

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i56.12848

## LA CUESTIÓN DE LOS ANIMALES EN LA FILOSOFÍA DE JUDITH BUTLER. PRECARIEDAD INDUCIDA Y ÉTICA DE LA NO-VIOLENCIA

*Anahí Gabriela González*

Universidad Nacional de San Juan,  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas  
y Técnicas (CONICET), Argentina.

### *Resumen*

*El presente artículo aborda algunas de las tensiones en la filosofía butleriana respecto a la “cuestión de la animalidad”, fundamentalmente en lo que concierne a su propuesta de una ética de la precariedad corporal. Si uno de los objetivos claves de su filosofía ha sido analizar los procesos de exclusión que configuran cuerpos invivibles, se propone pensar el “especismo” como un dispositivo que induce formas diferenciales de precariedad a partir de la “dicotomía humano-animal”. Se sostiene que dicho dispositivo torna legítima la dominación que se ejerce sobre los vivientes marcados como “animales”, mientras aquellas vidas que son reconocibles como “humanas” son consideradas valiosas y habitables. Esta lectura permite problematizar los supuestos humanistas que persisten en la filosofía de Butler, impulsando su propuesta de una “ética de la no violencia” hacia un marco antiespecista que no sólo tome en consideración a los cuerpos “menos que humanos”, sino también a los animales no humanos.*

**Palabras clave:** *Judith Butler; precariedad; animalidad; ética de la no-violencia; especismo.*

**Cómo citar este artículo:** González, A. G. (2023). La cuestión de los animales en la filosofía de Judith Butler. Precariedad inducida y ética de la no-violencia. *Praxis Filosófica*, (56), 11-30. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12848>

**Recibido: 2 de agosto de 2022. Aprobado: 4 de noviembre de 2022.**

## The Question of Animals in the Philosophy of Judith Butler. Induced Precariousness and Ethics of Non-Violence

*Anahí Gabriela González<sup>1</sup>*

### *Abstract*

*This article addresses some of the tensions in Butlerian philosophy with respect to the “question of animality”, fundamentally about his proposal of an ethics of bodily precariousness. If one of the key objectives of his philosophy has been to analyze the processes of exclusion that configure unlivable bodies, it is proposed to think of speciesism as a device that induces differential forms of precarity based on the “human-animal dichotomy”. It is argued that this device makes legitimate the domination exercised over living beings marked as “animals”, while those lives that are recognizable as “human” are considered valuable and habitable. This reading allows us to problematize the humanist assumptions that persist in Butler’s philosophy, pushing her proposal of an “ethics of nonviolence” towards an antispeciesist framework that not only takes into consideration “less-than-human” bodies, but also nonhuman animals.*

**Keywords:** *Judith Butler; Precariousness; Animality; Ethics of non-violence; Speciesism.*

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía en cotutela por la Université Paris 8 y por la Universidad Nacional de San Martín. Becaria posdoctoral del CONICET. Se desempeña como docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina). Es miembro de Bios y directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Su investigación actual se orienta a abordar la cuestión animal a partir del cruce entre los estudios animales, la crítica decolonial y los estudios de la discapacidad.

**ORCID:** 0000-0001-9260-3340 **Email:** anahigabriela.gonzalez@gmail.com

# LA CUESTIÓN DE LOS ANIMALES EN LA FILOSOFÍA DE JUDITH BUTLER. PRECARIEDAD INDUCIDA Y ÉTICA DE LA NO-VIOLENCIA

*Anahí Gabriela González*

Universidad Nacional de San Juan, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

## **I. Introducción**

En los últimos tiempos, la problemática animal ha dado lugar a nuevas perspectivas de investigación que han puesto en cuestión la hipótesis de la excepcionalidad humana, redundando en una profundización de la crisis del humanismo y su privilegio histórico de la noción de Hombre y de Sujeto. El “giro animal” nombra precisamente una serie de desplazamientos que han contribuido a dilucidar cómo la dicotomía humano-animal es un dispositivo de jerarquización de formas de vida, cuerpos y subjetividades (Salzani, 2017; Balcarce, 2020). En efecto, dicha dicotomía opera como una ficción histórica y normativa que, aunque no existe como una categoría dada y perenne, produce efectos en la distribución de los cuerpos y en sus posibilidades de vida, delimitando una gradación de cuerpos privilegiados y subalternos.

Ahora bien, en el amplio conjunto de abordajes contemporáneos posthumanistas que desplazan la función “excluyente” de lo humano, los efectos de una norma en particular se encuentran, en reiteradas ocasiones, sin ser problematizados. Tal es el caso del denominado “discurso de la especie” o “especismo” (Wolfe, 2003) que funciona como un presupuesto en buena parte de la crítica posthumanista, para la cual, a pesar de que el sujeto ya no sea el origen absoluto, sino más bien esa “no-coincidencia consigo mismo” (Nancy, 2005, p. 157), se asume siendo, sin lugar a dudas, *humano*. Por eso,

estas perspectivas se han desplegado, en palabras de Jacques Derrida, como un “discurso *del* hombre; sobre el hombre, incluso sobre la animalidad del hombre, pero para el hombre y en el hombre” (Derrida, 2008, p. 54). El resultado de dicha operación es que la máquina especista antropocéntrica, así como sus tácticas de disciplinamiento y muerte, permanecen sin ser cuestionadas<sup>2</sup>.

En este contexto, la obra de Judith Butler ha sido vital para dismantelar los mecanismos humanistas que producen vidas invivibles, irreales o ilegítimas. En efecto, al interrogarse por el papel excluyente y productivo de las normas de lo humano, Butler sostiene que la humanidad no es algo dado, sino precisamente un *efecto diferenciador del poder* (Birulés, 2008). Pero su trabajo no sólo otorga claves para analizar de qué modo “lo humano” se consolida a nivel histórico, sino que también contribuye a pensar las redes de interdependencia más allá de lo humano a partir de las nociones de precariedad y vulnerabilidad (Butler, 2004; 2009a; 2017). Sin embargo, teniendo en cuenta su propuesta de una “antropología filosófica no-antropocéntrica”, orientada extender el campo de habitabilidad y legitimidad de los sujetos *humanos*, algunos comentaristas sugieren que su pensamiento puede leerse en términos de una nueva forma de humanismo. Desde otro lugar, en el marco de los estudios críticos animales, se ha argumentado que en su filosofía persiste la división antropocéntrica entre lo humano y lo animal, redundando en la exclusión de los demás animales de su teorización ético-política.

Con todo, si uno de los objetivos claves de Butler ha sido analizar los procesos de exclusión que configuran cuerpos abyectos, este artículo busca abordar algunas de las tensiones que persisten en su propuesta respecto a la “cuestión de la animalidad”, fundamentalmente en lo que concierne a su propuesta de una ética de la precariedad corporal. Siguiendo a Butler, se argumenta que el Sujeto/Hombre designa un conjunto de normas históricas y excluyentes. Sin embargo, en polémica con Butler, se sostiene que la subordinación de la animalidad constituye el punto ciego no problematizado en su análisis sobre la producción normativa de lo “propiamente humano”. Se argumenta, por ende, que el “discurso de la especie” constituye un marco de reconocimiento que legitima la precarización de los cuerpos de los demás animales y de los seres humanos históricamente animalizados. El objetivo de este artículo es, en suma, problematizar las normas especistas que sostienen la precarización animal, impulsando la crítica butleriana hacia

---

<sup>2</sup> Por “discurso de la especie” entendemos, siguiendo a Cary Wolfe, una institución que se basa en el acuerdo tácito de que la trascendencia de lo “humano” requiere el sacrificio del “animal” (2003, p. 6).

una teorización que tome en cuenta no sólo a los cuerpos abyectos “menos que humanos”, sino también a la animalidad no-humana.

## II. Los presupuestos humanistas de la filosofía butleriana

En el contexto del despliegue del capitalismo neoliberal, la noción de “precariedad” se ha tornado una noción clave que denota la condición de vulnerabilidad compartida por todos los vivientes, así como su distribución política desigual, debido a que, si bien todos los cuerpos son vulnerables, existe una exposición diferencial a la violencia en el marco de relaciones asimétricas de poder (Shukin, 2018). Precisamente, el interés de Butler por el papel de la vulnerabilidad es notable en *Vidas precarias* y en *Marcos de guerra*, donde utiliza dicha noción para abordar los conflictos y guerras mundiales contemporáneos, en el contexto de su crítica a la respuesta militar de Estados Unidos al 11 de septiembre. El análisis subyacente de la autora radica en su ética de la vulnerabilidad, de acuerdo con la cual, aunque toda vida corporal puede entenderse como precaria, algunas vidas resultan más “reales”, porque existen “marcos de reconocimiento” que condicionan históricamente las respuestas ante el sufrimiento y la muerte. De ahí que la autora diferencie entre precariedad (*precariousness*), la condición existencial de toda vida y precaridad (*precarity*), su distribución política jerarquizante.

En la primera acepción, puede decirse que toda vida es precaria porque los seres humanos y los vivientes no-humanos están afectados por un espacio común de vulnerabilidad y, en este sentido, “la precariedad implica que somos animales humanos, y que por tanto estamos conectados con otros tipos de seres vivos” (Córdoba y Meloni, 2011, p. 69). De modo que la vulnerabilidad es una característica fundamental de la corporalidad, pues señala el hecho de que “el cuerpo implica mortalidad [...]: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia” (Butler, 2004, p. 53). La precariedad se refiere entonces a una dimensión de dependencia e interrelación, que caracteriza la vida desde el nacimiento hasta la edad adulta y, por lo tanto, al hecho de que los seres humanos nunca pueden ser plenamente autónomos e independientes. Según Butler, negar esta “vulnerabilidad humana común” es negar la condición material de la vida corporal (Butler, 2004, p. 72), pues dicha apertura hacia los otros es condición de la existencia.

Desafiando las lógicas individualistas, igualitarias e identitarias, como presupuestos políticos fundamentales, Butler busca teorizar los cuerpos en términos de “relacionalidad”, de “interdependencia” y de una “ontología socio-corporal” (2004, pp. 59-60). Estos conceptos se refieren a los modos en que nuestra existencia está condicionada por depender de otros, así

como por las normas que regulan qué tipo de vida puede ser reconocida como “vida legítima”. De ahí que, según este segundo sentido, la noción de precariedad indique una dimensión política que entraña una operación estructural donde ciertas “formas de dolor son reconocidas y amplificadas”, mientras que otras pérdidas “se vuelven impensables” (Butler, 2004, pp. 16-17) y, por lo tanto, resultan irreconocibles como tales. De este modo, Butler usa el término *precarity* para capturar las formas específicas a través de las cuales la vulnerabilidad es regulada por relaciones de poder normativas. Si ciertas vidas gozan de protecciones, existen otras que se sitúan fuera de la inteligibilidad humana y quedan desprovistas de la condición de vidas que importan, debido a formas de violencia estatal, a guerras, a la falta de redes de apoyo social y económico, a la pobreza, al encarcelamiento, a la migración forzada, así como por su exposición diferencial a la enfermedad y a la muerte.

En este contexto, algunos comentaristas han leído las dimensiones ético-políticas de la noción de precariedad en clave de nuevo humanismo. Tal es el caso de Moya Lloyd, para quien la noción butleriana de precariedad refiere particularmente a la cuestión de cómo “lo humano” se produce normativamente a través de relaciones de poder diferenciales. En este sentido, Lloyd argumenta que dicho abordaje puede leerse en términos de un “problema político de lo humano” (2015, p. 174). De manera similar, Ann V. Murphy argumenta que el “intento explícito de Butler de distanciarse del [...] individualismo liberal se logra haciendo referencia a lo humano como la designación más significativa a través de la cual involucrar a la figura del cuerpo precario y vulnerable” (2011, p. 587-589). Por tanto, Murphy sugiere que el enfoque butleriano sobre lo precario es un intento de teorizar una “ética humanista” y un “nuevo humanismo corpóreo”, a partir de las nociones de pasividad, despojo y vulnerabilidad del cuerpo humano. En un trabajo más reciente, Emma Ingala Gómez (2018) se distancia de dichas propuestas, argumentando que Butler no establece una nueva forma de humanismo, sino que rearticula distintas figuras de lo humano en torno a dos ejes fundamentales, a saber, la impropiedad y la precariedad (2018, p. 152). No hay una categorización estable de lo humano –no hay un “ser” o “esencia” al que el concepto vendría a adecuarse–, sino que el espacio de lo humano designa un ámbito inestable. De ahí que, para Ingala, la filosofía butleriana recupere los beneficios de apelar a lo “humano”, sin abandonar la perspectiva antihumanista (2018, p. 160).

Por su parte, el marco de los estudios críticos animales, varios autores han señalado que, aunque el trabajo de Butler sobre la ética de la vulnerabilidad sea un incentivo convincente para desmontar el antropocentrismo, la autora

elude el problema de la animalidad (Anzoátegui, 2017; González, 2018; Iveson, 2012; Stanescu, 2012; Taylor, 2008; Wolfe, 2012). Así, Wolfe señala que *Vidas precarias* y *Marcos de guerra* pueden considerarse como un giro al pensamiento biopolítico por parte de Butler, puesto que su objetivo principal es analizar cómo ciertos mecanismos de poder y ciertos discursos legales operan deshumanizando a determinadas poblaciones, haciéndolas susceptibles a sufrir diferentes tipos de violencias. Si bien durante este período Butler insinúa que su enfoque biopolítico podría influir en el replanteamiento fundamental de la división humano-animal, su propuesta no termina por cuestionar, de manera radical, la matriz antropocéntrica (Wolfe, 2012, p. 19).

De hecho, en *Deshacer el género* Butler ya había sugerido que la respuesta ante la pregunta por un “mundo habitable” nos compromete, no sólo “con un cierto punto de vista sobre lo que es la vida y lo que debería ser, sino también con una idea sobre qué constituye lo humano, la vida propiamente humana, y qué no” (Butler, 2006, p. 35). Sin embargo, a pesar de aclarar que es necesario evitar que la cuestión de la vida y de lo humano se superpongan la una con la otra, así como de evitar asumir que la vida humana es más valiosa, Butler afirma que su intención es “comenzar, y finalizar, con la cuestión de lo humano y de quién se considera como humano, y con la cuestión relacionada de qué vidas se consideran como tales” (Butler, 2006, pp. 35-36). Ahora bien, como ha analizado Chloë Taylor, la idea de que debemos comenzar y terminar con lo humano, cuando se plantea una ética de vulnerabilidad corporal, no es en absoluto evidente, ya que dicha condición no comienza y termina con lo humano, sino con la condición corporal (Taylor, 2008 p. 62). De hecho, dada la condición vulnerable y encarnada que comparten los seres humanos con el resto de los animales “tendría mayor sentido comenzar y terminar con la animalidad, antes que con una especie determinada de animal” (Taylor, 2008, p. 62).

Por tanto, la pregunta butleriana por las vidas habitables aparentemente coincide con la pregunta por quién cuenta (o no) como humano. Más aún, a pesar de que Butler afirme que no se puede diferenciar en términos absolutos la vida humana de la animal no humana (2009a, pp. 111-123), también sostiene que la animalidad es una condición previa del humano (2009a, p. 37). Lo animal, como observa Richard Iveson (2012), aparece como aquella instancia anterior que es trascendida por lo humano. Al afirmar esto, Butler está reiterando un principio central del dogma humanista, según el cual el humano llega a ser tal trascendiendo “el estado de naturaleza animal” (Iveson, 2012, p. 94). En tal sentido, el interrogante butleriano sobre quienes son privados del *estatus* de lo humano reproduce la lógica especista para la cual

la palabra “animal”, esa simplificación de una heterogeneidad irreductible de vivientes (Derrida, 2008) persiste como esa instancia homogénea frente a lo cual y contra lo cual emerge la trascendencia humana. Ante lo cual nos preguntamos: ¿Cómo pensar la relación entre precaridad y animalidad de una manera no-anropocéntrica? ¿Puede decirse que las vidas de los demás animales son precarias sólo en un sentido existencial (*precariousness*)? ¿Acaso sus cuerpos no son regulados y explotados de acuerdo con “marcos de reconocimiento” especistas? ¿Qué papel juegan, entonces, los demás animales en los regímenes de precarización?

Al respecto, Nicole Shukin (2018) ha indicado que en la mayoría de los abordajes sobre lo precario se supone que el “ser humano” es el sujeto cuya vida está en juego, por lo cual el presupuesto antropocéntrico del concepto no suele ser cuestionado. Mientras los animales no humanos suelen incluirse en la noción de *precariousness*, la noción de *precarity* se considera que es un ámbito sólo experimentado por los seres humanos (ya sean trabajadores migrantes vulnerables, estudiantes, trabajadores temporales, personas desempleadas, trabajadores que llevan a cabo tareas de cuidado, etc.). De ahí que Shukin concluya que el interrogante acerca de si los animales no humanos tienen vidas que también son propensas a la precarización sea un lugar intrigante y desconcertante a la vez. A su juicio, se trata de una pregunta que podría ayudarnos a entender “los lazos co-constituyentes y sustentadores de la vida entre las especies” que se hallan entre los medios de funcionamiento del capitalismo (Shukin, 2018, p. 119). La pregunta convocada por Shukin patentiza la urgencia de pensar los modos en que el “especismo” atraviesa el circuito de producción del capital, produciendo la vida precarizada de los demás animales, a partir de diferentes técnicas y dispositivos.

### III. El especismo como forma de inducir precariedad

En los estudios críticos animales se utiliza el término “especismo” para designar una forma de discriminación negativa hacia los demás animales. En su libro *Animal Liberation*, Peter Singer propuso la definición de especismo entendiéndolo como un “prejuicio o actitud favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (1995, p. 42). Sin embargo, varios trabajos (Ávila, 2019; Calarco, 2020; Wolfe, 2003) han puesto de relieve la insuficiencia de pensar el especismo como un mero prejuicio irracional. En efecto, el especismo no se basa en una elección individual y voluntaria de discriminación hacia los animales no humanos, sino que se trata de un dispositivo que persiste como ordenador social conjugando saberes, instituciones, discursos, espacios, técnicas y



gestos, que delimitan fronteras y criterios jerárquicos de diferenciación entre cuerpos y formas de vida, a partir de la dicotomía humano-animal. Con ello, el dispositivo especista produce a los cuerpos de los animales como vidas sacrificables, es decir, vidas sobre cuya explotación, sujeción y subordinación se sostiene la maquinaria moderno-colonial (González, 2021).

En tal sentido, la exposición a la violencia no se limita a la “vulnerabilidad humana” sino que la construcción normativa de los modos de vida habitables e inhabitables convoca a interrogar también sobre cómo el “especismo” legitima la dominación sistemática de los animales. En efecto, si podemos afirmar que “el poder funciona *diferencialmente* tomando como blanco ciertas poblaciones” (Butler, 2004, p. 98), es menester preguntar por la precarización de los animales encerrados en zoológicos, bioterios, circos, granjas, allí donde sus cuerpos son modelados, hacinados, despotenciados y reducidos a mercancías. Se trata de cuerpos que, en palabras de Derrida, son definidos y dominados “por el hombre con vistas al hombre, una animalidad que ya está destinada, en su reproducción organizada por el hombre, a convertirse o bien en instrumento de trabajo sojuzgado o bien en comida animal” (2010, p. 31). Además, como han argumentado Sue Donaldson y Will Kymlicka (2018) miles de millones de “animales liminales” habitan espacios urbanos en condiciones precarias, al tiempo que los animales que no se encuentran en cautiverio, lejos de vivir en una naturaleza separada del influjo humano, están afectados por las cazas, los cambios climáticos, los incendios forestales, las muertes por atropellamiento y la falta de recursos. De modo que el dispositivo especista reproduce la subordinación de los animales, a partir de la división entre las vidas a proteger –aquellas que responden a “las normas de lo humano”- y las vidas a sacrificar: las que son codificadas como “animales”.

Ahora bien, a pesar de los animales no humanos comparten el estatus de vidas disponibles, Wolfe (2003) ha indicado que el “discurso de la especie” produce “animales animalizados”, que son abandonables y aniquilables, mientras que otros, los “animales humanizados”, a saber, las llamadas “mascotas”, muchas veces son protegidas y preservadas<sup>3</sup>. De manera análoga, Jean-Pierre Digard sostiene que en el “sistema domesticatorio occidental”

---

<sup>3</sup> Según la cuadrícula de especies propuesta por Wolfe (2013, p. 101) los “animales animalizados” son los vivientes utilizados para consumo, entretenimiento o espectáculo, mientras los “animales humanizados” son los vivientes antropomorfizados o utilizados como “mascotas”. Por su parte, los “humanos animalizados” son los seres humanos subalternizados (es decir, mujeres cisgénero, personas negras, indígenas, vidas trans\*, entre otras). Por últimos, “los humanos humanizados” son aquellos cuya humanidad no se cuestiona y que ocupan un espacio seguro en la parte superior de la cuadrícula.

coexisten dos elementos contradictorios: la sobreprotección de “animales de compañía” y la paralela instrumentalización ilimitada de animales para alimentación. La hiper-domesticación de las “mascotas” se contrapone al maltrato y a la marginación de los animales en cautiverio. Para el autor, los movimientos de protección y maltrato forman un sistema elaborado por la cultura occidental, para resolver el “horrible dilema moral” que representa la acción de reproducir ciertos cuerpos para aniquilarlos, mientras otros se protegen (Digard, 1990, p. 235). Vemos entonces que el especismo no opera de manera homogénea, sino que también traza jerarquías en el *continuum* de la “animalidad no humana”, delimitando una escala de subordinación que va de aquellos animales protegibles y valorables, en la medida en que son considerados más semejantes a los humanos o antropomorfizados (los animales humanizados), hasta aquellos que son maltratados y usufructuados para diversos fines humanos (los animales animalizados).

A este respecto Wolfe ofrece dos ejemplos sobre cómo los animales no humanos se enmarcan actualmente de manera ambigua en relación con la protección legal. Por un lado, en el 2008, del Parlamento español aprobó resoluciones para otorgar derechos básicos a los grandes simios sobre un modelo tradicional de derechos humanos (Cavaliere y Singer, 1994); por otro lado, Wolfe indica que esa decisión se ve ensombrecida por la matanza mecanizada de miles de millones de animales cada año, en las granjas industriales, en la acuicultura, hasta el punto de colapso, en el sexto mayor acontecimiento de extinción de las especies (Wolfe, 2012, p. 105). Aunque el reconocimiento legal de los “grandes simios” puede entenderse como un importante paso adelante en el replanteamiento de nuestras relaciones con los animales, dentro del marco legal de la democracia liberal, Wolfe afirma que “bien podría ser visto [...] como esencialmente un tipo de tokenismo en el que los no humanos que son ‘racionalmente’ lo suficientemente similares a nosotros para lograr el reconocimiento están protegidos” (2012, p. 104). Por eso Wolfe indica que la distinción humano/animal es, ante todo, un recurso discursivo, más que una característica descriptiva de la experiencia (2012, p. 10),

No obstante, dichos cambios respecto a los animales a nivel jurídico son escasos y, en términos generales, como ha argumentado Dinesh Wadiwel (2015), la soberanía humana y las consecuentes relaciones de propiedad sobre los animales estructuran casi todas nuestras relaciones, desde las más hostiles hasta las más pacíficas. Si los animales son, de hecho, asesinados, o bienvenidos en ciertos hogares como “mascotas”, no se desplaza esa lógica humanista (Wadiwel, 2015, p. 5). Esto es así al punto tal de que nuestras relaciones con los demás animales deben ser pensadas en términos de una

*guerra*: “La escala en que matamos y lastimamos animales, podría parecer confirmar que nuestra relación pilar con los animales es combativa o por lo menos, concentrada en producir daño y muerte” (Wadiwel, 2015, pp. 5-6). Tal como indica Paula Fleisner, si bien los denominados animales de compañía llevan la parte menos cruenta lógica del capital, no hay que perder de vista que “el proceso de domesticación es la cruenta e infinita tarea zootécnica de adaptación óptima a unas supuestas necesidades humanas” (2017, p. 121). Porque lo que pretende producir la domesticación, sea en el caso de los animales animalizados o de los animales humanizados es la dominación de los humanos sobre ellos (Digard, 1990). De hecho, el mascotismo es una tendencia a concebir al “animal de compañía” como un juguete que reporta entretenimiento en la vida cotidiana de los humanos (González y Ávila, 2022, p. 60).

Por tanto, si consideramos que las vidas precarizadas, en la reproducción del capitalismo, constituyen una red de vivientes interrelacionados, vemos entonces que el modelamiento diferencial de los cuerpos animales, a partir de enunciados, técnicas y espacios es central para abordar la distribución política de la precariedad. Porque más allá de la vulnerabilidad común de carácter existencial que acomuna a los cuerpos y a diferentes formas de vida, el dispositivo especista es una matriz normativa e histórica que, a partir de la categorización de los cuerpos en “humanos” o “animales”, induce una precariedad diferencial que vuelve legítima la violencia que se ejerce sobre estos últimos. La dicotomía humano-animal condiciona el reconocimiento de diferentes modos de vida, prácticas y comportamientos, estableciendo un corte entre las vidas llorables de las que no lo son, los dolores que importan de los que no, “los gritos que podemos oír de los que no podemos oír, las visiones que podemos ver de las que no podemos ver” (Butler, 2009a, p. 81). Desde esta perspectiva, el especismo, a partir del establecimiento de jerarquías políticas, no sólo induce la precarización de los cuerpos codificados como animales, sino que aquellos cuerpos que cumplen con los parámetros de “humanidad” se encuentran exentos de esa “muerte no criminal” (Nancy, 2005).

Pensar el dispositivo de la especie como una instancia que induce formas diferenciales de precariedad tiene, al menos, dos dimensiones fundamentales. Por un lado, permite sostener que el resultado de la operación especista es la ubicación jerárquica del varón blanco, masculino, cisheterosexual, cristiano, propietario, sano, productivo, letrado y adulto. Por ende, el dispositivo especista nunca ha privilegiado a la “especie humana” en su conjunto, sino que el resultado de su distribución jerárquica ha sido la ubicación dominante de cierto ideal de lo Humano. La ficción de la especie humana se produce

a partir de la reafirmación las normas de lo humano, las cuales excluyen a ciertos cuerpos (los que no importan), asimilan y corrigen a otros (los que pueden incluirse de manera diferencial) y reiteran la supremacía del patrón normativo de lo humano. Por otro lado, la noción de animalidad es fundamental para comprender la distribución diferencial de la precariedad de una manera más compleja y global. Esto se debe a que el Hombre/Sujeto no sólo establece su identificación en contraste con múltiples “exteriores” constitutivos subhumanizados (Butler, 2002, pp. 19-20) -es decir, no sólo establecen sus fronteras diferenciándose de los “humanos animalizados”-, sino que, también, lo hacen ubicándose en oposición de la vida de los animales y de la naturaleza. El “animal” es entonces la contracara “abjecta” de las normas de lo humano porque siempre aparece caracterizado desde la carencia de todo lo que se considera que es lo “propio” del Hombre: se asume que los animales son irracionales, dependientes, instintivos, en suma, que no tienen capacidad de respuesta (Derrida, 2008).

Para exponer e interrumpir la precarización de las vidas animales es necesario desarrollar un enfoque crítico de aquellas normas que excluyen a ciertas vidas de la esfera ética (Butler, 2007, p. 44) y plantear una ética que reconozca la singularidad y multiplicidad de los vivientes animales (Derrida, 2008). De ahí la importancia no sólo de problematizar el carácter excluyente de lo humano, sino también de analizar cómo la categoría “animalidad” ha sido un lugar bajo el cual se han clasificado todos aquellos cuerpos definidos como apropiables y disponibles. Sólo entonces se podrá abordar cómo el especismo se conecta y refuerza otras formas de exclusión y normalización de los cuerpos, a saber, el racismo, el capacitismo, la xenofobia, el heterocisexismo y el colonialismo.

#### **IV. Afirmar la animalidad**

En una entrevista del 2008, Butler indica que su interés no se ha dirigido a reestablecer una nueva forma de humanismo, sino a repensar lo humano desde la noción de precariedad y encaminarse hacia una “antropología filosófica no-antropocéntrica” que resitúe lo humano dentro de lo no-humano, pero “no como un hecho contingente de la existencia sino como una ontología necesaria, una ontología que articula ciertos lazos y vínculos constitutivos” (Antonello y Farneti, 2009). En efecto, si tenemos en cuenta que lo humano se produce a través de un conjunto de exclusiones, la idea de “vida precaria” para Butler opera de manera diferente a la idea de “humanidad”, al menos en dos sentidos.

Por un lado, “vida precaria” es una condición compartida en un sentido específico, pero esa “vida compartida no es simplemente una ‘vida’ que

funciona como un elemento común en el que los individuos participan en el orden de un *mathesis*” (Antonello y Farneti, 2009). Antes bien, “lo común” designa un campo ontológico de exposición recíproca entre cuerpos y su interdependencia. La idea de “humanidad”, en cambio, suele operar como un atributo ontológico que define a ciertas subjetividades como personas y, con ello, mantiene a la noción de humano dentro de una lógica humanista. Por otro lado, si los humanos comparten una condición de precariedad con otros animales y el medio ambiente, esta característica constitutiva deshace, a juicio de Butler, la presunción del antropocentrismo. En suma, la filósofa propone el sintagma “vida precaria” como un marco no antropocéntrico para considerar lo que hace que una vida sea valiosa:

Es otra forma de decir que dondequiera que esté lo humano, siempre está fuera de sí mismo en lo no humano, o siempre está distribuido entre los seres, entre los seres humanos y los no humanos, relacionados quíasmicamente a través de la idea de vida precaria. Así que no podemos alojar lo humano en el yo, ni fundamentar el yo en lo humano, sino encontrar las relaciones de exposición y responsabilidad que constituyen el “ser” de lo humano en una sociabilidad fuera de sí mismo, incluso fuera de su condición humana (Antonello y Farneti, 2009).

23

Aun así, Butler toma distancia de aquellas posturas antihumanistas que proponen un simple abandono de lo humano. Invocar a la “humanidad”, dice Butler, es un acto *ambivalente*, en la medida en que supone la reproducción de ciertas normas hegemónicas de lo humano que tornan legítimas ciertas subjetividades, a la par que instauran ámbito de lo menos-que-humano. Por eso, es necesario siempre preguntar quién está incluido y quién está excluido de esa humanidad (Antonello y Farneti, 2009). No obstante, para Butler el uso del término “humanidad” sigue siendo necesario en el momento en que las minorías políticas, históricamente subhumanizadas, se reivindican como “humanas”. No se trata de un acto de representación de una “naturaleza humana” intrínseca a determinados cuerpos, sino de un acto performativo que redefine lo humano (Birulés, 2008). Butler nos confronta con un dilema del lenguaje que surge cuando lo “humano” encierra un doble sentido, al indicar, por un lado, la norma que se basa en la exclusión (al definir un patrón restrictivo de lo humano); por otro lado, también puede designar la esfera de lo excluido, es decir, nombra a aquellos cuerpos que no son reconocidos y que, no obstante, se reivindican como humanos (Butler, 2001, p. 109). A partir de ese desplazamiento, lo humano entra en catacresis, pues ya no se puede identificar su uso correcto (Butler, 2001, p. 110).

En *Cuerpos aliados y lucha política* (2017), ante la pregunta sobre las normas por las cuales ciertos cuerpos son codificados como reales, Butler se pregunta si el acto por el cual los humanos logran reconocimiento escoge aquellos rasgos que podrían ser separados del resto de los animales. Si fuese así sería posible preguntar “como hacen los movimientos que defienden los derechos de los animales”, por qué razón “solo se reconoce a los seres humanos y no a criaturas biológicas que no son humanas” (Butler, 2017, p. 42). Sin embargo, Butler precisa que no es cierto que los humanos sean reconocidos como tales sólo porque se identifiquen determinados rasgos que se consideran distintos del resto de la vida animal (2017, p. 42-43). En efecto, como también argumentamos, existen seres humanos que no son reconocidos como tales de acuerdo con normas racistas, clasistas, capacitistas, coloniales o de género. Lo humano y lo animal no son entonces términos descriptivos sino producciones históricas atravesadas por jerarquías de poder: siempre hay disputas que tratan de normalizar unas figuras de lo humano frente a otras, sea estableciendo cortes en el *continuum* de lo humano o ampliando el campo de lo humano a voluntad (Butler, 2017, pp. 42-43).

24

En dicha afirmación se halla implícito el presupuesto de que lo humano no es una propiedad o cualidad esencial: se trata, antes bien, de una norma diferencial que puede ser asignada o retirada. Como resultado, Butler indica que existen luchas políticas que exponen los límites del concepto de lo humano, pero que también exigen su reformulación, tales como las luchas feministas, LGBTIQ+, antirracistas, anticapacitistas, anticoloniales, entre otras. De ahí la importancia, a juicio de Butler, de valernos de un enfoque crítico respecto a las normas de lo humano y de interrogar a costa de quienes se establecen (2017, p. 48), es decir, de preguntar quiénes son el reverso de lo humano, quiénes constituyen “su negación, sus desechos, sus inmundicias” (2017, p. 48).

Lo desarrollado hasta aquí nos permite afirmar que existe en la obra butleriana una tensión entre su insistencia en la idea de “una vulnerabilidad humana común” y su creciente hipótesis de una “relación no contingente entre los humanos y los animales” (Butler, 2017, p. 133) que habilita una ontología relacional de la interdependencia encarnada. De hecho, si bien Butler no ha desarrollado plenamente el potencial posantropocéntrico de su obra, la cuestión de la vida no-humana, así como el problema de las relaciones entre los seres humanos y los demás animales ha adquirido mayor prominencia en su pensamiento:

Si queremos pensar en términos críticos cómo se ha construido y mantenido la norma de lo humano, tendremos que situarnos fuera de sus mismos

términos, no sólo para apelar a lo no humano o incluso a lo antihumano, sino también para tener en cuenta una forma de sociabilidad e interdependencia que no puede reducirse a modalidades humanas de la vida (Butler, 2017, p. 48).

No obstante, si bien es cierto de que la noción de humanidad ha sido un concepto rearticulado por los cuerpos excluidos de su ideal normativo, dado que la animalización operó como legitimadora de innumerables exclusiones, Butler parece no tener en cuenta que el Hombre es un centro de resonancia, que funciona ampliándose sin dejar de estar en el centro. Precisamente el desafío que presentan las luchas antiespecistas es pensar cómo lo humano ya es una “norma de poder” atravesada por diferentes privilegios históricos. Si la tesis del excepcionalismo humano ha sido funcional para la exclusión y la animalización de aquellos cuerpos que no se corresponden con su norma, entonces, no basta con insistir en el valor estratégico de apelar a “lo humano”. Como observa Matthew Calarco, existen movimientos queer, trans\*, feministas y antirracistas, entre otros, que han argumentado que las luchas políticas por la justicia social no deberían centrarse en determinar “quién es humano y quién no”, sino, antes bien, en rechazar y dejar atrás ese mundo demasiado humano y “construir un mundo en el que *muchos mundos sean posibles*” (Caffo, 2012, p. 88).

En tal sentido, la posición de Butler parece desconocer los modos en que “la animalidad” aparece como un lugar estratégico de encuentro afirmativo de diferentes minorías políticas, lo cual ha resignificado dicha categoría, permitiendo realizar una crítica interseccional a las diferentes relaciones de opresión. El hecho de que las personas enfermas, pauperizadas, los cuerpos crip, las personas LGBTI+, los sujetos racializados, las mujeres cisgénero, entre otras, hayan sido situadas del lado de lo animal, posibilita pensar en la vulnerabilidad animal, ya no como el opuesto inferior de lo humano, sino como una instancia que quizá permita dibujar imaginarios alternativos sobre el lazo social. Lo animal emerge, entonces, como un lugar decisivo para pensar políticas de resistencia ante las producciones excluyentes y sacrificiales de las normas humanas, aunque sin negar los modos diferenciales en que se ejercen las opresiones sobre los cuerpos y subjetividades. En palabras de Gabriel Giorgi:

Esos lazos por fuera de la especie, entre lo humano y lo animal, pueden ser otro modo de hacer “mundos”, de imaginar comunidades, familias, territorios, en los que lo humano –la construcción racista, heteropatriarcal, propietaria de lo humano– no sea ni la medida ni la norma (2015, p. s/n).

En esta línea Martín de Mauro Rucovsky (2022) también se pregunta sobre los imaginarios que podemos avizorar cuando las fronteras de lo humano se tornan inestables, allí donde lo animal aparece irrumpiendo los ordenamientos políticos. Es en esas apuestas por la animalidad en su potencia de rearticulación disruptiva, que quizá puedan florecer alianzas entre diferentes minorías políticas que, al reafirmar las redes de interdependencia, cuestionen el presupuesto de la especie como marco de reconocimiento.

## V. Ética de la vulnerabilidad animal

Durante el recorrido propuesto, a partir de la diferenciación butleriana entre *precariousness* y *precarity*, sostuvimos que el especismo puede pensarse como un marco de reconocimiento que, a partir de la división entre lo humano y lo animal, vincula cuerpos, espacios, gestos y discursos con las normas de lo humano, mientras legitima la precarización inducida de los demás animales y de los seres humanos históricamente animalizados. Ahora bien, ¿quiénes pueden ser interpelados por aquellas formas de vida que permanecen irreconocibles en los marcos ético-políticos existentes?

26

Para Butler la capacidad de reconocer a un ser vivo en su “precariedad” depende justamente de normas de poder históricas y normativas. Por ese motivo, para la autora, la ética en general no puede reducirse a la reflexión o deliberación de un sujeto individual y autónomo, sino que deriva “del modo como somos interpelados por el otro de maneras que no podemos advertir o evitar” (Butler, 2004, p. 165), es decir, de un modo tan inesperado que nuestros planes pueden ser arruinados, y este hecho “bien puede ser el signo de que algo es moralmente obligatorio” (2004, p. 165). En este punto Butler retoma la noción de “rostro” de Lévinas para explicar el modo en que somos interpelados moralmente, ya que el “rostro” nos despierta a la vida precaria del Otro (2004, p. 169). Dicha noción permite, a su juicio, aproximarnos a la conceptualización de una ética de la no violencia, a partir del imperativo del “No matarás”.

Ahora bien, Butler señala que “la agresión *no* es ajena a una ética de la no violencia; la agresión constituye la materia misma del debate ético” (Butler, 2004, p. 20). De hecho, para Lévinas, “el rostro del otro en su precariedad e indefensión constituye a la vez una tentación de matar y una apelación a la paz, al ‘No matarás’” (Butler, 2004, p. 169). Si el rostro del otro puede conducir al deseo de matar, y, paradójicamente, a la prohibición de matar, entonces este sirve para “producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética” (Butler, 2004, p. 169). En este sentido, Butler conceptualiza la ética como una “lucha” en contra de nuestros propios “impulsos asesinos” (Butler, 2004, p. 169). Sin embargo, las normas de lo



humano operan diferenciando entre cuerpos habitables e inhabitables de acuerdo con marcadores de poder tales como la raza, el género, la sexualidad, la clase (y otros), lo cual implica que la interpelación a la no-violencia de ciertos cuerpos muchas veces no tenga respuesta.

Por ende, la capacidad de respuesta ética y afectiva está distribuida diferencialmente de acuerdo con diferentes marcos de reconocimiento que condicionan el modo en que somos interpelados por el sufrimiento de los demás. Si dicha capacidad de respuesta está regulada por relaciones históricas de poder, se explica que no reaccionamos con el mismo horror ante diferentes violencias. En efecto, las normas nos preceden, recaen sobre nosotros, nos dejan marcas y esa marca abre un registro afectivo (Butler, 2016, p. 15). Y es esa regulación normativa de nuestra capacidad de respuesta lo que explica “por qué reaccionamos a ciertas formas de violencia con horror y a otras con una especie de aceptación” (Butler, 2009a, p. 78). Si las normas condicionan nuestra responsabilidad, es indispensable, entonces, “reconsiderar la relación de la ética con la crítica social” (Butler, 2009b, p. 115).

Ahora bien, de acuerdo con lo desarrollado anteriormente, la crítica social a los modos en que se distribuye el reconocimiento ético también ha de convocar a interrogar sobre cómo las normas especistas legitiman la superioridad humana y la consecuente muerte no criminal proyectada sobre la animalidad. Porque lo animal es una instancia decisiva para cuestionar los límites y restricciones de nuestra inteligibilidad actual. De hecho, Butler indica que la exigencia ética de no matar es “un enunciado, que no es estrictamente lingüístico” sino que también puede consistir en “la vocalización agonizante transmitida por el sufrimiento del otro” (Butler, 2004, p. 172). Por ende, como sostiene Taylor, “el rostro”, en tanto figura de la precariedad, no está restringido al campo de lo humano (2008, p. 60). Dicho llamado del otro también puede ser evocado por un cuerpo que solloza y grita (2008, p. 60). De ahí que para Taylor “Butler parece estar preparando el escenario para poder reclamar (o permitir que otros reclamen) los gritos de los animales en los mataderos, la visión de sus cuerpos sufriendo, mientras son arrastrados a sus muertes” (2008, p. 60). Sin embargo, la ética butleriana, al igual que la ética levinasiana, no logra desarticular su propio marco de reconocimiento más allá de la esfera de lo humano.

Con todo, es relevador que, ante el inminente y desolador colapso que atraviesa el presente, Butler en sus últimas intervenciones haya profundizado su perspectiva sobre la interdependencia corporal de lo viviente, al punto de afirmar que “un mundo habitable para los humanos depende de una tierra floreciente que no tenga a los humanos en su centro. Nos oponemos

a las toxinas ambientales no solo para que los humanos podamos vivir y respirar sin miedo a envenenarnos, sino también porque el agua y el aire deben tener vidas que no estén centradas en la nuestra” (Butler, 202, p. s/n). Pero no basta con reafirmar el descentramiento de lo humano, también es necesario llegar a entender cómo opera el dispositivo de la especie de manera diferencial modelando los cuerpos animales en diferentes contextos. Sólo así podremos rechazar las taxonomías del especismo y resistir a las relaciones de dominación que se han establecido históricamente con los animales: sea de mascotaje, de consumo, de entretenimiento, de espectáculo o de experimentación.

Además, si el extractivismo está arrasando con la heterogeneidad de toda forma de vida, es urgente profundizar en el camino abierto por diferentes luchas políticas que apuestan por los cuerpos en sus potencias singulares, pero siempre relacionales, es decir, por su multiplicidad, por vidas que ya no son identificables como “humanas”, sino que se juegan en sus cruces con otras formas de vida, allí donde sean posible otras políticas de resistencia que ya no tengan por referencia las normas de lo humano. En este sentido, creemos que la apuesta por lo animal puede ser una propuesta transversal para dismantelar la producción sistemática de jerarquías, así como un lugar estratégico para pensar políticas de dislocación que localicen nuevas formas de lo común. Si el funcionamiento del dispositivo de la especie insiste en categorizar y jerarquizar, quizás apostar por la interdependencia incite a preguntar por los compromisos y la responsabilidad con la vulnerabilidad animal que, en su heterogeneidad y multiplicidad, nos habita, nos constituye y nos rodea.

### Referencias bibliográficas

- Antonello, P. y Farneti, R. (2009). Antigone’s Claim: A Conversation with Judith Butler. *Theory & Event*, 12(1). <https://doi.org/10.1353/tae.0.0048>
- Anzoátegui, M. (2017). Vida precaria y duelo: Reapropiaciones para un abordaje no-anropocéntrico de Judith Butler. En A. Martínez, M. L. Femenías, y R. Casale (Comps.), *Judith Butler fuera de sí* (pp. 139-157). Prohistoria.
- Ávila, I. (2019). Los animales ante la muerte del hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación. *Tabula Rasa*, (31), 251-268 <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10>
- Balcarce, G. (2020). Animales, humanos o no: hacia un posthumanismo deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1, 36-47.
- Birulés, F. (2008). El género es extramoral. *Revista Barcelona Metrópolis*. <https://web.ua.es/es/sedealicante/documentos/programa-de-actividades/2018-2019/entrevista-a-judith-butler.pdf>

- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. El Roure.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós.
- Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2009a). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2009b). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Amorrortu.
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Caffo, L. (2012). We Are Made of Meat: An Interview with Matthew Calarco. *Relations 1*(2), 85–90. <https://doi.org/10.7358/rela-2013-002-caff>
- Calarco, M. (2020). *Beyond the Anthropological Difference*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108862769>
- Cavaleri, P., y Singer, P. (1994). *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. St. Martin's Press.
- Córdoba, D., y Meloni, C. (2011). A propósito de las vidas precarias. Entrevista a Judith Butler. *La Torre del Virrey*, (10), 69-73. <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/449>
- De Mauro Rucovsky, M. (2022). La huella animal, una mirada salvaje desde el transfeminismo. *Diario con vos*. <https://www.diarioconvos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/>
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Manantial.
- Digard, J.-P. (1990). *L'homme et des animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Fayard.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis Una teoría política para los derechos de los animales* (S. Pezzetta, Trad.). Ad-Hoc.
- Fleisner, P. (2017). Vida de perros: entre literatura infantil y filosofía de la animalidad. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 19(1) 111-138. <https://doi.org/10.15446/lthc.v19n1.60749>
- Giorgi, G. (2015). Especies Especiales. *Página 12, Suplemento Soy*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3950-2015-04-24.html>
- Gómez, E. I. (2018). Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo. *Ideas y Valores*, 67(168), 151-176. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.58670>
- González, A. G. (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisorios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e irrupción*, 8(15), 33-55.
- González, A. G. (2021). Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo. *Instantes y Azares*, (26), 123-146.

- González, A. G. y Ávila, I. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Ediciones Desde Abajo.
- Iveson, R. (2012). Domestic Scenes and Species Trouble: On Judith Butler and Other Animals. *Journal of Critical Animal Studies*, 10(4), 20-40.
- Lloyd, M. (2015). *Butler and Ethics*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748678860>
- Murphy, A. V. (2011). Corporeal Vulnerability and the New Humanism. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 26(3), 575-590. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01202.x>
- Nancy, J.-L. (2005). «Hay que comer» o el cálculo del sujeto. *Revista de los Confines*, (17), 150-170.
- Salzani, C. (2017). From Post-Human to Post-Animal. Posthumanism and the 'Animal Turn'. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, 2(24), 97-109.
- Shukin, N. (2018). Precarious Encounters. En M. Calarco y D. Ohrem (Eds), *Exploring Animal Encounters* (pp.113-136). Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-92504-2\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-319-92504-2_5)
- Singer, P. (1995). *Animal Liberation* (2nd ed.). Pimlico.
- Stanescu, J. (2012). Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27(3), 567-582. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2012.01280.x>
- Taylor, C. (2008). The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics. *Philosophy Today*, 52(1), 60-72. <https://doi.org/10.5840/philtoday200852142>
- Wadiwel, D. (2015). *The War Against Animals*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004300422>
- Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/A/bo3622788.html>
- Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. University Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922423.001.0001>