

DESHACER LA ESPECIE: HACIA UN ANTIESPECISMO EN CLAVE FEMINISTA QUEER

DOI: 10.5935/2177-6644.20190019

DESFAZER A ESPÉCIE: RUMO A
UM ANTIESPECISMO FEMINISTA
QUEER

UNDOING SPECIES: TOWARDS A
QUEER FEMINIST ANTIESPECISM

Anahi Gabriela González*

Resumen: El presente artículo aborda algunas convergencias entre apuestas animalistas, feministas y disidentes sexo-genéricas. Siguiendo a Paul B. Preciado, se argumenta que el *feminismo no es un humanismo*, para posteriormente discutir algunos presupuestos de ciertos feminismos antiespecistas. Asimismo, se reflexiona sobre la potencia de la noción “alianza multiespecies” a fin de reconfigurar redes de interdependencia que reclamen el desmontaje del dispositivo de lo humano: su producción especista, racista, capacitista y cisheteropatriarcal.

Palabras clave: Feminismos. Teoría queer. Animalidade. Posthumanismo. Antiespecismo.

Abstract: This article addresses some convergences between animalist, feminist and sex-gender dissident stances. Following Paul B. Preciado, I will argue that *feminism is not a humanism*, in order to analyze some prejudices of certain anti-speciesism feminisms. Likewise, I will explore the capacity of the notion of "multispecies alliance" to re-configure networks of interdependence that demand the dismantling of the human device: its speciesist, ableist, racist and cis-heteropatriarchal production.

Keywords: Feminisms. Queer theory. Animality. Posthumanism. Anti-speciesism.

Resumo: Este artigo aborda algumas convergências entre as apostas animalistas, feministas e dissidentes de sexo-gênero. Seguindo Paul Preciado, será argumentado que o *feminismo não é um humanismo*, para depois explorar e discutir certas perspectivas feministas anti-espéciesistas. Também, será explorado o poder da noção de "aliança multiespecífica" para reconfigurar redes de interdependência que exigem o desmantelamento do dispositivo do humano: a sua produção especista, racista, capacitista e cis-heteropatriarcal.

Palavras-chave: Feminismos. Teoria queer. Animalidade. Pós-humanismo. Antiespecismo.

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (CONICET). Doctoranda en Filosofía en cotutela entre la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Université Paris VIII. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan. Actualmente es una de las directoras de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* y Profesora Titular de Ética de la Universidad Nacional de San Juan. Email: anahigabrielagonzalez@gmail.com

El feminismo es un animalismo. O por decirlo de otro modo, el animalismo es un feminismo expandido y no-antropocéntrico.

Paul B. Preciado, “El feminismo no es un humanismo” (2014)

I. Introducción

El interrogante por lo humano como ‘norma de poder’, desplegado por múltiples perspectivas, ha implicado una revisión de las jerarquías de subordinación ejercidas contra aquellos cuerpos que no responden a su ideal normativo. En efecto, lo humano siempre ha sido una ficción negociable que ha delineado sus límites excluyendo múltiples formas de vida, a saber, mujeres cis y trans, personas con diversidad funcional, intersexuales, maricas, lesbianas, hombres trans, indígenas, enfermos, cuerpos racializados, animales no humanos; en suma, todos aquellos cuerpos subalternizados. De ahí que las teorías feministas, los estudios de género y de la disidencia sexo-genérica, así como los estudios posthumanos, animalistas y antiespecistas, entre otros, llamen la atención sobre la tarea urgente de revisar y dismantelar las normas de poder capacitistas, cis-heterosexistas, coloniales, racistas y antropocéntricas, que perpetúan una labor de dar muerte sobre los cuerpos animales y sub-humanizados.

Más aún, si uno de los ejes de la producción de lo ‘humano’ ha sido la oposición y la frontera con lo animal, a su vez, dichos ‘cuerpos desechados’ de la modernidad han sido pensados en el límite de lo que cuenta como humano. Esta deshumanización operó como legitimadora de continuas e innumerables exclusiones, pero además “disparó exploraciones, invenciones y reconfiguraciones, líneas creativas que testean los límites de lo humano y de eso que llamamos ‘un cuerpo’, sus relaciones con otros cuerpos, su existencia como viviente entre otros vivientes” (GIORGI, 2015). Así lo revelan las insurrecciones de diversos movimientos de resistencia política, que han redundado no sólo en un desvanecimiento de la dicotomía jerárquica hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, sino también en el desmoronamiento de los binomios humano/animal y cultura/naturaleza, al punto de que se reivindica “el advenimiento de un mundo no sólo postgénero, sino también posthumano o no-humano” (EDITORIAL, 2016, p. 11). En este sentido, cada vez son más profundas las

cercanías entre los feminismos, los estudios de género, la teoría queer, y las perspectivas antiespecistas.

Por un lado, los feminismos emprendieron una deconstrucción de la noción de Hombre: el (supuesto) genérico ideal humano se presenta como el lugar de lo no-marcado, pero, paradójicamente, dicha categoría se encuentra anclada históricamente. En efecto, el sujeto humano coincide, en su esquema ideal, con los cis-varones heterosexuales, racionales, blancos, europeos, letrados y propietarios. Lo cual ha tenido por consecuencia que las mujeres no sean concebidas como plenamente humanas históricamente. Además, los deseos, corporalidades, prácticas y sexualidades disidentes también han supuesto una resistencia a las normas de lo humano. Como señala Gabriel Giorgi, las experimentaciones con la identidad de género y con el sexo anatómico “ponen en cuestión también la pertenencia a la especie: *salirse del género normativo es siempre, en alguna medida, salirse de la especie*; la reconocibilidad de la especie humana pasa por tener un género legible, identificable” (GIORGI, 2013, p. 7). De este modo, si lo humano se ha develado como una categoría atravesada por jerarquías de subordinación, lo animal ha sido una instancia para indicar las experiencias de subordinación de las subjetividades identificadas como ‘mujeres’ y de aquellos cuerpos que desestabilizan el binarismo de género y la diferencia sexual.

Por otro lado, las apuestas anti-especistas emergieron como una miríada de indagaciones sobre las estructuras de dominación que sostienen la explotación de los demás animales, señalando la existencia de normas de poder análogas a las experimentadas por otros cuerpos subordinados. Así pues, el término ‘especismo’, por analogía a los conceptos de sexismo, racismo, clasismo u homo-lesbo-transfobia, ha intentado dar cuenta de ese orden de dominación ejercido sobre aquellos vivientes que son reunidos bajo el término ‘animal’. Particularmente, la conexión entre las apuestas feministas y las antiespecistas se han consolidado con la publicación del libro de Carol Adams, titulado *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (2000). En esta perspectiva, se indagaron las interrelaciones entre sexismo y especismo en los modos en que animales y mujeres se encuentran disponibles para la soberanía cis-hetero masculina; en la jerarquía de género presente en las prácticas de explotación animal como la caza, las corridas, la pesca, la producción (y el consumo) de carne, leche y huevos, entre otras. Con ello, en el encuentro entre las perspectivas feministas y los estudios animales, emergieron diversos conceptos para abordar la interseccionalidad

entre antropocentrismo y androcentrismo, por ejemplo: “referente ausente”, “política sexual de la carne” y “proteína feminizada” de Carol Adams (2000, 2016, 2017), a la vez que fueron retomadas algunas nociones propuestas por Jacques Derrida (2005), tales como “carno-falogocentrismo” y “virilidad carnívora”. Finalmente, se llamó la atención sobre al binarismo de género presupuesto en algunas de dichas reflexiones.¹

En el contexto de este marco general de discusión, se abordan aquí, en términos provisorios, algunas convergencias entre apuestas teórico-prácticas animalistas, feministas y disidentes sexo-genéricas. En un primer momento, siguiendo a Paul. B. Preciado, se argumentará que el *feminismo no es un humanismo*, en tanto todas aquellas formas-de-vida que difieren de la norma humana, cis-masculina, heterosexual, capacitista y blanca, son situadas en el campo de lo menos-que-humano o in-humano. Luego, por analogía a la operación que realiza Judith Butler en *El género en disputa* (2007), se sostendrá la relevancia de articular *una genealogía política de la ontología de la especie*, para posteriormente discutir con ciertas perspectivas feministas que han trazado vínculos entre la sujeción animal y la subordinación de las subjetividades feminizados. Finalmente, se explorará la potencialidad de la noción “alianza multiespecies” a fin de reconfigurar redes de interdependencia que reclamen el desmontaje del dispositivo de lo humano.

II. El feminismo es un animalismo

No queremos ser más esta humanidad
Susy Shock, “Hojarascas” (2017)

En septiembre del 2014 Paul B. Preciado publicó un texto llamado “El feminismo no es un humanismo”. Allí afirma que el Renacimiento europeo, la Ilustración y la Revolución Industrial se sostienen sobre “la reducción de los cuerpos no blancos y de las mujeres al estatuto de animal y de todos ellos (esclavos, mujeres, animales) al estatuto de máquina re-productiva” (PRECIADO, 2014). En pocas palabras: los cuerpos racializados, animalizados y feminizados, producidos en contraposición de lo humano-blanco-masculino, no han sido considerados (plenamente) humanos a lo largo de la historia. Actualmente, dichas formas-de-vida aparecen como cuerpos apropiables para el

¹ De ahí el surgimiento de diversas apuestas por un transfeminismo antiespecista en Argentina, España y otros lugares.

sostenimiento y la reproducción del orden de poder que Donna Haraway (1995, p. 341) denominó “el patriarcado capitalista blanco”², pues el Hombre, a través de una Razón pretendidamente desencarnada, se ha arrojado a la conquista de la naturaleza y de sus Otros naturalizados, en medio de un continuo despliegue del capitalismo. Precisamente el humanismo, al ubicar la Forma-Hombre en el lugar de lo trascendente y de lo no-mediado, reitera el punto de vista del Dios-Uno, “cuyo ojo produce, se apropia y ordena todas las diferencias” (HARAWAY, 1995, p. 189).

Es sabido que a partir de la segunda mitad del siglo XX el ideal del “Hombre”, como *ratio* universal, entra en crisis. No sólo el postestructuralismo desarrolló su divisa antihumanista, sino que también estallaron diversas apuestas teórico-prácticas feministas, antirracistas, queer, ecologistas, antiespecistas, entre otras, que cuestionaron los principios fundadores de la Ilustración y su Razón cis-heteropatriarcal. Michel Foucault (1966, p. 15) indicó que en el corazón del humanismo se encuentra la teoría del *sujeto* y su soberanía³, la cual, siguiendo a Rosi Braidotti, ha proporcionado el criterio básico de referencia para el establecimiento de quienes cuentan como humanos (2017, p. 22). La creencia en la Modernidad como el punto culminante de la ‘evolución humana’ se vincula con la perspectiva eurocéntrica del progreso a través de una Razón supuestamente universal. La “muerte del hombre”, anunciada por Foucault (1966, p. 15), formalizó la crisis epistemológica y política de la ficción humanista que pensó al Hombre en el centro de la Historia (BRAIDOTTI, 2017, p. 22): este emergió como una invención occidental en nombre de la cual se justificaron sistemáticas violencias.

Así también, la crítica feminista a los dispositivos patriarcales y sexistas de control reveló que el ideal de lo humano ha coincidido, como se señaló, con los varones cisgénero heterosexuales, es decir, con “aquellos a los que se les asignó género masculino en el nacimiento” (PRECIADO, 2018). Al develarse dicha jerarquía de género se deslegitimó la pretensión que el Hombre, en tanto ideal normativo, asumía al hablar en nombre de la ‘Humanidad’ (COLAIZZI, 1990, pp. 14-15). Por ende, los feminismos se han configurado como un “marco de interpretación de la realidad que visibiliza el género como una estructura de poder” (COBO, 2014, p. 8), esto es, que patentiza el

² El cual es también especista, heterosexual, cissexista y capacitista.

³ Para el filósofo francés el humanismo ha inventado las soberanías sometidas que son: “el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y «adaptada a su destino»”, (FOUCAULT, 1994, p. 226).

funcionamiento de dispositivos que re/producen regularmente la superioridad de los cuerpos producidos como ‘varones cis heterosexuales’ y, por tanto, la subordinación de todos aquellos cuerpos que no responden a dicho patrón normativo. Al respecto, en “Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual”, Preciado señala que, al hablar como hombre-trans y tráfugo del género, se des-identifica de los ideales hegemónicos de masculinidad y de feminidad, a los cuales define de la siguiente manera:

Podríamos decir, leyendo a Weber con Butler, que la masculinidad es a la sociedad lo que el Estado es a la nación: el detentor y usuario legítimo de la violencia. Esa violencia puede expresarse socialmente como dominio, económicamente como privilegio, sexualmente como agresión y violación. Al contrario, la soberanía femenina sólo se reconoce en relación con la capacidad de las mujeres para engendrar. Las mujeres son sexual y socialmente súbditas. Sólo las madres son soberanas. En este régimen, la masculinidad se define necropolíticamente (por el derecho de los hombres a dar la muerte), mientras que la feminidad se define biopolíticamente (por la obligación de las mujeres a dar la vida) (PRECIADO, 2018).

Los conceptos de “régimen sexual”, “patriarcado”, “sexismo”, “sistema de sexo-género”⁴, en sus variaciones, están orientados precisamente a especificar una estructura de poder que mantiene sistemáticamente la posición de privilegio de los sujetos reconocidos como “hombres” (es decir, aquellos sujetos que responden a la masculinidad dominante), mientras recluye a los cuerpos identificados como “mujeres” al denominado espacio de lo privado, las cuales, siendo despojadas de toda elección sobre sus cuerpos, son ‘reducidas’ a roles reproductivos y domésticos. Como dice Iván Ávila, en el contexto de las sociedades de normalización, a las mujeres se les moldea un cuerpo y una identidad al servicio del mundo androcéntrico, que es a su vez un mundo capitalista (2015, pp. 60-78); su trabajo doméstico es apropiado sin ser asumido como trabajo, sino que es considerado como el lugar esencial de dichos sujetos, predispuestos ‘naturalmente’, se nos dice, a ocuparse de los demás. La soberanía masculina hegemónica (blanca y heterosexual) implica, así, un ejercicio de control sobre los cuerpos feminizados (y otros cuerpos subalternos) a fin de desplegar y sostener su orden de dominación y privilegio.

⁴ Término acuñado por Gayle Rubin en su conocido texto *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”* (1975).

Asimismo, el concepto de “interseccionalidad”, propuesto por el *Black feminism*, ha promovido la necesidad de desarrollar análisis oblicuos, vinculando el género con otro tipo de categorías de subordinación, como raza, clase, orientación sexual, capacidad, o ubicación geopolítica (Cfr. VIVEROS VIGOYA; 2016; ÁVILA, 2011; LUGONES, 2008). Desde una perspectiva interseccional, se patentiza que el Hombre del humanismo es, además de varón cisgénero, el ciudadano blanco europeo, jefe de una familia heterosexual, letrado, sano, neurotípico, delgado, con un cuerpo-productivo, etcétera. Tal ideal normativo de lo humano ha desempeñado un papel insoslayable en la construcción de un patrón de civilización que equipara a Europa con la universalidad de la Razón y el Progreso. Por esta razón, María Lugones propuso el concepto de “Sistema Moderno/Colonial de Género” para referirse al modo en que diferentes opresiones se intersectan luego del proceso de conquista y colonización de la denominada ‘América’. Así, Lugones afirma que el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado, son características del ‘lado visible’ de la organización colonial/moderna del género. Las mujeres no-blancas fueron estereotipadas de tal manera que se distanciaron de la caracterización de la mujer blanca burguesa europea. Aquellas, las colonizadas, pasaron a ser vistas como sexualmente agresivas y lo suficientemente fuertes para realizar cualquier tipo de trabajo (LUGONES, 2008, p. 94)⁵.

Más aún, en el campo de los feminismos postestructuralistas y de la teoría queer, se visibilizó que ‘el género’ es un dispositivo que se caracteriza también por la naturalización del dimorfismo sexual, a la par que establece la obligatoriedad de la heterosexualidad. En el ya clásico libro *El género en disputa*, Judith Butler propone una labor genealógica para desmontar el régimen heteronormativo que establece una relación causal (y expresiva) entre el sexo, las prácticas sexuales, el género y el deseo, lo cual otorga inteligibilidad a los cuerpos e identidades que se ajustan a dichas reglas de ‘coherencia’:

⁵ En palabras de la autora: “En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas” (LUGONES, 2008, p. 94).

Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de género binario y opuesto. Esta concepción del género no sólo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa el deseo (BUTLER, 2007, p. 80).

En otros términos, la normalización heterosexual de los cuerpos constituye un dispositivo que los clasifica bajo el binomio mujer-varón, en tanto expresión de una supuesta diferencia sexual biológica, lo cual se supone que debe determinar los deseos y las prácticas sexuales. Será justamente a través de una “genealogía política de las ontologías del género” (BUTLER, 2007, p. 67), a saber, de una deconstrucción de la apariencia sustancial del género en sus actos constitutivos, como Butler le hará frente al régimen heterosexual⁶. El desmontaje de dicho dispositivo está orientado a poner en ‘disputa’ la supuesta esencialidad de las normas y leyes de género, mostrando su carácter contingente. Lo cual queda patentizado por aquellas formas-de-vida, ‘incoherentes’ o ‘discontinuas’, que no responden a los principios normativos sexuales y genéricos, a saber, “aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las practicas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género” (BUTLER, 2007, p. 73). De modo que las normas de género, así como las normas de raza, de clase (y de especie, habría que añadir), no sólo producen la legitimación de determinados sujetos, sino que arrojan a los cuerpos subalternizados a zonas de inhabitabilidad. En palabras butlerianas:

En la medida en que las normas de género (dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y dominios de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, [...]) determinan lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considerará ‘real’ y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos expresión legítima. Si hay una labor normativa positiva en *El género en disputa* es poner énfasis en la extensión de esta legitimidad a los cuerpos que han sido vistos como falsos, irreales e ininteligibles (BUTLER, 2007, p. 28-29).

Los deseos, los cuerpos y las sexualidades disidentes marcan el límite de lo que cuenta como humano, a saber, el umbral que delimita las vidas meritorias de duelo frente

⁶ Según la autora: “Una genealogía política de las ontologías del género, si es exitosa, deconstruirá la apariencia sustancial del género en sus actos constitutivos, a la vez que localizará y dará cuenta de esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diferentes fuerzas que custodian la apariencia social del género” (BUTLER, 2007, p. 67).

a las que no. Al respecto, Giorgi ha indicado que existe algo entre inhumano e irreal en los cuerpos no-normativos: los desafíos a la norma sexual y de género (así como a la norma racial y de clase) “funcionaron, casi aritméticamente, como desafío a una humanidad hecha y derecha” (GIORGI, 2015). Dichas normas distribuyen diferencialmente el reconocimiento, estableciendo qué cuerpos, deseos e identidades sexo-genéricas merecen ser vividas y cuáles han de ser desechadas o patologizadas. (MATTIO, 2010, p. 165). De ahí que el desmantelamiento butleriano de las normas de género se dirija a extender el campo de legitimidad a los cuerpos disidentes, enfrentando así “a las condiciones insostenibles en que las minorías sexuales y de género viven” (BUTLER, 2017, p. 40). Mostrar su carácter histórico, visibilizar esos ámbitos de vulnerabilidad e inhabitabilidad política y cultural, permitirá “establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación” (BUTLER, 2006, p. 17). En tal sentido, la autora sugiere que es preciso aprender “a vivir y abrazar la destrucción y la rearticulación de lo humano en aras de un mundo más amplio” (BUTLER, 2004, p. 60).

Si podemos concluir que el *Hombre*, en tanto entidad ideal y modelo normativo, ha estado orientado a sostener prácticas de jerarquización, clasificación y normalización, se comprende entonces que para Preciado el feminismo no sea un humanismo. En efecto, a pesar de los lazos que han unido al feminismo occidental con el humanismo de la Ilustración, actualmente, el sentido de pertenencia a una humanidad común ha entrado en crisis. De ahí que el animalismo debe, como también indica Preciado, las “raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo” (2014). Ahora bien, si para este el único cuerpo *que importa* “es el cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal” (PRECIADO, 2014) quizás pueda afirmarse, en compañía del autor, que el *feminismo es un animalismo*. En este sentido, tal vez la apuesta por lo animal pueda devenir una instancia decisiva y transversal para desmantelar los dispositivos humanistas que se vuelcan sobre las formas de vida y las clasifican-jerarquizan dentro de ciertas taxonomías (como varón/mujer, hombre/animal, naturaleza/cultura, blanco/negro). Lo animal surge, entonces, como una instancia estratégica para pensar políticas de resistencia y dislocación ante el régimen cis-heterocentrado y patriarcal (Cfr. GONZÁLEZ, 2018).

III. Deshacer la ficción humana: hacia una *genealogía política de la ontología de la especie*

El animalismo es el viento que sopla. [...] Los humanos, encarnaciones enmascaradas del bosque, deberán desenmascararse de lo humano y enmascararse de nuevo con el saber de las abejas.

Paul B. Preciado, “El feminismo no es un humanismo” (2014)

En las perspectivas críticas antiespecistas la problematización del estatus del ‘animal’ ha implicado una crítica a la ficción humanista que ubicó en el eje central al Hombre, mientras que situó al resto de los vivientes bajo su dominio. El ‘giro animal’ en el pensamiento contemporáneo emerge precisamente para desplazar el antropocentrismo y dismantelar los dispositivos de dominación, usufructo y exterminio del otro animalizado, a saber, instituciones tales como las granjas industriales, zoológicos, bioterios, circos, entre otras. De este modo, los Estudios Críticos Animales proporcionan un marco teórico que visibiliza la *especie* como estructura de poder. De ahí que el ‘especismo’ pueda concebirse como un dispositivo de saber/poder que sostiene la posición de dominación del Hombre respecto a los codificados como ‘animales’.

El ‘discurso de la especie’ tal como lo denomina Cary Wolfe, sostiene la especificidad absoluta de lo humano, la cual redundante en superioridad y dominio sobre los otros vivientes (Citado por GIORGI, 2011, p. 2). En efecto, el especismo es una institución que se basa en el acuerdo tácito de que la trascendencia plena de lo ‘humano’ requiere el sacrificio del ‘animal’, lo que a su vez hace posible una economía simbólica sacrificial que Derrida denominó un ‘matar no criminal’ (2007). Así, la vida de los animales se encuentra actualmente disponible bajo todas sus formas: para alimentación y entretenimiento, como lugar de experimentación científica, cosmética y militar, pero además es vida disponible en términos simbólicos y conceptuales, en tanto los animales son reducidos, muchas veces, a metáforas de lo humano (YELIN, 2013). El sacrificio animal emerge, de este modo, como una clave determinante de lo propiamente ‘humano’. En palabras de Giorgi: “para producir la excepción humana, para producir lo humano como excepción respecto de las otras criaturas vivientes, un animal, o lo animal, tiene que morir” (GIORGI, 2011, p. 2).

Por ende, el especismo puede ser entendido como un dispositivo de poder que ubica al Hombre como medida superior, mientras re/produce la inferiorización sistemática de los vivientes no-humanos. Se trata de un orden de dominación que,

basado en la supuesta excepcionalidad humana, despliega un conjunto de discursos/prácticas de subordinación hacia las formas-de-vida denominadas ‘animales’ (GONZALEZ & ÁVILA, 2014; ÁVILA, 2013, 2016). Dicho dispositivo produce lo ‘propiamente humano’ en base a una diferencia jerárquica respecto de los vivientes ‘animales’. Dicha diferencia ontológica es también una distinción política que sostiene y delimita la comunidad ‘humana’ en cuanto tal. La vida animal aparece como esencialmente disponible, es decir, “políticamente irreconocible o abandonada” (GIORGI, 2011, p. 2). Sin embargo, autores como Donna Haraway, Giorgio Agamben, Jacques Derrida y Rosi Braidotti, entre otros, se han ocupado de visibilizar que las diferentes características que sirvieron históricamente para delimitar lo ‘propio’ de lo humano se encuentran sujetas a múltiples desplazamientos y oscilaciones. El Hombre aparece como una ‘ficción política’ que, al contraponerse al animal, reduce la compleja heterogeneidad de una multiplicidad de seres a un lugar homogéneo y completamente *sacrificable*. De acuerdo con Haraway:

Ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales logran establecer la separación entre lo humano y lo animal de manera convincente. Mucha gente ya no siente la necesidad de tal separación. Más aún, bastantes ramas de la cultura feminista afirman el placer de conectar lo humano con otras criaturas vivientes. Los movimientos de defensa de los derechos de los animales no son negaciones irracionales de la unicidad humana, sino un reconocimiento claro de la conexión a través de la desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura (HARAWAY, 1995, p. 257).

En este punto podemos indicar que el desmantelamiento de la institución del especismo convoca a *una genealogía política de la ontología de la especie*, dirigida a rastrear el binomio humano-animal como un principio político de normalización de los vivientes. Dicha genealogía mostraría que las nociones de humano y animal son ficciones políticas construidas dentro de una red de instancias semióticas y materiales, patentizando así su carácter contingente y normativo. En efecto, no hay una naturaleza esencial de lo humano, en todo caso lo que hay es la producción de una ficción que se constituye en ideal normativo, de acuerdo con la cual “todos los otros pueden ser evaluados, regulados y asignados a su correspondiente posición social. Lo humano es una convención normativa” (BRAIDOTTI, 2016, p. 105) que se utiliza como instrumental a las prácticas de exclusión. Asimismo, como ha mostrado Derrida, tampoco hay una esencia universal

de lo 'animal' que agrupe en un solo conjunto homogéneo e indiferenciado a los vivientes⁷. Frente a la homogeneización de la diversidad animal, el filósofo propondrá la categoría de *animot*, la cual se refiere a la “irreductible multiplicidad viva de mortales” (DERRIDA, 2008, p. 58). En definitiva, la tarea de historización y deconstrucción de dichos términos implica situarlos en una trama de significaciones, normalizaciones corporales y discursivas, que los tornan contingentes y, por tanto, permiten pensar otras posibilidades de existencia allende el régimen antropocéntrico.

En compañía de Tom Benton, puede sostenerse que una vez cuestionada la aparente diferencia ontológica entre humanos y animales, la cuestión estructural a resolver es cómo se construye el animal para nuestra utilización (Citado por WADIWEL, 2016). Al respecto, Wadiwel sostiene que, así como el cuerpo de las mujeres es producido de acuerdo con diferentes técnicas, en el contexto de regímenes patriarcales disciplinarios y normativos, los animales domésticos también son sometidos a una transformación material y fabricación específica de su cuerpo para crear uniformidad, homogeneidad y previsibilidad (WADIWEL, 2016). Así, en el capitalismo avanzado los animales devienen recursos disponibles, a partir de una serie de técnicas convergentes que fabrican al animal como mercancía universal y uniforme, en beneficio de ciertas formas de vida humanas⁸. Como indica Braidotti:

Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos. Éstos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente recombinados, de modo tal que resultan productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso malbaratados como productos exóticos y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de droga y armas, antes que las mujeres. Ratas, ovejas, cabras, bovinos, porcinos, pájaros, aves de corral y gatos son criados en granjas industriales, encerrados en jaulas y divididos en baterías por unidades de producción (BRAIDOTTI, 2015, p. 18-19).

⁷ En sus palabras: “no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos 'seres vivos' cuya pluralidad no se deja reunir en una sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad” (DERRIDA, 2008, p. 65).

⁸ Jan Dutkiewicz indica que el producto (el animal) debe ser preconcebido para tener ciertas características biológicas (cierta tasa de crecimiento, alta fertilidad para las “hembras” y una producción específica de carne deseada por los consumidores, etc.); los animales deben entonces criarse de tal manera que se maximice su capacidad biológica para la creación de carne mientras se controla el riesgo que representa su animalidad (prevenir enfermedades, ciertos comportamientos, huidas). Se trata de una maximización de sus capacidades vitales con el interés de aumentar su productividad (DUTKIEWICZ, 2013, p. 296-307).

Finalmente, es importante señalar que el dispositivo especista es funcional a diversas otras opresiones como el capacitismo, el racismo, el heterosexismo, el cissexismo, la xenofobia, el clasismo, etc. En tal sentido, Wolfe indica que mientras la estructura de subjetivización especista permanezca intacta y mientras se dé por sentado institucionalmente una muerte no criminal (DERRIDA, 2007), que habilita la explotación y el asesinato sistemático de los animales no-humanos, entonces el discurso humanista siempre estará disponible para justificar la matanza de las formas de vida en virtud de su especie, género, raza, clase, cultura u orientación sexual (WOLFE, 2003, p. 7). Dicho de otra manera: la estructura sacrificial del animal es susceptible de ser aplicada a otros modos de existencia, lo cual implica que la opresión de clase (capital/trabajo), de raza (blanco/negro), de género (hombre/mujer) o por orientación sexual (hetero/homo), entre otras, no pueden aislarse de la opresión de especie (humano/animal). Esto evidencia, siguiendo a Braidotti, que las barreras entre las especies siempre han sido racializadas y generizadas, lo cual patentiza “la dimensión multiestratificada de ese sistema de opresión en el cual variables superpuestas establecen conexiones transversales entre las diversas desigualdades sexuales, sociales, raciales y de las diferentes especies” (BRAIDOTTI, 2009, p. 156).

Más específicamente, respecto a la relación entre sexismo y especismo, Carol Adams (2000) sostiene que el discurso humanista no sólo hace posible la matanza sistemática de los ‘animales’, sino que además proporciona una estructura simbólica y material que condiciona la representación de las así llamadas ‘mujeres’, vinculando los cuerpos ‘comestibles’ de los animales y los cuerpos ‘sexualizados’ de aquellas dentro de una ‘lógica de dominación’ global (WOLFE, 2003, p. 8), lo que Derrida ha denominado, desde otro lugar, “el carno-falogocentrismo” (DERRIDA, 2005)⁹. Sin embargo, como veremos a continuación, el marco teórico que propone Adams es sumamente cuestionable por su problemática construcción binaria del género, su naturalización de la norma heterosexual, así como por su postura en contra del trabajo sexual.

⁹ Para um abordaje del concepto derridiano de “carne-falogocentrismo” en relación con apuestas feministas puede consultarse mi artículo denominado “Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía” (GONZÁLEZ, 2019).

IV. Los feminismos antiespecistas ante la sujeción animal

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).

Paul B. Preciado, “Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual” (2018).

Las conexiones entre sexismo y especismo han sido especialmente tematizadas por el feminismo en la última parte del siglo XX. De hecho, el Movimiento de Liberación Animal se ha presentado como una continuación de las luchas feministas y antirracistas (ÁVILA, 2016, p. 351). No se trata sólo de que todas son formas de discriminación, sino de que, como dice Ávila, históricamente tienen conexiones explícitas difíciles de ignorar, aunque a veces no se visibilicen (2016, p. 351). En efecto, el denominado por Haraway “patriarcado capitalista blanco” es indisociable de la explotación de aquellos cuerpos considerados apropiables, desechables o mercantilizables, lo cual ha significado el confinamiento de los vivientes no humanos en diversos espacios de dominación, mientras las mujeres han sido reducidas a una propiedad doméstica del Hombre en el espacio disciplinario del hogar.

Los recientes trabajos feministas que cuestionan el lugar abyecto de los animales parten, en algunos casos, de las teorizaciones ecofeministas, un amplio movimiento teórico y activista que se extiende desde mediados de la década de 1970 y que abarca una variedad de enfoques, los cuales convergen en la visibilización de las continuidades entre la subordinación de las mujeres y de la naturaleza. Más aun, el ecofeminismo sostiene que las distintas opresiones se encuentran vinculadas estructuralmente. Al respecto, Karen Warren ofrece la siguiente definición del campo en cuestión: “el ecofeminismo es un término paraguas que captura diversas perspectivas multiculturales sobre la naturaleza de la conexión dentro de los sistemas sociales de dominación” (1994, p.1). Así, Val Plumwood, Greta Gaard, entre otras autoras, han indicado que los dualismos que estructuran las relaciones de subordinación colocan del lado de la ‘naturaleza’ a los cuerpos feminizados, racializados o animalizados; mientras que el polo masculino, a saber, “la perspectiva del Amo” (PLUMWOOD, 1993), incluye la cultura, la razón, el

espíritu, lo universal. Así también, Gaard lo explica de la manera siguiente: la posición de superioridad auto-atribuida del varón cisgénero, heterosexual, blanco y occidental, reposa sobre la diferencia establecida entre sí-mismo y los Otros, la cual es una línea de demarcación infranqueable: los varones cisgénero no pueden permitirse estar asociados a comportamientos emocionales, bajo la pena de ser ‘indignos’ del gran proyecto de conquista mundial del capitalismo (MAULPOIX & Le DONNÉ, 2017, p. 72; Cfr. GAARD, 1993). Las ‘entidades’ situadas del lado de la naturaleza no pueden acceder a la categoría de ‘Sujeto’ ya que son concebidas como objetos.

Específicamente, las feministas veganas y las ecofeministas animalistas denuncian que las mujeres han sido históricamente cuerpos animalizados, a la vez que señalan la importancia de un enfoque de género en la estructuración de las relaciones entre los humanos y los demás animales. Así, desde la publicación de *The Sexual Politics of Meat*, Carol Adams ha presentado un enfoque feminista del veganismo basado en el argumento de que, en Occidente, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, existe una conexión histórica y cultural entre el consumo de carne y el poder masculino. Su trabajo propone un enfoque interseccional que conecta la violencia sexista contra las ‘mujeres’ a la violencia especista contra los ‘animales’, estableciendo que estas subordinaciones se refuerzan entre sí. Este enlace histórico se despliega, a juicio de la autora, en un ciclo de objetivación, fragmentación y consumo, a partir de *la estructura del referente ausente*. En sus palabras:

A través de la matanza, los animales se han convertido en referentes ausentes. Los animales tanto su nombre como su cuerpo, son transformados en ausentes como *animales* para existir como carne. Las vidas de los animales preceden y permiten la existencia de carne. Si los animales están vivos, no pueden ser carne [...]. Sin animales no habría consumo de carne y, sin embargo, están ausentes del acto de comer carne, porque han sido transformados en alimento (ADAMS, 2016, p. 123-124).

Por un lado, los animales no humanos devienen referentes ausentes a través del proceso de ser asesinados y convertidos en ‘alimento’ y por medio del lenguaje que renombra al animal sacrificado como ‘carne’. Este desplazamiento de sentido contribuye al silenciamiento de la violencia que se ejerce contra sus vidas. Para decirlo en términos butlerianos: “la desrealización del ‘Otro’ quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro” (BUTLER, 2004, p.60), lo cual implica que no hay ningún daño ya que son cuerpos desrealizados, vidas ya negadas. El referente

ausente, para Adams, funciona de modo análogo en la subordinación de los otros humanos subalternizados: por ejemplo, las mujeres, si se codifican como cuerpos violables, se elimina en el lenguaje “el hecho de que otra persona está actuando como sujeto/agente/autor de la violencia” (ADAMS, 1991, p. 136). Por otro lado, los animales no humanos se convierten en referentes ausentes cuando se utilizan como metáforas de la experiencia humana de subordinación (ADAMS, 2000, p. 53)¹⁰.

Por ese motivo Adams complejiza la “cuadrícula de especies” propuesta por Wolfe, a saber, su concepción de que necesitamos pensar en términos más complejos que el dualismo humano/animal para cuestionar la metafísica dominante. Al respecto, en *Animal Rites* el autor identifica cuatro términos: humano humanizado, humano animalizado, animal humanizado, animal animalizado (WOLFE, 2003, p. 101). Por un lado, en la cultura occidental “el humano humanizado ha sido el hombre blanco, con derecho a voto, dueño de la propiedad” (ADAMS, 2017, p. 91), mientras los humanos animalizados son los cuerpos subalternos que no responden a dicho ideal. Por otro lado, los animales humanizados son los denominados ‘animales de compañía’, eximidos del régimen sacrificial, en contraste con los ‘animales animalizados’ de las granjas industriales, bioterios, zoológicos, circos. Sin embargo, Adams señala que dicho cuadro pierde de vista las categorías de sexo/género que operan en el dispositivo especista. Es preciso añadir, a su juicio, las categorías de mujer animalizada y animal feminizado para visibilizar las categorías de género que operan en las relaciones con los otros animales y la manera en que las actitudes especistas influyen en el trato hacia las ‘mujeres’. Con ello, el análisis de Adams visibiliza que, entre las especies animales, las clasificadas como ‘hembras’, viven sus vidas bajo el máximo sometimiento para la producción de lácteos y huevos, siendo forzadas justamente al trabajo de reproducción, lo cual convoca a atender a los dispositivos de engenerización volcados sobre los demás animales.

Ahora bien, a pesar de que es posible identificar una tendencia dominante que reduce sujetos feminizados, cuerpos no-normativos y animales a corporalidades subordinadas, cabe notar que el trabajo de Adams, al inscribirse en la tradición feminista radical, asume una visión binaria de las categorías de hombres y mujeres, al tiempo que

¹⁰ Por lo dicho hasta aquí son claras las resonancias entre algunas tesis sostenidas por Adams con ciertos desarrollos en torno a la cuestión animal presentes en la obra de Derrida, particularmente entre la noción de “política sexual de la carne” y el concepto derridiano de “carno-falocentrismo”. Se trata de nociones que abordan ciertas tendencias que caracterizan la constitución del sujeto propiamente humano, a la vez que sugieren posibles vínculos entre apuestas políticas de transformación social (Cfr. ADAMS & CALARCO, 2016, p. 31-53).

incluye argumentos contra la pornografía y el trabajo sexual (HAMILTON, 2016). Se considerarán a continuación ambos presupuestos.

En primer lugar, al sostener un esquema dualista donde los hombres aparecen vinculados al consumo de ‘carne’, sea real o simbólicamente, mientras las mujeres y los animales aparecen como objetos de consumo, la autora invisibiliza a otras identidades no normativas (mujeres trans, hombres trans y otros modos de habitar el sexo/género). En efecto, para Adams el sistema de género está implícito en las relaciones humanas/animales (ADAMS, 2016, p 46), debido a que la ingesta de carne es vinculada de forma unívoca a la masculinidad e incluso al buen desarrollo intelectual, mientras la dieta basada en vegetales ha sido asociada a lo femenino, a la debilidad física y a la falta de ‘desarrollo’ intelectual de los pueblos no occidentales. Sin embargo, al asociar el consumo de carne a ‘masculinidad’ en términos universales, el análisis de Adams pierde de vista que dicha distribución diferencial de los ‘alimentos’ supone una normalización sexo-genérica de los cuerpos, donde lo que está en juego es la reiteración de la norma masculina cisgénero, blanca y heterosexual¹¹. Es la virilidad concebida en dichas coordenadas hegemónicas la que se construye en la cultura occidental, y no de forma universal, como estrechamente ligada “al consumo de carne y el control de otros cuerpos” (ADAMS, 2016, p 46). En suma, el enfoque de Adams no considera a las masculinidades no normativas, es decir, trans, no binarias o lésbicas, entre otras, que puedan establecer relaciones diferenciales con el consumo de carne, al tiempo que su trabajo asume que las mujeres son un grupo indiferenciado, convirtiendo así al género, en la unidad primaria para analizar las relaciones de poder (Cfr. DECKHA, 2012)¹².

En segundo lugar, como argumenta Hamilton, al sostener que existe una continuidad entre el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo de las mujeres, y el descuartizamiento y desmembramiento de los animales, Adams se basa un enfoque anti-pornográfico y anti-trabajo sexual que silencia la agencia de las trabajadoras sexuales¹³. Al esencializar de este modo la experiencia de todas las mujeres, Adams utiliza la vida de

¹¹ Rasmus R. Simonsen ha argumentado que rechazar la carne no solamente implica tomar una posición en contra de la cultura patriarcal: también es, en ciertos contextos, una manera de resistir a la heteronormatividad (SIMONSEN, 2012, p. 51-81).

¹² Respecto al cissexismo de Adams véase HAMMER (2010a, 2010b)

¹³ Carrie Hamilton se hace eco de las palabras de Mirha-Soleil Ross para cuestionar los argumentos de Adams: “Si alguien va a empezar a escribir artículos y a desarrollar teorías que vinculen la carne con la pornografía y la prostitución y la llamada objetivación de los cuerpos de las mujeres, entonces insisto en que nosotras -como prostitutas y trabajadoras sexuales- seamos las primeras en ser consultadas sobre estos temas” (ROSS citado en VAUGHN, 2003).

las trabajadoras sexuales como un medio retórico para sus propios fines teóricos altamente abstractos (HAMMER, 2011). En compañía Hamilton, podemos afirmar que su argumento en contra del trabajo sexual va en oposición de cierta “superposición entre la defensa de las trabajadoras sexuales y la defensa de los animales” en ciertos círculos de activistas (HAMILTON, 2016, p. 113). De ahí la necesidad de “contar otras historias feministas veganas” (HAMILTON, 2016, p. 113) que no presupongan la norma de la mujer cisgénero blanca, de clase media, adulta, delgada y heterosexual. Como dice Butler, “la crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo” (BUTLER, 2007, p. 66).

Para decirlo en pocas palabras: si el feminismo antiespecista asume la identidad y la universalidad del sujeto ‘mujeres’, deja sin cuestionar múltiples exclusiones. Por eso son necesarios abordajes interseccionales que tomen a la identidad de género, la orientación sexual, la ubicación geopolítica, la raza y la clase, entre otras, para cuestionar la estructuración de la opresión basada en la especie. Resuenan aquí las palabras de Preciado:

Mientras la retórica de la violencia de género infiltra los medios de comunicación invitándonos a seguir imaginando el feminismo como un discurso político articulado en torno a la oposición dialéctica entre los hombres (del lado de la dominación) y las mujeres (del lado de las víctimas), el feminismo contemporáneo, sin duda uno de los dominios teóricos y prácticos sometidos a mayor transformación y crítica reflexiva desde los años setenta, no deja de inventar imaginarios políticos y de crear estrategias de acción que ponen en cuestión aquello que parece más obvio: que el sujeto político del feminismo sean las mujeres. Es decir, las mujeres entendidas como una realidad biológica predefinida, pero, sobre todo, las mujeres como deben ser, blancas, heterosexuales, sumisas y de clase media. Emergen de este cuestionamiento nuevos feminismos de multitudes, feminismos para los monstruos, proyectos de transformación colectiva para el siglo XXI. Estos feminismos disidentes se hacen visibles a partir de los años ochenta cuando, en sucesivas oleadas críticas, los sujetos excluidos por el feminismo biempensante comienzan a criticar los procesos de purificación y la represión de sus proyectos revolucionarios que han conducido hasta un feminismo gris, normativo y puritano que ve en las diferencias culturales, sexuales o políticas amenazas a su ideal heterosexual y eurocéntrico de mujer. Se trata de lo que podríamos llamar con la lúcida expresión de Virginie Despentes el despertar crítico del "proletariado del feminismo", cuyos malos sujetos son las putas, las lesbianas, las violadas, las marimachos, los y las transexuales, las mujeres que no son blancas, las musulmanas... en definitiva, casi todos nosotros (PRECIADO, 2016, p. 263).

Finalmente, autoras como Greta Gaard (1999) y Catriona Mortimer-Sandilands (2011), han problematizado el presupuesto heterosexual de diversas corrientes ecofeministas, señalando la necesidad de dismantelar la “naturalización de la heterosexualidad”, la “heterosexualización de la naturaleza”¹⁴, así como la presuposición del dimorfismo sexual. Dicho cuestionamiento es una tarea urgente para los antiespecismos, pues las experimentaciones científicas y otros modos de explotación animal, tienen como supuesto el régimen heterosexual, así como el determinismo biológico del binomio macho-hembra en el mundo ‘animal’ (ÁVILA, 2011, p. 8). De ahí la importancia de pensar animalismos transfeministas que problematicen cómo la naturalización del dimorfismo sexual y la presuposición de la heterosexualidad han sido funcionales a la normalización y la explotación de los vivientes animales. También es importante que aborden los modos en que las sociedades occidentales han deshumanizado a aquellos cuerpos que no responden a las rígidas normas de lo cis-hetero-patriarcal. En palabras de Preciado: “Se trata de volver a poner en cuestión la epistemología binaria y la naturalización de los géneros, al afirmar que existe una multiplicidad irreductible de sexos, géneros y sexualidades” (PRECIADO, 2018), es decir, la cuestión es resistir a las normas que trazan los límites del reconocimiento, para así apostar por mundos más habitables.

V. Alianzas multiespecies

Dicen capital humano. Decimos alianza multiespecies.

Paul B. Preciado¹⁵, “Decimos revolución” (2013, p.10)

En manada, cada perra es capaz de morder, de organizarse para vivir fuera del hogar.

Paul B. Preciado y Virginie Despentes, “Prólogo”. En: *Devenir Perra* (2009, p. 10)

¹⁴ Para Alice Gabriel si el ecofeminismo tiene como una de sus tareas ampliar su capacidad de diagnóstico interseccional, para pensar y actuar teniendo en cuenta el cruce entre las diferentes opresiones, el ecofeminismo ha de ser *queer* (GABRIEL, 2011, p.167-174.)

¹⁵ Dice Preciado (2015): “Por mi parte, yo he empezado el año pidiendo a mis amigos cercanos, pero también a aquellos que no me conocen, que cambien el nombre femenino que me fue asignado en el nacimiento por otro nombre. Una deconstrucción, una revolución, un salto sin red, otro duelo. Beatriz es Paul.” Por ese motivo sus textos anteriores a 2015 serán referenciados como Paul B. Preciado.

Giorgio Agamben (2006) indicó que la política occidental es co-originariamente biopolítica, pues establece cesuras sobre la base de las vidas que se “hacen vivir” (*bios*) frente a las que pueden matarse (*zoê*). En otros términos: la política occidental supone un ejercicio de administración sobre la vida, definido por la ‘sub-humanización’ de determinados cuerpos que son ubicados en posiciones de vulnerabilidad. La distribución diferencial de la precariedad, como ha mostrado Butler (2002, 2004, 2009), funciona produciendo ‘cuerpos que importan’, vidas que gozan de protecciones, frente a aquellos que no importan, esto es, vidas que pueden ser sacrificadas para asegurar el mantenimiento de la comunidad política. Es justamente la condición de ser ‘cuerpos desechables’ una de las razones que han posibilitado tejer diversas alianzas entre los feminismos, las apuestas en torno a la disidencia sexo-genérica, las perspectivas animalistas y las antiespecistas. En resonancia con lo aquí dicho Preciado afirma lo siguiente:

Somos los jacobinos negros y maricas, las bolleras rojas, los desahuciados verdes, somos los trans sin papeles, los animales de laboratorio y de los mataderos, los trabajadores y trabajadoras informático-sexuales, putones diversos funcionales, somos los sin tierra, los migrantes, los autistas, los que sufrimos de déficit de atención, exceso de tirosina, falta de serotonina, somos los que tenemos demasiada grasa, los discapacitados, los viejos en situación precaria. Somos la diáspora rabiosa. Somos los reproductores fracasados de la tierra, los cuerpos imposibles de rentabilizar para la economía del conocimiento (PRECIADO, 2013, p. 12).

Es menester, pues, establecer alianzas oblicuas entre todas aquellas formas de vida desechadas por la ficción humanista. Apostar por otros modos de habitar lo común entre cuerpos y por otras políticas de lo viviente que no reproduzcan esa “matriz inmunitaria y sistemáticamente violenta del individuo (neo)liberal, capitalista, propietario, su cuerpo privatizado y conyugalizado” (GIORGI, 2014, p. 41). Si, como indica Butler, las concepciones normativas de lo humano producen, a través de diversos procesos de subordinación, una multitud de “vidas inhabitables” (BUTLER, 2004, p. 17), el reconocimiento de la vulnerabilidad común puede ser un punto de partida para dismantelar la ficción del sujeto autónomo, en tanto la precariedad señala la exposición recíproca, ese existir fuera de sí, en relación con los otros de quienes dependemos para

existir (GIORGI, 2017, p. 7-11): la supuesta independencia del Sujeto soberano es refutada por los históricos Otros del ideal humanista¹⁶.

En *Marcos de guerra* (2009) Butler utiliza el término *precarity* (precaridad) diferenciándolo de *precariousness* (precariedad) a fin de sostener que, aunque toda la vida corporal sea vulnerable a la violencia, existe un cuidado diferencial de la vida de acuerdo con marcos de reconocimiento que diferencian entre vidas habitables e inhabitables. *Precairity*, entonces, refiere a aquella condición “políticamente inducida” por la cual ciertas poblaciones “están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (2009, p. 46). De este modo, la filósofa feminista argumenta que la conexión de las vidas en base a su exposición diferencial a la precariedad es un lugar privilegiado para pensar alianzas ético-políticas. En sus palabras: “la precariedad -ese término generalizado y, en cierto sentido, mediador- podría operar, está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común” (BUTLER, 2017, p. 34). La precaridad nombra la condición de subordinación compartida por aquellos que no responden a las ‘normas de lo humano’, es decir, aquellos cuerpos marcados por la subalternidad: animales no humanos, maricas, lesbianas, mujeres cis y trans, cuerpos empobrecidos, racializados, entre otros.

Las alianzas que partan de la premisa de la interdependencia y de la vulnerabilidad común invitarían a procesos de resistencia contra aquellos dispositivos normalizadores, a fin de tejer redes que enfrenten los regímenes de subordinación que sentencian las jerarquías sobre lo viviente. De acuerdo con Preciado, nuestra mayor urgencia no es defender lo que somos, “sino rechazarlo, des-identificarnos de la coerción política que nos fuerza a desear la norma y a repetirla. Nuestra *praxis* productiva es desobedecer las normas de género y sexuales” (PRECIADO, 2018), lo cual conllevaría, además, desobedecer las normas de lo humano, horadar el presupuesto de la especie como norma de reconocimiento. De ahí que sea urgente reflexionar sobre el lugar transversal que ocupa la deconstrucción de ‘lo animal’, para dismantelar la maquinaria humanista, interrogando tanto las normas sexo-genéricas, así como, en términos más generales, las cesuras biopolíticas que definen modos de vida legítimos e ilegítimos.

Asimismo, la deconstrucción del dispositivo de lo humano no implica solamente horadar las distribuciones diferenciales, sino también poner en juego apuestas ético-

¹⁶ Para este tema remito a GONZÁLEZ, ÁVILA & GÓMEZ (2017).

políticas alternativas que potencien las alianzas multiespecies: modos de lo común hospitalarios y habitables en los que no hay una propiedad que delimite un espacio de lo común, sino la promesa de construir otros modos de existir con y entre los otros en la diferencia radical (GONZÁLEZ, 2019). Las alianzas multiespecies, como las denomina Preciado, convocan a otras formas de tejer el espacio de lo común, a la reinención de otros mundos, donde sean posibles espacios de cuidado que conduzcan a la redistribución de la precariedad colectiva. Es en esas apuestas, por alianzas, ensamblajes y agenciamientos entre formas de vida, que será posible reconfigurar redes de interdependencia que socaven la norma humana: su producción especista, capacitista, racista y cisheteropatriarcal. El animalismo nos arroja, entonces, al tiempo de lo *imposible*:

El cambio necesario es tan profundo que parece imposible. Tan profundo que es inimaginable. Pero lo imposible es lo que viene. Y lo inimaginable es lo debido. ¿Qué fue más imposible o más inimaginable: el esclavismo o su abolición? El tiempo del animalismo es el tiempo de lo imposible y de lo inimaginable. Nuestro tiempo: el único que tenemos (PRECIADO, 2014).

Referencias

- ADAMS, Carol & CALARCO, Matthew. “Derrida and *The Sexual Politics of Meat*”. En: POTTS, Annie (Ed.) **Meat Culture**, Leiden: Brill, 2016, p. 31-53.
- ADAMS, Carol, “The social construction of edible bodies and humans as predators. Ecofeminism and the eating of animals”. **Hypathia**, No. 6, 1991, p. 134-137.
- ADAMS, Carol. **The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory**. New York: Continuum, 2000.
- _____. “Proteína feminizada: significado, representaciones e implicancias”. En: ANDREATTA, María; PEZZETTA, Silvina; RINCÓN, Eduardo. (Eds.). **Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla**. La Plata: ELECA, 2017, p. 72-97.
- _____. **La política sexual de la carne**. Una teoría crítica feminista vegetariana. Madrid: ochodoscuatro ediciones. 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I El poder soberano y la nuda vida**. Valencia: Pretextos, 2003.
- _____. **Lo abierto**. El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. “'Animales', 'Humanos', 'Mujeres' y Otras Ficciones”. **Antroposmoderno**, 2011. Disponible en: [<https://drive.google.com/file/d/0B-y5KF1dSBZ4aEJBVjMxOGxKV28/view>]

_____. “El cuidado feminista como biopolítica afirmativa”. En: **Memorias de las mesas de trabajo del Seminario Internacional Género y Cuidado: Teorías escenarios y políticas**. Bogotá, 2015, p. 60-78.

_____. "De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (seguido de Ética, política y animalismo)" En: **La cuestión animal(ista)**. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2016, p. 47-74.

_____. **De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político**. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2013.

BRAIDOTTI, Rosi. “Four Theses on Posthuman Feminism”. En: GRUSIN, Richard (ed.). **Anthropocene Feminism**. London: University of Minnesota Press, 2017, p. 21-48.

_____. “Lo posthumano no es enemigo de lo humano”. Entrevista realizada por Eva Muñoz. **Revista de Occidente**. N°426, 2016, p. 101-114.

_____. **Metamorfosis**. Hacia una teoría materialista del devenir. Madrid: Akal, 2005.

_____. **Transposiciones**. Sobre la ética nómada. Barcelona: Gedisa. 2009, p. 191.

_____. **Lo posthumano**. Barcelona: Gedisa, 2015.

BUTLER, Judith. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. **El género en disputa**. Barcelona, Paidós, 2007.

_____. **Cuerpos aliados y lucha política**. Hacia una teoría performativa de la asamblea. Barcelona: Paidós, 2017.

_____. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. **Marcos de guerra**. Las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2009

_____. **Vida precaria**. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós. 2004.

COBO Bedia, Rosa. **Aproximaciones a la Teoría Crítica Feminista**. Lima: CLADEM, 2014

COLAIZZI, Giulia (Ed.). **Feminismo y teoría del discurso**. Madrid: Cátedra, 1990, p. 14-15.

CY LECERF Maulpoix & LE DONNE Margaux, "Sensibilités climatiques entre mouvances écoféministes et queer". **Multitudes**. 2017/2 (67), p. 66-74.

DECKHA, Maneesha. “Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: Centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals”. **Hypatia**. 27 (3), 5, 2012, p. 27-54.

DERRIDA, Jacques. **Force de loi**. Le “fondement mystique de l’autorité”. Paris : Galilée, 1994.

_____. “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, entrevistado por J-L. Nancy. **Pensamiento de los confines**. 2005, n. ° 17, p. 151-176.

_____. **El animal que luego estoy si(gui)endo**. Madrid: Trotta, 2008.

DUTKIEWICZ, Jan. "Postmodernism,' Politics, and Pigs". **PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture**. 8(2), 2013, p. 296-307.

EDITORIAL del Dossier: "Feminismos, género(s) y anti-especismo". **Revista latinoamericana de estudios críticos animales**. Año 3 Volumen II, 2016, La Plata, p. 10-16.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II**, París: Gallimard, 1994.

_____. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

GAARD, Greta. "Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and re-placing species in a materialist feminist environmentalism". **Feminist Formations**. 23(2), 2011, p. 26–53.

_____. "Rumo ao ecofeminismo queer". **Estudos feministas**. v. 7 (n. 1-2), 1999, p. 197-223.

_____. **Ecofeminism: Women, Animals, Nature**. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

GABRIEL, Alice. "Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação". **Estudos Feministas**. vol.19, n.1, 2011, p.167-174.

GIORGI, Gabriel. "Especies Especiales". **Página 12**. Suplemento Soy, 24 de abril de 2015. Recuperado de: www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3950-2015-04-24.html

_____. "La lección animal: pedagogías queer". **BOLETIN/17 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria**. Diciembre de 2013, p. 1-40.

_____. "La vida impropia. Historia de mataderos". **BOLETIN/16 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria**. Diciembre de 2011, p. 1-22.

_____. "Prólogo". En: DAHBAR, María Victoria; CANSECO, Alberto (beto) & SONG, Emma (Ed.) **¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?** Usos de Judith Butler. Córdoba: Sexualidades Doctas 2017, p. 7-11.

_____. **Formas comunes**. Animalidad, cultura y biopolítica. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

GONZÁLEZ, Anahí Gabriela & ÁVILA GAITÁN, Iván. "Resistencia animal, ética, perspectivismo y políticas de subversión". **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**. La Plata, Año I, Vol I, 2014, p. 35-50.

_____. "Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisionarios sobre la muerte del Hombre". **Anacronismo e irrupción**. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna. Vol. 8, núm. 15, 2018. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2814>

_____. "Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía". **Ágora: Papeles de filosofía**. Vol. 38, N° 1, 2019, p. 101-122. Recuperado de: www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/view/4563

GONZÁLEZ, Anahí; ÁVILA, Iván & GÓMEZ Jannia. "Devenires del cuidado: materialismo inmanente, afecto y hospitalidad". En: NAVARRO, Alexandra & GONZÁLEZ, Anahí Gabriela (Ed.). **Es tiempo de coexistir: Perspectivas, debates y**

otras provocaciones en torno a los animales no humanos. La Plata: LECA, 2017, p. 146-159. [Disponible en: <http://bit.ly/coexistir>]

GRUEN, Lori & WEIL, Kary. "Animal Others: Editors' Introduction". **Hypatia**. 27(3), 2012, p. 477-487.

HAMILTON, Carrie. "Sex, Work, Meat: The Feminist Politics of Veganism". **Feminist Review**. 114(1), 2016, p. 112-129.

HAMMER, Ida. "The biotic woman: Talking about transphobia and ecofeminism with Ida Hammer". 19 de Febrero de 2010a, Recuperado de: <https://www.bitchmedia.org/post/the-biotic-woman-talking-about-transphobia-and-ecofeminism-with-ida-hammer>

_____. "The oppression of universal assumptions: Rhetoric vs. Reality". 11 de marzo de 2011. Recuperado de: <http://veganideal.mayfirst.org/content/oppression-universal-assumptions-rhetoric-vs-reality>

_____. The sexual politics of Carol J. Adams. 17 de Mayo de 2010b. Recuperado de: <http://veganideal.mayfirst.org/content/sexual-politics-carol-j-adams>

HARAWAY, Donna. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco". **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**. Año III Vol. 1, 2016, p. 15-26.

_____. **Ciencia, cyborgs y mujeres**. La reinención de la naturaleza. Madrid: Cátedra, 1995.

LUGONES, María. "Colonialidad y Género". En: **Tabula Rasa**. Revista de Humanidades. No. 9, julio-diciembre 2008, p. 73-101.

MATTIO, Eduardo. "Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler". **Pensamento plural**. n. 7, julio/diciembre, 2010, p. 159-172.

MORTIMER-SANDILANDS, Catriona. "Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia queer". **Revista Estudos Feministas**. 19 (1), 2011, p.175-195. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100014>

PLUMWOOD, Val. **Feminism and the Mastery of Nature**. London: Routledge, 1993.

PRECIADO Paul B. "Catalunia trans". **Parole de Queer**. 2015. Recuperado de en: <http://paroledequeer.blogspot.com.br/2015/01/catalunya-trans-por-paul-b-preciado.html>.

PRECIADO, Paul B. & DESPENTES, Virginie. "Prólogo". En: ZIGA, Itziar. **Devenir Perra**. Barcelona: Melusina, 2009.

PRECIADO, Paul B. **Testo Yonqui**. Sexo, drogas y biopolítica. Buenos Aires, Paidós, 2016.

_____. "Decimos revolución". En: SOLÁ, Miriam & URKO, Elena (Ed.). **Transfeminismos**. Epistemes, fricciones y flujos. Txalaparta: Tafalla, 2013.

_____. "Le féminisme n'est pas un humanisme". **Libération**. 26 de septiembre de 2014. Recuperado de: www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309

_____. "Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel". **Libération**. 16 de enero del 2018. Recuperado de: www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879

RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women". En: REITER, Ravana (ed.). **Toward an Anthropology of Women**. Nueva York: Monthly Review, 1975, p. 157-210.

SHOCK, Susy. "Hojarascas", con fotografías de "M.A.f.I.A.". Buenos Aires: Editorial Muchas Nueces, 2017.

SIMONSEN, Rasmus R. "A Queer Vegan Manifesto". **Journal of Critical Animal Studies**. Volume 10, Issue 3, 2012, p. 51-81.

VAUGHAN, Claudette. "Shaking things up: 'Queer rights/animal rights'". Mirha-Soleil Ross entrevistada por Claudette Vaughn". **Vegan Voice**. 2003. September-November, reimpresso en *Satya*, October. Disponible en: <http://www.satyamag.com/oct03/ross.html>

VIGOYA, Mara Viveros. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". **Debate Feminista**. 52 (2016), p. 1-17.

WADIWEL, Dinesh Joseph. "Like One Who is Bringing his Own Hide to Market", **Angelaki**. 21:2, 2016, p. 65-82.

WARREN, J. Karen. **Ecological Feminism**. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.

WOLFE, Cary. **Animal Rites**. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

YELIN, Julieta. "Para una teoría literaria posthumanista. La crítica en la trama de debates sobre la cuestión animal". **E-misférica**. Nueva York, vol. 10, 2013, p. 1-92.

Recebido em: 25 de junho de 2019.

Aprovado em: 03 de dezembro de 2019.