



¿Qué cuenta como una vida vivible? El problema de la animalidad en Cadáver Exquisito, de Agustina Bazterrica

María Cielo Farias Kunz*

Cadáver Exquisito (2017) narra una serie de eventos enmarcados en un mundo posapocalíptico. En la realidad en que la voz narrativa nos sitúa, se cuenta cómo, a causa de un virus letal que contraen los animales y que amenaza con contagiar a la especie humana, se lleva adelante una aniquilación de casi la totalidad de especies de *animales no humanos* del planeta. Esta ausencia de los animales produce pérdidas millonarias a las diferentes industrias que extraían de ellos sus ganancias, y es por esto que se decide comenzar a criar ganado humano del cual extraer todo aquello que antes provenía del ganado animal. Se realiza entonces una producción de estas “nuevas animalidades”, poniendo en marcha diferentes estrategias para que, tratándose de seres humanos, éstos sean vistos, reconocidos, pensados, tomados por *animales*. Esta tergiversación de la condición de un gran grupo de seres humanos para hacerlos pasar por *otra cosa* implica todo un conjunto organizado de dispositivos, de tecnologías puestas al servicio de la *afabulación* en la que se instala la aceptación social de la crianza en cautiverio y la matanza de millones de humanos a diario. La novela presenta con gran crudeza los diferentes procedimientos a los que se ven sometidos los cuerpos de estos humanos-devenidos-mercancía, lo que interpela fuertemente.

Una de las primeras y principales formas en las que se transforma a los humanos en animales a ser consumidos es a través de la transformación de su (de)nominación. El nombre que se les da es el de “cabezas”, una palabra que actualmente se utiliza para referirse a la unidad de ganado, y que en este mundo distópico viene a nombrar al conjunto de seres humanos despojados de “humanidad”. Además de este procedimiento de desplazamiento lingüístico, diferentes intervenciones tecnocientíficas son puestas al servicio de la producción de carne, cuero, sangre, grasa... humanos, para uso y consumo de otros humanos. La novela nos permite pensar de manera crítica el modo en el que en nuestro presente histórico nos rela-

*Universidad Nacional de Córdoba | cielokunz@gmail.com

cionamos con otras especies animales, principalmente aquellas sometidas a múltiples violencias, para satisfacer deseos y necesidades humanas.

La lógica binaria opositiva

De acuerdo a los planteos derrideanos (1971, 2008, 2010), retomados luego por Haraway (1984, 2019), la forma de pensamiento occidental se basa en una lógica de tipo binario, en la que se presentan dos términos en relación de o-posición. Dentro de esta operatoria, sería posible observar una distribución de *posiciones* que podríamos considerar más primaria o fundamental (y de la que derivarían muchas de las otras relaciones opositivas): la que opone lo *natural* y lo *artificial*. Los términos griegos para estos conceptos son los de *physis*, que refiere a lo dado naturalmente, a la naturaleza; y *nomos*, que alude a todo aquello no-natural, creado por el ser humano: instituciones, técnicas, leyes, etc. La oposición entre *lo humano* y *lo animal* no escapa a esta cuasi- originaria oposicionalidad entre *lo natural* y *lo no-natural*, pues se viene a considerar al animal como parte del orden natural de las cosas, y ello arrastra toda una serie de conceptualizaciones que lo determinan, como salvaje, peligroso, dominable/domesticable, etc. Mientras, por otra parte, el ser humano se ubica a sí mismo en el lugar del *nomos*, como instancia superadora de la *physis*, a partir de autoatribuciones de capacidades negadas a otras formas de existencia. Esta es la base del antropocentrismo, presente en casi todas las formas del humanismo occidental, que va enlazado a la racionalidad moderna y a su correlato económico en el capitalismo, con su lógica extractivista, y otras relaciones de dominación, como el colonialismo y el machismo.

Este antropocentrismo y excepcionalismo humanos se basan y se legitiman en la axiomática mencionada, que piensa al ser humano como superior al resto de las especies del planeta, y con ello, se da el permiso de mantener relaciones de violencia y opresión contra gran parte de las especies vivientes, a las que asume y determina como inferiores, subalternas, etc. La opresión de los *animales no humanos* se ha visto exacerbada con la Modernidad: por un lado, por el tipo de lógica de la racionalidad moderna, según la cual, como acabamos de mencionar, el ser humano viene a tener cualidades superiores por su condición de ser racional, pensante; por el otro, porque en la Modernidad y con el desarrollo del sistema capitalista, se crean y expanden diferentes técnicas y sistemas de producción que

intensifican la explotación de seres y recursos (la tierra, los trabajadores, los animales, las mujeres), con el objetivo de obtener las mayores ganancias posibles. Es importante destacar, que al hablar de “excepcionalismo humano”, nos referimos principalmente al tipo-humano-hegemónico, es decir, quien históricamente ha detentado posiciones dominantes de poder: hombres, blancos, sanos, etc.

Es Descartes, con su *cogito ergo sum*, el que marca fuertemente el tipo de perspectiva racionalista, y funda una tradición que continúa hasta nuestro presente y que pasa por autores de gran peso en nuestra cultura, tales como Kant, Heidegger o Lacan, entre muchos otros. Descartes (citado en Derrida, 2008) propone una noción de los animales como animales-máquina, como incapaces de funcionar por fuera de su precableado biológico, siempre actuando desde la *reacción*; a diferencia de esto, el ser humano tendría capacidad de *respuesta*, es decir, podría responder a los estímulos exteriores de manera racional y consciente. Esta oposición entre *reacción* y *respuesta* es uno de los ejes de oposición de los que se sirve la tradición de pensamiento occidental para sostener la idea de que el ser humano sería superior al animal. De igual modo, parte de la tradición de dominación de hombres sobre mujeres se debe a la asociación de lo masculino con lo racional y lo femenino con lo instintivo y emocional.

Tradicionalmente, aquellos sectores de la humanidad que se han encontrado en lugares de opresión, han sido marcados con rasgos asociados o conectados a las cualidades atribuidas a la animalidad: instinto, irracionalidad, salvajismo, etc. Derrida (2008, 2010) se encarga de desbaratar esta supuestamente clara oposición entre animales y humanos, presentando elementos que cuestionan la incapacidad de respuesta animal, así como pone, a su vez, en duda, la habilidad de responder de forma consciente de los humanos, haciendo hincapié en la lógica del inconsciente que predomina en el comportamiento humano.

En la novela *Cadáver exquisito* (2017) se produce un desplazamiento de las distinciones entre *physis* y *nomos*. La intervención por parte de las instituciones gubernamentales, científicas, industriales... sobre las corporalidades denominadas “cabezas”, propone una desestabilización de las nociones de naturaleza (*physis*) y *nomos* (Historia, técnica, etc.). Las *cabezas* son, aparentemente, seres biológicos, es decir, poseen vida orgánica, organización celular, funciones de respiración, asimilación, reproducción, etc. Pero se trata, desde un comienzo, de “creaciones humanas”. Hay una

intervención de principio a fin sobre esas “vidas”, técnica, eugenésica, de selección, reproducción y control, a través de procesos de inseminación artificial, regulación de la alimentación, el crecimiento, el descanso... Cada momento y etapa de estas existencias forma parte de un proceso regido por la técnica, completamente. ¿Podemos, entonces, seguir considerando estas “formas de vida” como formas naturales, biológicas? Al menos ya no podremos decir que se trata de *meras* formas biológicas, aunque existan atributos, propiedades, cualidades que harían pertenecer a esa especie al orden de “lo natural”. Ahora, este asunto nos pone en alerta respecto a la distinción y delimitación aparentemente clara y pura entre lo natural y lo técnico en sentido más amplio, más general. ¿No es acaso, la *propia* vida humana, atravesada, en cada etapa por la técnica? ¿Por la medicina, para empezar? ¿Pero también, y primero, por el lenguaje? ¿Cómo podríamos marcar un límite confiable y seguro en torno a esto? Dejamos estas preguntas planteadas, sin intención de dar, por el momento, respuestas. La novela nos invita a la reflexión, al cuestionamiento de ciertas nociones heredadas y asumidas, a la puesta en movimiento de límites antes rígidos en la manera de pensar el mundo, sus formas de existencia y las relaciones entre ellas. El desplazamiento de los límites entre lo natural y lo técnico acarrea desplazamientos múltiples respecto a nuestras concepciones y limitaciones de la realidad.

Por su parte, Donna Haraway propone, a su vez, un cuestionamiento entre estas categorías binarias. Su primer acercamiento a estas perspectivas deconstructivas aparece en su *Manifiesto cibernético* (1984), en el que la autora hace hincapié en la persistencia, a lo largo de mucho tiempo en las tradiciones de Occidente, de dualismos funcionales a la dominación de la naturaleza, las mujeres, los animales..., “en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros...” (Haraway, 1984, p. 34). La creación de una otredad a dominar es parte constitutiva del funcionamiento del *ipse*, del yo, pero también de toda forma social. Yo/otro, Nosotros/Ellos, son oposiciones fundamentales en el funcionamiento de las subjetividades individuales y colectivas, y otros de los basamentos, junto con la oposición naturaleza/cultura, de las lógicas de dominación que aquí señalamos. La autora parte del mismo movimiento que Derrida, es decir, de una crítica a la lógica oposicional de la tradición filosófica occidental. La propuesta de Haraway, en este texto, es buscar el lugar de la hibridación, de la mezcla, de la confusión de términos y formas de exis-

tencia, y lo hace a través de la figura del *ciborg*. Vale aclarar que la manera de trabajar de Donna Haraway es a través de las ficciones especulativas, es decir, planteando mundos-otros, realidades-otras, existencias-otras que rompan con la lógica de lo identitario como oposición y delimitación entre una cosa y la otra, entre una existencia y otra, buscando la contaminación. Por tanto, el *ciborg*, como figura especulativa, es un modo de imaginar acoplamientos, mezclas, fusiones entre lo natural y lo cultural, lo orgánico y lo maquínico, lo masculino y lo femenino, etc. “Un ciborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (Haraway, 1984, p. 2).

El *ciborg* aparece mitificado precisamente donde la frontera entre lo animal y lo humano es transgredida. Lejos de señalar una separación de los seres vivos entre ellos, los ciborgs señalan apretados acoplamientos inquietantes y placenteros. La bestialidad ha alcanzado un nuevo rango en este ciclo de cambios de pareja (Haraway, 1984, p.5).

Si pensamos en la novela de Bazterrica en relación a la perspectiva de la deconstrucción, y desde la figura del *ciborg* de Haraway, nos encontramos con la potencia de esta novela como lugar de desencaje de los tan seguros y naturalizados límites entre lo así considerado natural y lo así pensado como cultural, técnico. Las fronteras se tornan borrosas en todas las delimitaciones genéricas, en todas las nominaciones tras las que podemos encontrar la oposición entre *physis* y *nomos*. La distinción entre lo humano y lo no-humano, entre lo humano y lo animal, no escapa a esta lógica, es uno de los elementos claves que nos permiten encontrar, a lo largo de toda la tradición de pensamiento occidental, las múltiples contradicciones que exponen el problema a la hora de tratar de definir “lo propio” de lo humano, lo propiamente humano.

Lo “propiamente” humano

En la deconstrucción del binomio hombre/animal que efectúa Derrida en muchos de sus trabajos, se pone el foco en observar los atributos considerados propiedad exclusiva de lo humano. Cuestionar esta excepcionalidad humana respecto a algunas cualidades no significa solamente dudar acerca de si efectivamente los animales no humanos carecen de tales elemen-

tos (elaboración de duelo, cultura, lenguaje, capacidad de respuesta, entre otros) sino, más acá o más allá de eso, dudar también de que tales cuestiones sean realmente atributos, propiedades humanas.

La lista de los «propios» del hombre forma siempre una configuración, desde el primer instante. Por esta misma razón, no se limita nunca a un solo rasgo y no está nunca cerrada: por estructura, la lista puede imantar un número no finito de otros conceptos, empezando por el concepto de concepto (Derrida, 2008, p.19).

La lista de estos propios puede extenderse de manera ilimitada, pues conforman una serie abierta, destinada a garantizar la soberanía humana, a toda costa, pareciera. A pesar de los trabajos de zoología que han logrado mostrar cómo muchos de los elementos que se marcan como falta, carencia en los animales, en realidad no son tales, sino que aparecen en algunos sistemas *no-humanos*, la tradición metafísica occidental insiste en continuar negándose las. Así, cuestiones como el lenguaje, como la técnica o la relación con la muerte, han funcionado siempre como la manera de trazar los límites que marcarían la separación jerárquica de los humanos por sobre los animales.

En relación al pensamiento de “lo propio”, Haraway pone en tensión la cuestión de la propiedad en relación a cuestiones mínimas o básicas como el “propio” cuerpo. La autora, en su texto (2019b) remarca la importancia de comprendernos habitados por múltiples formas (bacterias, hongos, protistas, etc.), que ocupan el 90 por ciento de nuestras células. No solo estamos relacionados con otras formas de vida en nuestra exterioridad, sino que dentro nuestro, incluso, existe toda una gama de formas de vida que posibilitan nuestra propia existencia. No me parece algo menor en el camino de buscar desestabilizar nuestras certidumbres ontológicas. La vida se basa y depende de formas de asociación complejas. En el afuera constitutivo también de nuestra manera de existir en el tiempo y el espacio del mundo, en nuestro encuentro con otras formas de vida, con otras especies, surge, sin embargo, una necesidad del orden de la responsabilidad, del reconocimiento de las diferencias políticas en el modo en que las heterogéneas formas de vida son construidas y situadas, asimétricamente, en las relaciones de poder en y con las que se entretienen nuestras historias compartidas.



Es necesario *Seguir con el problema*, dice Haraway (2019a). En este libro la autora continúa en la misma línea de reflexión que ya hemos intentado esbozar en los párrafos anteriores, pero queremos, de este texto, resaltar algunos elementos que nos ayuden a pensar en las mejores formas de abordar alguna estrategia de continuidad de la vida, en maneras de vidas más vivibles para todas las existencias en la Tierra, en *Gaia*¹. Responsabilidad es la palabra que utiliza ella para darle mayor fuerza al término de la responsabilidad, una habilidad que es necesario que empecemos a ejercitar de modos más cuidadosos y complejos, en anudamientos nuevos y raros, que nos permitan vislumbrar algún porvenir en el que la continuidad de la vida sea posible.

Vidas que importan

¿Qué es lo que hace que una vida valga la pena? Esta es la pregunta que Butler (2006) plantea en su texto “Violencia, duelo, política”, un ensayo que forma parte de *Vida precaria, el poder del duelo y la violencia*. Y es una pregunta fundamental para nuestro trabajo. Pensada en relación al especismo, a la jerarquización de las especies vivientes, de acuerdo a la cual la vida humana posee un valor mayor que la de cualquier otra vida no-humana, parece ser momento de empezar a cuestionarnos al respecto. Esto no significa dejar de preocuparnos por las vidas humanas más vulnerables, sino que implica empezar a incluir, en estas problemáticas, *no solo* a las vidas humanas, empezar a ver más allá de nuestros horizontes antropocéntricos, considerar al resto de los vivientes, al resto de las vidas no humanas como dignas. “La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros,

1 Donna Haraway, en *Seguir con el problema* (2019) hace uso del término *Gaia* para referirse a la Tierra, pero dándole un cariz particular, vital: como entidad viva, compleja, interconectada, etc. El nombre proviene de la Grecia Antigua, pero es utilizado en diferentes teorías que piensan la Tierra (como Stengers, Latour, Lovelock y Margulis). Haraway se refiere a *Gaia* de múltiples maneras, para marcar justamente su carácter irreductible y múltiple; en algunas caracterizaciones dice: “no (es) reducible a la suma de sus partes” (p.78), “no es una lista de preguntas a la espera de políticas racionales” (p.79), “*Gaia* es un evento intrusivo que deshace el pensar como nos es habitual” (p.79).

amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2006, p. 46). En esta dirección es que la autora plantea al duelo como una experiencia crucial para poder pensar en términos de comunidad política, en la interdependencia de nuestras materialidades expuestas a un afuera amenazante, como un modo de comenzar a repensar nuestras responsabilidades éticas para con los otros.

Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable? (Butler, 2006, pp. 17-18).

Podemos responder esta pregunta a partir de la figura de los “vivientes” no-humanos de la ficción de Bazterrica, las “cabezas”. Si su condición como vida despojada los coloca en un lugar de exclusión es por la construcción discursiva, normativa de sus cuerpos.

Son constituidos, desde el comienzo, como otredad descartable, como vidas eliminables, no pasibles de duelo, no llorables, no lamentables. Sus muertes no significan una pérdida, sino, al contrario, son las que les dan valor, el único valor que poseen, que es mercantil: ser consumibles, masticables, utilizables, digeribles.

En relación a la cuestión del duelo, Haraway (2019) realiza una reflexión interesante a la hora de desarrollar sus nociones de interdependencia. La autora considera no solo necesario el vivir y devenir-con, sino aprender, también, a morir-con, afligirse-con (p. 71). El duelo marcaría otro espacio de encuentro, ante el reconocimiento de nuestra interdependencia no solo ante la vida sino también ante la muerte. Esta reflexión surge fundamentalmente de la preocupación por la masiva extinción de especies producidas por el *Capitaloceno*, tal como en esta obra se marca la época historial en la que nos encontramos, ya no solo pensada desde el concepto de *Antropoceno*, sino determinada por nuestras prácticas económicas que ponen en jaque la vida misma en el planeta, a través de una ló-

gica de doble-muerte, es decir, del “asesinato de la continuidad” (Haraway, 2019a, p. 79)².

Estructura sacrificial - lógica colonial

En su diálogo con Jean-Luc Nancy, Derrida (2005) plantea la noción de *carnofalocentrismo* para pensar la imbricación de la tradición de pensamiento occidental (logocéntrica) junto con el concepto de falocentrismo (largamente reflexionado en muchos de sus trabajos); en este punto de su desarrollo teórico, el autor suma, en su concepto híbrido, el prefijo “carno” para referirse a una lógica o estructura que denomina sacrificial y que conecta directamente con el funcionamiento colonial del poder. De acuerdo a esta perspectiva propuesta, toda cultura se asienta y desarrolla en lógicas apropiadoras y devoradoras.

Esta estructura sacrificial se funda en un humanismo que marca el límite de la responsabilidad y de la ética en un “no matarás” que solo alcanza al semejante, al *otro* como yo, a otro ser humano, pero que de ningún modo considera al viviente en general. Es decir, la prohibición solo llega hasta quien puedo reconocer como mi semejante, aquel considerado “su-

2 Donna Haraway (2019a) propone largas reflexiones críticas en torno a los conceptos *Antropoceno* y *Capitaloceno*. *Antropoceno* es un término que fue acuñado en 1980, pero comenzó a circular aproximadamente en el 2000, usado por algunos científicos para definir nuestra era geológica a partir de los cambios producidos en la tierra por las acciones del hombre, en relación a la contaminación, el cambio climático, etc. Haraway propone en su libro el término *Capitaloceno* no para negar los sentidos asociados al *Antropoceno* (ella considera que Antropoceno será una palabra que por un tiempo deberemos continuar usando), sino para especificar que no es el ser humano en sí mismo el que produce los daños que se señalan con el primer concepto, sino que se trata de efectos devastadores de un sistema económico en particular, el Capitalismo, en su lógica depredadora de la naturaleza. De todos modos, son términos imbricados, desde la mirada de la autora. Ella propone, a su vez, un término para pensar “el porvenir” que es el *Chthuluceno*, una era especulativa en la que se dan el tipo de relaciones y parentescos raros y de mutua colaboración que se proponen, en su libro, como salida a los problemas de nuestros tiempos.

jeto”, sujeto de derecho, del derecho a que su vida sea protegida por el mandato abrahámico del “no matarás”.

En una dirección similar, a la hora de pensar en la cuestión territorial, Rita Segato (2006) asocia la explotación de los cuerpos y la de la Tierra, en tanto, ante una topología del poder, de conquista, de arrasamiento, de extracción de recursos para el incremento de las arcas de los soberanos del mundo, cuerpo y tierra son abordados de igual modo, como territorios. Territorio sería un término que delimitaría la materialidad espacial de acuerdo a perspectivas político-económicas. Y en este sentido, cuerpos de trabajadores explotados y tierras arrasadas por los afanes comerciales sufren en igual medida de múltiples violencias. También, y particularmente, los cuerpos de las mujeres, sometidas a violaciones, abusos, trabajo doméstico, tareas de crianza y de cuidados no reconocidas, entre otras, deben pensarse dentro de la misma lógica capitalista. El cuerpo humano, pero principalmente el cuerpo de la mujer, ha sido, históricamente, concebido como territorio de conquista y extracción de recursos (sexuales, económicos, etc.). “Es por eso que la violación de los cuerpos y la conquista territorial han andado y andan siempre mano a mano, a lo largo de las épocas más variadas, de las sociedades tribales a las más modernizadas” (Segato, 2006, p.131).

Con esto queremos dejar planteado, como un interrogante más que deberíamos tener en cuenta en nuestro horizonte de reflexión que la deconstrucción de la axiomática carnofalocéntrica pasa, necesariamente, por una urgente deconstrucción de la lógica capitalista en su funcionamiento actual, que opera irresponsablemente, cruentamente, arrasando con todo en su camino, en un funcionamiento que Haraway, ya lo mencionamos, señala como de *Doble Muerte*³. Un tratamiento de cuerpos y territorios no solo mortíferos en sus prácticas de explotación extrema sino en el modo en que atenta contra la posibilidad de continuidad de vida en el planeta. Y su manera de operar no es ajena a toda la conceptualidad que venimos recorriendo, intentando deconstruir o mostrar en sus múltiples

3 Por *Doble Muerte*, Haraway (2019a) se refiere al “asesinato de la continuidad” (p.79). Es decir, en ciertos actos de asesinato, no está en juego únicamente el fin de la vida de diferentes especies, sino que, en ciertas formas de matanza, por ejemplo, con un incendio forestal o una bomba de hidrógeno, también se contribuye a la no continuidad de la vida en la Tierra.

problemas y contradicciones. Nace de ellas. De una perspectiva del sujeto como soberano, autopoietico, cerrado en su individualidad, en relaciones con el afuera tendientes a la violencia, a la devoración, a la apropiación, al dominio. Intentar modificar el modo en el que las cosas funcionan en nuestro presente histórico, la manera en que trabaja el poder *bio-tánato-político*⁴ sobre nuestros cuerpos y sobre los territorios implica rastrear los cimientos y las simas abisales en los que nuestras prácticas encuentran su razón, su lógica. Y es justamente de la razón, del logos, de la razón del más fuerte, como cuestión a desplazar y problematizar, de lo que se trata, en última instancia, y de toda la conceptualidad heredada que ella arrastra, y de sus consecuencias ético-políticas.

Para poder comenzar a pensar en otras formas de vincularnos, de devenir, para pensar en otras éticas, nos parece importante preguntarnos: ¿con qué pensamientos pensamos esto?, ¿con qué pensamientos pensamos en unas vidas más vivibles? “Importa qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos...” (Haraway 2019, p.35). Decir que importa qué pensamientos piensan, significa también que es importante el lugar desde donde observamos, reflexionamos, preguntamos... Importa el dónde y el desde dónde.

En otro texto, “Conocimientos situados...” (2021), Haraway hace hincapié en el problema de la objetividad tal como ha sido planteada y trabajada históricamente desde la perspectiva occidental masculinista, y propone estrategias para una transformación de las maneras de producción de conocimiento. La idea de “lo situado” implica una valorización de la mirada y la perspectiva parciales, locales, alejadas del falso ideal de trascendencia y omnipotencia del modelo que la autora pone en discusión. A su vez, en consonancia con otras de sus teorías posteriores, donde se da valor y én-

4 Este término se desprende de la noción foucaultiana de biopoder, para complejizarla, al pensar en el poder no solo en relación a la vida sino también en su gestión y producción de muerte. Este concepto híbrido pretende señalar que los poderes no solo funcionan regulando y administrando la vida, sino también dejando morir o produciendo de manera directa la muerte de seres humanos y otras especies. El poder *bio-tánato-político* sería el régimen de administración y control de la vida de los cuerpos (biopolítica) pero también el que decide qué y quiénes puede/n ser sacrificado/s, despojado/s o condenado/s a la muerte o a la precariedad (tánatopolítica).

fasis a la conexión, a la interdependencia, la propuesta de Haraway en este punto de su desarrollo teórico es la de pensar esos conocimientos parciales en vínculo con otros conocimientos parciales, en una búsqueda de construcción conjunta y responsable, un saber-con heterogéneo, y en comunicación con otros saberes y formas de conocimiento y acción. Situadas en un territorio del llamado Sur Global, parece necesario que las historias de violencias sean situadas, localizadas, como estrategia política de dislocación (de los centros: geopolíticos, de sentidos, etc.) desde una localización que significa apertura de voces habitualmente silenciadas o minimizadas, y de reflexión desde las diferentes formas de opresión, entrelazadas, que nos atraviesan: capitalistas, coloniales, machistas, especistas. Y hablar de los animales en la misma serie que nombra otros horrores sufridos por animales humanos no es azaroso, es una elección lingüístico-política, una manera de hablar-con, al hablar de, al colocarnos junto a, al considerar, también, lo que les ocurre a *ellos* como otra forma inaceptable de crueldad, como genocidio que en este momento se perpetra a gran escala sobre millones de cuerpos animales subyugados.

Es necesario, entonces, creemos, una apertura de la ética más allá de la fraternidad humana, hacia lo desemejante, hacia aquello y aquellos no reconocido/s como semejante/s, y por ello oprimido/s, excluido/s de todo principio ético, completamente vulnerable/s, expuesto/s. Ante la tarea de lectura de la obra distópica de la que nos ocupamos en el presente trabajo, que nos pone en alerta acerca del daño, del sufrimiento, del peligro, del horror de algunos de los modos en que nos vinculamos, con humanos y no humanos actualmente, desde lógicas fundamentalmente basadas en la especulación mercantil, económica, extractivista, que pone en primer lugar el valor de una vida en relación a su valor como mercancía, la perspectiva de Haraway nos abre el horizonte para poder pensar en mundos-otros en los que las cosas puedan ser diferentes. Se nos recuerda que es vital empezar a tomarnos con seriedad otros modos de pensar, para vivir y morir de mejor manera, desde una responsabilidad que se hace necesario afinar para frenar y revertir la amenaza de la continuidad de la vida que ya no podemos dejar de mirar, reconocer y asumir como una urgencia a la que estamos llamados a *responder*.

Referencias

- Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Argentina, Paidós.
- Derrida, Jacques (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (2005). 'Hay que comer' o el cálculo del sujeto (Entrevista por Jean-Luc Nancy). *Confines*, (17). Buenos Aires.
- Derrida, Jacques (2008). *El animal que luego estoy sí(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (2010). *La bestia y el soberano: Volumen 1, 2001-2002*. Buenos Aires: Manantial.
- Farias Kunz, María Cielo (2023). *Deconstrucción de la maquinaria carnofalocéntrica. Una lectura de la obra Cadáver Exquisito* [Trabajo Final de Licenciatura]. Universidad Nacional de Córdoba (UNC).
- Haraway, Donna (1984). *Manifiesto ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf
- Haraway, Donna (2019a). *Seguir con el problema*. Bilbao: Consonni.
- Haraway, Donna (2019b). "Cuando las especies se encuentran". *Tabula Rasa*, (31), 23-75.
- Haraway, Donna (2021). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Daffne Valdés, Lea Cáceres y Paula Stange (Eds.), *Antología feminista* (pp. 25-63). Buenos Aires: Random House.
- Segato, Rita. (2006). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. *Politika: Revista de Ciencias Sociales*, (2), 129-148.



*Ficciones, escrituras y pedagogías del sur:
conocimientos situados (La ed.)*

María Angélica Vega, María Cielo Farias Kunz
y María de los Ángeles Molinengo (Coords.)
María Angélica Vega [et al.]

Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Mayo 2026 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)