



La curiosidad mató al gato: animalidad y posthumanismo

Curiosity killed the cat: animality and posthumanism

CECILIA PIACENZA²

Desde la aparición de las redes sociales y los medios masivos de difusión, los distintos movimientos antiespecistas se han encargado de dar a conocer los terribles maltratos a los que son sometidos los animales destinados al consumo humano. Los videos que muestran el proceso por el cual se elaboran todos los productos extraídos de animales que llegan a las góndolas de nuestros supermercados dejan claro que este no se encuentra exento de violencia. Hoy en día, esos registros son de público conocimiento, circulan libremente por todo internet y son vistos por cada vez más personas, generando que difícilmente alguien pueda negar lo que sucede dentro de los frigoríficos. Sin embargo, su existencia no genera ningún rechazo masivo que haga tambalear a los mercados construidos sobre el maltrato animal. La visibilidad explícita del maltrato animal no parece generar ningún cambio a gran escala ni movilizar significativamente a quienes lo reconocen. ¿Por qué parece darnos igual el maltrato animal? ¿Qué vuelve tolerable un hecho de violencia?

Tras la crisis de los valores cristianos en la Modernidad y la posterior secularización de la concepción del mundo, el humanismo surgió como un intento de dar respuesta a todos los interrogantes abiertos, ocupando el vacío en el que previamente se asentaba la figura cristiana de Dios. La nueva definición del hombre como ser racional propugnada por el humanismo permitió posicionar a la razón y, por consiguiente, al hombre como único poseedor de la misma, en el centro de todas las cosas. Este movimiento por el cual el hombre interioriza la divinidad, volviéndose así “origen y fundamento de su propio estatus de excepción” (Schaeffer, 2009, p. 38), revela una nueva concepción del mundo. El sujeto se encuentra rodeado de objetos, objetos incapaces de razonar que, por lo tanto, deben subordinarse a los intereses del hombre. Su subjetividad implica un distanciamiento y una diferenciación radical del resto de objetos que lo rodean. El hombre abraza su subjetividad y la vuelve la totalidad de su ser, de modo que pasa a ser subjetividad pura, fuera de la cual no pueden existir más que objetos. En

1 <https://ensayosfilosoficosunr.blogspot.com/>

2 Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Santa Fe, Argentina). cecipiacenza9@gmail.com

este sentido, el hombre/sujeto se antepone y domina todo aquello que no abarca en su interior: domina los objetos de su entorno y domina los seres no humanos que encuentra en su camino. Todo lo que lo rodea debe subordinarse a su poder, la razón.

De esta concepción humanista deriva lo que más tarde se denominó antropocentrismo, la creencia de que el hombre y sus intereses representan el centro de todas las cosas, otorgándole un valor intrínseco a lo humano que excede las capacidades de todo aquello denominado, por oposición, lo no-humano. El dualismo sujeto/objeto se ve materializado en la distinción entre lo humano y lo no-humano, los seres racionales y los irracionales. Esta diferenciación permite jerarquizar las formas de vida posibles ya que la racionalidad propia del hombre implica una soberanía absoluta sobre la naturaleza, a la cual el hombre no pertenece del todo. Así, el hombre, siempre posicionado en la cúspide de todas las formas de vida, puede y debe ejercer su autoridad sobre el resto de seres vivientes menos racionales o directamente irracionales.

Sin embargo, la dominación despótica del hombre sobre el resto de las formas de vida no corresponde exclusivamente al surgimiento del humanismo. El período durante el cual las relaciones del hombre con el medio que lo rodea y, en particular, con la naturaleza, se vieron marcadas por un profundo carácter antropocéntrico es denominado Antropoceno. Si bien no hay consenso en torno al inicio del mismo, el cual va desde el origen de la agricultura en el Neolítico hasta la Revolución Industrial, lo realmente relevante del Antropoceno no es el período histórico en sí sino el concepto que representa, la idea de que la centralidad autoproclamada del hombre y sus relaciones de poder con el entorno, incluyendo las otras formas de vida que lo rodean, generan un impacto tal que resulta importante identificar, siendo la matriz sobre la cual el hombre se va a desenvolver a lo largo de la historia hasta la llegada de nuestros tiempos. Por consiguiente, una mirada al Antropoceno nos permite reconstruir la forma en la que los seres humanos nos hemos relacionado con el medio ambiente, sirviendo de guía para comprender la forma en la que lo hacemos hoy en día.

Ahora bien, para comprender mejor la figura del hombre creada por el humanismo es importante profundizar los supuestos predeterminados sobre los que se basa. Schaeffer reúne dichos presupuestos en cuatro puntos fundamentales que componen la denominada “Tesis de la excepción humana” (2009, p. 22): una ruptura óptica que diferencia al hombre del resto de los seres vivientes, una interpretación particular del dualismo ontológico según el cual existen dos planos del ser, uno “material” y otro “espiritual”, una concepción gnoseocéntrica del ser

humano, que plantea al conocimiento como el único elemento verdadera y exclusivamente humano; y una forma de acceder al conocimiento sobre lo humano que se distancia totalmente de las vías de acceso a lo “natural”, sosteniéndose de un “ideal cognitivo antinaturalista”. Sobre estos puntos, me interesaría profundizar en el primero: la ruptura óptica, el cual se presenta como la oposición entre dos elementos, lo humano y lo no-humano. Lo no-humano no representa un elemento en sí sino que es la negación de su contraparte, ya que surge como la contracara de una noción previa de la humanidad, comprendiendo todo lo que esta última excluye. Mientras lo humano va a representar la racionalidad, la libertad, el orden, la civilización y la cultura, lo no-humano abarca la irracionalidad, el instinto, el caos, la barbarie y la naturaleza, todo lo que la humanidad no es ni debe ser.

Dentro de la categoría de lo no-humano nos encontramos con un amplio abanico de formas de vida que no encajan con las características dadas de lo humano. En esta categoría no solo encontraremos a los animales, sino que incluye también a aquellos que son considerados “menos que humanos”, quienes se diferencian por su sexo, su etnia, su orientación sexual o su clase social, entre otros. Lo no-humano es el Otro creado y nombrado por el primero sobre la base de su propia concepción. Tal y como ocurre en el Antiguo Testamento, en donde Dios crea a Adán para que nombre y utilice a todos los seres vivos que estaban dispuestos en la creación, el hombre, desde el pedestal que lo coloca su naturaleza divina, señala, nombra y domina todas las otras formas de vida que sus ojos alcancen a ver.

Retomando la cuestión animal, el animal es creado por oposición a la figura del hombre, cuya singularidad se manifiesta en la irreductibilidad de su ser al ámbito de lo animal. Impulsivo, irracional, mudo e incivilizado, el animal representa todo lo considerado por fuera de los límites de lo humano y su identidad se basa en dicha diferenciación. En este sentido, el animal es el Otro, la alteridad, lo diferente a lo humano; el hombre, dada su centralidad, se coloca como parámetro a partir del que medir la humanidad o la inhumanidad del resto de las formas de vida existentes, asumiendo “la tarea de trazar los confines con el otro sexualizado (las mujeres), el otro racializado (los nativos) y el otro naturalizado (los animales, el medio ambiente, la tierra)” (Braidotti, 2015, p. 41). En definitiva, la figura del hombre es excluyente, esto debido a que su construcción como sujeto se contrapone al no-sujeto representado por los animales, entre otros, los cuales no son merecedores de tal atributo.

Jacques Derrida denomina “carño-falogocentrismo” a la estructura normativa que en un doble movimiento vincula al hombre con la subjetividad y excluye a aquellos que no logran adecuarse a dicho esquema dominante, como es el caso de la mujer y de los animales, conformando así el exterior constitutivo de la figura del hombre. En tanto humano, el hombre se convierte así en un sujeto con derechos que proclama a los no-humanos como puros objetos, los cuales pueden ser utilizados por los primeros como herramientas que les permitan satisfacer sus deseos e intereses, permitiéndose, por ejemplo, saciar su hambre mediante la carne o su deseo sexual mediante el sometimiento de la mujer. Siendo el hombre, como afirmaba Protágoras, “la medida de todas las cosas”, es ante todo la medida a partir de la cual se constituyen y moldean el resto de las formas de vida que excluye.

En este sentido, dado que existe una jerarquía de formas de vida, paralelamente podemos identificar distintos niveles de vulnerabilidad que vuelve a algunas vidas más precarias que otras. Judith Butler, quien plantea dicha distinción, sostiene que “la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano, ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?” (González, 2019, p. 17). Es así como, si bien todas las vidas son, en palabras de Butler, “precarias”, existe entre ellas una distribución desigual de la vulnerabilidad a partir de la cual se establecen las condiciones de vida de cada ser en particular, diferenciando así al hombre de los animales y, dentro de ellos, a los animales domésticos de los animales destinados al consumo humano, por poner un ejemplo.

Sin embargo, el animal, como el objeto que conforma la dicotomía sujeto-objeto, es constitutivo de la figura del hombre. La identidad del hombre se construye en base a la representación que él mismo hace de la animalidad, por lo que es inseparable pensar al hombre por fuera de todas las formas de vida que dicha noción excluye, ya que sus contornos se ven delimitados por las mismas. La cuestión animal, es decir, la problematización de la figura del animal en tanto contraparte del hombre, representa uno de los pilares fundamentales a tener en cuenta a la hora de pensar al hombre y su relación con el mundo. Es por ello que Derrida señala este importante vacío en la obra de sus predecesores, al encontrarse con “textos firmados por gente que, sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado al animal pero que nunca se ha *visto vista* por el animal; gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (...) no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan 'animal' podía mirarlos y dirigirse a ellos desde allá, desde un origen radicalmente distinto” (2008, p. 29).

Ahora bien, ¿cómo repensar al animal por fuera de la figura del hombre? ¿Es acaso esto posible siendo que dicha noción se construye en base a aquella otra? La objetivización del animal acarrea consigo numerosos inconvenientes que pasan desapercibidos: la pretensión de homogeneizar un grupo tan amplio y variado, la imposibilidad de cualquier dinamismo dentro del ámbito animal y la instrumentalización de la naturaleza, entre muchos otros. Sin embargo, distintas disciplinas, desde la filosofía hasta la etología, han logrado difuminar el estrecho vínculo que previamente relacionaba animales con objetos, permitiendo repensar la figura del animal ya no como una herramienta, como una extensión o como un otro, sino como un ser particular y autónomo. El animal, despojado de todas las características que se le habían atribuido con anterioridad, se presenta como un extraño. Todo lo que creíamos saber sobre los comportamientos que considerábamos propios de los animales y, sobre todo, aquellos que entendíamos propios de los seres humanos, se desmorona con cada descubrimiento nuevo que nos obligan a poner en cuestión todos aquellos argumentos en torno a la excepcionalidad del hombre.

Esto es lo que deja en evidencia la situación de incomodidad que nos relata Derrida en su texto *El animal que luego estoy si(gui)endo*. El filósofo nos narra una ocasión en la que, de repente, se ve interpelado por la mirada atenta de un gato sobre su cuerpo desnudo, lo que provoca en él un profundo sentimiento de pudor, el cual se esperaría que solo sienta delante de otro ser humano, mas no delante de un animal que, como tal, no debería entender la desnudez. El pudor se intensifica en el momento en el que se descubre avergonzado, comenzando entonces a sentir pudor de su pudor. Pero ¿pudor ante quién? ¿Por qué sentir pudor delante de un ser que, se supone, ignora el significado de la desnudez? ¿Qué descubre Derrida en la mirada de ese gato? ¿O es acaso la incapacidad de comprender lo que se oculta detrás de la enigmática mirada lo que lo perturba?

Durante toda la reflexión, Derrida se esfuerza por señalar la singularidad del gato que lo mira. No es tan solo un gato, la figura de un gato, ni tampoco es un gato cualquiera, sino que es ese gato en particular, el gato que lo mira desnudo. En el momento en el que el filósofo ve en el gato un ser extraño, lo reconoce como un otro inclasificable, que excede los límites tanto de lo humano como de lo animal. Dado que posee su propio punto de vista, el gato deja de ser un mero objeto y se adueña de su subjetividad. Cuando se descubre al gato como un ser extraño, cuya mirada esconde un saber que le es propio, ya no es posible concebirlo como un animal/objeto ni entender a los “animales” como un grupo homogéneo y estático.

La distinción humano/no-humano, más precisamente la dicotomía establecida entre humanidad y animalidad, deja de tener sentido en el momento en el que la humanidad deja de ser una excepción dentro del orden de lo viviente. La subjetividad que con anterioridad consideraba como propia se revela como un elemento compartido, un elemento común a otras formas de vida, haciendo que el hombre deba descender de su pedestal. No es posible sostener la “tesis de la excepción humana” cuando todos los supuestos sobre los que se construye se ven refutados o, mínimamente, puestos en duda. La dominación perpetrada sobre los animales y, en general, sobre el resto de los seres considerados no-humanos, que se creía le correspondía al hombre, se revela como el resultado de un constructo político e histórico que, como tal, no tiene razón de mantenerse siempre idéntico a lo largo del tiempo.

Pensar a los animales como agentes activos y no como objetos inertes nos abre una nueva perspectiva. Si no podemos pensar a los animales como una categoría estática y homogénea dada su variedad, tampoco es posible reducir a todos los seres humanos a la categoría del hombre, de modo que el único ser humano realmente humano sea solo aquel que reúne ciertas características específicas y excluyentes. Al contrario, tanto los animales como los seres humanos presentan un dinamismo y una multiplicidad que imposibilita su categorización, al menos no sin caer en un reduccionismo. Por consiguiente, dado que existen diversas expresiones tanto dentro de la categoría de ser humano como de la de animales, también la relación que se establecerá entre ellos será necesariamente diferente en cada caso, variando infinitamente de un sujeto a otro. Cuando Derrida nos narra cómo la vergüenza lo carcome al descubrir que es observado por un gato mientras se encuentra desnudo, no nos está hablando de una representación. Derrida se ve realmente observado por un gato particular, un gato al que le llama la atención el cuerpo desnudo del filósofo, que lo mira detenidamente, que parece esconder en su mirada algo indescifrable. No es cualquier gato, es ese gato. Y Derrida no es cualquier ser humano, es Derrida. Existe una singularidad en su relación que es irreproducible; en tanto sujetos únicos, su relación también es única.

Ahora bien, ¿cómo introducir al animal en tanto sujeto a las diversas formas en las que los seres humanos nos relacionamos con ellos en la era del Antropoceno? Por desgracia, el intento de conciliar la idea del animal como sujeto con la relación actual entre los seres humanos y los animales resulta, por lo menos, problemática. Esto se debe a que aún persisten los supuestos del hombre como un ser excepcional y dominante que debe someter a los animales en tanto estos no son más que meros objetos destinados a ser utilizados. Mientras la “tesis de la excepcionalidad humana” sea la base sobre la cual se construye la relación del

hombre con el mundo, resulta prácticamente imposible pretender una modificación de tal calibre. Para ello, es necesario deshacernos de los presupuestos establecidos por el humanismo y reemplazarlos por nuevas formas de concebir la subjetividad, no como algo propio del ser humano, sino como un elemento que puede ser compartido por todas las formas de vida sin derivar en la exclusión de ninguna de ellas.

Se podría plantear, en un primer momento, una solución más simple: expandir la subjetividad de modo tal que esta alcance a los animales. El problema de permanecer dentro de los confines del humanismo es que aún se mantendría la exclusión ya que seguiría siendo necesario establecer los límites que diferencian a los sujetos del resto de cosas del mundo. Supongamos que comenzamos a considerar también a los animales como seres excepcionales, tendríamos entonces que los hombres y los animales son diferentes al resto, diferentes a quienes no poseen su propio punto de vista. Si seguimos indagando, es posible incluir en esta categoría a las mujeres, a los nativos, a los homosexuales, y así hasta abarcar a todas las formas de vida existentes, sin importar sus condiciones o características particulares. Y en este punto en el que todos somos excepcionales, ¿qué es lo realmente excepcional? El humanismo no puede sostenerse si no se mantienen las bases fundamentales sobre las que se erige, no es posible pensarlo por fuera de la excepcionalidad del hombre ya que eso ya no sería humanismo.

Es importante cuestionar la concepción de subjetividad que el humanismo sostuvo durante tantos siglos, logrando su naturalización en el pensamiento y en la forma de relacionarnos con el mundo de hoy en día. Pensar por fuera del dualismo establecido que diferencia lo humano de lo no-humano nos permitiría romper con la jerarquía entre especies, abriéndonos a nuevas formas de pensar, sentir y experimentar. Esto supone no sólo la posibilidad de entender a los animales como sujetos, sino también la posibilidad de desocultar la vulnerabilidad que se esconde tras la figura del hombre, para lograr así un reconocimiento de la vulnerabilidad general. Es necesaria, por consiguiente una transformación individual, mediante la cual repensar los presupuestos sobre los que se basa el desprecio hacia los animales. La apertura a nuevas formas de entender a los animales implica, a su vez, la redefinición del hombre, en tanto oposición de los mismos, y de todas las formas de vida que dicha noción excluye, incluso aquellas que se encuentran dentro del ámbito de lo “humano” (aunque las mismas no sean consideradas del todo parte de esta categoría).

Para lograr una nueva concepción de los animales por fuera de las características atribuidas por la dicotomía humanidad-animalidad es necesario comprenderlos inencasillables, prescindir de toda norma o marco que los delimite. El extrañamiento, la misma sensación que percibió Derrida ante la mirada atenta de un gato, permite cuestionar a la idea del animal como mero objeto y, por consiguiente, desestabiliza la categoría estática de “animal” al poner en duda las bases sobre las que se asienta. La creencia de que sabemos qué son los animales necesita ser dejada de lado. Acceder a los animales con curiosidad, aceptando que desconocemos realmente cómo piensan y sienten, nos permitiría acercarnos de otra forma a aquellos que antes eran reducidos a ser los “otros” del ser humano, el exterior irracional e impulsivo.

Es en este sentido que podemos afirmar, siguiendo el famoso refrán, que la curiosidad, es decir, el extrañamiento, mató al “gato” en tanto categoría universal, del mismo modo que el pudor sentido por Derrida, derribó todo lo que creía saber sobre los gatos y, más específicamente, sobre el gato que lo miraba en ese momento.

A la vez, el extrañamiento en torno a los animales implica un extrañamiento acerca de nosotros mismos, dado que entre ambos conceptos existe una relación constitutiva, si el animal ya no es lo que era, el ser humano tampoco. Por ello, “la liberación animal se articula con la liberación humana” (como se suele escuchar decir frecuentemente), ya que los límites que con anterioridad configuraban la noción de lo humano, del hombre, se desvanecen. Si el animal es lo no-humano y lo humano es lo no-animal, el cuestionamiento de la categoría del “animal” desestabiliza la categoría opuesta. En este sentido, la cuestión animal requiere de la elaboración y puesta en práctica de nuevas subjetividades que no requieran de la exclusión y marginalidad de otras, abriendo paso así al posthumanismo. Como afirma Mónica B. Cragnolini: “el animal debería ser pensado como 'extraño', y más extraño que cualquier otro extraño humano, para evitar de este modo la asimilación rápida de su modo de ser al ámbito de lo disponible para el existente humano [...] permitiéndonos pensar y generar unas nuevas 'humanidades', o 'posthumanidades' que partan del respeto a todo lo viviente y de la necesidad de evitar el sufrimiento al otro” (2014, p.16).

En definitiva, el extrañamiento nos permite acercarnos de manera práctica, sin preconcepciones teóricas, a los animales. Sin embargo, es un error creer que de esta forma sería posible crear una nueva definición del animal y del ser humano ya que dicho sentimiento va en contra de los esencialismos. Es necesario recordar que existen múltiples y diversas formas de vida, cuya variedad nos impide encasillarlas en una sola tesis universal. Detrás de

cada sujeto se esconde un mundo que nos es desconocido, un punto de vista que se nos oculta tras, por ejemplo, la mirada atenta de un gato. Por lo tanto, el extrañamiento debe ir acompañado de la aceptación de nuestro desconocimiento, ya que de no hacerlo caeríamos otra vez en las mismas pretensiones esencialistas de categorizar las vidas, de jerarquizarlas. Joanna Zylińska lo explica de la siguiente manera: “Hay un valor ético en el precepto de sentir curiosidad por los 'animales', pero esta curiosidad tendría que combinarse con el reconocimiento de que no conocemos tanto de 'ellos'. De lo contrario, nos enfrentamos al peligro de que la curiosidad conduzca hacia la proyección de nuestras creencias, ideas y deseos menos pensados sobre 'la alteridad animal' [...] El reconocimiento ético de la diferencia entre lo humano y lo animal no equivale, por tanto, a conocer su naturaleza de una vez por todas” (2019, p. 130-131).

A partir de dicha propuesta surge un nuevo interrogante, ¿cómo introducir el sentimiento de extrañamiento en las relaciones establecidas entre seres humanos y animales que existen hoy en día? En la actualidad, la influencia del humanismo se manifiesta en la forma en la que se sigue concibiendo a los animales como meros objetos, manteniendo aún una perspectiva esencialista. Esta creencia le otorgaría a la humanidad la capacidad de apropiarse de los animales (y de todas las formas de vida consideradas por debajo de lo humano), el hombre tiene el derecho de utilizar al resto, a los no-hombres, debido a su evidente jerarquía como sujeto. Ante esta situación, el animal no tiene opción, debe someterse y “estar a disponibilidad” (González, 2019, p. 49). Sobre esta base, el animal deja de ser un animal y pasa a ser un instrumento mediante el cual el ser humano puede satisfacer sus necesidades y deseos. El animal es objeto: es carne, es experimento, es compañía. El animal sirve: sirve para controlar las plagas, para rastrear pistas, para rescatar heridos en incendios, para divertir a los niños, para mantener la casa libre de insectos, para ayudar a personas discapacitadas, para combatir el estrés. Y si bien los animales sufren, que el hombre los domine y los someta es, simplemente, el orden natural de las cosas. Consumimos carne porque el animal es carne, ¿qué otra cosa podríamos hacer?

El consumo animal implica convivir con la crueldad. No solo debido al sufrimiento al que se somete a los animales, sino también dadas las pésimas condiciones de trabajo a las que deben atenerse los trabajadores del sector y a la masiva contaminación ambiental resultado del proceso de producción. Esto deriva en que, actualmente, el mercado de la carne sea insostenible, tanto a nivel individual como colectivo. Sin embargo, ciertos presupuestos tales como la creencia de que el consumo de carne está directamente relacionado con la hombría o

con la salud se antepone, dejando a los consumidores en una situación moralmente incómoda. El consumidor se refugia en sus creencias, en su razón, buscando separarse de sus emociones para así lograr protegerse. Por ello, no importa la cantidad de videos que sean publicados sobre el maltrato sufrido por los animales en los frigoríficos o en los laboratorios, difícilmente generarán un impacto real y masivo. Además, existen ciertos casos en los que evitar el maltrato animal resulta casi imposible, como ocurre en la experimentación con animales.

Como es evidente, a pesar de los intentos teóricos por dar una respuesta a la cuestión animal, en la práctica surgen otros problemas aún más complicados que, por el momento, parecen no tener solución. Las propuestas son diversas y se diferencian por su nivel de radicalidad. Mientras algunos sectores del movimiento animalista proponen adoptar un estilo de vida vegano, otros, tal como la filósofa Val Plumwood, cuestionan la superficialidad del veganismo al tratar el problema debido a que mantiene una perspectiva consumista y conformista. Del mismo modo que es posible encontrar propuestas dirigidas a disminuir el sufrimiento animal pero que reconocen la imposibilidad de evitarlo por completo, también existen otras corrientes que buscan la liberación del animal en su sentido más radical, por lo que derivan de movimientos antihumanistas y anticapitalistas.

En nuestros días, el maltrato animal conforma una parte fundamental del funcionamiento de la sociedad, a tal punto que se encuentra profundamente naturalizado y no parece dejarnos más opción que aceptarlo. Es por ello que resulta de extrema urgencia cuestionarnos, tanto de manera individual como colectiva, la manera en la que nuestras preconcepciones y creencias perpetúan el sufrimiento de millones de animales alrededor del mundo. En este sentido, volver a acercarnos a los animales desde otras perspectivas, sin pensarlos como seres salvajes e irracionales sino como sujetos extraños y desconocidos, representa una buena forma para comenzar a relacionarnos con ellos, con los otros seres humanos, y con nosotros mismos, de una manera más respetuosa y amigable.

Referencias

- Andreatta M., Pezzetta S., & Higuera E. (2017). *Crítica y animalidad: cuando el Otro aúlla*. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.

- Cragolini, M.B. (2014). Extraños animales. La presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(2), 6-20.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy sí(gui)endo*. Trotta.
- González A., Stephan C., & Stengress-Carballar N. (2018). *Anima animalia: el animalismo o el coraje de devenir otro*. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
- González, A.G. (2019). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisorios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e Irrupción*, 8(15), 33-55.
- Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Zylinska J. (2019). *Bioética de otro modo o cómo vivir con máquinas, humanos y otros animales*. Universidad Iberoamericana de México.