso, 2024, p. 102, cursiva del original)

El fragmento muestra cómo lo que en un principio parece una simple torpeza termina revelando la parcialidad de la percepción humana. La hierba que para las niñas constituye un espacio fácilmente transitable aparece para el escarabajo como un “bosque indomable”. La diferencia no reside únicamente en la escala física, sino en la forma en que cada corporalidad configura un mundo distinto.

El pasaje es importante porque las niñas reconocen la existencia de otra perspectiva así como los límites y la parcialidad de la propia. Lo que comienza como una mirada burlona del movimiento del insecto se transforma en una toma de conciencia del carácter situado de toda percepción. Moscoso no establece una jerarquía entre puntos de vista humanos y animales, sino que presenta múltiples formas de experiencia coexistiendo simultáneamente.

La frase final del fragmento profundiza más en esta desestabilización de la excepcionalidad humana. Las niñas se describen a sí mismas como “criaturas vertebradas [...] Animales andinos vertebrados de pies zoomórficos [...]” (Moscoso, 2024, p. 102), reinsertándose en una continuidad biológica y material compartida con otras formas de vida. El sujeto humano deja así de aparecer como una categoría radicalmente separada del resto de seres, integrándose en un continuo corporal donde las diferencias entre especies no eliminan la existencia de una materialidad compartida.

3.1.3. Comunicación y semiosis interespecie

La posibilidad de reconocer otras perspectivas requiere también el desarrollo de formas de atención hacia lo no humano. En *La Santita* (2024), la comunicación interespecie no aparece como un acontecimiento sobrenatural o excepcional, sino como una práctica relacional basada en el cuidado, la sensibilidad y la capacidad de atender a otros modos de existencia.

Esto puede observarse en “Cómo hacer que una extranjera siga apuntando el dedo hacia el sol”, cuando la protagonista responde al llamado de un colibrí gracias a una disposición aprendida hacia los mundos animales. La figura de la hermana ornitóloga, capaz de “cultivar una atención cuidadosa de esos mundos” (Moscoso, 2024, p. 50, cursiva del original), sugiere que la comunicación depende de formas específicas de escucha y disposición afectiva.

La misma lógica aparece en el relato “La comunera Carmen Triguero cerró muy fuertemente sus ojos”, donde una comunidad costera afectada por la extracción petrolera

intenta comprender las transformaciones que están dañando su territorio. A lo largo del relato, humanos, animales, muertos y elementos del entorno participan en una misma red de comunicación y agencia que permite interpretar colectivamente las consecuencias del extractivismo. Esta lógica relacional aparece desde el inicio cuando Carmen Triguero recibe información del mundo que la rodea a través de otros seres:

La comunera Carmen Triguero cerró muy fuertemente sus ojos, intentaba concentrarse. Se llevó al oído el cuerpo de un pequeño cangrejo que parecía haber sobrevivido. El pequeño cangrejo le comunicó que la criatura era un flujo que hasta hace unos años vivía bajo la tierra. [...] Con los párpados apretados, la comunera Carmen Triguero seguía atentamente el relato del crustáceo. (Moscoso, 2024, p. 31)

El fragmento resulta significativo porque el cangrejo no funciona como símbolo pasivo de la naturaleza dañada, sino como participante activo en la comprensión de lo ocurrido. La comunera Carmen Triguero no domina ni traduce completamente la experiencia animal; debe detenerse, escuchar y atender a una forma distinta de percepción. El conocimiento emerge aquí de una relación de escucha y no de una posición de superioridad epistemológica.

En términos de Kohn (2013), el relato presenta una red semiótica donde múltiples seres participan en procesos de interpretación y comunicación. La catástrofe ecológica no es comprendida exclusivamente mediante saberes técnicos o institucionales, sino también a través de las relaciones establecidas entre humanos y animales.

Estas dinámicas relacionales reaparecen asimismo en la escena donde una abeja guía el movimiento de un grupo de niñas en el relato “Chotacabra, chupacabra, chontacabra”:

Una abeja vino hacia mí. Abrió mi camino de tal manera que durante unos minutos hice mi propia senda siguiéndola. Daba unos pasos, ella se detenía, se suspendía esperando a que me acercara, luego continuaba en zigzag.

Cristina imitaba mi zigzag, a ella la seguía Claudia, luego Araj, Paola, Rayén, Blanca y Eugenia. Era una danza de abejas. [...]. (Moscoso, 2024, p. 103).

El desplazamiento humano se reorganiza aquí siguiendo el ritmo y la trayectoria del insecto, produciendo una práctica compartida donde comunicación y corporalidad emergen de manera conjunta. Más que una interacción puntual entre especies separadas, Moscoso construye una forma de coordinación en la que distintos seres participan temporalmente en la configuración de una experiencia común.

Las relaciones interespecie representadas en *La Santita* (2024) dialogan con la noción de “especies compañeras” desarrollada por Donna Haraway (2003, 2006, 2023). Humanos y animales no aparecen como entidades aisladas que posteriormente establecen vínculos, sino como seres que se constituyen a través de relaciones de afectación mutua, atención compartida y coexistencia.

3.2. Relaciones interespecie y comunidades multiespecie

3.2.1. Afectividad y coexistencia interespecie

Las relaciones entre humanos y otros seres en *La Santita* (2024) no se organizan mediante una separación jerárquica entre especies, sino mediante formas compartidas de afectividad, convivencia y vulnerabilidad. Una vez descentralizada la posición privilegiada del sujeto humano, la obra presenta vínculos donde distintos seres se afectan mutuamente y participan en experiencias comunes. Estas dinámicas dialogan con las propuestas de Donna Haraway (2003, 2006, 2023) y Pablo P. Castelló (2024), quienes plantean una ética relacional basada en la interdependencia y la responsabilidad compartida entre especies.

Un ejemplo especialmente importante aparece en la relación entre la comunera Carmen Triguero y el gato Lima-Limón del relato “La comunera Carmen Triguero cerró muy fuertemente sus ojos”: “[A]mbas, Lima-Limón y la comunera Carmen Triguero, se ronronearon la una a la otra durante unos minutos, componiendo un arrullo que poco a poco las introdujo en un sueño de atardecer tibio de cañas, níquel y mosquitos” (Moscoso, 2024, p. 26). La escena resulta relevante porque la comunicación no se articula mediante el lenguaje verbal ni mediante una relación de dominio, sino a través de una sincronización afectiva y corporal. El ronroneo compartido produce una experiencia común donde las fronteras entre humano y animal pierden parte de su rigidez.

La relación no responde a una lógica de domesticación o dependencia unilateral. Por el contrario, ambas participan de una situación de reciprocidad afectiva donde ninguna ocupa una posición de superioridad sobre el otro. El bienestar, el descanso y la sensación de compañía emergen de la interacción misma.

En términos de Haraway (2003, 2006, 2023), Carmen Triguero y Lima-Limón pueden entenderse como sujetos que “devienen-con” el otro. Sus identidades no aparecen como entidades previamente definidas que posteriormente se relacionan, sino como formas que se configuran dentro de una experiencia compartida. El animal deja de ocupar el lugar de acompañante pasivo para convertirse en participante activo de la relación.

Esta dimensión afectiva aparece también en el relato “Soap opera enchaquirada” donde Bolivia, la gallina que acompaña el cadáver de Leodón Tomalá, permanece junto a *elle* incluso después de su muerte. La cercanía física entre ambos transforma el duelo en una experiencia que desborda los límites de la comunidad humana.

La relación entre Bolivia y Leodón resulta significativa porque combina afectividad, corporalidad y memoria compartida. La gallina no observa el cadáver desde una distancia exterior, sino desde una convivencia prolongada que continúa incluso cuando la muerte ya ha ocurrido. La pérdida deja de ser una experiencia exclusivamente humana para convertirse en un proceso relacional que involucra a distintas formas de vida.

Esta lógica relacional alcanza un punto especialmente complejo al final del relato, cuando Bolivia acepta la inevitabilidad de su propia muerte:

[...] En realidad, todos tienen muchísima hambre, pero en Paraíso no hay comida. Todos se fueron. Incluso los caballos esqueléticos, las ratas desnutridas, los buitres que dejaron de encontrar carroña.

Empieza a amanecer, piensa Bolivia, la gallinita de Pillaro. Siente entre sus plumas los tibios rayos del sol de mitad de mundo que se difuminan entre las ramas de los manglares que rodean la casa. La premonición está por llegar, se acerca el día feliz. Sabe que su cuerpo es la carne de la sopita caliente, del caldo criollo que permite el encuentro final, la consolación mutua. Mientras uno de los hombres la toma por la cabeza, otro estira su cuello. Bolivia, la gallinita de Pillaro, busca con sus ojitos el cuerpo de Leodón Tomalá, su amado enchaquirado, su Cristal.

Y también la miró por última vez para siempre jamás con los ojos más luminosos, más tristes y más agradecidos que ella no le vio nunca en medio siglo de vida en común, y alcanzó a decirle con el último aliento:

—Solo dios sabe cuánto te quise. (Moscoso, 2024, pp. 92-93)

La muerte de Bolivia no rompe la relacionalidad interespecie construida previamente, sino que la transforma. La gallina acompaña el duelo humano y, posteriormente, es incorporada materialmente a esa misma comunidad mediante el acto de ser comida. Moscoso evita así una representación idealizada de las relaciones interespecie: la convivencia aparece atravesada simultáneamente por afecto, vulnerabilidad e interdependencia material.

Las relaciones entre especies representadas en *La Santita* (2024) no eliminan el conflicto ni las diferencias, pero sí cuestionan las fronteras rígidas que tradicionalmente

separan a quienes cuidan, sufren o participan de la vida colectiva. Humanos y animales aparecen vinculados por procesos compartidos de afectación que impiden comprenderlos como entidades completamente autónomas.

3.2.2. Comunidad multiespecie y agencia compartida

Las relaciones multiespecie presentes en *La Santita* (2024) no se limitan a vínculos entre individuos concretos, sino que se proyectan además sobre formas colectivas de organización. La comunidad deja de estar compuesta exclusivamente por sujetos humanos para incluir también animales, muertos y territorios dentro de una misma red de pertenencia. Moscoso amplía así quién puede participar en la vida común y quién puede ser considerado miembro legítimo de una colectividad.

Esta ampliación resulta visible en “La comunera Carmen Triguero cerró muy fuertemente sus ojos”, donde las consecuencias de la extracción petrolera afectan simultáneamente a comuneros, cangrejos, espíritus y espacios geológicos. “El dispositivo encantado taladraba los estratos de rocas que en realidad les pertenecía, les pertenecía a los cangrejitos que las cuidaban desde hace siglos. Los cangrejitos que cuidaban las capas geológicas reclamaban justicia” (Moscoso, 2024, p. 32).

El fragmento cuestiona la idea moderna de que solo los humanos pueden formar parte de una comunidad política. Los cangrejos aparecen como sujetos vinculados al territorio mediante relaciones de cuidado y responsabilidad que les permiten reclamar justicia frente a la destrucción ecológica. El conflicto deja de ser exclusivamente humano para convertirse en un problema compartido por múltiples formas de existencia.

Esta ampliación de la comunidad alcanza su formulación más explícita durante la asamblea comunal:

Al amanecer se formó una gran convención. En primer lugar, se fijó como tarea impostergable una reforma integral de la Ley de Organización y Régimen de la Comuna, cuyo texto databa de 1937. Los componentes de esta nueva Ley debían llevar implícitas claras disposiciones enfocadas a garantizar la participación de los difuntos y de los cangrejos en las decisiones comunales. Esto suponía que los difuntos y los cangrejos estaban obligados a convertirse en comuneros. (Moscoso, 2024, p. 34)

La propuesta de reforma comunal amplía radicalmente los límites de la comunidad política. Los muertos y los animales dejan de ocupar posiciones marginales o simbólicas para convertirse en participantes reconocidos dentro de los procesos colectivos de

decisión. La pertenencia ya no depende exclusivamente de la condición humana, sino de la participación de una red compartida de relaciones territoriales, históricas y afectivas.

La incorporación de los difuntos resulta particularmente significativa porque cuestiona la exclusión moderna de los muertos del ámbito político. Del mismo modo, la inclusión de los cangrejos impide reducir la comunidad a una asociación de individuos humanos relacionales. Moscoso imagina una colectividad donde distintas formas de existencia intervienen en la configuración del mundo común.

En *La Santita* (2024), la vida colectiva no se construye a partir de sujetos autónomos que posteriormente establecen vínculos entre sí. Por el contrario, la comunidad surge de relaciones previas de interdependencia que conectan humanos, animales, muertos y territorios. La obra propone así una noción multiespecie de comunidad que cuestiona tanto las fronteras entre especies como los criterios modernos de pertenencia política y social.

3.3. Crítica del antropocentrismo y ontologías relacionales

3.3.1. Territorio, extractivismo y agencia más-allá-de-lo-humano

En *La Santita* (2024), la crítica al antropocentrismo no se limita únicamente a cuestionar la centralidad del sujeto humano en las relaciones con los animales, sino que además implica una transformación radical de la forma en que se entiende el territorio, la materia y la naturaleza. Los relatos de Moscoso producen mundos donde los espacios no aparecen como escenarios pasivos a disposición humana, sino como redes relacionales habitadas por múltiples formas de existencia (animales, muertos, elementos geológicos, memorias y fuerzas materiales) que participan activamente en la configuración del mundo compartido.

Esto resulta especialmente visible en “La comunera Carmen Triguero cerró muy fuertemente sus ojos”, donde la extracción petrolera llevada a cabo por los “hombres blancos” produce una catástrofe ecológica que afecta simultáneamente a humanos, animales y territorio. El petróleo no aparece representado como un simple recurso natural ni como materia inerte destinada al consumo humano, sino como una fuerza viva que altera profundamente las relaciones entre los seres y el espacio que habitan.

“[L]os estratos de rocas que en realidad les pertenecían, les pertenecían a los cangrejitos que las cuidaban desde hace siglos.” (Moscoso, 2024, p. 32). Este fragmento cuestiona directamente la concepción moderna del territorio como propiedad humana y de la naturaleza como recurso explotable. Las rocas poseen guardianes, memoria y

agencia; los cangrejos no aparecen únicamente como habitantes accidentales del espacio, sino como sujetos vinculados históricamente a él. La geología deja de funcionar como fondo inerte para convertirse en parte activa de la comunidad.

La violencia extractivista no afecta únicamente al entorno físico, sino también a las relaciones que sostienen el mundo. El petróleo aparece descrito como “demonio”, “diosa de brea” o “monstruo”, términos que desplazan su comprensión puramente material o económica y lo sitúan dentro de una red cosmológica y relacional. El territorio no puede separarse de los seres que lo habitan porque todos forman parte de un mismo entramado de coexistencia.

Esta representación del territorio dialoga con las ontologías relacionales trabajadas en el marco teórico, especialmente con la crítica al dualismo naturaleza/cultura desarrollada por Haraway (2003, 2006, 2023) y con la idea de Kohn (2013) de que los humanos no son los únicos productores de significado dentro del mundo vivo. La naturaleza deja de aparecer como exterior al sujeto humano y pasa a entenderse como una red de relaciones donde múltiples formas de existencia participan activamente.

La lógica extractivista aparece asimismo en “Cómo hacer que una extranjera siga apuntando el dedo hacia el sol”, aunque en este caso mediante una organización espacial profundamente desigual. La ciudad está dividida entre la superficie ocupada por turistas y clases privilegiadas y los subterráneos donde son relegados la basura, los cuerpos marginados y los restos del colapso ecológico.

Es un día triste porque las hordas de visitantes empiezan a llegar a la ciudad y con ellos, toda la suciedad que nos es enviada. Humanos insaciables. [...] Dicen que viajan para conectar, buscan allí arriba un parque de recreaciones diseñado expresamente para que puedan encontrarse consigo mismos, signifique lo que eso signifique y cueste lo que cueste. Incluso aunque su búsqueda represente nuestra desaparición. Compran experiencias místicas, emprenden búsquedas parasitarias de las cosas perdidas. Necesitan recordar su condición humana, querida Patti. Me pregunto si alguna vez han sido capaces de preguntarse si es posible un viaje a lo otro cuando en realidad siguen dentro de lo mismo. (Moscoso, 2024, pp. 45-46, cursiva del original).

La separación entre “arriba” y “abajo” no es únicamente geográfica, sino también política y ontológica.

Mientras la superficie aparece asociada al turismo, al consumo y a la acumulación, el subsuelo concentra los residuos materiales y humanos necesarios para sostener ese

sistema. Los habitantes de abajo quedan convertidos en cuerpos desechables de una lógica extractivista que no explota únicamente recursos naturales, sino vidas humanas y no humanas.

La acumulación de basura y contaminación evidencia cómo ciertos cuerpos son sistemáticamente expulsados fuera de los espacios de bienestar y visibilidad:

Ese mismo tiempo que en realidad es ocupado en intentar transportar la basura lo más lejos posible de las zonas donde viven las ancianas y las niñas. Sin embargo, cada vez hay menos espacio, hay menos salud, hay menos de todo. (Moscoso, 2024, p. 47)

La autora crea así una crítica ecológica y política donde extractivismo, desigualdad y destrucción ambiental aparecen profundamente conectados. La explotación del territorio implica además la producción de espacios sacrificables y de vidas consideradas prescindibles. La crítica al extractivismo desarrollada por Moscoso no afecta únicamente a la organización del espacio, sino también a las formas modernas de comprender el tiempo y la historia.

3.3.2. Temporalidad no lineal y devenir más-allá-de-lo-humano

La crítica al antropocentrismo presente en *La Santita* (2024) cuestiona asimismo la concepción moderna del tiempo como una línea progresiva, estable y orientada hacia el futuro. En varios relatos, Moscoso construye temporalidades fragmentadas, circulares o suspendidas donde pasado, presente y futuro dejan de funcionar como categorías separadas.

Esto aparece de forma especialmente clara en el final del relato “La comunera Carmen Triguero cerró muy fuertemente sus ojos” cuando el petróleo inicia una reversión temporal que termina transformando toda la realidad en piedra.

Se formó un enorme agujero negro en el que el momento suspendido cambió la visión unilineal del tiempo y el espacio para siempre.

Tiger, estamos mirando el pasado porque nuestro futuro se ha desvanecido.

El porvenir había empezado. La última fuerza exterminadora perdía la memoria. Se descomponía hasta convertirse en carbono, pez, molusco, concha, molécula. En reverso, la escala del tiempo había dado lugar al nacimiento de un universo. El pasado desaparecía, el presente se difuminaba, el futuro se esfumaba.

El agujero negro se convirtió en un objeto tan extremadamente denso que el único universo que cabía dentro del universo eran las rocas. Todo había devenido piedra. Las pangüitas guapachosas, los de la orquesta, los cangrejitos,

los vivos y los muertos se habían transformado en piedritas. También los comuneros se habían convertido en piedritas, incluida la comunera Carmen Triguero, quien afortunadamente pudo cerrar sus párpados. [...] (Moscoso, 2024, pp. 36-37)

Este pasaje no funciona solo como un episodio fantástico o apocalíptico, sino como una ruptura de la temporalidad moderna vinculada al progreso extractivista. El futuro deja de representar avance y acumulación para convertirse en colapso y reversión. La historia no avanza linealmente, sino que se pliega sobre sí misma, desdibujando las fronteras que organizan convencionalmente la experiencia temporal.

El devenir piedra resulta especialmente significativo porque elimina las separaciones rígidas entre sujeto y objeto, vida y materia, humano y entorno. Los vivos, los muertos, los animales y las rocas forman parte del mismo proceso de transformación material. La piedra no aparece como símbolo de inmovilidad o desaparición absoluta, sino como continuidad de la existencia bajo otra forma.

Esta lógica reaparece en “Cómo hacer que una extranjera siga apuntando el dedo hacia el sol”, donde los terremotos, la basura y la aparición de la roca musical desestabilizan continuamente la aparente normalidad del espacio urbano. La roca que emerge desde el subsuelo introduce otras memorias y otras escalas temporales dentro del presente degradado de la ciudad, cuestionando la idea de progreso asociada al turismo, al desarrollo urbano y al consumo.

Frente a una temporalidad organizada alrededor de la productividad y la acumulación, Moscoso propone procesos materiales, ecológicos y relacionales que exceden la experiencia humana. Esta alteración de la temporalidad tiene consecuencias que van más allá de la organización del tiempo. Si pasado, presente y futuro dejan de construir categorías estables, también se vuelve problemática la separación entre vivos y muertos. La continuidad de las relaciones no termina con la muerte, sino que se prolonga mediante formas materiales, afectivas y comunitarias que cuestionan la oposición moderna entre presencia y ausencia.

3.3.3. Memoria, muerte y continuidad ontológica

Más que representar la muerte como desaparición definitiva, *La Santita* (2024) la presenta como una transformación de los vínculos. Los muertos continúan participando en la vida colectiva, afectan a los vivos y mantienen una presencia material que impide entender la existencia como una condición individual y cerrada. La obra propone así una

ontología relacional donde la muerte no rompe necesariamente las conexiones entre los seres, sino que las reconfigura.

Esta continuidad ya aparece en “La comunera Carmen Triguero cerró muy fuertemente sus ojos”, donde los muertos participan activamente en la vida comunal y forman parte de las decisiones de la comunidad. La coexistencia entre vivos y muertos aparece integrada dentro de la organización social y territorial del relato, cuestionando la exclusión de los difuntos de la esfera comunitaria.

También en “Chotacabra, chupacabra, chontacabra”, donde la muerte de Víctor no implica una desaparición absoluta. Durante el juego infantil, el niño muerto continúa formando parte de la experiencia compartida, desdibujando la separación rígida entre presencia y ausencia. La muerte no rompe completamente los vínculos comunitarios.

Sin embargo, es en “Wantiay” donde esta lógica relacional se desarrolla de forma más explícita. En el relato, Moscoso imagina una sociedad donde la muerte ha sido prácticamente erradicada y la memoria colectiva permanece reprimida por un régimen que busca controlar los ciclos vitales. La aparición de unas niñas y de las abuelas olvidadas permite recuperar formas alternativas de relación entre vivos, muertos y territorio. Más que una historia sobre la animalidad, el relato cuestiona las separaciones modernas entre vida y muerte, individuo y comunidad, pasado y presente. Las ancianas asesinadas y enterradas continúan presentes mediante sueños y corazones que siguen latiendo bajo tierra.

El cadáver, cuya carne y piel habían sido devoradas por los gusanos, era solo huesos. Sin embargo, parecía que había un órgano que se había conservado. *Qué carajos*, repitió el subteniente.

[...] El subteniente saltó, acercó la linterna. Vio un corazón carbonizado que parecía palpar. *Qué carajos*, dijo por tercera vez. [...] La niña se llevó la mano izquierda a la oreja, en gesto de escucha. El subteniente la vio, se quitó la gorra, llevó su oído al órgano que había sobrevivido. Escuchó durante unos minutos y después arrancó en lágrimas. Había recordado.

Los cuatro soldados que le acompañaban miraban la escena petrificados. *Es mi abuela*, dijo el subteniente. *Tenemos que seguir cavando, encontrarlas*. (Moscoso, 2024, pp. 120-121)

La memoria no aparece aquí como un proceso puramente mental o individual, sino como algo corporal, material y colectivo. El recuerdo emerge a través del contacto con los cuerpos enterrados, con la tierra y con los restos que persisten más allá de la muerte.

El corazón que continúa latiendo funciona como una imagen de esa continuidad relacional que atraviesa generaciones y mantiene abiertos los vínculos entre vivos y muertos.

Resulta significativo que el reconocimiento del pasado se produzca mediante un acto de escucha. El subteniente no accede al conocimiento a través de documentos, instituciones racionales o mecanismos oficiales de la memoria, sino mediante la atención prestada a aquello que permanece oculto bajo tierra. La escucha se convierte en una práctica relacional que permite recuperar memorias silenciadas y reconstruir vínculos comunitarios interrumpidos por la violencia.

Desde esta perspectiva, la muerte deja de representar una frontera absoluta entre existencia y desaparición. Los muertos continúan afectando el presente, transmitiendo memoria y participando en las relaciones que configuran la vida colectiva. La coexistencia entre generaciones cuestiona tanto la separación estricta entre pasado y presente como la oposición moderna entre vida y muerte.

En conjunto, *La Santita* (2024) propone una visión del mundo donde la existencia se configura a través de relaciones antes que mediante entidades autónomas y separadas. Animales, muertos, territorios y humanos no aparecen como dominios independientes, sino como participantes de procesos compartidos de afectación, memoria y transformación. Desde este enfoque, la crítica al antropocentrismo desarrollada por Moscoso no consiste únicamente en otorgar agencia a lo no humano, sino en cuestionar las categorías que sostienen la excepcionalidad humana y las divisiones modernas entre naturaleza y cultura, vida y muerte, animal y humano o sujeto y entorno.

4. Conclusiones

El análisis realizado permite afirmar que *La Santita* (2024) construye una visión profundamente relacional de la existencia que cuestiona las categorías antropocéntricas desde las que tradicionalmente se han pensado las relaciones entre humanos y animales. A través de múltiples estrategias narrativas, Mafe Moscoso desestabiliza las fronteras entre humanidad y animalidad y presenta formas de convivencia en las que distintos seres participan activamente en la producción de significado, afectividad y vida comunitaria.

En primer lugar, la obra otorga subjetividad y agencia a múltiples entidades más-allá-de-lo-humano. Los animales no aparecen únicamente como símbolos o elementos decorativos del entorno, sino como sujetos capaces de percibir, interpretar y actuar. La presencia de focalizaciones animales, la importancia de las distintas corporalidades y las

formas de comunicación interespecie representadas en los relatos cuestionan la identificación tradicional entre subjetividad y humanidad.

En segundo lugar, *La Santita* (2024) configura relaciones interespecie basadas en la afectividad, la interdependencia y la coexistencia. Humanos y animales participan en vínculos donde las jerarquías aparecen debilitadas y donde el cuidado, la vulnerabilidad compartida y la reciprocidad adquieren una importancia central. Asimismo, la obra amplía la noción de comunidad al incorporar animales, muertos y territorios como participantes legítimos de la vida colectiva.

Finalmente, la crítica al antropocentrismo se extiende más allá de la relación humano-animal para cuestionar otras divisiones fundamentales de la modernidad occidental. La representación del territorio como entidad viva, la crítica al extractivismo, la presencia de temporalidades no lineales y la continuidad de los vínculos entre vivos y muertos configuran una ontología relacional donde ninguna forma de existencia puede entenderse de manera aislada.

Los resultados obtenidos permiten confirmar la hipótesis inicial de este trabajo. *La Santita* (2024) presenta relaciones no jerárquicas entre humanos y animales no humanos y cuestiona la excepcionalidad humana mediante una concepción relacional de la existencia. Asimismo, el análisis evidencia importantes puntos de contacto con planteamientos teóricos desarrollados por Donna Haraway (2003, 2006, 2023), especialmente en relación con la relacionalidad interespecie y el devenir-con, así como con propuestas del perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro (1998) y la presencia de procesos de comunicación interespecie, la agencia distribuida entre distintos seres y la importancia de las redes relacionales que permiten establecer un diálogo especialmente productivo con la antropología más-allá-de-lo-humano propuesta por Eduardo Kohn (2013).

No obstante, el desarrollo de la investigación también ha permitido identificar aspectos que exceden parcialmente el planteamiento inicial. Aunque el trabajo partía del estudio de la humanimalidad, el análisis textual mostró que la obra no se limita a cuestionar la frontera entre humanos y animales, sino que problematiza simultáneamente otras oposiciones constitutivas del pensamiento moderno, como naturaleza/cultura, vida/muerte, sujeto/entorno o humano/no humano. Por ello, fue necesario ampliar progresivamente el foco analítico hacia cuestiones relacionadas con la comunidad multiespecie, la agencia territorial, la memoria colectiva y las ontologías relacionales.

Esta ampliación no supone una ruptura con los objetivos originales, sino una consecuencia directa de las dinámicas presentes en la propia obra. Precisamente porque la humanimalidad aparece articulada con otras formas de relación más-allá-de-lo-humano, su análisis conduce necesariamente a una reflexión más amplia sobre las categorías que sostienen la visión antropocéntrica del mundo.

En definitiva, *La Santita* (2024) propone una forma de imaginar la coexistencia que desplaza la centralidad humana y sitúa la vida dentro de una red compartida de relaciones entre animales, humanos, muertos, territorios y fuerzas materiales. Desde esta perspectiva, la obra no solo cuestiona las fronteras entre humanidad y animalidad, sino que invita a pensar formas alternativas de comunidad, memoria y existencia que dialogan tanto con los debates posthumanistas contemporáneos como con determinadas ontologías indígenas amerindias.

5. Bibliografía

Candea, M. (2012). Different Species, One Theory: Reflections on Anthropomorphism and Anthropological Comparison. *Cambridge Anthropology*, 30(2), 118-135. <https://www.jstor.org/stable/43610878>

Castelló, P. P. (2024). With Haraway and Beyond: Towards an Ecofeminist and Contextual Vegan Ethico-Politics. *Hypatia*, 39(2), 267-281. <https://doi.org/10.1017/hyp.2023.108>

Haraway, D. (2003). The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. *Chicago: Prickly Paradigm Press*.

Haraway, D. (2006). Encounters with Companion Species: Entangling Dogs, Baboons, Philosophers, and Biologists. *Configurations* 14(1). 97-114. <https://dx.doi.org/10.1353/con.0.0002>.

Haraway, D. (2023). When Species Meet. En A. Franklin (Ed.), *The Routledge International Handbook of More-than-Human Studies* (1ª ed., 42-78). Routledge.

Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.

Moscoso Rosero, M. F. (2024). *La Santita. Consonni*.

Rowan, Jaron. (2024). Libros que son métodos: explorando “La Santita”, de Mafe Moscoso. *Inmaterial: Diseño, Arte y Sociedad*, 9(17), 131-146. <https://doi.org/10.46516/inmaterial.v9.210>

Spencer, M. (2007/2008). The Animal Question in Anthropology. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 27(3), 67-79. <https://www.jstor.org/stable/23820698>

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(3), 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>