



## SOBERANÍA ITIFÁLICA Y CARNOFALOGOCENTRISMO EN *CADÁVER EXQUISITO*

María Cielo Farias Kunz

FFyH, FCC-CIPeCo, UNC  
cielokunz@gmail.com

### Resumen

Este artículo propone una lectura de la obra *Cadáver exquisito* (2017) desde una perspectiva deconstructiva. Nuestra interpretación de la novela es que, en ella, se presenta una potencia deconstructiva, al desestabilizar límites oposicionales heredados de la tradición *carnofallogocéntrica* occidental, centralmente, el límite entre humanos y animales. Para observar estas operaciones, ponemos en funcionamiento algunas nociones derrideanas como *soberanía*, *fallogocentrismo* y *estructura sacrificial de lo social*, así como la deconstrucción de la noción de *justicia* para pensar en torno a diferentes formas de violencia, cuyo fundamento y reproducción se encontrarían en la lógica de pensamiento occidental que intentamos aquí observar de manera crítica.

**Palabras clave:** deconstrucción – violencia – soberanía

### Abstract

This article proposes a reading of the piece *Cadáver exquisito* (2017) from a deconstructive perspective. Our interpretation of the novel is that a deconstructive power is presented in it by destabilizing oppositional limits inherited from the Western *carnophallogocentric* tradition, centrally, the boundary between humans and animals. To observe these operations, we put into operation some derridean notions such as *sovereignty*, *phallogocentrism*, *the sacrificial structure of the social*, as well as the deconstruction of the notion of *justice*, to think about different forms of violence, whose foundation and reproduction would be found in the logic of Western thought that we are trying to observe critically here.

**Keywords:** deconstruction – violence – sovereignty

### Soberanía itifálica y carnofalogocentrismo en *Cadáver exquisito*

El presente artículo propone una lectura de la novela *Cadáver exquisito* (2017) de la autora Agustina Bazterrica, desde una perspectiva deconstructiva. Encontramos, en la obra ficcional de esta autora, una representación en clave distópica de problemáticas de opresión y violencia de nuestro presente. La narración expone una sociedad en la que, tras la eliminación de la –casi– totalidad de animales del planeta por haber contraído un virus letal, los humanos acaban produciendo nuevas animalidades a ser devoradas, como sustitutos protéticos de los animales-producto de antes. Estas nuevas animalidades no son, ni más ni menos, que seres humanos deshumanizados, convertidos en mera *cosa*, mera carne, a través de una serie de dispositivos técnicos, lingüísticos, políticos, sanitarios, etc. La historia tiene su propia potencia deconstructiva al desestabilizar la oposición entre humanos y animales; uno de los binomios que –siguiendo a Derrida– consideramos nuclear para pensar políticamente otra serie de oposiciones conceptuales en las que se fundan algunas asimetrías de poder.

La premisa de la obra de Bazterrica parece provenir de la pregunta que se hace Descartes<sup>1</sup> –y que retoma Derrida (2008)– acerca de cómo sería un mundo sin animales. Derrida propone, a partir de esta premisa ficcional, dos caminos de interrogantes que nos serán de ayuda para nuestro recorrido: uno es, si es posible pensar en un mundo –en el mundo– sin la presencia de los animales: “¿Es el ser-con-el-animal una estructura fundamental e irreductible del ser-en-el-mundo, de manera que la idea de un mundo sin animal no pueda ser siquiera una ficción metódica?” (Derrida, 2008, p. 99). Esta pregunta surge en relación con la estructura del *Dasein* heideggeriano y propone, entonces, pensar si la animalidad sería esencial al *ser del mundo*. El otro camino que se desprende de la hipótesis cartesiana es el de que esta pregunta nos lleva a enfrentarnos con los tipos de vínculos que establecen los animales-humanos con los animales-no-humanos en el presente, con las diferentes formas de violencia que ha llevado, en muchos casos, a la extinción de especies. Lo que parecería manifestar una aniquilación potencial de los animales del planeta de manera patente.

Sin ánimos de encontrar algo así como una respuesta, nuestra interpretación de la novela nos lleva a pensar en la imposibilidad de un mundo sin animales, en tanto, en el relato nos encontramos con la puesta en marcha de la producción de prótesis que reemplacen a los *casi* extintos animales-no-humanos. Y esto se da de múltiples maneras. Por un lado, por sustituciones en el nivel de lo representacional: el protagonista de la novela (Marcos Tejo) lee y entiende a los demás personajes con quienes interactúa a través de alegorías animales. La figuración de lo animal parece ser, para este personaje, una manera de comprender el mundo. En apariencia, la representación pasa, inevitablemente, por las formas de lo animal. Esto es comparable a lo que ocurre con la representación de lo político a través de los tropos animales, tal como analiza Derrida (2010) en la tradición de la filosofía política. Aun en lo

<sup>1</sup> Carta a \*\*\*, marzo de 1638, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 1004-1005 (citado en Derrida, 2008, p. 98).

aparentemente más propio de lo humano, se encuentra lo animal como recurso a la representación del mundo, como un lugar desde donde el ser humano se relaciona con él, lo aprehende, lo configura, ¿lo comprende? Otra forma de sustitución de lo animal en *Cadáver exquisito* (2017) pasa por la producción de *nuevas animalidades* (o pseudo animalidades): por un lado, los *carroñeros*, clase social marginal que es excluida del orden social y político, grupo despojado y hambreado que cumple la *función* de los animales de carroña, consumiendo los restos de carne putrefacta, enferma, sin valor comercial. Compostadores a la fuerza, estos carroñeros parecieran ser necesarios para mantener el orden de este mundo antropófago. Por otra parte: las *cabezas*, menos que animales, producidas como objetos de consumo, como carne a ser devorada, creadas en laboratorios, nacidas en cautiverio, producidas e intervenidas tecno-científicamente desde el comienzo hasta el final, violentadas en cada momento de su existencia de múltiples cruentas maneras, hasta que son finalmente asesinadas para vender todas y cada una de las partes de sus cuerpos. Producción de animalidad entonces, ya representacionalmente, ya concretamente, en la animalización de seres humanos. En este mundo ficcional (como en nuestro *propio* devenir histórico), lo animal se manifiesta, aporéticamente, como elemental en nuestra configuración del mundo, pero al mismo tiempo, lo animal se muestra como denegado y reprimido, tanto en la relación con la propia animalidad como en la relación con las *animalidades-otras*.

### Carnofalocentrismo

El término principal a través del que pensamos en el funcionamiento del mundo de la ficción de *Cadáver exquisito* (2017) es el de *carnofalocentrismo*. Este es un concepto que propone Derrida en algunos momentos de su recorrido de pensamiento (2005, 2008, 2010) y que, si bien no aparece desarrollado de manera exhaustiva, es posible interpretarlo a partir de la conexión entre los diferentes conceptos articulados allí, los que Derrida sí propone y piensa de manera extensa en sus textos, seminarios, entrevistas, etcétera.

*Carnofalocentrismo* une la idea de lo carnívoro –en relación con lo sacrificial– con la noción de *falocentrismo* y de *logocentrismo*. El término no se agota en estas tres palabras, sino que, más bien, apunta a una diseminación articular. Es decir, a un pensamiento heterogéneo de-lo-heterogéneo, a una perspectiva desde la cual puedan reflexionarse en entrelazamiento diferentes fenómenos aparentemente cerrados en y desconectados entre sí. De esta forma, este concepto múltiple nos permite ahondar en la relación entre la máquina axiomática occidental, la lógica falocéntrica, masculinista, que subyace a esta manera de pensar, y las prácticas de violencia que se producen desde este dispositivo: prácticas de dominio, conquista, subordinación, despojo, violación, explotación, extractivismo, etc., pensables desde la estructura sacrificial, que señala Derrida (2005), como característica de toda forma social y que puede ubicarse en el elemento *carno* de este concepto.

*Carnofalologocentrismo* señalaría, entonces, el modo de estructuración y funcionamiento de la subjetividad humana, fundada en una lógica de *devoración del otro*. El *sí mismo* parece surgir, sustentarse, asentarse y desarrollarse, a partir de y en la incorporación de *lo otro*. No hay *ipse* sin *alter* que ese *ipse* fagocite o intente fagocitar. De igual modo, extendiendo la lógica de la devoración a las relaciones sociales, *carnofalologocentrismo* remitiría a la repartición de posiciones y roles sociales, de acuerdo con localizaciones en una cartografía del poder. Esta distribución determinaría las existencias de acuerdo con su mayor o menor cercanía con lo que se ha fijado como sujeto-modelo, es decir, representante prototípico de *lo humano*. La oposición de lo humano y lo animal es clave en esta repartición, pues se construye una gran *ipseidad de lo humano*, a partir de la oposición a las *otredades no-humanas*. Pero también, es a partir de esta delimitación (humano/animal) que las posiciones de los seres humanos se configuran en torno a una escala de más-menos-humano/más-menos-animal. Las jerarquías se establecen siempre a partir de las cualidades que se consideran propias del sujeto hegemónico, tales como las de *ser* blanco, hombre, heterosexual, sano, cuerdo, productivo, etc. Todas aquellas personas que se alejen de los cánones de la subjetividad son ubicadas en un lugar de subalternidad en relación con aquellos que ostentan las cualidades de lo *propriadamente* humano. Y recibirán un tratamiento cercano –o igual– al que recibe un animal, considerado al servicio del hombre, *marcado* como inferior, forzado a que su vida valga solo lo que de beneficiosa sea para los humanos-sujetos-soberanos.

La “estructura sacrificial” de la que habla Derrida (1997, 2005, 2010) señala el problema de la violencia contra los animales como elemento crucial para entender el funcionamiento de lo social en su conjunto. El ser humano es autodefinido como superior a lo animal a través de la represión de lo animal, en sí mismo y fuera. En este sentido, el término *logocentrismo* viene a indicar la lógica de pensamiento según la cual la superioridad humana se fundamentaría en el *logos*, en la capacidad de raciocinio, de lenguaje, de acceso al significante que poseerían los seres humanos. La aparente carencia de razón en los animales vendría a justificar su lugar de subalternidad, su posición de inferioridad en relación con los humanos, detectable ya en su aparente ausencia de condición de *ser* en su nominación, en tanto la cualidad de *ser*, como cualidad primaria de la subjetividad (y conceptualización crucial en la tradición logocéntrica que aquí intentamos observar y deconstruir), negada a los animales y a otras formas de existencia no humanas. Por otra parte, todos aquellos humanos construidos como *animalidad* son, en consecuencia, también reducidos a un lugar de inferioridad, por su alejamiento del ideal de *sujeto*, considerados y tratados como existencias *menores*. En relación con esto, podemos observar cómo históricamente se han utilizado atributos negativos de lo animal (sucios, salvajes, ignorantes, peligrosos, etc.) para metaforizar la existencia de grupos sociales marginalizados. Tomo, para ejemplificar, un fragmento de la novela en la que un personaje *despotrica* contra los carroñeros: “que la vida era injusta, que esos sucios, miserables, que habría que haberlos matado hace tiempo, que son negros de mierda, siempre rondando

como cucarachas, que no son humanos, son lacras, son animales salvajes” (Bazterrica, 2017, p. 121).

El término *carnofalologocentrismo* busca señalar, condensadamente, el funcionamiento de la metafísica occidental, en su manera de operar a través de binarismos opositivos. Estos binarismos producen el sometimiento, la marginación o la supresión del término considerado menor o inferior, generando las múltiples opresiones que venimos señalando. Insistir en la importancia de modificar el modo de pensar el mundo, como un modo de transformarlo, lejos de ser una perspectiva ingenua o no comprometida políticamente, significa –para nosotros– un reconocimiento de las raíces, desde las que múltiples violencias surgen, entrelazadas, y se reproducen.

### Deconstrucción de la o-posición animales/humanos

La elección de la novela de Bazterrica como corpus para nuestra lectura ha sido motivada por la potencia que creemos que la obra tiene para señalar problemas de nuestro presente a través de lo ficcional. Y para exponer la manera en la que la política funciona como construcción de sentido, afabulación, creación de aparentes verdades. El hecho de que las animalidades que se consumen en la obra no sean otra cosa que seres humanos deshumanizados, nos invita a considerar el modo en el que construimos y tratamos a las animalidades no humanas<sup>2</sup> actualmente, desde nuestra perspectiva antropocentrada y en relación con nuestros intereses y beneficios.

Si la deconstrucción consiste en la puesta en crisis de la perspectiva carnofalocéntrica a partir de mostrar sus aporías, sus contradicciones, la poca certeza y seguridad de los límites que establece, entonces, pensamos, la novela *Cadáver exquisito* produce movimientos deconstructivos al hacer tambalear la demarcación de lo humano y lo animal. Los horrores que se cometen a diario contra miles de animales no humanos son presentados en el relato de Bazterrica mediante la ubicación, en el lugar de esas animalidades, de seres humanos. Esto produce un profundo impacto, consecuencia de nuestra manera especista-antropocentrada de pensar. Es decir, el hecho de que todas esas crueldades se cometan, actualmente, de manera masiva contra seres no humanos parece no perturbar demasiado. Pero el imaginar un escenario en que esas atrocidades recaen sobre cuerpos humanos espanta. Esta diferencialidad en el modo de reaccionar a las violencias de acuerdo con quiénes sean víctimas de ellas es fácilmente transpolable a la reacción asimétrica que se da en relación con si ciertas violencias son sufridas por una persona o un grupo de personas en posición de marginalidad social o si quienes son víctimas son personas con privilegios. Muchas desapariciones y muertes violentas de personas racializadas o con bajos recursos, personas que se corren de

<sup>2</sup> Muchos de los términos a los que acudimos, como *ser humano*, *animales humanos*, *animales no humanos*, etc., son provisionales. Entendemos su problematicidad, pero debemos recurrir, por el momento, a ellos para poder exponer nuestras ideas. Son nociones en sí mismas necesarias de deconstruir.

la norma cisheterosexual, personas neurodivergentes, etc. son apenas visibles y apenas lamentables socialmente. Mientras que los crímenes que se cometen contra personas de estatus social elevado suelen ser pública y masivamente expuestos y lamentados. Es decir, aquellos más cerca del ideal de sujeto portan y viven vidas consideradas más protegibles y valiosas y, por ello, sus muertes son públicamente lamentables, duelables. Por otra parte, aquellas vidas de quienes son/somos pensados como animalidades o pseudo-animalidades no son considerables protegibles, y sus/nuestras muertes no solo no son lamentables o duelables, sino que incluso se trata de vidas asesinales, al menos en muchos casos.

Como vemos, el alcance político de la deconstrucción del binomio humanos/animales no termina en una búsqueda de un trato más digno hacia los animales no humanos, sino que implica una búsqueda de *justicia* para con todos aquellos, de cualquier especie, que sufren diferentes formas de violencias arbitrarias a diario. La idea de *justicia* que seguimos aquí es la propuesta y desarrollada por Jacques Derrida (1997) y sobre la que volveremos más adelante.

### **La *différance***

La propuesta derrideana para movernos y mover los engranajes de la maquinaria carnofalocéntrica implica un esfuerzo por pensar de otro modo algunas cosas que damos por sentado, consideramos naturales, obvias, seguras. Las nociones de *différance*, *archiescritura*, *huella*, propuestas por Derrida, equivalentes en algunos casos, buscan esto.

La *différance* pretende romper con la perspectiva totalizadora y homogeneizadora de la racionalidad moderna, que subsume en categorías generales la compleja heterogeneidad de la existencia. Esta anulación de la singularidad es una forma de apropiación simbólica, en tanto funciona como un modo de globalizar lo parcial, de abstraer lo particular, de negar la diferencia. Parece ser necesario este primer movimiento para poder establecer modos de existencia comunitaria que ya no sean jerárquicas y excluyentes, sino que se dirijan a vínculos basados en la responsabilidad ética, como un primer modo de entender la *justicia* (1997).

*Différance* señala el *origen* –“no-pleno, no-simple” (Derrida, 1968, p. 10)–, apertura del juego del ser, comienzo siempre *diferido*. *Diferir*, como *retardamiento* y como *diferencia*, señala el movimiento de la *reproducción*, duplicación originaria que viene a poner en crisis la idea de un origen único y puro, unido a la idea de un sentido, una dirección y un fin, tal como son pensados *existencia* y *tiempo* por la tradición de pensamiento de la metafísica occidental. Al problematizarse la idea de origen y de sentido teleológico, se cuestiona también la idea de la *presencia*, la cual se muestra como elemento crucial de la maquinaria de pensamiento que Derrida pone en cuestión. El autor muestra, a través de la exposición de aporías y dogmatismos en las afirmaciones de muchos pensadores de esta tradición, cómo esa *presencia plena* que supuestamente se manifestaría en el habla como manifestación de la conciencia, como *habla viva*, esta *presencia* en realidad es aquello siempre anhelado y tras de lo que todos



estos pensadores han ido y siguen yendo, sin poder asirlo, pero, sin embargo, considerándolo lo más seguro. El razonamiento de Derrida parece decir que el signo siempre difiere a la presencia, por lo que ese habla que se piensa como manifestación de la presencia es siempre y cada vez un diferimiento, un alejamiento, un retardamiento del acceso a esa presencia o cosa en sí. *Différance*, más acá o más allá, señala, a su vez, la superposición de dos sentidos: el de *diferir* (del latín *differe*), como temporalidad, retardamiento o rodeo (para llegar a *la cosa en sí* o para la satisfacción de cualquier tipo de objetivo o deseo), y *diafren* (del griego), que significa *espaciamiento*, es decir, la salida del *sí mismo* a una exterioridad *diferente* de sí, aunque constitutiva:

Para pensar este movimiento de contaminación en el que todo sí mismo llega a ser otro, Derrida retoma la etimología de la palabra *différence*. Por un lado, *differe*, del latín, diferir, es temporizar: dejar para más tarde, recurrir consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción de un deseo o de la voluntad. Por otro lado, el significado etimológico del griego, *diafren*, es espaciamiento: un abrirse distancia respecto de sí mismo, procesos en los que la identidad difiere, implicando, por ello, el conflicto de descubrirse como otro respecto de sí mismo, en distancia respecto de sí. (Viñolo, 2021, p. 47)

Desde esta manera de pensar que *difiere* de y rompe con la metafísica de la presencia, se propone un pensamiento de la *espectralidad*, de acuerdo con el cual se plantea la idea de contaminación entre *lo uno* y *lo otro*: presencia y ausencia, vida y muerte, presente/pasado/futuro, adentro/afuera, etc. ¿No es acaso la memoria de los ausentes una presencia espectral que sobrevive a quienes ya no están?, ¿no es acaso la inminencia de la muerte una condición inherente a la experiencia de la vida, que se torna entonces inseparable del duelo anticipado que implica un nombre que sobrevivirá al cuerpo que lo soporta? La idea de *justicia* derrideana implica una justicia comprometida con esta espectralidad. Es una justicia que no solo contemple a *los vivos*, sino y especialmente, a los *no-vivos*, a *los ya muertos*, a *los aún no nacidos*, y a *los que viven una vida que es necesario repensar si es digna de ser llamada como tal*. La situación de muchas existencias (humanas y no humanas) debe ser reflexionada en este sentido: como vidas no vivibles/no vividas, sometidas a crueldades arbitrarias desde un comienzo, mantenidas en una espectralidad de ni vivos-ni muertos hasta *el final*. La existencia de las *cabezas*, las humanidades deshumanizadas, objetualizadas, de *Cadáver exquisito* (2017), muestran este tipo de vidas despojadas de *vida*, reducidas a una existencia absolutamente frágil, cuyo valor y desarrollo solo están dados a partir de su condición de su *devenir-mercancía*.

### Quién. Qué. En torno al *tropo* de la marioneta

Quisiéramos ahora introducir el problema de la marioneta en nuestra lectura de *Cadáver exquisito* (2017). Adentrándonos en el camino abierto por Derrida (2010) con respecto a la figura de la marioneta, empezaremos por especificar *por qué esta figura* y *cuál es su productividad en la interpretación que hacemos* de la obra ficcional.

La figura de la marioneta viene a representar una serie de cuestiones que nos permiten profundizar en algunos problemas que creemos que la novela que aquí leemos abre. Primero, la marioneta viene a representar el lugar de lo indecible, de la indecibilidad, el lugar del *entre*, de contaminación, de mezcla, por ejemplo, entre *quién* y *qué*. La marioneta estaría *entre* lo que entendemos como *quién* y lo que designamos como *qué*, entre la cosa y el agente *consciente*, objeto inanimado pero que se anima a través de la manipulación de un titiritero, que *cobra vida*, movimiento, habla... Así, también la marioneta es pensable como umbral entre lo vivo y lo muerto, como viva muerta. Cosa sin vida orgánica, inanimada que, sin embargo, *cobra vida* al ser manipulada. Producida por el ser humano, viene a funcionar como suplemento protético de lo humano, tal como el Leviatán de Hobbes, en su función *protestatal*, de prótesis estatal, proyección, pero también reemplazo, relevo, sustitución del ser vivo humano. Al mismo tiempo, la marioneta nos pone en alerta acerca de la paradoja entre lo autónomo y lo automático, palabras y situaciones muy cercanas, que podemos atribuir, ambas, tanto a la marioneta como al humano. El ser humano se presenta, en apariencia, como sujeto soberano de sí mismo y de lo que le rodea, como existencia de plena autonomía, de capacidad decisora y libertad plena, pero solo es necesario mirar las cosas un poco más de cerca para notar que tal autonomía es dudosa, que gran parte de la existencia humana está marcada por la reproducción de patrones y programas preestablecidos, heredados, que su accionar parece estar signado, principalmente, por el automatismo maquínico. Acudimos a la figura de la marioneta, entonces, para pensar en este punto acerca de estos lugares de lo indecible entre *quién* y *qué*, entre vida y muerte, entre animado e inanimado, entre ser y cosa, etc.

En la novela *Cadáver exquisito* es posible rastrear el problema de la marioneta en diferentes formas, personajes, movimientos. Por un lado, podemos observar una marionetización de los seres humanos deshumanizados, convertidos en carne. Hay un paso forzado del *quién* al *qué*, que se produce sobre estas existencias. El *qué*, tal como plantea Derrida, viene a ser lo que llamamos la res, la cosa, la materia, “que no es alguien, ni un sujeto, ni un yo, ni una conciencia, ni un ser humano, ni un *Dasein*, la cosa que no piensa, que no habla ni hace nada, la cosa que se queda quieta” (2010, p. 239). Así, *las cabezas*, esos seres humanos que son producidos como prótesis de los animales no humanos –que eran antes reducidos a mera cosa, a carne–, esos *ya no* seres humanos, son convertidos en *no-sujetos* a través del encierro, la supresión de la voz, la anulación de la voluntad, el sometimiento, la esclavización. Es más que una animalización lo que se realiza sobre estos *seres*, es una objetualización, una conversión en mercancía, sin conciencia, sin agencia, sin valor como personas, con puro valor de intercambio comercial. Sin embargo, el hecho de que conozcamos que se trata de seres humanos nos hace, a los lectores, ponernos en guardia sobre esa aparente falta de conciencia, pensamiento, voluntad ¿Es tal esa falta? En la situación en que se desarrollan esas existencias, pareciera que sí, aunque hay diferentes momentos en la obra que ponen en duda esa no-conciencia, esa no-razón:



Sabe que en muchos criaderos se inhabilita a las que matan a los fetos golpeándose la panza contra los barrotes, dejando de comer, haciendo lo que sea para que ese bebé no nazca y muera en un frigorífico. Como si supieran, piensa. (Bazterrica, 2017, p. 18)

Las *cabezas*, así, representan el proceso de transformación, de reducción, de alguien a algo, de quien a que, aunque aparentemente hubiera un resto inapresable, irreductible, de libertad y conciencia, que abriría el umbral de la indecibilidad entre un lugar y el otro.

En la cita de la novela que trajimos hace un momento, el personaje principal, Marcos Tejo, *piensa* en torno a una situación, que es la de las hembras que son *inhabilitadas*, mediante un trato tortuoso, para que no aborten los fetos que crecen dentro de ellas. Y ese *piensa* es una recurrencia particular en la obra, y viene a marcar, en una sola escena, el contraste entre la figura de la marioneta que observábamos en las *cabezas* con otra figura de la marioneta, de alguna manera su anverso, que es observable en este personaje principal, Marcos. Esta duplicidad es propia de la marioneta como figura que *también* viene a representar la duplicidad de origen, la duplicidad *originaria*: en el *comienzo*, la marioneta, la prótesis, la ficción, la fábula, lo doble... Marcos Tejo es quien conocemos de cerca en la ficción como quien detenta un poder soberano. Sujeto decisor, que mueve los hilos de muchas marionetas-trabajadores dentro del *circuito de la carne*. Y su marca, a lo largo de la obra, su cualidad, su propiedad, vendría a ser, podríamos decir, la razón, el poder razonar, el poder de razonar, el poder devenido de razonar. Y por ello, la fuerza. “La razón del más fuerte es siempre la mejor”, tal como Derrida insiste en muchos pasajes del volumen I de *La bestia y el soberano* (2010) y de *Fuerza de ley...* (1997), retomando la frase inicial de la fábula de La Fontaine (“El lobo y el cordero”, 1668). Marcos Tejo no solo es uno de los engranajes fundamentales del sistema antropófago de la narración, sino que además *encarna*, hace carne, la contradicción, la paradoja de lo humano, entre lo autónomo y lo automático. Humano demasiado humano, Tejo: a lo largo de la obra, el narrador permite que al lector o lectora eche un vistazo a su interioridad, a sus pensamientos y emociones, que se muestran en permanente tensión y contradicción con sus palabras y sus acciones. No es una persona acrítica, a la que no le importe lo que ocurre a su alrededor, no carece de moral, sino que, al contrario, se muestra siempre, en su intimidad, cuestionando todo. Así, parece haber una completa incongruencia entre lo que ocurre en su interior y su accionar externo. Se critica y critica lo que ocurre, constantemente. Y ese es el lugar de la razón, no solo la fuerza, sino también la capacidad de la puesta en guardia, de la duda, del cuestionamiento. Pero, finalmente, es la automaticidad, la repetición automática de programas, la que prevalece, la que tiene más fuerza que la fuerza de la razón. En un mundo como el de *Cadáver exquisito* no hay lugar para la lucidez y la libertad de pensamiento, o sigues las reglas del juego, o solo quedan la locura o el suicidio, como vemos en el destino de muchos personajes que han intentado oponerse al orden de mundo. El padre

de Marcos, por ejemplo, enloquece tras la *Transición*, el proceso de cambio hacia el canibalismo social<sup>3</sup>:

Volvió a su casa porque su padre había enloquecido. Los médicos le diagnosticaron demencia senil, pero él sabe que su padre no soportó la Transición. Muchas personas se dejaron morir bajo la forma de una depresión aguda, otras se disociaron de la realidad, otras simplemente se mataron (Bazterrica, 2017, p. 12)

Marcos Tejo, entonces, encarna, decíamos, la figura de la marioneta humana que, en apariencia, en contraste con los animales, sería quien tiene decisión, responsabilidad, capacidad de elección, de respuesta consciente, de autonomía y libertad, quien ocupa el lugar de *quien*, de *yo*, de *sí mismo*. Sin embargo, vemos en su accionar que tales elementos que toda la tradición filosófica ha arrogado con arrogancia al ser humano como cuestiones propias y definitorias de lo que sería *ser humano*, en realidad se muestran como carencia, en una existencia que responde de manera maquínica a lo que se programa desde otros lugares de poder, como el mercado o el Estado. “El ser humano es las dos cosas” (2010, p. 263) dice Derrida: autónomo y autómatas, se presenta como otra instancia de indecibilidad, de complejidad. “Las cosas no son tan simples” (2010, p. 262).

El movimiento deconstructivo que busca hacer tambalear los límites que separan lo humano de lo animal, no solo pretende ponernos en guardia acerca de todos aquellos elementos que se les niegan a los animales por considerarse propios, propiedad de lo humano: como el lenguaje, la respuesta (y con ella, la responsabilidad, en oposición a la reacción, que sería atributo de lo animal y de lo maquínico, del animal-máquina cartesiano), el duelo, la relación con la muerte, la técnica, etc., sino que también nos invita dudar de que esas cualidades aparentemente propias del ser humano *sean* tales. Es decir: ¿es posible afirmar con toda seguridad que todos los seres humanos son/somos seres responsables, conscientes, etc.? El personaje de Tejo viene a instalarnos en la duda ante estos asuntos, viene a desestabilizar esta seguridad del sujeto soberano de sí, viene a mostrar las aporías de esa subjetividad soberana, sus problemas y contradicciones, su impotencia. Observando a este tan racional y pensante sujeto Tejo, notamos que *las cosas no son tan simples*. Tejo se muestra incapaz de accionar de acuerdo con sus deseos y conflictos: no es capaz, por ejemplo, de asesinar, a pesar de que dirige criaderos, mataderos y frigoríficos. No puede superar el dolor de una pérdida, a pesar de que pretende ocupar el lugar de la omnipotencia soberana, del *poder absoluto* al que tal posición aspira. Impotencia de la pulsión soberana, de la soberanía itifálica, veremos esto a continuación.

<sup>3</sup> Otro caso es el de Elenci, que intenta liberar a las *cabezas*, tras lo que es despedido; un mes después se suicida (2017, pp. 46-47).

## El falo como marioneta y la soberanía itifálica

Las marionetas como falo, plantea Derrida (2010). Esto, por un lado, en tanto el falo se puede pensar como cosa separada del cuerpo, de reacción no dependiente necesariamente del deseo o la voluntad, como prótesis, aparte del hombre, automática, cuasi-mecánica. Pero también, marioneta como falo en su erección, en su rectitud. Aunque habría que ir más bien en la dirección inversa, dice el autor, para pensar, antes, no en la marioneta como falo, sino en el falo como marioneta. *Phallos* era la representación de un pene en erección en los rituales dionisiacos de la antigua Roma, figura marionetil que venía a representar la potencia generativa (2010, p. 264).

Falo como marioneta, por tratarse de una “representación protética del pene” (ídem), en erección permanente, separado del cuerpo; por tratarse de un autómatas, de una forma mecánica que funciona a través de un mecanismo que la hace funcionar de manera automática, maquina. El falo es, al mismo tiempo, esta máquina “separada del hombre” y el atributo esencial de la soberanía: la rectitud, la erección, la rigidez, la altura, la alteza. Y si la marioneta es una figura de representación, una fábula, también el soberano, como representante, como actor político, es personaje de la ficción de lo político. “El poder también es un efecto de fábula” (2010, p. 259). Pero, y esto es importante, el sujeto también es un efecto, la noción de subjetividad es una *ficción convenida*: “El sujeto es una fábula (...), y esto no significa dejar de tomarlo en serio (es la seriedad misma), sino interesarse en aquello que una fábula de este tipo implica en cuanto a palabra y ficción convenida” (2005, p. 8).

Pensar la relación entre lo político y la figura de la marioneta es pensar en la ficción de lo político, que es ni más ni menos que pensar en la representación como forma soberana, como forma de la soberanía falogocéntrica, y es pensar en la soberanía más acá o más allá de la política, en su politicidad más esencial, que podemos rastrear en la constitución de la subjetividad. Esto es lo que Derrida (2010) señala a propósito de la noción de soberanía que rastrea en el *Diccionario de las instituciones indoeuropeas* de Benveniste, donde el término se asocia al *ipse*, al sujeto, como instancia de erección del yo, a partir de la cual este *autos* se constituye como lugar de autoridad, de poder:

...la *ipseidad* del *ipse* que, hace algunos años, al leer a Benveniste, subrayamos que, en su etimología misma [...] implica el ejercicio del poder por parte de alguien que basta con designar como *sí mismo*, *ipse*. El soberano, en el sentido amplio del término, es aquel que tiene el derecho y la fuerza de ser y de ser reconocido como *sí mismo*, *el mismo*, *propriadamente el mismo que sí*. (Derrida, 2010, pp. 92-93).

Es Benveniste, según Derrida, quien inscribió el valor de *ipseidad* en la misma filiación que la noción de ‘poder’ -que está constituida y recibe su forma verbal de la expresión predicativa ‘*pote est*’, contraída en ‘*potest*’, que engendra la conjugación *possum, potest*, ‘soy capaz, puedo’, como si el poder le fuese reconocido en primer lugar a aquel al que se podía designar o que podía designarse como ‘mismo’. Así, pues, el concepto de soberanía implicará siempre la posibilidad de esa posicionalidad, de esa tesis de sí o de autoposición de quien plantea o se plantea como ipse (Viñolo, 2021, p. 44)

La recuperación de la reflexión crítica en torno a la noción de sujeto se presenta, así, como necesaria de volver a ser visitada, pensada, deconstruida, en la medida en que pareciera ser el lugar primordial en el que observar el funcionamiento de la *estructura sacrificial* presente en todos los discursos de la tradición falogocéntrica, y en todo orden social, de acuerdo con Derrida. *La devoración del/x otro/x* no solo pasa por la boca, no solo ocurre al comer un pedazo de carne, un trozo del cadáver de un ser antes vivo, sino que ocurre en el modo en el que nuestras dinámicas de constitución de identidad y relación con el *afuera* funcionan. Tal como mencionamos con anterioridad, el falogocentrismo ha determinado una cierta repartición de lugares en una cartografía del poder en la que cierta idealidad de sujeto marca la pauta y el lugar de privilegio. De hecho, no hay un reconocimiento de la cualidad de sujeto en los animales no humanos actualmente, lo cual los coloca, directamente, en la condición de otra cosa, de cosa, de qué en lugar de quién:

Respondiendo a estas preguntas<sup>4</sup>, no tendrás solamente un esquema del *dominante*, del denominador común del dominante, todavía hoy, en el orden político o del Estado, del derecho o de la moral, tendrás el esquema dominante de la subjetividad misma. Es lo mismo. (Derrida-Nancy, 2005, p. 19)

No intentamos aquí dar una respuesta o una clausura al problema inmenso de la subjetividad y de su relación con la alteridad. Simplemente, nos parece un enclave de gran relevancia para pensar los problemas que buscamos abordar aquí, como es, por ejemplo, el de la violencia contra los animales. Indagar en un pensamiento como el de la *devoración simbólica del/x otro/x*, como movimiento propio de la constitución del/x sujeto/x, en el que éste se conforma a partir de la introyección, la apropiación, la incorporación del/x otro/x, es un camino de pensamiento que creemos necesario de continuar profundizando en futuros trabajos. Excede los límites del presente artículo, pero marca una perspectiva para comprender el enfoque desde el que estamos pensando en los diferentes tópicos que aquí proponemos.

Luego de este rodeo, volvemos a la marioneta. Ya lo adelantamos: el primer lugar en el que podemos encontrarnos con este teatro de marionetas es en la política. No en *lo* político, sino en *la* política, como puesta en escena, teatralización, fábula, ficción. La novela nos pone este circo político ante nuestros ojos, a través de la representación del funcionamiento del poder estatal, en conjunto con el grupo de instituciones que trabajan, mancomunadamente, al servicio del mercado soberano, para producir una ficción política en la que se construye todo un nuevo orden de mundo. En él, la devoración de carne humana es troncal, y para que esto funcione, para que el canibalismo no escandalice, se ponen en marcha operaciones complejas de producción de verdad, en orden de conformar y sostener la ficción que construye a estos animales humanos como *mera carne*. El titiritero, quien mueve los hilos en

<sup>4</sup> Se refiere a preguntas que invitan a pensar en la relación de las posiciones de poder y la devoración de carne. Y se dirige a J.L. Nancy, que es quien lo entrevista en este diálogo.

la obra (y, por qué no, en nuestro devenir histórico, quizás) no es ya el Estado, sino el Mercado. Queda por pensar si podemos identificar algo como *el mercado*, como cosa cierta, segura, delimitable, caracterizable de un modo en el que se pudiera conocerlo mejor y responder a él de otra manera. Pareciera que parte del juego tiene que ver con ocultar los hilos para que los trucos que hacen tan tangible, tan sólida la ficción no sean descubiertos. Dejando de lado, entonces, por ahora, esa pregunta, es posible notar el dominio absoluto de lo mercantil, de la lógica del cálculo, del intercambio comercial en todo lo que ocurre en la novela de Bazterrica. Pero centralmente en lo que ocurre a esos cuerpos sometidos a tortura, a esas *cabezas*, que han sido desplazadas del lugar de sujetos que ocuparían en tanto humanos para ocupar el espacio de objetos a ser devorados. Vistos, nombrados, presentados como animales, son menos que eso, no son más que las partes de sus cuerpos a ser consumidas o utilizadas. No son más que sangre, cuero, leche, semen, cartílagos, grasa, carne... Se extrae de ellas el máximo provecho, nada se desperdicia, en una manifestación clara y no exagerada del modo en que opera el extractivismo capitalista. Voraz. Seres humanos sometidos a ser solo res extensa, mera cosa al servicio del capital, menos que animales, solo cosas a ser consumidas, solo materia de intercambio. Conversión forzada de quién en qué. Marionetización.

Por otra parte, en el lugar de sujeto soberano, como ya lo mencionamos, Marcos Tejo, y algunos otros sujetos masculinos, representantes de la erección soberana, *itifálica*. Derrida (2010) menciona el *itifalismo* como condición de lo fálico y, en consecuencia, como característica de la soberanía. Retoma el autor el mito de Príapo, el cual poseía un miembro desmesuradamente grande que se mantenía siempre erecto. Priapismo es el nombre que se le ha dado a esta condición patológica de una erección permanente, que es lo que señala el término *itifalismo*: “erección perpetua, patología mortal y sin función generativa” (Derrida, 2010, pp. 265-266). Y no es difícil ver esto en el mundo distópico de la novela que aquí leemos. La tiranía del poder sobre esos cuerpos torturados y asesinados es atroz, es extrema. La violencia soberana, la pulsión de destrucción que parece serle inherente, se despliega hiperbólicamente. Y es, lo hiperbólico, el exceso, “lo absolutamente más”, asimismo, cualidad esencial de lo soberano (Derrida, 2010, p. 306). La soberanía como síntoma de enfermedad mortífera y de despliegue de lo excesivo, puede leerse en la obra en la manera en la que, a través del régimen totalitario que funciona en este mundo distópico, asistimos a la reproducción de lógicas cruentas, de violencias extremas, que no se alejan demasiado de aquellas que podemos leer en nuestra propia ficción historial y política. La puesta de todo el arsenal de desarrollo tecnocientífico en el tratamiento de cuerpos vivientes con métodos crueles para la producción de bienes masivos de consumo es algo tangible en nuestra cotidianidad. Es decir, esta erección hiperbólica conlleva un potencial de muerte enorme, además de una esterilidad, que es posible leer en la ausencia de animales, de diversidad biológica en el planeta, consecuencia de las lógicas extractivistas, que continúan operando y

con mayor recrudescimiento, tras la epidemia que acaba con la mayor parte de los animales no humanos de la Tierra<sup>5</sup>.

Marcos Tejo, engranaje fundamental de esta soberanía itifálica y cruel, puede ser leído como marioneta en dos sentidos. Como sujeto soberano itifálico, pero también, como muñeco, autómatas que acciona de manera no controlada, sin decisión, en radical contradicción con su aparente ser-sujeto. Su ambivalencia y su incongruencia constantes son un signo de esto: de su incapacidad para actuar de acuerdo con lo que siente y piensa, la imposibilidad de escapar de los programas, de los circuitos, de las herencias, de los mandatos. Presionado por el régimen totalitario, por una situación económica apremiante y por una tradición familiar, quien parecía detentar las cualidades de la subjetividad autónoma, con libertad y capacidad de respuesta, se nos presenta finalmente como mera reacción sin control ante las imposiciones de su propio inconsciente, de su familia, de su historia y de su contexto social. Otra marioneta más.

Por último, para pensar en un movimiento de desmarionetización, la figura de Jazmín, quien atraviesa un proceso de *reanimación*, un paso de su condición de qué, de mera cosa, a condición de quién o cuasi-quién, mascota doméstica. Este personaje llega a la vida de Tejo como regalo del Gringo, dueño del criadero Tod Voldelig, que envía a Marcos esta *hembra PGP* (primera generación pura). Este tipo de especímenes sin modificación genética, tienen un valor alto en el mercado, se trata de *carne premium, de exportación*. Tras un tiempo de tener a la hembra en un galpón, el protagonista se siente incómodo y sin saber bien qué hacer con ella. Finalmente, y ante sus carencias sexoafectivas (su esposa lleva tiempo viviendo en casa de su madre tras la muerte del hijo de ambos que falleció siendo bebé, de muerte súbita, meses atrás), acaba manteniendo relaciones sexuales con la hembra y, a partir de entonces, opera el cambio en el tratamiento que le da. Comienza con un baño, sigue con el ingreso de la *cabeza* a la casa y el otorgamiento de un nombre: Jazmín, por el olor intenso que en parte fue lo que despertó el deseo sexual en él. Continúa este proceso de subjetivación y domesticación a través de enseñanzas de cuestiones del orden de lo cotidiano, como utilizar ropa, dormir en una cama, utilizar el fuego, entender lo que es un televisor, etc. Ese tipo de relaciones entre seres humanos y *cabezas* está terminantemente prohibido, so pena de muerte en el Matadero Municipal, si es que tal situación queda al descubierto. Es imposible disimular los hechos, ya que las *cabezas* están marcadas a fuego, en su frente, como modo de establecer una relación de propiedad con quienes son los poseedores, pero también como una manera de evitar que puedan escapar de su condición, que puedan confundirse con algo más que aquello para lo que se les ha *diseñado*, para que no puedan dejar de ser carne, para que nadie ose confundirlos/identificarlos con seres humanos. Por otra parte, no sería posible tampoco la integración social de la hembra (o de las *cabezas* en general) ya que otro modo de

<sup>5</sup> Una aclaración necesaria es que, en la llamada Transición, el proceso por el que, en la obra, se infectan los animales por el virus y se llega a su extinción y a la implementación del sistema de antropofagia, existen matanzas masivas y violentas de animales enfermos, en muchos casos, de manera pública. Habría mucho que decir al respecto, por el momento, solo queremos dejarlo señalado, pues no es un elemento menor.



sometimiento consiste en la extirpación de cuerdas vocales, para evitar el desarrollo de lenguaje, pero también para suprimir los gritos ante los múltiples actos de violencia extrema a los que se les somete a lo largo de sus *vidas*. Jazmín, entonces, pasa a condiciones mejores, viviendo dentro de una casa, siendo cuidada, recibiendo mejor alimento, atención, afecto, en tanto prótesis sexual y afectiva de Tejo. Este desplazamiento parece, por un momento, anunciar una pequeña esperanza de algo *bueno* en ese mundo de horrores. Finalmente, tal esperanza se desmorona completamente. Jazmín ha quedado embarazada de Tejo, lo cual la convierte no solo en suplemento de esposa, sino que ahora se suma su función, su valor, su lugar como madre. Esto es importante en la historia porque no solo que la pareja ha perdido un bebé recién nacido, sino que Cecilia -la esposa de Tejo- tuvo que someterse a múltiples procedimientos invasivos para lograr quedar embarazada. Esto nos indica que es posible que no tuvieran otra posibilidad de tener un hijo de ambos. Los eventos entre que el narrador nos hace saber del embarazo de Jazmín y el cierre de la obra son precipitados. Llegando al final, Cecilia regresa a la casa justo en el momento en que Jazmín está en trabajo de parto. Tras haber dado a luz, Marcos golpea a la madre con una maza en la frente. Cecilia le pregunta por qué, le inquiera que podría haberles dado más hijos (es decir, no importa la vida de Jazmín, importa su función), ante lo que Tejo le responde que “tenía la mirada humana del animal domesticado”, mientras se dispone a trasladarla al galpón para faenarla. Jazmín sobrevivió mientras cumplió las funciones que servían a Marcos, a sus deseos y necesidades. Una vez cubiertas, y ante la evidente transformación de *cosa* en *persona*, se volvió, en el contexto de la obra, peligrosa y poco valiosa.

El gesto final del protagonista nos recuerda el dominio del cálculo, del que parece ser, en la obra, casi imposible salir. Y nos recuerda la bestialidad de lo humano, la crueldad devoradora que es representada magistralmente en la novela y que cierra la narración, como no podía ser, parece, de otra forma. Este asignar la condición de bestial a lo humano y ya no a lo animal, como es habitual, es uno de los movimientos de la deconstrucción para hacer tambalear los límites que la tradición carnofalocéntrica ha marcado con tanta insistencia y dogmatismo. Es necesario cuestionar y diseminar las diferencias, si queremos pensar en otros modos de existencia y relación. Buscar otras lógicas de pensamiento que puedan, o al menos intenten, salirse de la lógica oposicional que es la puesta en marcha, desde la axiomática, de la estructura sacrificial que aquí intentamos señalar. Otro gesto es el de intentar mantenernos en el lugar de la indecibilidad, que es el lugar de la marioneta, el lugar del *entre*, y es algo que podemos encontrar en *Cadáver exquisito*, como esperamos haber hecho notar. En la figura de las *cabezas*, especialmente, pero también en la de Marcos Tejo, encontramos una representación en que los límites se mueven y aparece la mezcla y la contaminación: ni vivos ni muertos, ni quién ni qué, ni autónomo ni soberano, o ambas cosas a la vez, en sus devenir-marionetas. Además de las problemáticas que la novela pone en evidencia, creemos que es en estos lugares de hibridación donde radica su potencia deconstructiva, su juego de la *différance*.

Por último, no quisiéramos dejar de profundizar sobre algo ya señalado, que es cómo, en este mundo ficcional donde es posible leer un carnofalocentrismo hiperbólico, se encuentra, bastante patente, una distribución asimétrica de poder marcado por la diferencia sexual. En la novela son hombres o, en una medida pequeña, *mujeres fálicas* (que encarnan elementos típicamente *masculinos*, como fuerza, determinación, frialdad, actitud de dominio, etc.), son quienes ocupan todas aquellas posiciones de decisión, mando, autoridad. Es decir, tal como ocurre típicamente en nuestras sociedades falocéntricas, no solo es la perspectiva masculina la que predomina en la significación, sino que también son los hombres o quienes detentan cualidades de lo masculino quienes logran obtener posiciones de poder, quienes tienen mayores privilegios. Por otra parte, en la obra las *mujeres* en general ocupan las posiciones que tradicionalmente, en nuestras culturas patriarcales, se les ha asignado: como madres, amas de casa, cuidadoras (enfermas), organizadoras/administradoras (secretarias), etc. Asimismo, las hembras, dentro del ganado de *cabezas*, se ven expuestas a mayores violencias, por el hecho de ser inseminadas artificialmente de manera recurrente, por la explotación que se hace de su leche, su tejido endometrial, sus crías, etc. Además, por la violencia sexual que sufren por parte de hombres *humanos*, tal como se narra en algunos casos de violaciones (aparentemente casos de zoofilia, si se accede a pensar los vínculos desde la afabulación de ese mundo). Hay, entonces, muy marcadamente, una distribución asimétrica de posiciones, que implica una exposición diferencial a ciertas condiciones de precariedad y a diferentes formas de violencia arbitraria. Con esto, no pretendemos mantenernos en una perspectiva esencialista de lo masculino y lo femenino, ya que tal esencialismo es parte de la lógica falocéntrica de la que quisiéramos distanciarnos. Pero es necesario, al menos por ahora, remitirnos a este tipo de términos para hacernos entender, pues son las perspectivas que operan en el funcionamiento de estas lógicas.

### **La deconstrucción como *justicia***

Como última parte de este artículo, quisiéramos dejar planteada la perspectiva que Derrida despliega en *Fuerza de ley...* (1997), como una forma de respuesta a los problemas que hemos señalado en nuestra lectura de la novela *Cadáver exquisito*. Lo que buscamos proponer es la necesidad de otros modos de pensar que nos permitan establecer relaciones éticas y responsables con los demás, y principalmente con todo aquel que se considere marcadamente diferente, en palabras de Derrida (2010), como *alteridad radical*. Para esto, consideramos nutricia la propuesta derrideana de *justicia* u hospitalidad incondicionada, que serían otro nombre para la *deconstrucción*.

Lo primero a señalar aquí es la distinción que el autor plantea entre derecho y justicia. El derecho se señala como lugar de ley y de la aplicabilidad de la ley, a través de la fuerza. Es decir, el derecho como forma de autoridad, inherentemente es aplicado *forzadamente*: “no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o «*enforceability*» de la ley, sin fuerza, sea esta fuerza

directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa, etc.”. (Derrida, 1997, p. 4). Para ilustrar esto, Derrida acude al término alemán *Gewalt*, el que remite, a un mismo tiempo, a la noción de *violencia* y a la de *autoridad*, poder legítimo.

Por otra parte, Derrida retoma el pensamiento de Pascal quien, siguiendo a Montaigne, plantea la cuestión del *fundamento místico de la autoridad de las leyes*. “El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, es decir siempre una fuerza interpretativa” (1997, p. 12). La fundación de la ley estaría dada por una *violencia performativa-interpretativa*, no se fundaría más que en sí misma, es decir, no habría algo así como un fundamento de la autoridad. Esto es señalado por Derrida como uno de los elementos que habilita a la deconstrucción de este derecho, en tanto está conformado por textualidad y mera convención instituida, por lo que existe la posibilidad de transformación. A esto opone Derrida la noción de *justicia*, planteada como la *deconstrucción misma*, en tanto elemento que “habilita la deconstrucción y (también) se confunde con ella” (1997, p. 14), y como tal, sería *no deconstruible*. Asimismo, la justicia es la experiencia de lo *imposible*, de la *aporía*, como aquello que excede a la *posibilidad* de lo calculable (que estaría del lado del *nomos*, del derecho, la institución, etc.):

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias, tan improbables como necesarias, de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás determinada por una regla. (1997, p. 15)

Para marcar la diferencialidad entre derecho y justicia, Derrida señala algunas aporías entre ellas, como, por ejemplo, el hecho de que se supone que, para ser justo, se espera que el sujeto sea totalmente libre y responsable de sí mismo y sus decisiones. Sin embargo, la decisión de justicia que se ejerce desde la discrecionalidad jurídica, en el ámbito del derecho, se hace siguiendo una serie de reglas ya estipuladas, es decir, no en absoluta libertad, sino a partir del acatamiento de ciertas leyes ya fijadas, programadas anteriormente.

Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que, en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. (1997, p. 22)

El autor remarca, además, la diferencialidad en la idea de justicia o injusticia en relación con aquellas existencias no humanas que sufren diferentes formas de violencias infringidas por humanos. Ante esto, plantea algo que ya hemos mencionado en este trabajo, que es el hecho de que solo aquellos que son considerados *sujetos* poseen ciertos privilegios, que les protegen en algún punto de una exposición a violencias arbitrarias, mientras que, tanto aquellos humanos alejados del canon de la subjetividad, como aquellos no humanos, no considerados personas de derecho, sufren una mayor vulnerabilidad y muchas mayores

crueldades y violencias, muchas veces ni siquiera contempladas por la ley. Aquí Derrida señala la cuestión de la relación de lo sacrificial con la cultura y el derecho, que viene a poner en evidencia la necesidad de cuestionar toda la maquinaria axiomática occidental en torno a las nociones de lo justo y lo injusto (1997, p. 18).

La invitación que parece resonar, más o menos directamente, en el texto derrideano, es a un desborde de lo calculable, hacia una *justicia* infinita, es decir, que exceda los cálculos tradicionales que son parte del derecho, como institución pilar de la maquinaria de muerte carnofalogocéntrica. Una invitación a una *responsabilidad* absoluta con lo *absolutamente otro*, lo inanticipable, lo incognoscible. Esto implicaría una deconstrucción de toda la conceptualidad heredada, lo que incluiría las nociones mismas de *responsabilidad*, de *animalidad*, etc. Parece una tarea titánica, pero creemos que, en su enormidad, aparecen gestos posibles, aparentemente pequeños, pero que pueden tener gran alcance, como el repensar cuestiones tan fundamentales como las de la violencia, la justicia o la responsabilidad. Y hacerlo deconstructivamente, es decir, sin buscar una clausura o una *redefinición*, sin buscar una inversión de jerarquías y posiciones, sino planteando la problematización de fronteras, la contaminación entre algunos conceptos aparentemente separados, la vertiginosa acrobacia del buscar el no-lugar de la inestabilidad, de la indecibilidad...

Para cerrar este apartado, quisiéramos marcar la relación entre la noción de soberanía, planteada en apartados anteriores, y la cuestión de la ley. Si encontramos que la ley es la ley del más fuerte, que no hay ley sin aplicabilidad mediante la fuerza, que violencia y autoridad legítima se encuentran en un mismo término (*Gewalt*), etc., es importante dejar al menos señalado cómo la soberanía funciona a partir de la fijación de la ley, pero también de su ser-fuera-de-la-ley.

Es cualidad de todo poder soberano el encontrarse por fuera de la ley. En esto se encuentran, *copulan* lo bestial y lo soberano. El animal está fuera de la ley por no ser considerado sujeto de derecho y por no tener acceso al significante y al lenguaje (aparentemente), lo que le impediría acceder a una comprensión y a una aceptación o no de las reglas del derecho. Por otra parte, el soberano es quien dicta la ley, pero al mismo tiempo quien tiene la potestad de suspenderla para poder actuar sin ser alcanzado por ella. Es decir, el soberano escapa a las consecuencias de la ley que él mismo instituye, y ese es uno de los rasgos de su cualidad de soberano, que Derrida invita a pensar en las figuras de los *Estados canalla*, como Estados Unidos, quienes determinan y al mismo tiempo violan constantemente el derecho internacional (Derrida, 2010, p. 38).

Derrida, tratando de sacar a luz una estructura paradójica del poder por la cual este está al mismo tiempo adentro y afuera de la ley, analiza a Dios y a la bestia como las dos caras del soberano, en relación con el poder de dictar, de hacer y suspender la ley al mismo tiempo, como un derecho excepcional a situarse por encima del derecho, el derecho al no-derecho. (Viñolo, 2021, p. 45)

Al estar fuera de la ley, el soberano despliega su bestialidad, actuando de las peores maneras, con absoluta impunidad. Es en este punto donde es posible pensar la contaminación entre la figura de la bestia y la del soberano, aunque no es el único lugar.

¿Será devoradora la soberanía? ¿Será su fuerza, su poder, su mayor fuerza, su poder absoluto, por esencia y siempre en última instancia, poder de devoración (la boca, los dientes, la lengua, la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también, para matarlo o llevar a cabo su duelo)? (Viñolo, 2021, p. 43)

### Consideraciones finales

Como cierre de este trabajo, quisiéramos señalar y destacar la productividad para una lectura deconstructiva de la obra *Cadáver exquisito*. Quedan muchos caminos de pensamiento apenas abiertos por continuar explorando. Principalmente, en lo que atañe a una perspectiva que nos permita vislumbrar alguna otra forma ética, de responsabilidad, que implique, incondicionadamente y con la urgencia que es cualidad de cualquier gesto de justicia, una manera de existir y vincularnos más cercana, al menos, a la idea de justicia que esperamos haber dejado planteada aquí. Para ello, entendemos que es necesaria una apertura mayor a toda forma de lo incalculable, así como un compromiso ineludible para con todas aquellas situaciones en que la violencia devoradora del poder soberano se muestre desplegando su mayor crueldad. Es necesaria una crítica radical a nuestras maneras de pensar el mundo para poder transformar las condiciones de violencia extrema que encontramos en todas partes y a toda hora en nuestro presente historial. El trabajo de lectura deconstructiva, de cuestionamiento de los conceptos heredados y de la manera habitual de interpretar y configurar la realidad son movimientos que pretenden ir en esta dirección: hacia una manera de vivir política y éticamente más justa para todos.

Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. (Derrida, 2010, p. 139).

### Referencias bibliográficas

Bazterrica, A. (2017). *Cadáver exquisito*. Edición digital de Lectulandia. En línea en: [https://institutoalmafuerte.com.ar/materialdidactico/42\\_202008141321386703032848.pdf](https://institutoalmafuerte.com.ar/materialdidactico/42_202008141321386703032848.pdf)

Derrida, J. (1968). "La diferencia" (*Différance*). Conferencia. Edición digital de *Philosophia.cl* - Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. En línea en: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf>

\_\_\_\_\_ (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. España: Tecnos.

\_\_\_\_\_ (2005). Derrida entrevistado por Nancy: "Hay que comer' o el cálculo del sujeto". *Confines*, 17. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. España: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen 1 (2001-2002). Argentina: Manantial.

Viñolo, S. (2021). “Experiencias de alteridad. Lo fantasmático y lo poético en Derrida”. *El Taco en la Brea*, 2(14), e0047. En línea en: <http://doi.org/10.14409/tb.2021.14.e0047>