

* Publicado en FEMENIAS, et. al., *Judith Butler fuera de sí: espectros, diálogos y referentes polémicos*, Rosario, PROHISTORIA, 2017.

VIDA PRECARIA Y DUELO

REAPROPIACIONES PARA UN ABORDAJE NO-ANTROPOCÉNTRICO DE JUDITH BUTLER

.....

Micaela Anzoatégui

CiFi-IdIHCS-FaHCE-UNLP

La estructura de las creencias es tan fuerte que permite que algunos tipos de violencia se justifiquen o ni siquiera sean considerados como violencia.

*J. Butler, *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda**

/.../ Podríamos sostener perfectamente que el animal es una vida por lo general no considerada vida según las normas antropocéntricas. En semejantes debates, que giran muy a menudo sobre cuestiones ontológicas, suele agitarse la pregunta de si existe una /.../ diferencia ontológica entre el animal y el «humano».

*J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas**

La precaridad de la vida en su frágil devenir: apuntes para construir un problema filosófico

Desde mediados del siglo XX, han surgido nuevas perspectivas que cambian el punto de mira en torno a tópicos fundamentales de nuestro pensamiento, tales como el ser humano, el animal, la naturaleza y el medio-ambiente.¹ En distintas disciplinas, áreas temáticas y en la praxis política misma, emergen perspectivas eco, bio y sensocéntricas, que se definen como no-anthropocéntricas y buscan afianzar un modo contra-hegemónico de pensar y de accionar. Tales corrimientos se hacen eco de las heridas narcisistas propuestas por Freud: la primera, el giro copernicano que deriva en el modelo planetario heliocéntrico; la segunda, la teoría darwinista, con el desplazamiento del hombre de un puesto privilegiado en el mundo y en la naturaleza (antropocentrismo); y, por último, la tercera, el descentramiento del sujeto humano respecto de sí mismo y la opacidad de la conciencia, a que da lugar del psicoanálisis (Freud, 1975:131 y ss.).² El segundo impacto repercute sobre ideas tradicionales arraigadas respecto de lo humano, anteriores a la Modernidad, momento en el que se consolida con mayor fuerza el antropocentrismo debido a los avances de la ciencia y de la técnica y el nuevo modelo económico.

Corrientes que mencionamos al inicio de este capítulo, señalan la importancia de deconstruir la idea de supremacía humana, y sostienen especialmente que hay otras lógicas y otros conocimientos que permiten aproximaciones, comprensiones y experiencias tendientes a la des-jerarquización, al holismo y a la integración de lo humano. (Shiva, 1995; Puleo, 2011; Merchant, 1990)

En línea con esta descentralización, Judith Butler introduce algunas ideas que consideramos que pueden aportar nuevos elementos al marco teórico que nos interesa revisar. Entre ellas, las ideas de “precariedad” y de “precarizad” de la vida, su noción de duelo y de reconocimiento, como modos o condiciones en las que circula y se hace efectiva la violencia. (Butler, 2010:13) Proponemos reapropiarnos de algunas de sus ideas para, junto con otras perspectivas vinculadas al pensamiento no antropocéntrico, abordar cuestiones relacionadas a problemáticas actuales vinculadas al medio ambiente, la naturaleza y los animales no-humanos. Gracias a ese marco, podemos preguntarnos ¿Hay

¹ Este trabajo forma parte de mi beca de doctorado, otorgada por la Universidad Nacional de La Plata, y dirigida por María Luisa Femenías y co-dirigida por María Aurelia Di-Berardino y Héctor Ricardo Ferrari.

² Si la denuncia de la exclusión e inferiorización de las mujeres constituye una nueva herida narcisística para los varones, en este caso, androcéntrica, es aún tema de debate.

modos culturales que regulen disposiciones emocionales y éticas, a partir de los cuales la violencia se dirija de cierta manera y no de otra? (Casale-Chiacchio, 2009)³ ¿Hay “vidas” y “modos de ser y existir en el mundo” más importantes y más preservados de la violencia que otros? ¿Hay invisibilización de esta violencia y de esos “modos de ser *otro*”?⁴

Constantemente leemos noticias que deberían llamar nuestra atención, ya que implican la desaparición de cientos de comunidades de vertebrados, invertebrados y vegetación nativa, muchos de ellos en peligro de extinción o amenazados.⁵ Incluso, en muchos casos, mega-emprendimientos urbanos y extractivos amenazan áreas silvestre.⁶ No pretendemos ser exhaustivos, sino solo ilustrar acerca de una gama de problemáticas generalmente “invisibles”, que atentan contra áreas naturales y animales silvestres aún en áreas legalmente protegidas. Por eso, recientemente, Hawkins difundió un breve artículo de opinión en el que alertaba sobre el momento presente del desarrollo de la humanidad, como el más peligroso en la historia del planeta:

/.../ estamos en el momento más peligroso en el desarrollo de la humanidad. Actualmente tenemos la tecnología para destruir el planeta en el que vivimos, pero no hemos desarrollado aun la tecnología para escapar de él. Quizás en unos pocos cientos de años, habremos establecido colonias humanas en las estrellas, pero ahora mismo solamente tenemos un único planeta, y necesitamos trabajar juntos para protegerlo (Hawkins, 2016)⁷.

Con esta sencilla pero contundente advertencia, Hawkins enumera los múltiples factores de preocupación en un panorama político, económico y social cada vez más fragmentado: el rol de las elites, el avance de la mecanización y robotización de la industria que hace

³ Recuperamos la noción de “disciplinamiento del deseo” de Butler.

⁴ Mantendremos el término “violencia” en su aplicación fuera del campo de lo humano, en lugar de otra terminología en uso, como “maltrato” en el caso de los animales no-humanos, “explotación” o “explotación” etc. de los recursos y la naturaleza. Consideramos oportuno continuar con la terminología de Butler para conservar la potencia del término, ya que puede postularse una violencia simbólica y otra práctica, que se ejerza de manera directa, cultural o estructural contra la naturaleza, incluyendo los animales.

⁵ Por ejemplo, en la provincia de Santa Cruz, ver:

<http://www.avesargentinas.org.ar/noticia/posici%3%b3n-institucional-sobre-el-complejo-hidroel%3%a9ctrico-kirchner-cepernic-sobre-el-r%3%ado-santa>; con el proyecto “Complejo Hidroeléctrico Kirchner-Cepernic”, en Misiones ver “El proyecto de Garabí está parado”, <http://misionescuatro.com/provinciales/lanzani-proyecto-garabi-esta-parado/> entre muchos otros.

⁶ Ver, a modo de ejemplo, D’Alessio en Roesler y Agostini, 2012:7; Agostini et. al. 2012:63-74; Saibene et. al. 2012:75-88; Lutz et al. 2012:137-153; Guerrero y Agnolin, 2016.

⁷ En el original: “/.../ we are at the most dangerous moment in the development of humanity.

We now have the technology to destroy the planet on which we live, but have not yet developed the ability to escape it. Perhaps in a few hundred years, we will have established human colonies amid the stars, but right now we only have one planet, and we need to work together to protect it.” (Hawkins, 2016) La traducción y el resaltado son nuestros.

descender el empleo y lleva a la pauperización a las clases medias, el reciente abandono del Reino Unido de la Unión Europea, la acumulación de recursos en sectores minoritarios, el hecho de que, en muchas regiones, sea más fácil acceder a un teléfono móvil que al agua potable y la inequidad, como las más relevantes. Esta breve presentación muestra una suerte de paradoja, que Hawkins llama “progreso socialmente destructivo”, y que se produce en un clima de crisis mundial y de alarma. Es decir, no se trata solo de la destrucción de la vida humana, sino de que están en juego las condiciones mismas de posibilidad de existencia de la vida en el planeta, al menos tal como la conocemos.

Diversas hipótesis científicas han presentado posibles escenarios para el origen de lo que comúnmente llamamos “vida” (volveremos sobre ello); o más bien, de las formas orgánicas de la materia como diferentes a las formas inorgánicas. La pregunta fundamental, y que aún hoy tiene un grado muy alto de especulación, es justamente la pregunta por el paso de uno a otro estado: cuándo, cómo, de qué manera la vida se vuelve un emergente. Sus orígenes suelen perderse en la oscuridad del tiempo y sólo nos queda apelar a la imaginación científica a partir de pruebas y efectos actuales aunque, en verdad, todavía no sabemos bien como se originó el fenómeno de la vida.⁸ Sea como fuere, se calcula que “hace poco menos de cuatro mil millones de años la vida fue teóricamente posible; es decir, las frágiles moléculas orgánicas ya no se rompían en cuanto se formaban y los ambientes acuosos persistían en vez de convertirse violentamente en vapor.” (Leakey y Lewin, 1998:15)

Ahora bien, en la historia natural del planeta se estima que han existido cinco grandes extinciones masivas, que pueden definirse como “eventos que eliminan una fracción significativa de la biota del mundo en un período de tiempo geológicamente

⁸ Como se sabe, a mediados del s. XIX, Charles Darwin con *El origen de las especies* teorizaba una respuesta al origen de la diversidad biológica, pero no explicaba el origen de la vida, aunque sí suponía un origen común que explicara las similitudes anatómo-fisiológicas entre grandes grupos de organismos en un momento en que no se conocían ni las leyes de herencia de Mendel ni la genética. A mediados de siglo XX, el biólogo y químico Aleksandr Oparin postuló la hipótesis del “caldo primordial”: el surgimiento de la vida en la Tierra pudo haberse originado a partir de una evolución química gradual de moléculas basadas en el carbono. Otra hipótesis, conocida como “panspermia”, postulada inicialmente en 1903 por el químico sueco Svante August Arrhenius, sostiene que la vida tiene la capacidad de haberse originado en cualquier parte del universo y que la vida en la Tierra específicamente, tendría su origen en el espacio exterior. Los primeros microorganismos pudieron haber llegado en meteoritos o cometas que tomaron contacto con la atmósfera o la superficie del planeta. Algunas evidencias para sustentarla remite a organismos que resisten climas extremos o que sobreviven en la atmósfera a grandes altitudes. Este planteo además, es una crítica a las hipótesis que dan por supuesto que la vida es un fenómeno peculiar propio de las condiciones excepcionales de este planeta, ante lo cual sostienen que la vida, potencialmente, podría surgir en cualquier entorno que le sea favorable.

insignificante.” (Hallam y Wignall, en Kolbert, 2015: s/p). Si bien la extinción de especies es parte de la historia natural, el problema actual es su escala y su ritmo: se calcula que se ha acelerado mil veces respecto al ritmo natural a causa de actividades humanas y no hay indicios de que el ritmo disminuya (Oberhuber, 2009:68). Podemos preguntarnos entonces si la desaparición de especies, que se está produciendo actualmente, como proceso de destrucción de la biodiversidad, implica lo que Oberhuber denomina “tirar piedras contra nuestro propio tejado” (Oberhuber, 2009:68).⁹

Ya Foucault había anticipado que la gran paradoja del biopoder es que tiene el potencial de destruir las condiciones mismas que hacen posible la vida. Es decir, que es también un poder de muerte, donde bio-política y tánato-política se dan la mano (Foucault, [1976] 2001: 229 y ss.). Incluso, dejando de lado las distopías de la ciencia ficción (cuya emergencia se ha disparado desde el último tercio del s. XX), la biología y otras ciencias advierten un futuro poco alentador: el hombre y sus especies afines, parásitos y animales domésticos, heredarán el planeta tras la denominada “sexta extinción” de las especies. Sin embargo, en este momento a diferencia de los anteriores, tal extinción tendría un origen antrópico (Leakey y Lewin, 1998; Kolbert, 2015).¹⁰

Más recientemente, Slavoj Žižek da cuenta de que algo particular nos sucede respecto del ambiente: nos resulta imposible pensar la destrucción del planeta entero, de todo el orden de lo natural, aun teniendo conocimiento de fenómenos apremiantes como el calentamiento global, o el problema de los residuos, ente otros.¹¹ En gran parte, esto se debería a que resulta contra intuitivo a nuestras percepciones y creencias, las que nos presentan al mundo como inmediato y eternamente existente. Así, lo explica extensamente Žižek:

La crisis ecológica, ¿no es la última forma de la respuesta de lo real, con la que nos confrontamos cotidianamente? El curso perturbado, desquiciado, de la naturaleza, ¿no es una respuesta de lo real a la praxis humana, a la intromisión humana en la naturaleza, mediada y organizada por el orden simbólico? El carácter radical de la crisis ecológica no

⁹ Cf. Millennium Ecosystem Assessment Ecosystems and Human Well-Being: Synthesis (2005). Los diversos ecosistemas y sus relaciones a escala planetaria se relacionan con lo que se ha denominado “servicios ecosistémicos” que son los recursos y los procesos que se dan naturalmente en la biósfera y que son la base material de las sociedades humanas, tales como la generación de agua dulce, la dispersión de semillas, la regulación térmica e hídrica, la descomposición de residuos, la generación de alimentos, la polinización, etc. lo cual marca la dependencia humana de los ecosistemas.

¹⁰ “Antrópico” refiere a aquello modificado por influencia, interferencia o en relación al ser humano y las sociedades humanas.

¹¹ Cf. el documental Examined Life, Philosophy in the streets (2008). Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=j_K_79O21hk. (Consultado: 15/2/2017)

debe subestimarse. Esta crisis no sólo es radical por el peligro real que representa: lo que está en juego no es sólo la supervivencia misma de la humanidad. Están en juego nuestros presupuestos más incuestionables, el horizonte de nuestros significados, nuestra comprensión cotidiana de la naturaleza como un proceso regular, rítmico. Para emplear las palabras del último Wittgenstein, la crisis ecológica socava la "certidumbre objetiva", el ámbito de las certidumbres evidentes sobre las cuales, en nuestra "forma de vida" establecida, carece de sentido tener dudas. De allí nuestra falta de disposición a tomar completamente en serio esta crisis; de allí que la reacción típica predominante consista aún en una variación sobre el tema de una renegación célebre: "Sé muy bien (que las cosas son tremendamente graves, que lo que está en juego es nuestra supervivencia misma), pero de todos modos... (en realidad no lo creo, no estoy realmente preparado para integrar ese hecho en mi universo simbólico, y por ello continúo actuando como si la ecología no tuviera consecuencias duraderas en mi vida cotidiana) (Zizek, 2002: s/p.).

Es decir, si bien sabemos muy bien en qué consiste la actual crisis ambiental y los problemas que ocasiona, se nos hace muy difícil sopesarla realmente y actuar coherentemente contra la posibilidad de que el planeta, el tejido mismo de la vida, sea destruido. Esto cuestiona el horizonte mismo de nuestros significados, y no estamos preparados evolutivamente para imaginar algo así. (Leakey y Lewin, 1998; Zizek, 2002; Kolbert, 2015)

Conceptos butlerianos que ayudan a pensar el problema

Ya adelantamos que tomaremos algunos conceptos elaborados por Judith Butler para ofrecer una mejor comprensión del problema que acabamos de plantear. Es decir, extenderemos a "la vida" en general, sea cual fuere la definición que adoptemos, los conceptos señalados que Butler aplica, en general, a los seres humanos. Particularmente, en *Vida Precaria, el poder del duelo y la violencia* (2004) y *Marcos de Guerra, las vidas lloradas* (2009), la filósofa avanza sobre ideas que pueden generar un punto de mira especial, que consideramos que se debe tener en cuenta. Señala, en principio, que el hecho de que nuestra vida, o la de cualquier otro ser, dependa de un capricho externo es motivo de miedo y dolor, y se relaciona con una experiencia de vulnerabilidad y pérdida. (Butler, 2004:14) Se trata de la constante posibilidad de estar expuestos a sufrir un daño o la muerte, sin que tengamos la capacidad de controlarla en forma alguna. Pero la precariedad y la consecuente exposición a la vulnerabilidad no son algo absoluto —explica—, sino

que implica “formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto, que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria.” (Butler, 2004:14). Este reparto diferencial no sería posible sin que se diera una operación constante, estructural y masiva, donde ciertas formas de dolor sean reconocidas/reconocibles y amplificadas, mientras que otras pérdidas estén invisibilizadas y, por lo tanto, resulten ignoradas e indoloras (Butler, 2006).

Esto, sumado a lo anteriormente señalado, permite un marco de apropiación teórico para algunos fenómenos particulares que queremos tratar en este apartado. Para la filósofa, lo que cuenta como “vida vivible” no está vinculado a una constatación científica u objetiva. Muy por el contrario, depende de su inclusión en marcos de reconocimiento que son hegemónicos y que detentan el poder de definir el estatuto ético-ontológico de esas vidas. Además, actúan a través de mecanismos de poder específicos que influyen ideológicamente en nuestra comprensión general del problema, a nivel individual y colectivo. De esta manera, una vida que no se sostiene como tal dentro de estos marcos, no puede “ser llorada”; es decir, lamentada o reclamada cuando se la pierde o se la daña (Butler, 2010: 34). No es, estrictamente hablando, una vida “vivable”. Estar vivo, no depende solamente de condiciones meramente biológicas en un sentido material, sino de condiciones sociales y políticas en disputa constante por los límites de la significación y de la resignificación, y el control de las prácticas que contribuyen, tanto a sostener la vida como a generar las condiciones para suprimirla (Butler, 2010: 43).

En este sentido, Butler denuncia el borramiento de la representación pública de los nombres, imágenes y narraciones de aquellos que pueden pensarse como socialmente sacrificables o que, en última instancia, cuyos intereses no cuentan (Butler, 2004: 16).

Este tema (salvando distancias que trataremos de precisar) ha sido ampliamente analizado en el caso de los animales no humanos domésticos, especialmente los que se utilizan para reproducción, particularmente en las hembras. (Singer, 1971; Regan, 1983; Adams, 1990) En principio, Tom Regan postuló de hecho que los animales deben ser considerados como “sujetos de una vida”. Esto implica consideraciones morales, y supone también tomar a los animales en tanto individuos, y no como un mero conjunto de recursos prácticamente indiferenciados usados para actividades humanas. Ahora bien, esto no es tan claro respecto de cómo operaría la misma consideración en el caso de los ambientes naturales y de los animales silvestres. Bajo una visión urbano y antropocéntrica se los presenta como opuestos y alejados de las áreas humanas; pero a la vez, como un conjunto más o menos indiferenciado de seres vivos. En este sentido, si bien los animales silvestres no

están bajo control humano (cómo sería el caso de los domésticos), sí se encuentran bajo su dominio. (Ferrari, 2016)

Justamente, uno de los principales tópicos que Butler desarrolla en *Marcos de Guerra* se vincula con un problema epistemológico relacionado a los “marcos”. Es decir, una aprehensión nunca es neutra o inocente. En efecto, tal como lo advierte Donna Haraway, el *canon* científico *no es inocente*, sino el resultado de un conjunto de construcciones históricas autocontenidas y formalizadas, en constantes reinterpretaciones críticas sensibles al poder. (Haraway, 1993: 115s.; Femenías-Casale, 2017) Por el contrario, existen “/.../ marcos mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como perdidas o dañadas (susceptibles de perderse o de dañarse), [que] están políticamente saturados. Son ambas, de por sí, operaciones del poder.” (Butler, 2010:13)

Justamente, si nos centramos en cuestiones biopolíticas, más allá de la esfera humana a la que estrictamente se dirige Butler, podemos reapropiarnos de su planteo y aplicarlo a cuestiones vinculadas a la vulnerabilidad de la vida global del planeta y de la vida particularmente invisibilizada (es decir, no aprehendida, no enmarcada). Tal como se pregunta la filósofa “¿Qué es una vida?”. Butler responde del siguiente modo:

El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida (Butler, 2010:14).

Sin embargo, pese al optimismo de Butler o la vena socrática de su planteo, de ello no se sigue que si aprehendemos una vida como precaria decidamos protegerla. Tampoco se sigue que se aseguren las condiciones para su permanencia y su prosperidad. En última instancia, la condición de la vida es una cierta precaridad constante, en amenaza.

Butler explica que dentro del gran ámbito de la vida orgánica, la degeneración y la destrucción son parte del proceso mismo de la vida, “/.../ lo que significa que no toda degeneración puede detenerse sin detener, por así decirlo, los procesos de la vida propiamente dichos /.../”, con lo cual insiste en que “con referencia a cualquier ser vivo, no sea posible afirmar por adelantado que existe un derecho a la vida, puesto que ningún derecho puede mantener alejados todos los procesos de degeneración y de muerte.” (Butler, 2010:37) Butler explicita esa pretensión absoluta, como parte de una fantasía omnipotente del antropocentrismo ligada a negar también la finitud del hombre. (Butler,

2010:37) Pero además aclara que no tiene sentido afirmar que tenemos que centrarnos en lo que es distintivo de la vida humana dado que,

/.../si lo que nos concierne es la «vida» de la vida humana, ahí es precisamente donde no hay manera de distinguir en términos absolutos el *bios* del animal del *bios* del animal humano. Semejante distinción sería muy tenue, pues una vez más no tendría en cuenta que, por definición, el animal humano es como tal un animal. Esto no es una afirmación relativa al tipo o especie de animal que es el humano, sino el reconocimiento de que la animalidad es una condición previa de lo humano, es decir, que no existe humano que no sea un animal humano (Butler, 2010:37).

Así distingue entre “precariedad” (*precariousness*) y “precaridad” (*precarity*), dos conceptos fundamentales que es preciso distinguir. Para Butler, “la precariedad subraya nuestra radical sustituibilidad y nuestro anonimato con relación tanto a ciertos modos socialmente facilitados de morir y de muerte como a otros modos socialmente condicionados de persistir y prosperar.” (Butler, 2010:31). De manera que “/.../ la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario) /.../ Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir.” (Butler, 2010:31). En cambio, con “precaridad” designa esa condición inducida políticamente según la cual ciertos individuos y poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo y están más expuestas de forma diferida a los daños, la violencia y la muerte. La filósofa apunta a dar cuenta de las condiciones económicas y socio-culturales que provocan que algunas existencias sean plenamente reconocidas y su daño o pérdida sea digna de duelo, mientras que otras son meramente existencias empujadas a los márgenes simbólicos, a límites borrosos, descartables, sacrificables, de manera más o menos anónimas e indiferenciadas:

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia (Butler, 2010:16).

Pero Butler, además, explica que “Si nos preguntamos cómo se constituye la reconocibilidad (*recognizability*), con esta misma pregunta habremos adoptado una

perspectiva que sugiere que tales campos están constituidos de manera variable e histórica” (Butler, 2010:19). Distingue así entre el reconocimiento que caracteriza un acto, una práctica o un escenario entre sujetos, de la “recognoscibilidad” que refiere a, citamos,

/.../ las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales «actúan» a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados (Butler, 2010:19).

De manera que, tal como explica la filósofa

/.../ Si la violencia se ejerce contra sujetos irreales desde el punto de vista de la violencia no hay ningún daño o negación posibles desde el momento en que se trata de vidas ya negadas. Pero dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez. Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca “fueron”, y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo. La violencia se renueva frente al carácter aparentemente inagotable de su objeto (Butler, 2006:60).

A partir de estas consideraciones es interesante resaltar que una concepción estructuralmente similar en el manejo y explotación de áreas y de animales silvestres ha generado la situación actual, que algunos sectores —como vimos— señalan como apremiante. De hecho Butler sostiene “/.../ podríamos sostener perfectamente que el animal es una vida por lo general no considerada vida según las normas antropocéntricas” (Butler, 2010:33).

En efecto, una cierta imagen ambivalente de los animales salvajes y de la naturaleza aparece en las publicidades y en distintos discursos. Se remarca la necesidad de que dispongan de determinados espacios pero, a la vez, al menos de modo parcial, quedan fagocitados por entornos estrictamente humanos. Nos preguntamos, en consecuencia, ¿No se presupone en esos discursos una consideración diferencial de las vidas que merecen ser vividas y de las vidas que, en cambio, son sacrificables?, y ¿quién establece esa diferenciación?, ¿qué les faltaría a los animales no humanos silvestres y a los ecosistemas en general para un reconocimiento que podría colocarlos dentro del grupo de las vidas vivibles y de las pérdidas lamentables, no de manera instrumental, sino en sí

mismas? ¿No está operando de alguna manera una disposición política, que los subsume a marcos hegemónicos, siempre en relación a formas antropocéntricas de manejo, valoración y control? Además de la precariedad de la vida, ¿no los afecta una precariedad creciente?

En este momento, podemos hablar de un avance totalizante de lo humano, una antropologización constante del mundo. Asimismo, debemos tener en cuenta que, a diferencia de otros momentos históricos, nos encontramos ante un claro síntoma: la emergencia y consolidación de un campo de estudio denominado Biología de la Conservación que, frente a la pérdida de hábitats, lo que particularmente se acentúa desde mediados del siglo pasado por la dinámica económica de postguerra, se preocupa y se ocupa de la conservación biológica de las condiciones de la vida. Sin temor a exagerar, actualmente se calcula que un cuarto del total de la tierra está altamente degradada y es virtualmente imposible encontrar un espacio silvestre en el planeta no pisado por el hombre.¹²

Si retomamos la cuestión del reconocimiento, un ejemplo de este problema —la forma en que se presenta mediáticamente la vida silvestre, los ecosistemas, flora y fauna, y en general, las áreas naturales— permitirá que lo comprendamos mejor. Es necesario construir el valor y la importancia de la vida silvestre a nivel simbólico, para que los objetos o seres que caen bajo su espectro se puedan interpretar como “perdibles”, “vulnerables” o “factibles de ser destruidos”. No obstante, mientras esto no suceda o suceda parcialmente, no hay pérdida, y tampoco hay posibilidad de duelo. Esto no significa que no sepamos que hay diversas formas de vida, o qué es la vida concretamente. Sin embargo, el término “vida” suele quedar perdido en una cierta vaguedad terminológica marcada por la mirada antropocéntrica: hablamos constantemente de la vida digna, de defender la vida, de que la vida es lo máspreciado, e incluso hay grupos de activistas “pro-vida”, que abogan por el “derecho a la vida”. Pero todas estas manifestaciones ruidosas no deben engañarnos, ¿a qué vida se refieren? Al respecto, como ya lo indicamos, podemos retomar la propuesta butleriana de distinguir entre “aprehender” (*to apprehend*) y “reconocer” (*to recognize*) una vida: “El «reconocimiento» es un término más fuerte, un término derivado de textos hegelianos que han estado sujetos a revisión. La «aprehensión», por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento.” (Butler, 2010:18) En este sentido, las vidas animales y la naturaleza en general son formas

¹² Cf. el Informe *FAO-SOLAW*, disponible en: <http://www.fao.org/docrep/017/i1688e/i1688e.pdf>, (Consultado 15/3/2017).

o conjuntos mixtos (de elementos bióticos y abióticos) *aprehendidos* como vivientes pero sin pleno *reconocimiento* político. Por lo tanto, en esta construcción que tamiza lo viviente, se generan órdenes jerárquicos de valor/disvalor biológico excluyente.

En la misma línea, términos que emergen en las últimas décadas como “antropoceno” (Stoermer y Crutzen, 2001), “defaunación”, “ecocidio” (Zierler, [1979] 2011; Broswimmer, 2005) y “geocidio” (Cherson, 2008) marcan un cambio significativo en el modo tradicional y moderno de pensar la vida animal y las relaciones entre las sociedades humanas y el llamado “mundo natural”. Marcan, incluso, alarma ante la posibilidad de destrucción completa de las condiciones que hacen posible la existencia biológica actual.

Para Butler

/.../ es posible observar cómo las formas dominantes de representación pueden y deben ser destruidas para que algo acerca de la precariedad de la vida pueda ser aprehendido. Una vez más, esto tiene consecuencias para los límites que constituyen lo que puede o no puede aparecer dentro de la vida pública, los límites de un campo de visibilidad públicamente reconocido. **Lo que está privado de rostro o cuyo rostro se nos presenta como el símbolo del mal, nos autoriza a volvernos insensibles ante las vidas que hemos eliminado y cuyo duelo resulta indefinidamente postergado.** Ciertos rostros deben ser admitidos en la vida pública, deben ser vistos y escuchados para poder captar un sentido más profundo del valor de la vida, de toda vida. Así, no es que el duelo sea la meta de la política, pero sin esa capacidad para el duelo perdemos ese sentido más profundo de la vida que necesitamos para oponernos a la violencia (Butler, 2006:21-22; el resaltado es nuestro).

En este sentido, el eco-bio-sensocentrismo aparecieron como nuevos marcos subalternos con el objetivo de lograr una apropiación de aquello que escapa al marco antropocéntrico jerárquico tradicional. Al reposicionar como intrínsecamente valiosos los ecosistemas y los animales no humanos, cada uno de manera particular, asocian las consideraciones teóricas con una ética acorde. Muestran como vulnerables a los entes que engloban y plantean exigencias más o menos enlazadas con acciones políticas concretas tendientes a guardarlos del daño o de la pérdida inminente. Pero, además, operan en el nivel que señala Butler: dan una nueva imagen de la naturaleza y muestran la diversidad biológica de los seres que habitan el mundo. Frente a las clásicas imágenes de animales silvestres como amenaza económica (predación de ganado, destrucción de cosechas), físicas (ataques a humanos, especies ponzoñosas, transmisión de enfermedades, fobias socialmente inducidas, etc.), proponen reposicionar la responsabilidad humana en el manejo de las

áreas de contacto, peri-silvestres, y reconceptualizar, entre otros, el modo en que filosófica y socialmente construimos la naturaleza. (Merchant, 1990)

En igual sentido, la ecología política permitió traspasar los conocimientos de la ecología científica al ámbito de las consecuencias ético-políticas. Así muestra que hay poblaciones, individuos, ecosistemas, con sus diferentes modos de ser, donde la dimensión de la organización humana está generando un impacto que no debería pasar inadvertido. Así, se logra un acercamiento no centrado exclusivamente en lo humano, salvo como integrante de un conjunto mayor. Se constituye de este modo un marco potente en la mediación de nuestras representaciones sociales más conflictivas en torno a los animales no humanos, el medio ambiente y la naturaleza en general, muchas de ellas incluso contradictorias.

Del mundo pensado al mundo creado: instaurando el orden que imaginamos

Mi reino es de este mundo. Carceleros y cárceles y espadas ejecutan la orden que no repito. Mi palabra más infima es de hierro. Hasta el secreto corazón de las gentes que no oyeron nunca mi nombre en su confín lejano es instrumento dócil a mi arbitrio.

Borges, “Tamerlán”, *El oro de los tigres*

En suma, para Butler, el problema no es meramente cómo incluir a más personas (en nuestro caso seres), dentro de las normas ya existentes que otorgan reconocimiento. Por el contrario, su problema es sopesar cómo las normas ya existentes operan, asignando reconocimiento de manera diferencial. Esto implica indagar “¿Qué nuevas normas son posibles y cómo se producen? ¿Qué podría hacerse para generar una serie más igualitaria de las condiciones de reconocibilidad? /.../ ¿qué podría hacerse para cambiar los términos mismos de la reconocibilidad con el fin de producir unos resultados más radicalmente democráticos?” (Butler, 2010:20)¹³

Para comprender aún mejor lo que acabamos de decir, podemos tematizar brevemente en qué consiste el antropocentrismo y cómo, aún en las perspectivas conservacionistas,

¹³ Hemos corregido ligeramente la traducción castellana.

constituye el paradigma dominante, trasfondo ineludible de las relaciones actuales de poder que detenta el hombre como animal dominante. (Singer, 2009: 231 y ss.; 265 y ss.) En principio, podemos distinguir el antropocentrismo en su sentido más radical, que implica el supuesto de que la naturaleza está al servicio del hombre, y solo en función de él tiene sentido. Es una versión plagada de supuestos metafísicos y teológicos judeo-greco-cristianos. Particularmente en el Renacimiento obtiene mayor impulso, al conceptualizarse al ser humano como criatura dotada de un puesto especial en la creación, de una dignidad específica que lo coloca fuera del mundo natural, en una relación privilegiada con las criaturas celestes y detentando una relación de dominación sobre las criaturas terrenales. (Pico della Mirándola [1486], en Magnavacca, 2008). A partir de ahí, todos los elementos y formas de vida pueden utilizarse en función de un interés social, económico, político e individual. La naturaleza poco a poco se proyecta como mera fuente de recursos, sin ningún otro valor. Tampoco se la entiende relacionada a la identidad de lo humano. Es decir, aparece cosificada e instrumentalizada a partir de una serie de ideas relacionadas, fundamentalmente a la mayor jerarquía de lo humano sobre el mundo orgánico e inorgánico. En general, favorece además el desarrollo de una concepción meramente mecanicista del mundo, que surge unida a los desarrollos de la técnica en ese momento histórico-filosófico. Se proyecta también un más claro recorte de lo humano del conjunto de la naturaleza, proponiendo al Hombre como un tipo de ser distinto del resto de los animales; esencialmente distinto a partir de la autoconciencia, la racionalidad y la cultura simbólica, y por tanto con un derecho *sui generis* de uso de los elementos y seres “naturales”.

Toda esta concepción resulta marcadamente antropocéntrica, en tanto la naturaleza queda representada como objeto relativo a la voluntad humana, sin valor intrínseco. Por lo tanto, no se concibe el mundo éticamente, ya que la ética significa el reconocimiento de un otro “otro” con algún tipo de valor propio, y/o de interés que deba tenerse en consideración. Así, no se apela a un moderado uso o intervención, pues no se reconoce que haya un problema en la disposición humana del ambiente, sus ecosistemas, integrantes, elementos, etc. Tampoco se percibe la necesidad de justificar el modo en que se toman las decisiones y se llevan a cabo las prácticas que involucran la “naturaleza”. En un mundo antropocentrado, el entramado simbólico incluye solo humanos y cosas;¹⁴ es decir, objetos de uso, bajo una relación instrumental.

¹⁴ No incluimos el debate acerca de cómo el antropocentrismo constituye en sus bases un androcentrismo, marcado por una serie de segmentaciones de lo humano que son urbanocéntricas, falocéntricas, pigmentocráticas. Ver Anzoátegui, Bolla, Femenías, *Antropología filosófica (para no filósofos)*, (2016).

Una manera atenuada de pensar la relación hombre-naturaleza es el antropocentrismo moderado, que surge a mediados del s. XX, desde las perspectivas más conciliadoras del conservacionismo de la naturaleza. Aquí, en esta visión, se plantean una serie de novedades respecto de la anterior postura. Aunque, en suma, se sigue sosteniendo el antropocentrismo, con las ventajas de una visión propia del desarrollo sustentable. A partir de esta perspectiva se han creado la mayor parte de las áreas naturales protegidas, que virtualmente son los lugares donde en la actualidad se conservan las más extensas áreas silvestres, bajo una semi-controlada intervención humana específica y legal. Se limita de este modo el avance de la frontera urbana o agrícola, y a veces se las combina con usos mixtos (turismo, pastoreo de bajo impacto y otras actividades).¹⁵ Esta perspectiva está presente, en gran parte, en el movimiento conservacionista o naturalista institucionalizado, como diferente de las perspectivas centradas en los ecosistemas, la vida o la sensibilidad que mencionamos anteriormente, e inaugura nuevos ejes (eco-bio-senso-centrismo) para pensar la problemática, aunque el hombre sigue siendo el centro prioritario. Desde luego, no es la perspectiva predominante en las sociedades humanas contemporáneas que se inclinan por lo general por un antropocentrismo duro. De hecho, la mayoría de la población considera que los humanos somos lo único importante, y sólo algunas culturas minoritarias reconocen al resto de los seres vivos como iguales o con derecho a la vida (Oberhuber, 2009b:132). De modo similar, en el caso de los animales y su vínculo con los humanos, desde un antropocentrismo duro, se los considera objetos como en la clásica imagen del animal-máquina cartesiano (Descartes, en Singer y Regan, 1976:60-66). Desde un antropocentrismo moderado, en cambio, se los entiende como seres sintientes, con algunas necesidades que dependen de su estructura física, aunque, en última instancia, siempre quedan bajo el espectro del interés humano (individual y social), y pueden ser instrumentalizados (Ryder, 1971; Singer, 1975).

Ahora bien, luego de esta extensa presentación cabe preguntarnos: ¿Cuál es el problema del antropocentrismo? ¿Realmente genera las problemáticas que venimos analizando? ¿Acaso no hay cierta naturalidad en el antropocentrismo dado que nosotros somos humanos? Quizás, ni siquiera sea posible pensarnos de manera no antropocéntrica, si esto implicara algo así como pensarnos más allá de los límites de nuestra humanidad.

¹⁵ Claramente, esta segunda instancia es un poco más alentadora que la primera, pero sigue perpetuando el modo antropocéntrico con ciertos matices y algunos autores abogan por la superación de este paradigma apuntando que ya ha surgido uno capaz de igualarlo, basado en concepciones andinas agrupadas en la perspectiva del Buen Vivir, cuestión sobre la que no entraremos. Cf. Farah, I. y Vaspollo, L., (coords.) *Vivir Bien, ¿paradigma no capitalista?*, Bolivia, CIDES-UMSA, 2011.

Delimitemos a qué nos referimos. En un artículo ajeno a estas cuestiones, Femenías sostiene que *violencia simbólica* es aquella que "...impone un orden bajo el supuesto de que es único, irreversible, inmodificable, incuestionable, fijo y eterno". La autora agrega, en una línea similar a Butler, que todo sistema de dominación sostiene ese tipo de violencia "reconociendo o descalificando, negando, invisibilizando, fragmentarizando o utilizando arbitrariamente el poder". A partir de lo cual, "genera marginalidades, divide, condena, elabora cadenas causales y hasta mata, si no directamente al menos en la medida en que justifica, legitima o invisibiliza discursivamente la violencia física". El discurso, a su vez, "opera como disciplinador social, inculcando en los sujetos /.../ prácticas normalizadas y naturalizadas. De este modo se constituye lo "obvio", lo que no se cuestiona..." (Femenías, 2009: 349).

Es imposible desde este punto de mira construir nuevas condiciones de reconocibilidad mientras los sujetos de la ética se restrinjan a los humanos existentes o potenciales, donde el mundo sólo se presente como el escenario actual donde se desarrolla la vida humana, sin mayores reparos. Es decir, se trata de la visión tradicional del mundo. Por eso "uno de los replanteamientos centrales de nuestro sistema de valores, y el primer paso para crear un nuevo paradigma, es la superación del antropocentrismo" (Oberhuber, 2009b:132). En la misma línea, el avance actual totalizante de lo humano, que estamos analizando, se inscribe en una forma que consideramos esencialista, naturalizada, jerárquica e instrumentalizadora de cómo pensar el vínculo entre sociedades humanas y naturaleza, y entre humanos y animales. Filosófica e históricamente eso fue comprendido bajo la noción de salto o brecha ontológica, la que separaría tajantemente lo humano de lo no-humano, hasta convertir al hombre en un ser radicalmente opuesto a los demás entes que componen el universo. Se justifica esa brecha en una supuesta dimensión ontológica emergente, que le pertenecería a partir de su subjetividad y su racionalidad (Shaeffer, 2009) o en términos de della Mirandola, de su dignidad. Finalmente, para muchos teóricos, Butler entre ellos, se trataría, como vimos, simplemente de una concepción megalómana de lo humano.

Si cuestionamos que el ser humano sea portador de un estatuto ontológico o evolutivo superior, una dignidad, una condición o característica especial que lo legitimaría para administrar del modo en que lo hace los criterios de diferenciación, queda expuesto el orden arbitrario, contingente y epocal que lo sostiene. Este orden construiría determinadas formas de percepción y marcos de reconocimiento a la vez que invisibilizaría y condenaría a la *inexistencia* sus formas alternativas. Una posible manera de conceptualizar la cuestión es a partir de constituir una verdadera "ontología de la

disponibilidad” (Carrera Aizpitarte, 2017) que haría que a algunos individuos y seres se los considere meras mercancías u objetos, entes despersonalizados o no individuados, sujetos a procesos de explotación, apropiación de su producción y acumulación (Carrera Aizpitarte *et. al.*, 2016). En términos de Butler, esto reforzaría la precarización de ciertos humanos y del planeta (la naturaleza) como un todo, consecuencia evidente también en la vertiente moderada del antropocentrismo.

El debate que se trata de instaurar desde hace unas décadas, impacta sobre el estatuto de los animales no humanos en nuestra sociedad:

[se trata de] un debate que nos debemos. Nos debemos decidir qué son los animales que nos comemos, que nos acompañan, que buscan bomba, los que corren carreras, los que empleamos para investigar y los que están bajo nuestro poder, pero no bajo nuestro control; los llamados ‘silvestres’. No sé si decidiremos si ellos tienen más derechos o nosotros más obligaciones. Sé que cuando reconozcamos sus mentes, sus estados afectivos y sus necesidades comportamentales /.../ viviremos en un mundo más complejo y más rico. Donde no solo haya cosas y personas, donde quede librado de confundir a los animales con cosas o con personas. Un mundo donde se reconozcan otras mentes y estados afectivos (Ferrari, 2016: s/p).

En este sentido, cualquier demarcación entre lo humano y lo no humano y lo que es propio de cada uno, aun a riesgo de sonar evidente, es política: en la línea de Foucault, podemos preguntar “¿/.../ qué régimen de inteligibilidad de los cuerpos impone que la muerte del animal no es lamentable, que su vida es sacrificable o que es menos vivible que la humana?” (Carrera Aizpitarte *et. al.*, 2016) En este mismo sentido ¿qué tipos de razones hacen posible que ciertos grupos humanos se apropien de los cuerpos y territorios de los animales, de ecosistemas completos, generando alteraciones drásticas, muchas irreversibles, bajo lógicas político-económicas tendientes a la hiperexplotación de los llamados “recursos naturales”?

Específicamente, Butler señala la manera de reconceptualizar el cuerpo bajo el espectro de la vulnerabilidad y se pregunta si esta comprensión puede conducir a una reorientación normativa de la política (Butler, 2006:54):

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia /.../ Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son los suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública.

Construido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío.
Entregado desde el comienzo al mundo de los otros /.../ (Butler, 2006:52).

Es decir, sometidos todos los cuerpos (sean cuerpos correspondientes a animales humanos y no-humanos) a la precariedad, la vulnerabilidad y el desposeimiento, la distinción ética entre unos y otros es claramente política.

Resumiendo, en este segundo momento de nuestra indagación, la configuración culturalmente aceptada, y reproducida como evidente y natural, del lugar de lo humano en el mundo, de qué es este planeta y de qué es la vida, se asemeja mucho una “inversión ideológica”. Al menos en una de sus definiciones, Marx lo explica de este modo: “/.../ en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura...” (Marx y Engels, 2005:26). Es decir, estas ideas dominantes expresan “idealmente” trastocadas, las relaciones concretas con la naturaleza y el ambiente, hasta finalmente tener una idea de hombre como ser excepcional en el orden jerárquico de los entes.

La visión antropocéntrica prefigura un universo simbólico donde solo hay humanos — como seres especiales— y cosas, donde los animales y la naturaleza son grandes conjuntos de objetos útiles solo a efectos prácticos. El futuro que se perfila como episodio de extinciones masivas, el mundo de la imagería antropocéntrica, se está volviendo peligrosamente real. En este sentido, podemos retomar a Butler cuando sostiene que:

No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas “irreales”? ¿La violencia produce esa irrealidad? ¿Dicha irrealidad es la condición de la violencia? (Butler, 2006:60).

Podemos hipotetizar cómo sería un planeta tras la Sexta Extinción: evidentemente el hombre sería un ser especial en el orden de la *creatio*, en esta constante producción de irrealidad; puesto que resultaría difícil apelar a la continuidad evolutiva de lo viviente, básicamente si han pasado a la historia las especies de primates más similares al hombre, y los grandes mamíferos. El planeta sería esa fuente de discomfort permanente, que los hombres modernos buscaban enfáticamente controlar. Bajo esta perspectiva sería irremediable caer en cuenta de que las sociedades humanas capitalistas forjaron el

antropoceno, periodo de la historia de la tierra donde el antropocentrismo alcanzó su máxima expresión como régimen totalitario sobre todo lo viviente, impactando en la biósfera a un ritmo y escala nunca alcanzado por ningún otro animal. Desde la perspectiva de Butler, podemos entender este marco como una inducción violenta a la precariedad, que debe ser revisada.

Conclusiones

Debemos aprender a vivir y abrazar la destrucción y la rearticulación de lo humano en aras de un mundo más amplio y, en último término, menos violento, sin saber de antemano cuál será la forma precisa que toma y tomará nuestra humanidad

Judith Butler, *Deshacer el género*

En este trabajo esbozamos algunos lineamientos para contribuir a pensar ciertos problemas con la ayuda de algunas nociones elaboradas por Judith Butler. En el contexto de la pregunta por aplicaciones no antropocéntricas de la precariedad de la vida, el duelo y la violencia nos propusimos, en primer lugar, reseñar brevemente el contexto de la problemática. En segundo lugar, revisamos algunos elementos teóricos como la distinción entre precariedad y precaridad de la vida; la diferencia entre reconocimiento y aprehensión, y vida digna de duelo. Butler muestra cómo la estructura misma de las creencias es tan fuerte que genera que algunos tipos de violencia no sean en absoluto considerados como tales o simplemente se las justifique. Entonces, buscamos dar cuenta de cómo el antropocentrismo y su constante invisibilización de las existencias-otras de animales no humanos (especialmente los silvestres) y los ambientes naturales y los ecosistemas, generan las condiciones para su precariedad, con su consecuente pérdida sostenida, constante y carente de duelo en nuestras sociedades occidentales.

Es decir, frente a un momento histórico-cultural como el presente, donde algunos pensadores afirman que es el más peligroso en la historia de la humanidad por el potencial peligro de destrucción de las condiciones que hacen posible la vida como tal, indagamos una aproximación a los modos culturales que regulan disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo, estructural, direccionado y diferencial, tal

como sostiene Butler, con el interés de sembrar un estado de alerta sobre sus potenciales consecuencias. Por eso, lejos de la posición de un ecologismo catastrofista, buscamos algunos puntos de reflexión que iluminen el problema y Butler ha contribuido a ello. Por último, retomando las palabras de la filósofa, se trata de hacernos algunas preguntas acerca de ¿Qué es real y qué vidas son reales? ¿Cómo es que construimos la realidad? ¿Aquellos seres que son “irreales” han sufrido la violencia de la desrealización? ¿Y cuál sería la relación entre la violencia y esas vidas consideradas “irreales”? ¿La violencia produce esa irrealidad o dicha irrealidad es la condición de la violencia? (Butler, 2006:60) cuestiones que creemos resultan de vital importancia para el problema abordado.

Referencias bibliográficas

Adams, Carol J. (1990), *The Sexual Politics of Meat: A vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum International.

Anzoátegui, M., Bolla, L., Femenías, M. L., (2016), *Antropología filosófica (para no filósofos)*, Buenos Aires, Waldhuter.

Butler, Judith (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.

---- (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.

---(2006b) *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.

---(2011) *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Madrid, Katz.

Broszimmer, F. [2005] (2007), *Ecocidio: breve historia de la extinción en masa de las especies*, Navarra, Laetoli.

Carrera Aizpitarte, et. al. (2016), “Inserte ‘Animal’ donde dice ‘Mujer’ y viceversa: analogías entre la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre los animales en el sistema capitalista heteropatriarcal”, *Actas de las IV Jornadas CINIG de estudios de Género y feminismos*, CINIG FaHCE, UNLP, abril 2016.

Carrera Aizpitarte (2017), “Métaphore visuelle & représentation de l'horreur. Le Musée Auschwitz-Birkenau”, en Silvia Solas (dir) *Sur la philosophie des images de Francois Soulages. Alterité - méthode & arts*, Paris, L'Harmattan.

Casale, R. y Chiacchio, C. (2009) *Máscaras del deseo: Una lectura del deseo en Judith Butler*, Buenos Aires, Catálogos.

Cherson (2007), *Ecocide: Humanity's Environmental Demons*, Greencore, New York,

2007.

Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. "The 'Anthropocene'," *Global Change Newsletter* 41, 2000, pp. 17-18.

Farah, I. y Vaspallo, L., (coords.) *Vivir Bien, ¿paradigma no capitalista?*, Bolivia, CIDES-UMSA, 2011

Femenías, María Luisa (2009), "Derechos Humanos y género: Tramas violentas", en *Frónesis*, vol.16, Nº 2, pp. 340-363.

Femenías, María Luisa y Casale, Rolando (2017) "Butler: ¿Método para una ontología política?" en *Isegoría*, 56. (en prensa)

Foucault, M., Defender la Sociedad, *Curso en el Collage de France (1975-1976)*, "Clase del 17 de marzo de 1976", FCE, 2001.

Freud, S. (1975), "Una dificultad del psicoanálisis", *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, XVII, 125-137.

Haraway, D., "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial" M. C. Cangiano y L. Du Bois, *De mujer a Género*, Buenos Aires, CEAL, 1993, pp. 115-144.

Kolbert, Elizabeth (2015), *La sexta extinción: una historia nada natural*, Barcelona, Critica.

Leakey, R. y Lewin, R. (1998), *La sexta extinción, el futuro de la vida y el planeta*, Barcelona, Tusquets.

Magnavacca, Silvia (2008) *Pico della Mirandola. Una nueva concepción de la filosofía*, Winograd Buenos Aires.

Merchant, Carolyn (1990), *The death of Nature: women, ecology and scientific revolution*, San Francisco, Harper, 1990.

Marx, Carlos; Engels, Federico (2005), *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Santiago Rueda.

Oberhuber, Theo (2009) "Biodiversidad: tirando piedras contra nuestro propio tejado" y "Biodiversidad: elemento central de un nuevo paradigma", en Hernandez Aja, Agustín; Puleo Alicia, et. al., *Claves del ecologismo social*, Libros en Acción, Madrid.

Puleo, Alicia (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra y Universitat de Valencia.

Roesler, I. y M.G. Agostini (eds) (2012), *Inventario de los Vertebrados de la Reserva Natural Punta Lara, provincia de Buenos Aires, Argentina*. Temas de Naturaleza y Conservación, Monografía de Aves Argentinas No 8. Buenos Aires, Argentina. Caps.: Lutz, A., G. Natoli, M.A. Velasco, M.C. Mosto, J. Carrera y D.H. Podestá. "Mamíferos

de la Reserva Natural Punta Lara” (pp. 137-153); Saibene, P., R. Cajade, L.G. Pagano y R. Herrera. “Reptiles de la Reserva Natural Punta Lara.” (pp. 75-88); Agostini, M.A., P. Saibene y D.A. Barrasso, “Anfibios de la Reserva Natural Punta Lara”. (pp.63-75)

Ryder, R. (1971), “Experiments on Animals”, en Stanley and Roslind Godlovitch and John Harris. *Animals, Men and Morals*, Grove Press, Inc.

Singer, Peter (1975), *Animal Liberation*, Harper Collins.

---, (2009) *Liberación Animal*, Madrid, Trotta.

Singer, P. y Regan, T. (1976), *Animal rights and human obligations*, Prentice Hall, New Jersey.

Schaeffer, J. M. (200), *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE.

Shiva, Vandana (1995), *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Horas y Horas, Madrid.

Swyngedouw, E., “¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada”, *Urban*, 2011, pp. 41-66, trad.: Álvaro Sevilla Buitrago.

Zierler, D. ([1979] 2011) *The invention of ecocide: agent orange, Vietnam, and the scientists who changed the way we think about the environment*, University of Georgia Press, Georgia.

Zizek, S., (2002) *Revolution at the gates, Zizek on Lenin*, Londres, Verso.

Referencias bibliográficas electrónicas

Ferrari, Ricardo, El mensaje y la sangre, *Perfil*, 26 de octubre de 2016. Disponible en: <https://www.pressreader.com/argentina/perfil-sabado/20161029/282321089555157>
Consultado: 20 de marzo de 2017.

Guerrero, Elián; Agnolin, Federico, “Recent changes in animal and plant distribution in the southern of the Paranaense biogeographical province (northeastern Buenos Aires province, Argentine): ecological response to climate change?”, *Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales*, Vol. 18, N°1, 2016. Disponible en: <http://revista.macn.gob.ar/ojs/index.php/RevMus/article/view/428>. Consultado: 10 de marzo de 2017.

Hawking, Stephen (2016) *This is the most dangerous time for our planet*, The Guardian, 1 de diciembre de 2016, Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/dec/01/stephen-hawking-dangerous-time-planet-inequality>. Consultado: 28 de diciembre de 2016.

Horneck, G., "Exobiology, the study of the origin, evolution and distribution of life within the context of cosmic evolution: a review", *Planetary and Space Science* Volume 43, Issues 1–2 January–February 1995, Pp 189-217. Disponible en: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0032063394001903?via%3Dihub> Consultado: 2 de marzo de 2017.

Informe de Aves Argentinas sobre impacto del Complejo Hidroelectrico Kirchner-Cepernic. Disponible en: <http://www.avesargentinas.org.ar/noticia/posici%C3%B3n-institucional-sobre-el-complejo-hidroel%C3%A9ctrico-kirchner-cepernic-sobre-el-r%C3%ADo-santa> Consultado: 20 de marzo de 2017.

Informe *FAO-SOLAW*, disponible en: <http://www.fao.org/docrep/017/i1688e/i1688e.pdf> Millennium Ecosystem Assessment, 2005. *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Island Press, Washington, DC. 2005. Disponible en: <http://www.millenniumassessment.org/documents/document.356.aspx.pdf> Consultado: 16 de marzo de 2017.