

# LECTURAS ANIMALES DE LAS VIDAS PRECARIAS. EL «DISCURSO DE LA ESPECIE» Y LAS NORMAS DE LO HUMANO<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>

ANAHÍ GABRIELA GONZÁLEZ

Orcid ID: [orcid.org/0000-0001-9260-3340](https://orcid.org/0000-0001-9260-3340)

*Université Paris VIII, Universidad Nacional de San Martín, Universidad Nacional de San Juan, Conicet e Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales - Ilea<sup>2</sup>, Argentina*  
[anahigabriela.gonzalez@gmail.com](mailto:anahigabriela.gonzalez@gmail.com)

Cómo citar este artículo: González, Anahí Gabriela (2019). Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, 31, 139-159.  
DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>

Recibido: 28 de febrero de 2019

Aceptado: 03 de abril de 2019

## Resumen:

Este artículo se pregunta si la denominada «cuestión de los animales» puede ser una instancia estratégica para deconstruir las producciones sacrificiales y normativas de lo humano, así como para poner en juego apuestas ético-políticas que enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida. Basándose en la noción «estructura sacrificial» de Jacques Derrida, el análisis de las vidas precarias de Judith Butler y la idea de «el discurso de la especie» de Cary Wolfe, se sostiene que la cuestión animal es un lugar decisivo para deconstruir las «normas de lo humano» que definen cuerpos habitables e inhabitables y determinan, así, las vidas que pueden ser sacrificadas. En tal sentido, se sostiene que es necesaria una política de la animalidad que transgrede y aceche lo «propriadamente humano», perturbando los ejes de precarización en torno al género, la clase, la raza, y la especie, para así apostar por formas no jerárquicas de comunidad interespecies.

*Palabras clave:* animalidad, precariedad, posthumanismo, muerte no-criminal

## Animal Readings of Precarious Lives. The «Species Discourse» and the Rules of Being Human

### Abstract:

This paper asks whether the so-called 'animal question' may be a strategic instance to deconstruct human normative and sacrificial constructs, and to stake ethical-political bets

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la tesis de doctorado en proceso, titulada «Ante lo animal. Entre éticas y políticas posthumanistas en la filosofía contemporánea», financiada por el Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

<sup>2</sup> Doctoranda en Filosofía en cotutela por la Université Paris VIII y la Universidad Nacional de San Martín. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan y Becaria Doctoral del Conicet.



**Ouigo, París**  
*Johanna Orduz*

challenging differential hierarchies on life forms. Drawing from Jacques Derrida's notion of 'sacrificial structure', Judith Butler's precarious lives analysis, and Cary Wolfe's notion of 'species discourse', we argue that the animal question is a crucial point to deconstruct the 'rules of being human', defining habitable and inhabitable bodies, and thus defining which lives are to be sacrificed. In this line, we argue that a politics of animality is needed, which contravenes and watches the «human only», disturbing the axes of precarization around gender, class, race, and species, in order to be able to commit to non-hierarchical forms of interspecies communities.

*Keywords:* animality, precariousness, post-humanism, non-criminal slaughter.

## Leituras animais das vidas precárias. O “discurso da espécie” e as normas do humano

*Resumo:*

Este artigo questiona se a chamada “questão dos animais” pode ser uma instância estratégica para desconstruir as produções sacrificiais e normativas do humano, além de colocar em jogo apostas ético-políticas que enfrentem as hierarquias diferenciais sobre as formas de vida. Com base na noção de “estrutura sacrificial” de Jacques Derrida, a análise das vidas precárias de Judith Butler e a idéia de “o discurso da espécie” Cary Wolfe, argumenta-se que a questão animal é um lugar decisivo para desconstruir “normas do humano” que definem corpos habitáveis e inabitáveis e que determinam, desse modo, as vidas que podem ser sacrificadas. Nesse sentido, salienta-se que é necessária uma política da animalidade que transgrida e desafie o “propriamente humano”, perturbando os eixos de precarização em torno de gênero, classe, raça e espécie e, assim, apostando-se em formas não hierárquicas de comunidade entre espécies.

*Palavras-chave:* animalidade, precariedade, pós-humanismo, morte não-criminosa.

## El giro animal

*Soy una criatura del barro, no del cielo.*

Donna Haraway (2007, p. 3)

*¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes nos hablan de esperanzas sobreterrenales!*

*Son envenenadores, lo sepan o no.*

Friedrich Nietzsche (1994, p. 62)

La pregunta por el animal, en los debates críticos posthumanos, obedece a la ruptura radical con el humanismo y su concepto moderno de Sujeto, entendiendo por este último un sujeto autónomo, racional, independiente y determinante de la existencia. En efecto, los *studia humanitatis* tomaron como interés central y

eje de su atención al Hombre, mientras el resto de las formas de vida fueron supeditadas a una clasificación y distribución ontológico-política cuya cúspide es la Razón humana (González, 2018). En tal sentido, en los *Estudios Críticos Animales* y en las poshumanidades, el interrogante por lo humano como «norma de poder» ha implicado una revisión de las jerarquías de subordinación ejercidas contra aquellas formas de vida que no responden al ideal normativo del Sujeto. Si uno de los ejes de la producción de lo «humano» ha sido la oposición y la frontera con lo animal, a la par, los «cuerpos desechados» del humanismo han sido pensados en los bordes de lo humano. De ahí que Paul B. Preciado sostenga que los animalismos son una clave para indicarnos las «raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo» (2014).

De una u otra manera, la indagación por las formas de subordinación hacia los animales se ha convertido en una de las preguntas más vitales y urgentes de nuestros tiempos. Tal como lo indica Matthew Calarco, la cuestión animal debe considerarse como «uno de los temas centrales en el discurso crítico contemporáneo» (2008, p. 1), vinculado a las innumerables exclusiones y subordinaciones de otras corporalidades y prácticas no normativas. O, como lo indica Stephen Moore (2014, pp. 1-2), el desafío a la jerarquía humano/animal podría ubicarse en continuidad con el desplazamiento de los binomios hombre/mujer, femenino/masculino, heterosexual/homosexual, cultura/naturaleza, blanco/negro, colonizador/colonizado, cuya deconstrucción está involucrada en los estudios feministas y de género, los estudios queer, los estudios raciales, étnicos y poscoloniales. En este contexto, la teoría posthumanista, al provocar un enfoque renovado sobre los animales que atraviesa todo el espectro de las Humanidades y las Ciencias Sociales (Salzani, 2017, p. 97), tiene no pocas derivas éticas y políticas para repensar el lugar de lo animal en la «comunidad de lo viviente».

En efecto, si los discursos humanistas han sido solidarios de prácticas de jerarquización, clasificación y normalización sobre las formas de vida, si podemos concluir que el *Hombre*, en tanto patrón ideal y entidad normativa, ha estado orientado a sacrificar a otros modos de ser, distanciados radicalmente de la verdad y propiedad de lo *Humano*, entonces es necesario reevaluar y abandonar todos aquellos modos antropocentristas y especistas de concebir la existencia. En palabras de Mónica Cragolini:

Tal vez, la aceptación de esos confines menos claros, permita «otro modo de ser humano» en otro vínculo con la comunidad de lo viviente. Si ser hombre ha significado «ser dueño, señor y propietario» de todo lo demás (lo no humano, pero también otros humanos) tal vez sea el tiempo en que, por la deconstrucción del concepto de hombre y de humanidades, podemos pensar otro modo de ser-en-el-mundo. (2016, pp. 24-25)

De este modo, los *Estudios Críticos Animales*, a contrapelo de la tradición humanista que reivindicaba la soberanía humana sobre las formas de vida, implican una indagación sobre las vastas taxonomías ontológicas que han situado a los animales como objetos a disponibilidad y bajo el dominio del «Yo» humano y de su pretendida universalidad-objetividad. De ahí que la cuestión del animal implique un compromiso con, al menos, tres desafíos. En primer lugar, con la deconstrucción de la dicotomía humano/animal y sus relaciones interseccionales con otros pares dicotómicos jerarquizados. En segundo lugar, con la «desnaturalización» del sacrificio y la consecuente desarticulación de las prácticas de industrialización, comercialización y, en suma, explotación de los animales no humanos que acontecen en la industria alimenticia, farmacéutica, cosmética y de entretenimiento. En tercer lugar, con una apuesta por «comunidades multiespecies» que habiliten otras formas de concebir los modos de vivir-con los vivientes, frente a la producción racista, colonial, cisnormativa, heterosexual, clasista y especista de la norma humana.

Es a propósito de lo anterior que aquí se sostiene que la «cuestión animal» es una instancia estratégica para deconstruir las producciones sacrificiales y normativas de lo humano, así como para poner en juego apuestas ético-políticas, heterogéneas y situadas, que enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida. Basándose en la noción de «estructura sacrificial» de Jacques Derrida, en el análisis de las vidas precarias de Judith Butler y en la idea del «discurso de la especie» de Cary Wolfe, se argumenta que la cuestión animal es un lugar decisivo para deconstruir las «normas de lo humano» que definen cuerpos habitables e inhabitables y determinan, así, las vidas sacrificables de los cuerpos precarizados (a saber, cuerpos feminizados, racializados, desviados, enfermos, empobrecidos, con diversidad funcional, patologizados, etc.), aquellos que, en palabras de Derrida, se encuentran bajo la estructura de un «matar-no criminal».

La propuesta busca pensar dos problemas fundamentales: primero, reflexionar sobre «lo animal» como instancia de resistencia frente a los dispositivos de poder que normalizan y jerarquizan las formas de vida, lo cual permitirá dislocar los ejes de precarización en torno al género, la clase, la raza y la especie; segundo, pensar si las nociones de precari(e)dad e interdependencia permiten un abordaje sobre lo animal que trace otras posibilidades posthumanas sobre los modos de habitar el espacio comunitario.

### **Las vidas sacrificables y el «discurso de la especie»**

*Nunca hemos sido humanos.*

Donna Haraway (2007, p. 165)

Sabido es que en el campo de los *Estudios Críticos Animales* el nombre de Jacques Derrida no es uno entre otros (Biset, 2008, p. 125). Su trabajo ha sido insoslayable

para proporcionar los fundamentos teóricos a una miríada de investigaciones que, en la actualidad, denuncian la «indiferencia filosófica» frente al sacrificio animal<sup>3</sup>. Especialmente, el autor ha desenmascarado las operaciones por las cuales, la metafísica

<sup>3</sup> Su trabajo ha sido central para los estudios animales, incluyendo los trabajos de Lawlor (2007), Calarco (2008), Oliver (2009), Wolfe (2003; 2012), y Cragolini (2016), entre muchos otros.

occidental, ha invisibilizado y capturado a la «irreductible multiplicidad viva de mortales» en el concepto homogéneo de «el animal» (Derrida, 2008, p. 58). Esa

captura ha sido solidaria con la explotación y el disciplinamiento de los cuerpos de los vivientes en zoológicos, granjas industriales, bioterios, circos, entre otros dispositivos. El animal deviene, pues, un espectáculo teórico ante la *curiositas* soberana del Hombre (Derrida, 2010, p. 348).

De modo que la filosofía derridiana interpela a cierto antropocentrismo, presente aún en las filosofías más críticas del humanismo, al patentizar que el sacrificio carnívoro es constitutivo del esquema dominante de la subjetividad. Esta constitución del sujeto es también masculina y está en consonancia con un ejercicio de «virilidad carnívora», que el autor también denomina «carnofalologocentrismo» (Derrida, 2005, p. 165). Dicho término se refiere a la estructura sacrificial de estos discursos (y culturas), según la cual existe un lugar libre para un matar no-criminal volcado sobre lo viviente no-humano (2005, p. 164). Esta lógica sacrificial es remontada por Derrida a la frase «No matarás en absoluto», la cual, como él observa, nunca se ha entendido en la tradición judeocristiana como un «no expondrás a la muerte al viviente en general», sino que tal sólo se refiere a la vida humana. En cuanto tal, instituye al «hombre como el otro, el otro como hombre», donde «el otro hombre es el sujeto» (2005, p. 164). En suma, la soberanía masculina equivale al control y a la regulación de las otras formas de vida, las cuales son puestas a disposición, si así se lo requiere, para su muerte. En palabras de Preciado:

Lo que caracteriza a la posición de los hombres en nuestras sociedades tecnopatriarcales y heterocentradas es que la soberanía masculina está definida por el uso legítimo de las técnicas de la violencia (contra las mujeres, contra los niños, contra otros hombres no blancos, contra los animales, contra el planeta en su conjunto), (2018).

En efecto, la crítica feminista del patriarcado reveló que el sujeto humanista racional, autónomo e independiente, lejos de ser universal, está marcado históricamente. La humanidad, como escribe Donna Haraway, es una figura moderna y tiene un «rostro genérico, una forma universal». Sin embargo, el rostro de la humanidad «ha sido el rostro del hombre» (1992, p. 86). La figura viril, también para Derrida, está en el centro determinante del sujeto, cuya institución se encuentra enlazada a la denegación de la muerte del animal como asesinato. Esta lógica del sujeto es

profundamente humanista, dado que no puede «sacrificar el sacrificio» (Derrida, 2005, p. 165). En palabras de Wolfe: la institución violenta del sujeto establece el umbral de lo humano, a través de una política de sojuzgamiento que designa al «animal» como sacrificable (2003), o como dirá Judith Butler, en tanto cuerpo «inhabitable» (2002).

En este sentido, el «discurso de la especie», como lo denomina Wolfe, es una institución que sostiene la especificidad absoluta de lo humano, la cual redundando en superioridad y dominio sobre los otros vivientes; discurso que se basa en el acuerdo tácito de que la trascendencia de lo «humano» requiere el sacrificio del «animal» (Wolfe, 2003, p. 6). Al mismo tiempo, al abrir un espacio para una muerte no-criminal, esta economía sacrificial es la condición de posibilidad de una estructura simbólica y material que sostiene la muerte de los otros racializados, empobrecidos y engenerizados. La naturalización de la muerte del otro animal, basada en la especie, es trasladable para justificar el asesinato de aquellos otros que permanecen irreconocibles como humanos. En *Vidas precarias*, Butler llama la atención sobre esta transposición, al indicar que las concepciones normativas de lo humano producen, «a través de procesos de exclusión, una multitud de *vidas invivibles*» (2004, p.17). El sujeto humano, en tanto ideal hegemónico, tiene a su reverso un ámbito de discontinuidad, a saber, una zona de inhabitabilidad donde emergen los cuerpos invivibles, abyectos e impensables (Butler, 2002).

Dichos cuerpos invivibles ocupan uno de los polos que Wolfe ubica en una «cuadrícula de especies» (2003, pp. 100-101), la cual establece una gradación jerárquica de lo viviente, ordenada por el binomio humano/animal. En un lado de la cuadrícula se encuentra el animal animalizado (para la cría, la domesticación, el amaestramiento) y, del otro lado, el humano humanizado (el ideal hegemónico). En el «entre», ubicado en los intersticios de ambos polos, se sitúan los humanos animalizados (mujeres, indígenas, negros, desviados) y los animales humanizados (los «familiares»). Por ende, los cuerpos reconocidos como humanos se producen y se articulan en binomios jerárquicos, de modo tal que las diferencias son producidas en su exclusión del ideal y modelo normativo, en una escala progresiva de subordinación. Dichos dualismos, como observa Haraway, han sido funcionales a «las lógicas y prácticas de dominación de las mujeres, de las personas de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo» (2014, p. 100). Si el Yo-Uno ha sido ubicado como el centro de la acción, el resto de lo viviente deviene mero instrumento y objeto a su disponibilidad. Dice Haraway:

Los más importantes de estos turbadores dualismos son: yo-otro, mente-cuerpo, cultura-naturaleza, hombre-mujer, civilizado-primitivo, realidad-apariencia, todo-parte, agente-recurso, constructor-construido, activo-

pasivo, bien-mal, verdad-ilusión, total-parcial. Dios-hombre. El yo es aquel que no puede ser dominado (..) Ser Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y, por lo tanto, verse envuelto en una dialéctica de apocalipsis con el otro. Más aun, ser otro es ser múltiple, sin límites claros, deshilachado, insubstancial. (2014, p.100)

De este modo, si la dicotomía humano/animal es tan central para las formas de opresión, como el racismo, la transfobia y el sexismo, entonces, podemos inferir que su deconstrucción es decisiva para problematizar y resistir a la distinción biopolítica entre las vidas que importan, aquellas que se *protegen*, frente a aquellas que son *sacrificables*. La pregunta ahora es: ¿cómo podríamos desplazar el dualismo humano/animal, que ha sido fundamental para perpetuar la labor de «dar muerte» a todas aquellas existencias no codificadas como «humanas»? Al respecto, algunos autores han señalado los límites de la deconstrucción en lo que respecta a su potencial para desafiar dicho dualismo y atender al sometimiento históricamente específico de los cuerpos animales (Chrulew, 2014). Así, Nicole Shukin ha argumentado que Derrida, al concebir al animal como un espectro, corre el riesgo de despolitizar su argumento sobre «los animales como vivientes mortales vulnerables a la maquinaria capitalista» (2009, p. 37); mientras Calarco ha declarado que la negativa derridiana a abandonar la dicotomía humano/animal –al afirmar que no se puede encontrar interés en problematizar «la existencia de algo como una discontinuidad, una ruptura e incluso un abismo entre aquellos que se denominan hombres y lo que los supuestos hombres (...) denominan el animal» (Derrida, 2008, p. 47)– es uno de los momentos «más dogmáticos y desconcertantes de todos sus escritos» (Calarco, 2008, p. 145).

Si, como indica Calarco, fomentar una complejización de la distinción humano/animal puede reforzar los marcos e instituciones socioeconómicas especistas (2016, p. 41), tal vez las reflexiones butlerianas brinden claves para pensar de qué modo las normas producen al «Hombre» en tanto horizonte de legibilidad y posibilidad ontológica, como así también sobre las potencialidades éticas y políticas que se alojan (aunque sin certezas) en la visibilización de las normas y leyes, «ante» las cuales son y llegan a ser las formas de vida. Entre Butler y Derrida, se argumentará que las categorías de «hombre» y de «animal» no son nombres para representar a seres que existen previamente a los conceptos y a las políticas que procuran administrarlos, sino que son construcciones performativas que son, al tiempo, normas productivas y reguladoras que clasifican, controlan y cincelan cuerpos y sujetos. Vale aclarar que el carácter ficticio del binomio humano/animal no niega su materialidad. Concebir la especie como una producción performativa significa que no hay una esencia previa a las entidades denominadas hombre y animal, sino que la norma de la *especie humana* se construye a través de discursos, palabras, gestos y modulaciones corporales. Dichas ficciones emergen de la articulación de discursos y de materialidades, desde diferentes «marcos de reconocimiento», que regulan (y producen) cuerpos y modos de espacialidad específicos.



## Las normas de lo humano y performatividad (de especie)

*No hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo.*

Friedrich Nietzsche (1997, p. 59)

En un trabajo reciente, Butler ha indicado que ya «no se trata de averiguar qué es en realidad lo humano, o qué debería ser» (2017, p. 210), puesto que su propia existencia corporal depende de sistemas de apoyo que son tanto humanos como no-humanos, postura que, al pensar las redes de interdependencia más allá de un plano antropocéntrico, se acerca a las propuestas de Donna Haraway (2007) y Rosi Braidotti (2015). Sin embargo, al abordar las dimensiones políticas y éticas de su filosofía, algunos comentaristas sugieren que las conceptualizaciones butlerianas pueden leerse en términos de «un problema político de lo humano» (Lloyd, 2015, p. 174), de un «nuevo humanismo corpóreo» (Murphy 2011, p. 587) o como una «filosofía política de lo humano» (Schippers, 2014, pp. 38–39), perspectivas que pasan por alto la posibilidad de interpretar en clave posthumanista el trabajo butleriano en torno a las vidas precarias.

Ahora bien, si como indica James Stanescu, las teorizaciones de Butler ofrecen rupturas ocasionales con el antropocentrismo (2012, p.576), quizás sea posible reconstruir algunas pistas en su trabajo para emprender, primero, una deconstrucción de las diferenciaciones jerárquicas que atraviesan la construcción de la categoría «Hombre» y, segundo, abrir el espacio a otras posibilidades comunitarias entre las formas de vida. En efecto, Butler ha patentizado que las normas de lo «humano» no sólo configuran determinados cuerpos legibles y coherentes, es decir, aquellos que se ubican en el ámbito de la habitabilidad, sino que dichas normas también producen las formas de vida abyectas y deshumanizadas. Allí donde los cuerpos no responden al ideal normativo del Sujeto, se patentiza el reverso inhabitable de lo humano como «marcador de poder». Dice Butler:

¿A qué seres humanos se considera humanos? ¿Cuáles son reconocidos en la esfera de la aparición y cuáles no? ¿Qué normas racistas, por ejemplo, operan en la distinción entre los que pueden ser reconocidos como humanos y los que no? (2017, p. 42)

Para Butler los términos de la inteligibilidad social, al definir qué es un ser humano propiamente dicho, no sólo confieren legitimidad a una serie de cuerpos, sino que, paralelamente, definen lo que es «menos humano», arrojando a esos cuerpos a un lugar de precariedad. Así, las normas de lo humano instalan una escala jerárquica que va de lo hegemónicamente legible (el varón cisgénero heterosexual, blanco y adulto) al animal (animalizado). De este modo, dichas normas constituyen los principios de legibilidad que definen lo que cuenta como vida legítima, y en ese

sentido, develan distintos modos de *habitar* la comunidad política: modos que van desde la plena legitimidad y habitabilidad, hasta el espacio de lo abyecto, donde emergen las figuras animales y subhumanas de los *cuerpos precarizados*.

La propuesta de Butler reside en su noción de «ética de la vulnerabilidad», basada en la idea de que, aunque toda la vida corporal esté sujeta a la violencia, existe un cuidado diferencial de la vida de acuerdo con «marcos de reconocimiento», que se encuentran condicionados social y políticamente: sólo se reconocen y protegen las poblaciones que se conciben como valiosas o habitables (Butler, 2004). Por ende, la precariedad no puede entenderse simplemente como la condición «existencial» de los cuerpos, sino que también se encuentra distribuida diferencialmente a nivel mundial, lo cual produce vidas que están más expuestas a la violencia que otras (Butler, 2009). Mientras que en *Vidas precarias* (2004) la filósofa se enfoca en las formas en que las vidas de palestinos e iraquíes no han sido reconocidas como humanas, en *El género en disputa* (2007) y en *Deshacer el género* (2006), entre otros, Butler ha teorizado sobre cómo el «régimen heterosexual» organiza la inteligibilidad cultural de lo que puede concebirse como un cuerpo «habitable», lo cual implica que los cuerpos disidentes sexo-genéricos no sean reconocidos como reales.

El interrogante por el papel excluyente y productivo de las «normas de lo humano» nos sitúa «ante la ley», es decir, frente al modo en que la misma define el interior y el exterior de ser-en común. En su interpretación del relato kafkiano «Ante la ley», Derrida señala que este « nombra o relata a su manera el conflicto sin encuentro de la Ley y de la singularidad, esta paradoja o enigma del ser-ante-la-ley» (1984, p. 100). Si la Ley delimita quienes pertenecen a la comunidad, de aquellos otros que no lo hacen, la palabra «antes», como sugiere Wolfe, «se refiere a lo que es ontológica y/o lógicamente antecedente de la ley, a lo que existe *antes* del momento en que la ley, en su contingencia e inmanencia, ejerza su violencia originaria», instaurando un marco que establece quién está dentro y quién está fuera (Wolfe, 2012, pp. 8-9). Al tiempo, el autor indica que «antes» también refiere a otro sentido, a saber, a la situación de estar «ante» el juicio de una ley que es inescrutable, no sólo porque establece «quién» cae dentro y «qué» cae fuera del marco, sino porque además «la ley niega su propia historicidad a través de la violencia» (Wolfe, 2012, p.9).

Se trata de la violencia sacrificial por la cual la dicotomía humano/animal ha sido históricamente el fundamento de la Ley para definir sus límites (y sus exclusiones), arrojando a aquellas vidas que caen fuera de los «marcos de reconocimiento» (Butler, 2009) bajo la estructura sacrificial que Derrida, como dijimos, denomina «un matar no criminal». De este modo, las normas de lo humano determinan el campo de los cuerpos centrales y legítimos, es decir, de aquellos que pueden «existir» y ser legibles en dicho marco de inteligibilidad, frente a aquellos cuerpos marginales o modos de vida que se encuentran a la deriva. Deconstruir este horizonte de reconocimiento

se revela como un desafío ético y político, pues permite iluminar instancias de resistencia y transgresión, en las que se arriesgan (y juegan) las posibilidades de existencia de las formas de vida humanas y no-humanas.

Así pues, Butler afirma en *El género en disputa* que fue precisamente la lectura derridiana del cuento kafkiano la que la llevó a desplegar su propuesta acerca de la performatividad del género. Allí sostiene:

Originalmente, la pista para entender la performatividad del género me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de «Ante la ley», de Kafka. En esa historia, quien espera la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y atribuye cierta fuerza a esa ley. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto. Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa (2007, p. 17).

Si la materialización de los cuerpos engenerizados no es esencial, sino que se devela como el resultado de la iteración de gestos corporales y discursivos en coherencia (o no) con las normas de género, no es posible identificar una esencia atemporal del «sexo». Es a partir de una deconstrucción de la apariencia sustancial del género en sus actos constitutivos, que la filósofa le hará frente al régimen heterosexual, poniendo en «disputa» la supuesta esencialidad de las normas y leyes de género. En sintonía con lo señalado aquí por Butler, será necesario afirmar también el *carácter performativo de lo humano y de lo animal*. La ley de la especie o, más bien, la máquina de *especificación*<sup>4</sup> de los cuerpos, comportamientos y modos

<sup>4</sup> Retomo la idea de «tecnologías de especificación» de Ávila (2013, 2016).

de ser, constituye no sólo una instancia que produce actos, prácticas y rituales, leídos bajo la matriz de inteligibilidad

de la «humanidad», sino que también produce todas aquellas corporalidades que no encarnan de manera adecuada dichos ideales y normas. La producción performativa de la dicotomía humano/animal se refiere, entonces, a la repetición obligatoria de normas que, en lugar de expresar esencias preexistentes, crean lo que se supone que representan: la superioridad y excepcionalidad humana frente a la inferioridad del llamado «mundo animal».

Con ello, la ontologización, la producción del campo de lo que puede «ser», se construye a partir de actos (simbólicos y materiales) de iteración (ritualizados), en un proceso de articulación de dispositivos, a saber, discursos, espacios, prácticas, entre otros elementos, que posibilitan la emergencia del Hombre y de sus Otros. La ficción de la especie humana se produce entonces performativamente, de acuerdo con actos que citan (ya sea de modo «coherente» o «inconsistente») las normas

hegemónicas de lo humano, las cuales sacrifican y erradican a unos (los que no importan), asimilan y corrigen a otros (los que pueden incluirse *diferencialmente*), y reafirman la supremacía del hombre blanco, heterosexual y propietario (el *ideal normativo*). O, para decirlo en palabras de Butler, la identidad de lo humano se construye por «las mismas “expresiones” que, al parecer, son resultado de ésta» (2007, pp. 84-85). A la par, es en esa misma iteración donde se produce la aparente esencialidad de la ficción-humana, y desde donde es posible alumbrar no sólo la instancia normalizada y coherente de las mismas, sino también su transgresión y desestabilización. En palabras de Iván Ávila:

Quienes somos clasificados como humanos debemos comportarnos humanamente, signifique eso lo que signifique (...) Múltiples «tecnologías de especificación» modelan sujetos y señalan constantemente cuál debe ser el lugar de «animales» y «humanos». (2013, p. 45)

Si, para Wolfe, el «marco» delimita arbitrariamente el adentro de su afuera, entonces vivir bajo los regímenes biopolíticos (o bajo el gobierno de la *precariedad*, dirá Isabell Lorey) equivale a vivir en una situación en la que siempre «todos somos animales (potenciales) ante la ley» (Wolfe, 2012, p. 10). En efecto, la eficacia normalizante de *lo humano* articula subjetividades privilegiadas y subalternas: hay cuerpos habitando los umbrales, que están más propensos a la precarización que otros. Las prisiones, los hogares, las escuelas y los hospitales psiquiátricos, así como los zoológicos, los mataderos y los bioterios, han de funcionar en tanto dispositivos que corrigen, forman, fijan y someten diversidades en favor de la protección inmunizante del orden *humano, demasiado humano* que los sostiene.

De modo que, al reinscribir el racismo, el colonialismo, el capacitismo, la transfobia y el heterosexismo, bajo la grilla de la distinción humano/animal, se devela su carácter político: si la «especie» (como el género) no es aquel límite incuestionable, sino que es, antes bien, el producto de dispositivos de normalización, entonces no es posible fundamentar en él un orden binario y jerárquico que legitime el dominio y la explotación de las formas de vida. De ahí que Braidotti indique, en resonancia con Haraway, que no «todos podemos sostener, con cierto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos» (2015, p.8).

### **Animalidad y precariedad**

*Nadie hoy puede negar (...) las proporciones sin precedentes de este sometimiento del animal (...) Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia.*

Jacques Derrida (2008, p. 42)

En el contexto de las transformaciones económicas y sociales que ha supuesto el auge del neoliberalismo, la «precariedad» se ha convertido en una categoría política clave orientada, precisamente, a politizar tanto la exposición como la resistencia de los humanos a la distribución desigual de la vulnerabilidad. A propósito de esta cuestión, en el 2012, tuvo lugar una mesa redonda virtual, organizada por Jasbir Puar (2012), en la cual se desarrolló un diálogo entre Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejić, Isabell Lorey y Ana Vujanović. En dicha conversación Puar preguntó si «¿podemos pensar en la precariedad “más allá” del humano?» (2012, p. 171), un interrogante que se torna cada vez más pregnante en la actualidad, debido a que los debates en torno a lo precario han contribuido a la desnaturalización de diversos marcadores de poder (clase, raza, sexo-género), mientras la especie, en cuanto eje de precarización de las formas de vida, permanece en gran medida sin ser problematizada. Si bien el concepto de *precariousness* denota la condición de vulnerabilidad compartida por todos los vivientes, la noción de *precarity* se refiere a la distribución política desigual de la vulnerabilidad, a la exposición diferencial a la inseguridad (Lorey, 2016) que suponen las relaciones asimétricas de poder entre *humanos*.<sup>5</sup>

Por ejemplo, en *Vidas precarias* Butler señala que la deshumanización del

<sup>5</sup> Para Nicole Shukin, en la mayoría de los abordajes sobre la precariedad, se asume que «el humano» es el sujeto cuyo trabajo y vida están en juego, porque se presupone que sólo los humanos pueden sufrir cambiantes estados de inseguridad, mientras los animales son incapaces de experimentar la precariedad como condición subjetiva. En contraste, la autora convoca a considerar los modos en que los animales se imbrican en el «gobierno» de la precariedad (2018, p. 105).

enemigo como menos que humano, en el campo de detención de la bahía de Guantánamo, se basó en «una reducción de estos seres humanos al estatus de animales, donde lo animal representa la falta de control, la necesidad de contención absoluta» (2004, p.78). Los prisioneros se presentaban «anónimos y en estado de abyección, semejantes

a animales enjaulados» (2004, p. 73). Sin embargo, ella añade: «es importante recordar que esta bestialización de lo humano tiene poco o nada que ver con animales concretos, ya que se trata de una representación de lo animal en contra de la cual se define lo humano» (2004, p. 73). Así, el empleo metafórico del animal parece destinado a nombrar una constelación de experiencias humanas, signadas por el poder, sirviéndose de los animales, de sus tortuosas vidas y muertes como una retórica, que poco tiene que ver con los vivientes reales. Por tanto, aunque las teorizaciones butlerianas constituyan un fuerte desafío para las humanidades, las mismas se resisten a «dejarse mirar» por esos otros animales, por los cuerpos de aquellos que también devienen vidas precarias bajo la violencia más sórdida. Ahora bien, si «lo animal» es una clave para explicar los procesos de precarización de las vidas humanas, si, además, la vulnerabilidad es una condición que nos acomuna con los otros animales, entonces, cabe preguntarse: ¿por qué no otorgarles relevancia a las violencias sufridas por estos?

A este respecto, en *Marcos de guerra*, Butler indica que la vida puede concebirse como una «serie de interdependencias en su mayor parte no deseadas, incluso de relaciones sistémicas, lo que implica que la “ontología” de lo humano no es separable de la “ontología” de lo animal» (2009, pp. 111-112). Más aún, para Butler, no hay una manera firme de distinguir al hombre de los animales, ya que «la animalidad es una condición previa del ser humano, y no hay un ser humano que no sea un animal humano» (2009, p.17). Sin embargo, a pesar de las consecuencias que puede abrir dicha perspectiva para la cuestión animal, Butler ha ubicado las reivindicaciones por los derechos de los animales y las posturas vegetarianas en sintonía con la postura «pro vida». Allí dice:

No es difícil ver que quienes defienden la denominada postura «pro vida» pueden basarse en semejante postura para sostener que el feto es precisamente esa vida que no es llorada pero que debería serlo, o que es una vida que no es reconocida como vida según quienes están a favor del derecho al aborto. Sin duda, este argumento podría correr parejo con las reivindicaciones por los derechos de los animales, puesto que podríamos sostener perfectamente que el animal es una vida por lo general no considerada vida según las normas antropocéntricas. (Butler, 2009, p. 33)

En ambos casos, la autora niega que se pueda afirmar por adelantado, con referencia a cualquier ser vivo, su «derecho a la vida». No todo lo que puede incluirse bajo el título de «vida precaria» es un *a priori* digno de protegerse contra la destrucción (Butler, 2009, p. 33), debido a que la muerte es inmanente a la vida y, en ese sentido, no matar no puede convertirse en regla universal: «después de todo, las plantas son seres vivos, pero los vegetarianos no suelen poner objeciones a la hora de comérselas» (Butler, 2009, p. 34). Para la filósofa la responsabilidad ética no se refiere a la protección de todos los seres precarios, ya que los procesos de la vida en sí mismos están sometidos a procesos de muerte y destrucción. De hecho, para la filósofa, existe «un vasto ámbito de vida no sujeto a la regulación y a la decisión humana» (2009, p. 36), pues, para ella, la mayoría de las muertes que se producen en este planeta están más allá de su control. Por lo tanto, sostiene Butler, la pregunta ética no es si determinado ser está vivo o no, sino que refiere a la obligación de «suministrar unos apoyos básicos que intenten minimizar la precariedad de manera igualitaria, a saber, la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión» (2009, p. 41), a fin de asegurar las condiciones necesarias «para unas vidas “vivibles”» (2009, p.41), sobre bases igualitarias, minimizando, con ello, la distribución desigual de la precariedad.

Ahora bien, si bien es innegable que no hay vida sin muerte, cabría aclarar tres puntos. En primer lugar, la autora parece desconocer la heterogeneidad de las posturas asociadas a los animalismos y sus apuestas ético-políticas. De hecho,

lejos de correr parejo con las denominadas «posiciones pro-vida», los animalismos se han orientado a interrogar e interrumpir uno de sus latidos vitales, a saber, la excepcionalidad de la vida humana. Como bien denuncia Derrida, en la lógica humanista «la salvaguarda de un embrión humano [siempre] (..) debería pasar por delante de la vida de millones o de una infinidad de seres vivos animales» (2010, p. 140). La frontera aquí es cualitativa y esencial, pues «no hay “crimen contra la animalidad”, ni crimen de genocidio en lo que concierne a seres vivos no humanos» (Derrida, 2010, p.141). Esto se debe a que el «discurso de la especie», como se dijo, sostiene la superioridad humana, mientras considera que el «animal», en homogéneo y en un solo bloque, es sacrificable. Por tanto, para el humanismo, eje articulador de las así llamadas posturas pro-vida:

No sólo se puede hacer daño, *un* mal, sin hacer *el* mal a ni ser cruel no sólo con hombres a los que no se reconoce ni como verdaderos hombres ni como verdaderos hermanos (...), sino también cualquier ser vivo ajeno a la especie humana. Consecuencia evidente: no sólo uno no sería cruel (...) cuando hiciese sufrir a hombres no reconocidos ni legitimados como tales (...), sino que tendría derecho a infligir el peor sufrimiento a los «animales» sin ser nunca sospechoso de la más mínima crueldad. No habría la más mínima crueldad ni en los mataderos industriales, ni en las crías más espantosas, ni en las corridas, ni en las disecciones, ni en las experimentaciones, ni en los adiestramientos, ni en las domesticaciones, etc. (Derrida, 2010, pp. 139-140)

En segundo lugar, si bien Butler tiene razón acerca de que muchas de las vidas que surgen y mueren en este planeta están fuera del control humano, es innegable que las instituciones especistas de encierro, nombradas por Derrida, afectan de un modo exorbitante a los cuerpos de los vivientes no humanos en la actualidad. Es por eso que, al contrario de lo que parece desprenderse del argumento de la autora, las posturas «en defensa» de los animales no se han orientado sólo a pensar la responsabilidad ética hacia estos en la medida en que son seres «vivientes» sino que, en varios casos, se han dirigido a interrogar las condiciones sociales, políticas y normativas bajo las cuales los animales, al ser producidos como vidas sacrificables de suyo, se les expropia su propio tiempo, su propio espacio, su propio cuerpo, en el marco de un régimen asimétrico de dominación.

Como sostiene Dinesh Wadiwel (2002, 2015), la agricultura animal implica controles intensos sobre la producción biológica y la gestión de los ciclos de reproducción: los animales deben criarse en grandes cantidades, a menudo mediante el uso, a gran escala, de tecnologías reproductivas; utilizando regímenes estrictos de control sobre la dieta y el movimiento; para ser posteriormente sacrificados. Los animales que son asesinados para servir de alimento tienen sus cuerpos moldeados con el objetivo explícito de convertirse en cadáveres: «el horror único de la granja

industrial no es sólo la fabricación y producción de cadáveres, sino también la fabricación y producción de vidas para ser parte de la fabricación y producción de cadáveres» (Stanescu, 2013, p. 153). Por ende, los animales se producen, se crían y se matan de manera precisa, para producir ganancias, y como tal, la función de muerte es un aspecto calculado y estándar del proceso productivo del valor (Dutkiewicz, 2013, p. 303). Además de la intensa violencia de la agricultura animal, el deterioro medioambiental, derivado también de la actividad humana, ha condenado a muchas especies a la extinción y a que los denominados «animales salvajes» avancen hacia otras áreas en búsqueda de refugio.

En tal sentido, el «discurso de la especie» quizás pueda ser concebido como un «marco de reconocimiento» que re/produce la inferiorización sistemática de los vivientes no-humanos. En dicha reiteración (performativa) se produce de manera permanente la división entre las vidas a preservar –aquellas que responden a «las normas de lo humano»– y aquellas vidas que pueden ser sacrificadas, siendo, muchas veces, un recurso disponible o mercancía a intercambiar. De este modo, el «discurso de la especie» articula un «plan interpretativo tácito» que «funciona fundamentalmente a través de los sentidos, diferenciando los gritos que podemos oír de los que no podemos oír, las visiones que podemos ver de las que no podemos ver, y lo mismo al nivel del tacto e incluso del olfato» (Butler, 2009, p. 81), como es el caso de los aullidos y gritos de los animales que sirven como comida, fuerza de trabajo o divertimento humano.

En tercer lugar, al poner en sintonía la cuestión de los derechos de los animales con los llamados discursos pro-vida, Butler muestra un profundo desconocimiento acerca del denominado «Movimiento de Liberación Animal», el cual se ha presentado históricamente como una radicalización de las luchas feministas (Ávila, 2016, p. 52). Si las luchas en torno a la despenalización del aborto son parte central del feminismo contemporáneo es, justamente, porque los cuerpos gestantes «han sido expropiados, han sido considerados como el lugar de la reproducción de la nación, de una nación de ciudadanos ideales que hacen eco del ideal de Hombre» (Ávila, 2016, p. 52). Por eso, el control que se ejerce sobre dichos cuerpos no está desvinculado del «discurso de la especie»: si el dispositivo patriarcal de control reduce los cuerpos (humanos) gestantes a funciones reproductivas y domésticas; a la vez, la producción permanente de los otros animales en la industria alimenticia supone un control permanente sobre las funciones reproductivas de los animales que son clasificados como «hembras»<sup>6</sup>. En ambos casos, rigen dispositivos que deciden soberanamente, controlando lo que los otros pueden hacer con su cuerpo, «privándolo[s] de lo que se supone que le[s] es propio» (Derrida, 2010,

<sup>6</sup> Carol Adams ha denunciado la doble opresión de las llamadas «hembras» animales, debido a que su capacidad reproductiva es explotada para la producción de lácteos y huevos, entre otros productos, además de ser posteriormente asesinadas para el consumo humano (2017, p. 77).



p. 351). En consecuencia, las apuestas feministas (y su defensa de las libertades reproductivas, incluyendo la despenalización del aborto), así como las resistencias antiespecistas son, pues, insurrecciones frente a los dispositivos que normalizan, administran y, en definitiva, precarizan las formas de vida.

En este punto, es posible afirmar que la pregunta por la construcción normativa de los modos de vida habitables (e inhabitables), convoca a interrogar sobre cómo las normas antropocéntricas sostienen, articulan y legitiman una muerte no criminal proyectada sobre lo no humano. A la par, la producción del animal en cuanto ficción política -a partir de discursos y materialidades- es central para la distribución diferencial de la precariedad abordada por Butler. El «animal» es así el lugar de lo abyecto que, descartado de los marcos de reconocimiento éticos y políticos, es el afuera constitutivo de las «normas de lo humano».

### **A modo de conclusión: por comunidades multiespecies**

*Ser uno es siempre estar con muchos.*

Donna Haraway (2007, p. 4)

*El tiempo del animalismo es el tiempo de lo imposible y de lo inimaginable. Ese es nuestro tiempo: el único que nos queda.*

Paul B. Preciado (2014)

Durante el recorrido propuesto, se apeló a las lecturas butlerianas sobre lo precario, a la noción del «discurso de la especie» de Wolfe y al abordaje derridiano del sacrificio, a fin de sostener que las articulaciones hegemónicas de lo humano, al establecer compulsivamente jerarquías en términos de raza, género y especie (diferenciando entre vidas habitables e inhabitables), tornan irreconocible el sacrificio de los vivientes no codificados como «humanos». El «discurso de la especie» constituye, por ende, una matriz de inteligibilidad que, al enlazar cuerpos, gestos, espacios y discursos con la norma humana, torna ilegible la subordinación y explotación experimentada por los otros animales. A la par, aquellos cuerpos que permanezcan inteligibles en este «marco de reconocimiento» permanecen exentos de sacrificio.

En esta línea se mostró, siguiendo a Butler, que la capacidad de reconocer a un ser vivo en su precariedad «depende de normas que facilitan ese reconocimiento y, como resultado hay *vidas* que (...) nunca son reconocidas como vidas» (2004, p. 71) y, por tanto, su destrucción tampoco es reconocida como violencia. El reconocimiento es regulado, entonces, por relaciones de poder históricas y normativas. A este respecto, difícilmente se puede cuestionar, como dice Wolfe, que «el animal» es, hoy en día, –y en una escala sin precedentes en la historia de la humanidad– «el rostro de los efectos de pesadilla más incontrolados» de los

dispositivos biopolíticos (Wolfe, 2012, p. 46). Sin embargo, en una especie de «borramiento» radical (Butler, 2004, p.147) sus vidas no importan y sus muertes tampoco se reconocen como muertes «reales».

En este punto resulta destacable señalar que, para Butler, las experiencias compartidas de vulnerabilidad corporal pueden encaminar hacia encuentros éticos y políticos con los «otros» de quienes dependemos para existir (2004, 2017). En otras palabras, la autora propone una política del reconocimiento, basada en esta vulnerabilidad compartida, encarnada, que viene de la afirmación de las redes de interdependencia. Pero, mientras para Butler la tarea ética es establecer modos públicos de mirar y oír que puedan responder al «grito de lo humano» dentro de la esfera visual (2004, p. 183), a partir de la argumentación del presente trabajo, se pretendió patentizar que dicha tarea sólo será posible dislocando la eficacia normalizante de lo *humano* sobre los animales. La mayor urgencia es, entonces, reafirmar lo animal en su potencia de rearticulación disruptiva, para así desobedecer las normas de lo humano y horadar el presupuesto de la especie como marco de reconocimiento, con lo cual se abrirían zonas de «indistinción» (Calarco 2016), donde las identidades de los vivientes se difuminarían, experimentándose como corpóreos y vulnerables, en su mutua contaminación.

En consecuencia, si la existencia depende de una red multiestratificada de interdependencia, es necesaria entonces una política de la animalidad que transgreda lo normativamente humano y horade la paranoica soberanía humana en su búsqueda de controlar, vigilar y compartimentar lo viviente. Tal desplazamiento del «discurso de la especie» no implicaría solamente transgredir las distribuciones diferenciales, sino también poner en juego apuestas ético-políticas, alternativas y heterogéneas, que potencien los «encuentros multiespecies»: modos de lo común más hospitalarios, más habitables, que reivindiquen la composición de «fuerzas para reconstituir los refugios, para hacer posible una parcial y sólida recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles» (Haraway, 2016, p. 20). Las «comunidades multiespecies» convocarían a otras formas de tejer el espacio de lo común, a la reinención de otros mundos, donde lo que importarían son las alianzas que se tejen entre cuerpos. Es en esas apuestas, por alianzas, ensamblajes y agenciamientos entre vivientes, que quizá sea posible configurar políticas posthumanas que, en sus entreveros, enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida, abriéndose al porvenir del animalismo.

## Referencias

- Adams, C. (2017). Proteína feminizada: significado, representaciones e implicancias. En M. M. Andreatta, S. Pezzetta, E. Rincón, E. (Eds.). *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*, (pp. 72-97). La Plata: ELECA. Recuperado de: <http://bit.ly/criticayanimalidad>
- Ávila, I. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa. En I. Ávila (comp.). *La cuestión animal(ista)*, (pp. 45-72). Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios. La dicotomía humano-animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo.
- Biset, E. (2008). Soberanía, animalidad y política. *Nombres*, 8(22), 125-144.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Calarco, M. (2016). Identidad, diferencia, indistinción. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. 3(1), 27-49. Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/54/49>
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Chrulow M. (2014). «An Art of Both Caring and Locking Up»: Biopolitical Thresholds in the Zoological Garden. *Substance*, 43(2), 124-147, DOI: 10.1353/sub.2014.0015
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Prometeo: Buenos Aires.
- Derrida, J. (1984). Ante la ley de Kafka. En J. Derrida. *La filosofía como institución*, (pp. 95-144). Barcelona: Granica.
- Derrida, J. (2005). «Hay que comer» o el cálculo del sujeto. *Revista de los Confines*. 17, 150-170.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Dutkiewicz, J. (2013). Postmodernism, Politics, and Pigs. *PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 8(2), 296-307, DOI: <https://doi.org/10.22329/p.v8i2.4097>

- González, A. G. (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisorios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 8(15), 33-55. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2814>
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1), 15-26. Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/53>
- Haraway, D. (2014). *Manifiesto para Cyborgs*. Mar del Plata: Puente Aéreo.
- Haraway, D. (2007). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (1992). Ecce homo, ain't (ar'n't) I a woman, and inappropriate/d others: The human in a post-humanist landscape. En J. Butler, J. Scott. *Feminists theorize the political*, (pp. 86-100). London: Routledge.
- Lawlor, L. (2007). *This Is Not Sufficient*. New York: Columbia University Press.
- Lloyd, M. (2015). *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lorey, I (2016). *Estado de inseguridad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Moore, S. (Ed.) (2014). *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely Theology*. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1994). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oliver, K. (2009). *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, New York: Columbia University Press.
- Preciado, P. B. (2018, 16 de enero). Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel. *Libération*. Recuperado de: [www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel\\_1622879](http://www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879)
- Preciado, P. B. (2014, 26 de septiembre). Le féminisme n'est pas un humanisme. *Libération*. Recuperado de: [www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme\\_1109309](http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309)
- Puar J. (2012) Precarity Talk. A Virtual Roundtable with Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejić, Isabell Lorey, Jasbir Puar, and Ana Vujanović. TDR: *The Drama Review* 56(4), 163-177. DOI: 10.2307/23362779
- Salzani C. (2017). Post-Human to Post-Animal Posthumanism and the 'Animal Turn'. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, 2(24), 97-109. Recuperado de: <http://www.losguardo.net/wp-content/uploads/2017/09/2017-24-Salzani.pdf>
- Schippers, B. (2014). *The Political Philosophy of Judith Butler*. New York: Routledge.
- Shukin, N. (2009) *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shukin, N. (2018) Precarious Encounters. En M. Calarco, y D. Ohrem (Eds). *Exploring Animal Encounters*, (pp.113-136). New York: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-319-92504-2\_5

Stanescu, J. (2013). Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life. *Phaenex*, 8(2), 135-160. DOI: doi.org/10.22329/p.v8i2.4090

Stanescu, J. (2012). Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27(3), 567-582. DOI: doi.org/10.1111/j.1527-2001.2012.01280.x

Wadiwel, D. (2015). *The War Against Animals*. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill.

Wadiwel, D. (2002). Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life. *Borderlands*, 1(2). Recuperado de: [http://borderlands.net.au/vol1no2\\_2002/wadiwel\\_cows.html](http://borderlands.net.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html)

Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: University Chicago Press.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.