

# POLÍTICAS FEMINISTAS DE LA ANIMALIDAD. DECOLONIALIDAD, DISCAPACIDAD Y ANTIESPECISMO<sup>1</sup>

Feminist politics of animality.  
Decoloniality, disability and antiespecism

Anahí Gabriela González

CONICET- ILECA – Universidad Nacional de San Juan anahigabriela-  
gonzalez@gmail.com

**Resumen:** En el cruce entre los estudios animales, los estudios decoloniales, los feminismos y la teoría crip, este artículo argumenta que la “modernidad-colonialidad” ha distribuido a las formas de vida en escalas jerárquicas en base a la dicotomía entre lo humano y lo no-humano, dictaminando qué cuerpos importan y cuáles no, con arreglo a diferentes marcadores de poder: raza, capacidad, género, especie (y otros). Asimismo, se sostiene que la cuestión animal puede operar como una instancia transversal para desmontar los dispositivos racistas, heterocissexistas, capacitistas y especistas que han ubicado en el centro al varón cisgénero, blanco, heterosexual y capacitado, mientras han situado en los márgenes a los demás animales, a las personas racializadas, a los cuerpos queer o con discapacidad. Por último, se afirma que un *enfoque oblicuo* de los veganismos puede ser una oportunidad para pensar redes de cuidado, marcadas por la promesa de configurar otros modos de lo común.

**Palabras claves:** Discapacidad / Colonialidad / Veganismos / Feminismos

**Abstract:** At the intersection of Animal Studies, Decolonial Studies, Feminisms and Crip theory, this article argues that “modernity-coloniality” has distributed life forms into hierarchical scales based on the dichotomy between human and non-human, dictating which bodies matter and which do not, according to different markers of power: race, ability, gender, species, among others. In this sense, this work argues that the animal question can operate as a transversal instance to dismantle the racist, heterocissexist, ableist and speciesist. Such devices have placed the cisgender, white, heterosexual, able-bodied male at the center, while placing other animals, racialised people, queer and crip bodies, in the margin, as disposable lives. It is also argued that an oblique approach to veganisms can be an opportunity to think about networks of care, characterized by the promise of configuring other shapes of the common.

**Keywords:** Disability / Colonialism / Veganism / Feminisms

---

1. Agradezco a Facundo Rocca y Martina Davidson por la lectura cuidadosa y atenta de este trabajo.

## ***Destruir el especismo y su gramática de poder***

Somos les maricas, travestidas, desgenerizadas, inhumanas—deshumanizadas, ferales y salvajes. Somos les irreverentes, ingobernables, apátridas, marginales y sudacas. Somos les que estorban e incomodan.

Analú Laferal y Val Trujillo, *Manifiesto trans-animal*

La cuestión de los animales expuso, de manera visceral, la grieta de la concepción del “hombre” de la modernidad-colonialidad. En efecto, el quiebre del proyecto moderno, que afecta al privilegio ontológico-político del Sujeto, dejó al descubierto la gramática de poder especista, racista capacitista y heterocisexista del humanismo europeo. Desde esta perspectiva, se revela que la figura del Hombre no es sinónimo de “lo humano”, sino que es una tecnología colonial que despliega su imperio de “lo universal”, tornando sacrificables, excluibles y subordinables las vidas de los demás animales y las vidas de todes aquellos que, en palabras de Donna Haraway, nunca hemos sido humanas<sup>2</sup>, a saber, maricas, lesbianas, bisexuales, intersexuales, indígenas, trans\*, personas racializadas, enfermas, campesinas, obrerxs, neuro/psico-diversas, discas, trabajadoras sexuales; en suma, las *diferencias*. Desmontar la dicotomía humano-animal es, entonces, una de las cuestiones más vitales y urgentes de nuestros tiempos, pues allí se articulan y condensan las violencias de la modernidad.

En tal sentido, el “giro animal” indica la irrupción de la pregunta por los animales en el pensamiento contemporáneo, allí donde la problemática sobre la relación animal/humano no solo funciona como instancia para establecer una crítica anti-anropocéntrica que asuma los efectos del especismo sobre los demás animales, sino también como un lugar estratégico para confrontar los procesos históricos de subordinación de quienes no nos ajustamos a las normas hegemónicas de lo humano. Así, los movimientos antiespecistas, crip, antirracistas, decoloniales, antipsiquiátricos, antipunitivistas, queer, feministas, trans\* (y otros) han denunciado que el varón cisgénero adulto, blanco, cuerdo, heterosexual y capaz ha funcionado como el patrón de la subjetividad, mientras que ciertas capacidades como el pensamiento, la racionalidad y el lenguaje, han servido como condiciones previas para delimitar el acceso a la comunidad. El “giro animal” es, por ende, el punto de articulación de una serie de desplazamientos que, desde

---

2. D. Haraway, *When the Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, pp. 17-18.

fin del siglo XX, han puesto en crisis el ideal normativo del Hombre y con ello la violencia epistémica, política y ética que le es característica<sup>3</sup>.

Habiendo comprendido que la retórica de la animalidad se vincula a las exclusiones históricas de diversas poblaciones humanas; los estudios críticos animales han elaborado apuestas interseccionales que nos impulsan a abordar las consecuencias del antropocentrismo en los cuerpos humanos y no-humanos como resultado de operaciones entrelazadas entre fuerzas políticas, institucionales y dispositivos de poder<sup>4</sup>. Al respecto, uno de los aportes principales de los ecofeminismos y de los feminismos antiespecistas ha sido indicar que la dominación de los animales se encuentra *enredada* con prácticas y discursos sexistas. Sin embargo, en los últimos años, también han surgido perspectivas críticas que desafían los análisis enfocados solo en las intersecciones entre género-especie ya que, en algunos casos, presuponen una concepción binaria del género así como una noción clausurada del sujeto del feminismo<sup>5</sup>. Estas perspectivas críticas proponen ópticas más amplias para abordar las tramas complejas que vinculan al especismo con la colonialidad, el racismo, el capacitismo, el capitalismo, el gordo-odio y el régimen heterocissexual, ofreciendo diversos conceptos y perspectivas que potencian a los feminismos antiespecistas en su lucha contra las opresiones.

En esta oportunidad, abordaré las críticas a la noción de lo Humano tomando como ejes la animalidad, la discapacidad y la colonialidad<sup>6</sup>. Sostendré que el despliegue de la maquinaria moderno-colonial, al situar en la cúspide a un ideal normativo de lo humano, ha supuesto no solo un proceso de animalización de las personas racializadas, indígenas, queer y no normativas, sino también la mercantilización de los demás animales y su encierro en dispositivos como granjas industriales, zoológicos y bioterios.

---

3. K. Weil, "A Report on the Animal Turn", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, XXI, 2, 2010; S. Pezzetta, S., "El giro animal: impactos y desafíos para el derecho latinoamericano". *Revista Chilena de Derecho Animal*, N°1, 2020, pp. 29-36; F. Rocca, "Humanidades, posthumanidades, humusidades", *Revista Común*, 2021.

4. El Black Feminism convocó a pensar y actuar críticamente en términos interseccionales. Cfr. P. Hill Collins, S. Bilge, *Intersectionality*, Malden, MA, Polity Press, 2016.

5. C. Hamilton, "Sexo, trabajo, carne: la política feminista del veganismo", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 4(2), 2019; A. González, "Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos", *Revista Question*, 1(64), 2019.

6. Si bien me enfocaré en los posibles cruces y encuentros entre los estudios animales, decoloniales y crip, también existen tensiones entre estas perspectivas cuyo abordaje excede los límites del presente trabajo.

Por otro lado, argumentaré que esta maquinaria, a partir de la dicotomía entre lo humano y lo no-humano, define un parámetro de un cuerpo humano normal, mientras arroja a los otros animales, a los cuerpos humanos racializados y/o con discapacidad, entre otros, a diversos grados de violencia y exclusión. Por último, sostendré que si asumimos un enfoque oblicuo para pensar las prácticas veganas; quizá sea posible desarticular los diferentes marcadores coloniales de poder que, al operar de manera interseccional, dictaminan qué formas de vida importan y cuáles no.

### ***Especismo y colonialidad***

Mientras los hombres blancos disputan por su lugar preferencial en las plateas de la razón, la rueda destructora sigue en marcha.

Agustina Marín, en *Lo animal es poético*

La tesis sobre el excepcionalismo humano ha sido, y continúa siendo, parte integral de los proyectos coloniales. Tal como afirma María Lugones, la jerarquía dicotómica “humano/no-humano” es la dicotomía central de la modernidad-colonialidad, impuesta con el proceso de colonización de Abya Yala<sup>7</sup>. Dicha dicotomía es indisociable de otras jerarquías violentas (Naturaleza-Cultura, Homosexual-Heterosexual, Mujer-Hombre, Cuerpo-Mente, Negro-Blanco, etc.) que constituyen la matriz de dominación de la maquinaria humanista. Esta se despliega a través de múltiples lógicas biopolíticas y necropolíticas<sup>8</sup> que delimitan las fronteras de lo “humano” a través de diversos marcadores diferenciales, tales como: clase, raza, género, especie, orientación sexual, ubicación geopolítica, capacidad (y otros). En el cruce entre dichos códigos, este régimen traza líneas divisorias entre las vidas que merecen ser vividas (y afirmadas, lloradas, habitadas) y las vidas sentenciadas a la muerte, aunque los criterios de pertenencia a uno u otro lado de la dicotomía no sean fácilmente delimitables.

---

7. M. Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia*, Vol. 6, No 2, 2011, pp. 105-119. Para una lectura antiespecista del pensamiento de Lugones véase: M. Davidson “María Lugones e o pensamento de trincheiras: decolonialidade e veganismos” en: M. C. Dias (ed.), *Feminismos decoloniais*, Rio de Janeiro, Ape’Ku, 2020.

8. Cfr. A. Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, España, Melusina, 2011.

Ahora bien, a pesar de que los estudios críticos animales han tendido a eludir la cuestión colonial, cada vez es más evidente que para entender el modo en que opera el binomio humano/animal es imprescindible considerar los procesos de colonización/colonialidad en “América”, sin los cuales no podría haberse dado la modernidad. Al respecto, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, María Lugones, entre otros, han mostrado que la instauración del llamado “sistema-mundo moderno/capitalista”, acontecido con el saqueo y la depredación de Abya Yala<sup>9</sup>, ubicó a Europa en el centro global, al tiempo que configuró a “América Latina” como periferia geopolítica<sup>10</sup>. Así, se consolidó un patrón global de dominación, llamado por Quijano “colonialidad del poder”<sup>11</sup>, desplegado a partir de múltiples niveles entrelazados. Pero el mundo moderno-colonial no solo se halla racializado sino que, como ha indicado Lugones, el sexo/género también es un artificio naturalizado a través de diversas tecnologías. De modo que existe un sistema de género entramado en las lógicas moderno-coloniales que producen el dimorfismo sexual y la heterosexualidad (obligatoria), convirtiendo “a la gente ‘no blanca’ en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) de La Clase (burguesa)”<sup>12</sup>. Si, en su lado visible, este sistema colonial de género define a la mujer cisgénero blanca por su pureza sexual, su pasividad y su atadura al espacio de lo privado; en su lado “oculto”, codifica a las personas colonizadas como animales sin género, salvajes y bestiales.

Así pues, uno de los aspectos más patentes de la operatoria interseccional entre racismo/colonialidad y especismo es la sub-humanización de los pueblos indígenas y de las personas racializadas esclavizadas. Al ser concebidas como menos “rationales” y más “primitivas” que las europeas<sup>13</sup>, fueron ubicadas como parte del “pasado”, inevitablemente subordinado y superado por el desenvolvimiento de la Historia Universal, cuya cúspide es el Hombre civilizado. En palabras de Lugones, “el hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la

---

9. Abya-Yala es el nombre reconocido por los pueblos indígenas para referirse al continente que los colonos denominaron “América”. Como señala Mignolo, América es una invención europea producida en el marco del proyecto colonial a partir de 1492. W. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 28.

10. E. Dussel, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural, UMSA, 1994.

11. A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, R. Grosfoguel, S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, pp. 93-126.

12. M. Lugones, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, v. 9, 2008, p. 93.

13. V. Plumwood, *Feminism and The Mastery of Nature*, London, Routledge, 1993.

vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón.”<sup>14</sup> Estas modalidades implican una operatoria interseccional en la que se configuró lo humano como el lugar blanco, masculino, europeo, heterosexual, racional, sano, capacitado, neurotípico; y en suma, ubicado en una posición de dominación y privilegio a partir del cual se legitimaron los abusos de quienes son producidas como otras.

Por tanto, la modernidad-colonialidad colocó en el centro de la existencia a dicho ideal normativo de lo humano, redundando en el dominio y la subordinación de múltiples cuerpos animalizados. Así, la jerarquía dicotómica humano/no-humano es una táctica política que no solamente subhumanizó a las personas racializadas, sino que también permitió rotular a las mujeres-cis blancas, a cuerpos neurodiversos, a las infancias, a las identidades no-cisgénero, a las personas queer y crip, como más cercanas a la animalidad, y por tanto, como subhumanas. No obstante, la retórica de la animalidad no opera de manera homogénea ni produce los mismos efectos para todos los cuerpos subalternizados. Para las mujeres afro, su animalización y racialización, supuso que sean pensadas como “hembras” sin género, hipersexualizadas, violadas sistemáticamente para producir mano de obra esclava y estereotipadas como aptas para el trabajo servil; mientras las mujeres blancas cisgénero fueron condenadas al lugar de reproducción del “hombre blanco”. Por lo que la opresión de las mujeres subalternizadas se produjo mediante “procesos combinados de racialización, colonización, explotación capitalista, y heterosexualismo”<sup>15</sup>.

Por su parte, los deseos, identidades, expresiones de género y prácticas sexuales disidentes y no-normativas, así como los cuerpos discapacitados, lisiados y tullidos han sido animalizados y, paradójicamente, codificados como antinaturales y desviados; siendo estigmatizados por desobedecer a un orden supuestamente natural, a saber, el de la diferencia sexual, la heterosexualidad, o la normalidad corporal-mental-funcional. Así, de un lado, los demás animales se han utilizado (erróneamente) para representar las conductas humanas normales, pero, del otro lado, la transgresión a las normas heterocissexuales y capacitistas, en la medida que implican desobedecer al orden de lo humano, ha supuesto que las identidades y cuerpos no-normativos queden del lado de la animalidad, y con ello, del lado de la inferioridad. En tal sentido, algunos autores han indicado las formas contradictorias en las

---

14. M. Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, art. cit., p. 106.

15. *Ibid.*, p. 110.

cuales las normas de género se relacionan con la animalidad.<sup>16</sup> De manera que las jerarquías dicotómicas no trabajan de modo paralelo, muchas veces se entrecruzan de forma contradictoria y/o se refuerzan mutuamente, distribuyendo a los cuerpos en una escala piramidal que va de lo (propia-mente) humano a lo no-humano.

Lo humano es, por tanto, un marcador de poder que define una categoría excluyente y normativa que controla a quién se le dará reconocimiento legítimo y a quién no, definiendo el campo de los cuerpos abyectos y deshumanizados. Syl Ko apunta, al respecto, que la categoría de “Hombre” no es más que una forma conceptual que marca el proyecto de la blanquitud europea como el modo ideal de ser *homo sapiens*<sup>17</sup>. Es la modernidad colonial la que universaliza la blanquitud como aquello propiamente humano, definiendo las formas de vida adecuadas y coherentes, mientras todas aquellas que no responden a los ideales blancos y eurocéntricos son calificadas como exóticas, salvajes, o bestiales. No es casual que el ejercicio del poder colonial arrasara con las cosmologías, lenguas y epistemologías indígenas, al tiempo que reafirmaba las creencias y modos de vida europeos como naturales y universales. Lo principal aquí, para Syl Ko, es que las concepciones de “humanidad” y “animalidad” han sido construidas a partir de fronteras raciales. La introducción de la raza supone “la reinención del ‘hombre’ o del ‘humano’”<sup>18</sup>, allí donde los demás animales y las personas racializadas pasaron a ocupar un espacio compartido de exclusión y diferenciación del orden de la propiedad humana.

Si, como sostiene Syl Ko, la división humano-animal es el fundamento ideológico que subyace a la supremacía blanca, entonces, el especismo juega un papel clave en dicha operación racial. La apelación al concepto de “el animal”, por oposición a la humanidad, evidencia las estrategias violentas que justifican el exterminio de todo viviente marcado como “no humano”. Dado que el “animal”, para esta lógica, se halla fuera de la ley

---

16. En el cruce entre teoría queer y estudios animales, se ha afirmado la diversidad sexual y de género en el mundo animal como contrapunto para resistir a los discursos heteronormativos de la naturaleza. La supuesta universalidad de la noción de “diferencia sexual” queda desplazada ante la diversidad animal relacionada con las características sexuales, el comportamiento sexual o la posibilidad de cambio de sexo en algunos seres vivos. Cfr. N. Giffney: M. Hird, (eds.), *Queering the Non/Human*, Burlington, VT, 2008; G. Gaard, “Toward a Queer Ecofeminism”, *Hypatia*, N° 12, 1997, pp. 114- 137.

17. S. Ko, “By ‘Human’ Everybody Just Means ‘White’”, A. Ko y S. Ko, *Aphro-ism. Essays on Pop Culture, Feminism and Black Veganism from two sisters*, Nueva York, Lantern, 2017, p. 42.

18. *Ibid*, p. 43.

y no tiene acceso a la trascendencia, queda legitimada su captura, subordinación y asesinato por parte de aquellos que llaman a sí mismos “nosotros los hombres”<sup>19</sup>, es decir, “nosotros los europeos adultos varones blancos carnívoros y capaces de sacrificios”<sup>20</sup>. De ahí que la colonia, como apunta Achille Mbembe, esté organizada a través de la taxonomía de las especies: la afirmación de la identidad humana (blanca y occidental) se despliega a través del sojuzgamiento de los cuerpos subhumanizados y marcados como eliminables y desechables<sup>21</sup>. En suma, si el racismo colonial requiere de la invención especista del cuerpo racializado como simplemente “animal”, entonces, es posible afirmar, en compañía de Syl Ko, que “lo que condenó a las poblaciones indígenas y africanas a la condición de inferioridad, no es simplemente una categoría racial, sino que la categoría racial está marcada por la animalidad”<sup>22</sup>.

Ahora bien, el aparato colonial no solo supuso el exterminio de los sujetos racializados, la destrucción de sus culturas y la apropiación de sus tierras como parte del proceso de conquista; sino que también impuso una reconfiguración de las vidas y de los cuerpos de los demás animales<sup>23</sup>. De hecho, las prácticas de explotación animal, como la cría industrial y la experimentación animal, se han desarrollado en las tierras expropiadas mediante la colonización, con impactos violentos sobre los pueblos humanos y los otros no-humanos<sup>24</sup>. Por esa razón, tal como dicen Dias, Soares y Gonçalves, la colonialidad “no se limita a un patrón de dominación global centrado en la población humana, sino que se expande a otras especies”<sup>25</sup>. Esta maquinaria colonial ha jerarquizado a los cuerpos en posiciones diferenciales de precariedad, dentro de las fronteras “de la nación imperial”, mediante distinciones trazadas entre civilizados y primitivos,

---

19. J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*. Paris, Galilée, 1994, p. 41.

20. *Idem*.

21. A. Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001.

22. S. Ko, “By ‘Human’ Everybody Just Means ‘White’”, ed. cit., p. 42.

23. B-R Belcourt, “Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial”, *Thought. Societies* 5(1), 2014.

24. L. Corman, “He(a)rd. Animal cultures and anti-colonial politics”, C. Taylor y K. Struthers (ed.), *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, London & New York, Routledge, 2020, p. 159.

25. M. Dias, S. Soares, L. Gonçalves, “A Perspectiva dos Funcionamentos. entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade”, D. Rosendo et alt. (eds.), *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*, Rio de Janeiro, Ape’Ku, 2019, p. 195.



hombres y mujeres, normales y anormales, pero además entre cultura y naturaleza, entre humanos y animales, así como entre diferentes tipos de animales (“domésticos” y “salvajes”). Esa última clasificación ha significado la inferiorización sistemática e invisibilizada de la vida animal a través del despliegue de granjas industriales, circos, acuarios, bioterios y zoológicos.

En efecto, la expansión colonial incluyó el traslado y la introducción de los animales denominados “domésticos”, como cerdos y vacas, lo que impuso relaciones inéditas con la vida animal provocando, además, el desplazamiento y la extinción de los animales nativos<sup>26</sup>. Chloë Taylor y Kelly Struthers sostienen, al respecto, que la expansión de la ganadería no solo funcionó como un modo primario de territorialización, sino que también era una de las formas principales en la que los colonos interactuaban con los otros animales. Para los colonos, la domesticación y las relaciones de propiedad aparecían como naturales, incuestionables y un signo para medir el progreso, debido a que implicaba convertir a los animales en mercancías disponibles para el desarrollo económico de cada nación<sup>27</sup>. Al asumirse esa correlación entre el grado de explotación de los animales y el grado de civilización, la resistencia de ciertos pueblos a la domesticación animal funcionó como un indicador de la superioridad europea, y por consiguiente, como un modo de legitimar la expansión colonial. Más aún, Iván Ávila sostiene que para los modernos discursos zootecnistas una cultura superior es aquella que ha logrado domesticar a los animales, mientras aquellas que se resisten a la domesticación son vistas como inferiores y salvajes.<sup>28</sup>

De modo que el especismo no puede desmantelarse si no es situado en el contexto del exterminio de los pueblos indígenas. Como indica Billy-Ray Belcourt, es en el cruce entre especismo y genocidio que se consolida “un proyecto capitalista de agricultura animal que requiere la desaparición de los pueblos indígenas de la tierra”<sup>29</sup>. Esto quiere decir que el despliegue de la industria cárnica y láctea en “América”, el exterminio y sometimiento de los pueblos indígenas y la devastación ecológica, han sido la consecuencia directa del avance de la maquinaria moderno-colonial y su expansión territorial. Incluso el proyecto orientado a construir la “nación argentina”,

26. Cfr. V. Anderson, *Creatures of Empire, How Domestic Animals Transformed Early America*, New York, Oxford University Press, 2006.

27. C. Taylor, K. Struthers, “Beyond Edibility: Towards a Nonspeciesist, Decolonial Food Ontology”, *Colonialism and Animality*, ed. cit., p. 139.

28. I. Ávila, *Rebelión en la granja*, Bogotá, Desde Abajo, 2017, p. 262.

29. B. R. Belcourt, “An Indigenous Critique of Critical Animal Studies”, *Colonialism and Animality*, ed. cit., p. 21.

en tanto blanca y civilizada, tuvo como ejes la expansión de un sistema económico sostenido en la producción y matanza de las vacas, así como en el exterminio de los pueblos indígenas. No es casualidad que el genocidio de estos últimos durante 1878 y 1885 fuese financiado por quienes se apropiaron de las tierras, a saber, la Sociedad Rural Argentina<sup>30</sup>. La nación argentina quedó definida a partir de un proyecto agroganadero al servicio de la acumulación capitalista, mientras el consumo de carne, como ha abordado Alexandra Navarro, quedó enlazado con la identidad nacional. Esa “tradición nacionalista” encontró en la producción de carne el signo del “progreso”, y, a su vez, la ingesta cárnica consolidó un espacio de encuentro (y celebración) colonial y heterocispatriarcal.<sup>31</sup>

Si podemos concluir que la expansión de la ganadería se encuentra ligada al genocidio de los pueblos indígenas y a la concentración de tierras por parte de las élites económicas, entonces, el desplazamiento del especismo y la configuración de otros modos de vivir-con los demás animales no podrán darse sin resistir a la colonialidad capitalista. No obstante, Belcourt observa que la mayoría de los estudios críticos animales no han realizado un efectivo análisis de la lógica colonial, por lo que operan bajo el prejuicio de la universalidad del Estado blanco-supremacista de los colonos, y en consecuencia, legitiman “la violencia estructural que se desarrolla en los territorios indígenas ocupados”<sup>32</sup>. Es imperioso que se desmantele la supremacía blanca como una maquinación política basada en la usurpación territorial, el exterminio de los pueblos indígenas animalizados y en la mercantilización de los demás animales. Correlativamente, como dice Dinesh Wadiwel, teniendo en cuenta que los proyectos de supremacía blanca se han basado en el estatus subordinado del animal para justificar la subyugación de los sujetos racializados, es también urgente un enfoque interespecies y antiespecista de la decolonialidad<sup>33</sup>.

---

30. M. Valko “Primera parte: la SRA, apropiadores de tierras”, Ideas de izquierda, 2017. En: [www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/wp-content/uploads/2017/06/39\\_41\\_Valko.pdf](http://www.laizquierdadiario.com/ideasdeizquierda/wp-content/uploads/2017/06/39_41_Valko.pdf)

31. A. Navarro, “Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012)”, Tesis doctoral, UNLP, La Plata, 2016; Cfr. M. B. Cragnolini, “Biopolítica, alimentación y tanatología: Comerse al otro”, *Instantes y Azares*, vol. 10, 2012.

32. B. R. Belcourt, “An Indigenous Critique...”, ed. cit, p. 21.

33. D. Wadiwel, “Foreword: Thinking “critically” about animals after colonialism”, *Colonialism and Animality*, ed. cit, p. xxii.

## ***Especismo y capacitismo***

¿No es capacitismo desvalorizar a los animales por las habilidades que tienen o no tienen?

Sunaura Taylor, *Beasts of Burden*

El especismo, articulado en la modernidad-colonialidad, distribuye a las formas de vida en escalas jerárquicas zoonropolíticas, que posicionan en la cúspide al Hombre, mientras aquellas que se distancian de su ideal y modelo normativo son distribuidas en grados descendentes, cuyo nivel inferior es ocupado por aquel viviente cuya muerte no será codificada como asesinato: el “animal”. El especismo, por consiguiente, no se basa en una mera elección individual y deliberada de discriminación mediante la cual los humanos ejercen poder sobre la vida de los animales, sino que la especie, al igual que la raza o el sexo/género, es un *artificio* que persiste como ordenador social conjugando saberes, instituciones, espacios, técnicas y gestos, que delimitan fronteras y criterios jerárquicos de diferenciación entre vivientes. Tal como indican Carrera, Anzoátegui y Domínguez, la dominación animal se sostiene “sobre un tipo de organización política, económica y social que legitima la dominación borrando su origen político, e inculcando en los sujetos prácticas normalizadas y naturalizadas”<sup>34</sup>.

En tanto artificio, el especismo se articula con dispositivos racistas, heteropatriarcales, cissexistas y capacitistas, permitiendo marcar “como animales” a aquellos que, al no responder a la normatividad humana, quedan excluides de las protecciones legales, culturales y materiales que gozan quienes sí son reconocidos como sujetos legítimos. El especismo funciona, en suma, como un código de lectura de cuerpos y existencias que, al (re) producir la excepcionalidad humana y la subordinación animal, permite codificar a cualquier cuerpo subalternizado como animal antes que humano. Y si en el humanismo europeo la palabra “animal” designa a un conjunto homogéneo e indiferenciado de vivientes, entonces, para esta lógica, cualquier cuerpo animalizado puede ser reducido a conductas que son controlables y dominables para beneficio del orden antropocéntrico.

En *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*, Sunaura Taylor llama la atención sobre dicho proceso de homogenización, al indicar que, en el pensamiento occidental, los seres humanos se han definido a sí mismos

---

34. L. Carrera, M. Anzoátegui y A. Domínguez, “Inserte “Animal” donde dice “Mujer” y viceversa”, *Parole de Queer*, 2021.

como excepcionales y superiores, porque solo ellos -se supone- son racionales, autónomos, libres, usan el lenguaje, fabrican herramientas, caminan sobre dos piernas, tienen cultura, son conscientes de la muerte, y, dicho en palabras derridianas, son capaces de responder<sup>35</sup>. Si bien cada una de estas afirmaciones es cuestionable porque los criterios que permiten distinguir a la especie humana de los otros animales se hallan desplazados; el punto fundamental, para Taylor, es que, al desvalorizar a los animales considerar que no tienen ciertas capacidades, *el especismo es una forma de capacitismo*.

Ahora bien, el ser humano *capacitado, cuerdo y productivo* que el capacitismo valora es el varón cisgénero, blanco, heterosexual y del norte global, mientras ciertas poblaciones humanas han sido patologizadas históricamente por ser consideradas débiles, vulnerables, poco inteligentes, propensos a enfermedades o menos avanzados, tal como sucede “en los estereotipos racistas que postulan a las personas racializadas como físicamente robustas pero intelectualmente inferiores a las personas blancas, o en la idea de que las comunidades indígenas son propensas a enfermedades”<sup>36</sup>. De hecho, Taylor indica que durante la modernidad la clasificación de varias poblaciones humanas como eslabones perdidos de la evolución, se realizó en torno a definiciones sobre la (dis)capacidad, las diferencias físicas y mentales, la dependencia, y el salvajismo. Pero no se trata de una “comparación” o “analogía”: las personas con discapacidad y las personas racializadas se han exhibido junto a los demás en espectáculos y zoológicos, y han sido concebidos como objetos de estudio para el avance científico, deviniendo un “espectáculo teórico” ante la *curiositas* soberana del Hombre moderno, racional y civilizado<sup>37</sup>, quien es “el sujeto vidente” por excelencia.<sup>38</sup>

Es durante fines del siglo XIX y principios del XX que se despliegan en Europa y Estados Unidos una serie de espacios de encierro, exhibición y espectáculo, tales como zoológicos, museos, “freaks shows”, “exposiciones etnográficas” o circos. Para Taylor, dichas exhibiciones legitimaban el racismo científico, la expansión imperial, la colonización y el miedo a la discapacidad, porque pretendían ser, en palabras de Sammy Jo Johnson, “una

---

35. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006. Cfr. G. Balcarce, “Animales, humanos o no: hacia un pensamiento posthumano deconstructivo”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VII. Vol 1. Junio, 2020.

36. S. Taylor, *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*, New York, New Press, 2017, pp. 30-31.

37. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano* (Vol. I, 2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 348.

38. I. Ávila, *Rebelión en la granja...*, ed. cit., p. 153.

‘prueba viviente’ de la inferioridad de las personas racializadas, los pueblos indígenas, de las personas discapacitadas y de los otros animales”<sup>39</sup>. Incluso puede decirse, siguiendo a Johnson, que no hay límites claros que separen estos espacios de exhibición. La animalidad se exhibía en los “freaks shows”, mientras los animales “exóticos” de zoológicos y circos eran contemplados como freaks.<sup>40</sup> Además, los cuerpos racializados eran exhibidos junto a los animales “salvajes” con el objetivo de mostrarlos en un supuesto “estado natural”. De modo que el exotismo de los animales salvajes está entrelazado con las experiencias de los “zoológicos humanos”<sup>41</sup> y con la categorización de sujetos racializados como eslabones “perdidos” entre los humanos y los simios<sup>42</sup>.

Así, por ejemplo, Taylor relata la historia de Julia Pastrana, una mujer indígena mexicana nacida en 1834 que “fue analizada por médicos, antropólogos y científicos que describieron su cuerpo como ‘horrible’, ‘deficiente’, ‘extraordinario’ e ‘híbrido’”<sup>43</sup>. Ella fue exhibida y estudiada no solo por su “diferencia” corporal, sino que además fue subhumanizada racialmente, siendo etiquetada como “la mujer mono” o la “mujer oso”. Analizando cómo su género y raza influyeron en los marcadores de su subalternidad, Taylor explica que los científicos especularían “sobre si ella era humana o simia o si podría ser de ascendencia africana (que es donde el perjuicio racista de la ciencia de la época imaginó que se encontraría el ‘eslabón perdido’ entre los dos)”<sup>44</sup>. En suma, Pastrana, en tanto mujer indígena discapacitada, fue animalizada y situada como objeto de estudio y espectáculo.

De esta forma, la noción de animalidad, en el mundo moderno-colonial, se encuentra en el “trasfondo” de las operaciones de confinamiento y exhibición de los cuerpos codificados como primitivos, salvajes, freaks, discapacitados o irracionales. Dichas exhibiciones de cuerpos exotizados patentizan la interseccionalidad entre racismo, capacitismo, logocentrismo, y especismo, en la cual se produce el cuerpo del animal como vida aniquilable y sacrificable, mientras se reafirma la identidad y supuesta perfección del

---

39. S. J. Johnson, “Zoos, circuses, and freak shows A cross-movement analysis” en: C. Taylor, K. et alt. (eds.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*, London-New York, Routledge, 2020, p. 62.

40. *Idem*.

41. C. Mason, *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuches en el “Jardín de Aclimatación de París”*, Santiago de Chile, Siglo XIX. Pehuén Editores, 2006.

42. Cfr. N. Rothfels, *Savages and Beasts*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 2002, pp. 44-80.

43. S. Taylor, *Beasts of Burden...*, ed. cit, p. 105.

44. *Idem*.

humano-blanco-ciudadano-capacitado (la *medida*). De ahí que la producción histórica de dichos espacios, a través de cesuras y jerarquías zoopolíticas, aseguran que dicho ideal de lo humano se convierta en el modelo de la vida comunitaria, en aquello que se constituye como un “nosotros los hombres”, distanciado/separado de esos otros, extraños, sin cuya exclusión, no obstante, la comunidad “humana” no puede instituirse ni fundarse.

En este sentido, la figura del “animal” es un dispositivo central para la consolidación de prácticas y cálculos institucionales que relegan a ciertas vidas a una situación de precarización y abandono socio-económico, así como para legitimar su disponibilidad para ser exhibidas, utilizadas y desechadas. Esto se debe a que el humanismo europeo estableció el umbral de lo que cuenta como humano a través de una política de sojuzgamiento que designa al “animal” como sacrificable<sup>45</sup>. Al rastrear la operatoria humanista de la filosofía occidental, Derrida indicó que los otros animales aparecen conceptualizados desde la ausencia de todo lo que se considera que es lo “propio” del hombre: para esta lógica el animal es irracional, dependiente, instintivo, sensible, en suma, puramente biológico. Lo que añade Taylor sobre este punto es que, al definir a los animales a partir de la carencia de habilidades que harían de los humanos seres supuestamente superiores, el especismo no puede abolirse sin desarmar el capacitismo.

De hecho, los cuerpos crip humanos y los otros animales se encuentran oprimidos por tecnologías de poder e institucionales capacitistas<sup>46</sup>. En la medida en que la modernidad-colonialidad privilegia a los seres humanos calificados como “normales”, también arroja a situaciones de precarización y abandono a las personas crip, queer, racializadas, y, en general, a las formas de vida calificadas como anormales, primitivas y/o salvajes. En términos de Mel Y Chen, existe una “jerarquía de lo animado”, esto es, una escala de organización de la vida que coloca en la cúspide a los hombres blancos neurotípicos, y sin discapacidad, mientras ubica en un lugar marginal e inferior a la vida discapacitada, a la vida animal, y en general, a las vidas no-normativas<sup>47</sup>. Por eso, las actitudes estigmatizantes hacia la dependencia se han utilizado para justificar la opresión de los seres humanos con

---

45. C. Wolfe, *Animal Rites*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

46. S. Taylor, “Vegans, Freaks, and Animals: Toward a New Table Fellowship”, *American Quarterly*, 65(3), 2013, pp. 757-764.

47. M. Y. Chen, *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*, Durham, Duke University Press, 2012.

discapacidades cognitivas y corporales así como para justificar la opresión de los demás animales con discapacidades.<sup>48</sup>

Más aún, Taylor subraya que, desde la perspectiva del modelo social de discapacidad, puede afirmarse que todos los demás animales están oprimidos por el capacitismo debido a que ser “capaz”, según los estándares del mundo moderno-colonial, es ser un humano que cumple con los parámetros de la “capacidad obligatoria”<sup>49</sup>. Todos los animales no-humanos son “crip”, dado que “el cuerpo capacitado que el capacitismo perpetúa y privilegia es no solo capaz sino siempre humano”<sup>50</sup>. Denominar crip a los animales es un modo de identificarlos como cuerpos que han sido oprimidos por el capacitismo y una manera de desafiarnos “a cuestionar nuestras ideas sobre cómo se mueven, piensan y sienten los cuerpos”<sup>51</sup>, y por tanto, una forma de desestabilizar las lógicas que sostienen que un cuerpo sea considerado un cuerpo valioso y habitable, mientras otro es considerado explotable y desechable.

Ahora bien, el capacitismo no oprime de manera homogénea a todos los cuerpos animales. Por un lado, a los otros animales con discapacidades se los considera “antinaturales”, “aberrantes”, “peligrosos”, por no responder a determinadas normas corporales. La consecuencia de dicho prejuicio, según Taylor, es su condena a muerte, sea por su incapacidad para funcionar como “bestias de carga”, sea por asumir que su vida no es digna de ser vivida o sea por considerar que son peligrosos. Frente al prejuicio capacitista de que solo sobreviven los más aptos, Taylor destaca que existen estudios recientes que ofrecen ejemplos de algunos animales discapacitados que sobreviven y prosperan, así como evidencias de que algunos pueden reconocer cuando otro animal necesita ayuda. Por otro lado, la autora observa que el capacitismo, conjugado con la lógica del capital, ha supuesto que los animales que circulan como mercancías sean modelados y fabricados para ser discapacitados. No solo por las condiciones de encierro, hacinamiento, estrés, dolor e insalubridad de las granjas industriales, sino que también son mutilados, modificados genéticamente, y controlados a nivel sexual y reproductivo con la finalidad de volverlos “superproductivos”, al costo de padecer existencias sumamente dolorosas. Si, como dice James Stanescu, el propósito de la

---

48. S. Jenkins, “Against Performance Criteria”, *Disability and Animality*, ed. cit, pp. 96-97.

49. R. Meruer, “Capacidad corporal obligatoria y existencia discapacitada queer”, *Papeles del CEIC*, vol. 2020/2, 1-12.

50. S. Taylor, *Beasts of Burden...*, ed. cit, p. 53.

51. *Idem*.

agricultura animal es la producción de vida con el fin de producir cadáveres para el consumo humano, la consecuencia de dicho proceso es la inducción de discapacidad a los demás animales para aumentar su productividad<sup>52</sup>, así como el sacrificio de aquellos que son considerados no-productivos por encontrarse heridos y enfermos<sup>53</sup>.

En este punto es importante comprender que, si bien existe una vulnerabilidad existencial compartida por todos los vivientes, los cuerpos categorizados como “animales” son especialmente precarizados en el sistema actual. Precisamente la inducción de discapacidad que éstos sufren en granjas, zoológicos y bioterios debe entenderse en el contexto de dicha precarización generalizada de la vida no-humana, orientada a convertir a los animales en recursos disponibles y desechables. El especismo es un modo de producir una precariedad diferencial e inequitativa que, al establecer compulsivamente jerarquías en términos de raza, género y especie, habilita una muerte no criminal para todo aquel cuerpo que sea nombrado bajo el término “animal”<sup>54</sup>. Por ende, la lógica especista no privilegia a la “humanidad” en su totalidad, sino que el resultado de su distribución jerárquica es la ubicación dominante de cierto modelo de lo Humano. Así, el especismo distribuye en jerarquiza políticas a las formas de vida mediante la diferenciación entre lo plenamente humano (la racionalidad, la blancura, la capacidad, la cisheterosexualidad, etc.) y lo meramente animal, ubicando a este último en el reino de la incapacidad. Al codificarlos como seres carentes, el especismo produce a los animales como vidas sacrificables; mientras reafirma un ideal de perfección del cuerpo y la mente (humanas). Desde esta perspectiva, el especismo, al ensamblar cuerpos, espacios y discursos con el privilegio de lo codificado como “humano”, induce y organiza de modo sistemático la vida precarizada de los demás animales y de los humanos históricamente animalizados.

La condición de lo humano se muestra móvil e incierta: al tratarse de una formación histórica y normativa puede ser desmontada y desrealizada, patentizando con ello las grietas que le son inherentes. Así, ciertos cuerpos deben “citar” adecuadamente su humanidad a cada momento (en cada

---

52. J. Stanescu, “Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life,” *Phaenex*, 8(2), 2013, 135-160.

53. K. Somers y K. Soldatic, “Productive bodies: how neoliberalism makes and unmakes disability in human and non-human animals”, *Disability and Animality*, ed. cit, pp. 35-56.

54. Cabe recordar, en este sentido, la diferencia que establece Butler entre precariedad existencial y precariedad políticamente inducida: J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004.



práctica y comportamiento, en los deseos, pensamientos y espacios que habitan), según unos parámetros erigidos como su esencia. La humanidad es, pues, el nombre de un conjunto de normas que exigen ser performadas de modo coherente, dada la fragilidad de su articulación: hay cierto modo de encarnar esos parámetros que están legitimados, que producen cuerpos adecuados y coherentes. Pero esa aparente esencialidad está siempre enfrentada a su propia contingencia. En efecto, el criterio, para determinar qué cuerpos y qué vidas importan, depende del grado en que dichos cuerpos se encuentran adaptados a las normas que, a su vez, los producen y cincelan. La humanidad no es algo dado sino, como dice Judith Butler, un *efecto diferenciador del poder*<sup>55</sup>.

Tampoco la “noción de animalidad” es a-histórica, antes bien, en la modernidad-colonialidad se produce diferencialmente a través de discursos, prácticas y espacios de encierro, proporcionando un marco simbólico y material para situar a determinados cuerpos y existencias como vidas desechables, explotables y/o eliminables. Si pensamos la cuestión animal desde esta perspectiva transversal, notamos la urgencia de subvertir el binomio humano/no-humano, entendido como ese dispositivo que subordina a determinados cuerpos, aniquila a otros, a la par que reafirma la identidad del “buen ciudadano”, blanco, racional y civilizado, en nombre del avance del proyecto moderno-colonial.

### ***Hacia los veganismos críp y decoloniales***

Quién sabe, no puede haber libertad para los cuerpos que circulan por las trincheras sin escuchar e incluir, al fin y al cabo, todas las diferencias en lo que se llama resistencia al poder colonial.

Martina Davidson, *María Lugones e o pensamento de trincheiras*

El problema de quién cuenta (o no) como humano acomuna a múltiples apuestas teórico-políticas actuales. Por un lado, los estudios decoloniales, la teoría críp, los transfeminismos y la teoría queer, han patentizado que las construcciones que delimitan lo propiamente humano se han esgrimido para excluir y subordinar a las subjetividades lesbianas, negras, transexuales, gays, intersexuales, bisexuales, indígenas, enfermas, o con discapacidad. Por otro lado, las apuestas antiespecistas han indicado que el ideal norma-

---

55. J. Butler, “Gender is Extramoral”, Barcelona Metropolis, Junio-Septiembre 2008.

tivo de lo Humano se ha erigido en contra de la vida animal, reduciéndola, en su compleja heterogeneidad, a un lugar objetualizado y sacrificable.

En tal sentido, si en la matriz moderno-colonial, lo Humano es un lugar donde resuenan múltiples privilegios, al mismo tiempo, la condición animal opera como una ficción que, a pesar de que no exista de modo natural y a-histórico, produce efectos devastadores en las posibilidades de vida de los animales. Así, mientras los espacios de encierro como fábricas, cuarteles y hospitales son dispositivos destinados a producir humanos dóciles y útiles en el circuito de producción del capital; las granjas industriales, zoológicos y bioterios, son dispositivos especistas que establecen saberes, reglas y espacialidades concretas para modelar y configurar a los otros animales como recursos disponibles, es decir, en tanto cuerpos de los que se puede obtener usufructo mediante su dominio y explotación.

De hecho, es el propio sistema capitalista el que ha intensificado y acelerado los efectos del especismo a niveles de crueldad que resultan escalofrantes, generado un proceso descomunal de producción de vida (para la muerte) de los animales “domésticos”. Esta lógica extractivista ha producido la sexta extinción masiva de especies, arrasando por completo con la heterogeneidad de las formas de vida. Según un estudio reciente, de los mamíferos que pueblan la Tierra solo el 4% son salvajes, el 36% son humanos, mientras el 60% de los mamíferos son criados para consumo<sup>56</sup>. Es precisamente la industria ganadera una de las principales causas de la deforestación, de la escasez de agua, del deterioro de la capa de ozono y de la pérdida de biodiversidad. Además, la lógica extractivista es articulada por sectores financieros transnacionales que ocasionan endeudamientos en las economías más inestables, profundizando la desigualdad y los índices de pobreza. A la par, este sistema produce la homogeneización-asimilación de todas aquellas culturas humanas (y de sus lenguas, pensamientos, gastronomías) que no coinciden con los ideales blancos y europeos.

Dicho régimen busca doblegar y homogeneizar a los cuerpos en provecho de un único modo de vida: el capitalista blanco occidental. Por tal razón, su operatoria se traduce en controlar, vigilar y compartimentar los diferentes registros de la corporalidad, creando una dinámica que socava la singularidad de cada modo de vida. Sin embargo, la presencia incontrolable de relaciones que burlan los puestos de control del orden humano deve-

---

56. Y. Bar-On et al, “The Biomass Distribution On Earth”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Junio 2018, 115 (25) 6506-6511; Cfr. A. Navarro, M. Andreatta, “Sistema alimentario carnista y crisis climática: Breve cartografía para comprender el problema”, *Question*, 1(64), 2019.

la las dicotomías de la modernidad-colonialidad como ficciones históricas y normativas. Ahora bien, si los cuerpos se hallan envueltos en una red de interdependencia vital, en interacciones, contactos y despliegues, y si, además, la excedencia de sus vidas se resiste a ser controlada del todo, entonces ¿qué supone esta afirmación para resistir a lo normativamente humano y a su pretensión de jerarquizar y controlar lo viviente? ¿Y cómo se construyen políticas antiespecistas que tengan en cuenta los diferentes cuerpos animalizados que resisten a la matriz colonial?

Antes que nada, considero que desarmar los dispositivos especistas implica hacer frente a las violencias y exterminios materiales y simbólicos de la modernidad-colonialidad. Tal como sostiene Martina Davidson, frente al Veganismo entendido como un estilo de vida que gira en torno a la lógica del consumo, entablar una búsqueda de veganismos sensibles a las subalternidades y a las minorías políticas es una tarea vital y urgente para resistir a la colonialidad<sup>57</sup>. Es menester, pues, articular diferentes prácticas que, desde los márgenes, des/conecten e imaginen alternativas a las formas de vida dominantes. Se trata, en este punto, de profundizar y explorar las prácticas antiespecistas existentes en alianza y solidaridad con las luchas anticapitalistas, indígenas, transfeministas, antirracistas, decoloniales, crip, queer, ecologistas, por la neuro-diversidad y antipunitivistas. Porque solo a través de alianzas entre cuerpos precarizados es que resulta factible concebir alternativas que contrarresten las devastadoras del despliegue del orden capitalista-colonial sobre lo viviente, para dar lugar a instancias más justas y hospitalarias para las minorías.

Con todo, para pensar un enfoque transversal de los veganismos es preciso desarticular las normas heteronormativas, racistas y capacitistas que se re/producen a través del consumo de los demás animales en la actualidad. En efecto, es la maquinaria moderno-colonial la que convirtió a los demás animales en mercancías e impuso un régimen colonial alimentario sostenido en la agricultura animal. Este se convirtió, como indica Holt-Giménez, en el primer régimen alimentario hegemónico, consolidando “un poderoso conjunto de instituciones y reglas que influían en la producción, el procesamiento y la distribución de alimentos a escala mundial.”<sup>58</sup> Si las tasas altas de consumo de carne y lácteos fueron impuestas por dicho sistema

---

57. M. Davidson “María Lugones...”, art. cit., p. 86.

58. E. Holt-Giménez, *A Foodie's Guide to Capitalism: Understanding the Political Economy of What We Eat*, Monthly Review Press, 2017, p. 102

alimentario<sup>59</sup>, entonces, existe una complicidad entre el racismo colonial y la explotación animal que los veganismos han de repensar. Como indican Rosendo, Oliveira y Kuhnen, las dietas centradas en la carne, huevos y lácteos son las que más destruyen la vida en el planeta, impactando también en la vida de los pueblos originarios. No solamente porque la expansión ganadera supuso que dichos pueblos fueran despojados de sus tierras y sufrieran las consecuencias nefastas de la contaminación ambiental, sino porque además se impuso “un modelo de cultivo que ya no garantiza el modo de vida de los pueblos originarios, sino la satisfacción de los deseos de los colonizadores”<sup>60</sup>.

Asimismo, la matanza sistemática de los otros animales se justifica a través de posiciones supremacistas en torno a la capacidad, la masculinidad y la raza. Por un lado, Carol Adams ha indicado que en Occidente, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, el consumo de carne se asoció al vigor, a la masculinidad hegemónica e incluso al buen desarrollo mental y cerebral, mientras que el consumo de vegetales ha sido asociado a lo débil y a la falta de desarrollo zootécnico de los pueblos no occidentales<sup>61</sup>. Por otro lado, según Taylor y Struthers, el consumo de leche como bebida “pura” y “blanca” se ha considerado un indicador de la superioridad racial europea, ya que las personas racializadas han sido calificadas como más “débiles” y “menos viriles” porque muchas son intolerantes a la lactosa<sup>62</sup>. Pero el prejuicio especista no solo considera que las dietas cárnicas promueven cuerpos humanos más “capaces” y “fuertes”, sino que a su vez legitima la subyugación animal desde una concepción capacitiva y despolitizada de la “naturaleza”, a partir de la cual se determinaría “qué tipos de cuerpos y mentes son explotables y sacrificables, justificando el sometimiento de aquellos que se consideran más débiles y dependientes para beneficio humano”<sup>63</sup>.

Así pues, las normas alimentarias occidentales se articulan con una red de creencias y prácticas que reproducen un ideal de cuerpo humano hegemónico en torno a la capacidad mental y física, la superioridad racial,

---

59. *Ibid.*, p. 241-290.

60. D. Rosendo, F. Oliveira, T. Kuhnen, “Locus fraturado’: resistências no Sul Global e práxis antiespecistas ecofeministas descoloniais”, *Feminismos decoloniais*, ed. cit, p. 107.

61. C. Adams, *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*, New York, Continuum, 2010.

62. C. Taylor y K. Struthers “Colonialism and animality: an introduction”, *Colonialism and Animality*, ed. cit, p. 5.

63. S. Taylor, *Beasts of Burden...*, ed. cit, p. 191.

la masculinidad heteronormativa y la salud. Frente a dichos patrones alimentarios que reafirman un modelo de lo perfectamente humano, un devenir crip, decolonial y feminista de los veganismos significaría reconocer las conexiones entre la opresión animal, el capacitismo y la colonialidad heteropatriarcal. Es decir, significaría asumir que la maquinaria colonial se desplegó a través de múltiples lógicas de dominación, incluyendo la explotación de la vida animal, lo cual haría de los animales, como dice Aph Ko, víctimas de la violencia de la supremacía blanca<sup>64</sup>. Pero además supondría reconocer que la dominación animal “no funciona sin la colonización de los pueblos que habitan las regiones”<sup>65</sup>. Más aún, una apuesta por los veganismos tullidos y decoloniales también implicaría una resistencia a las lentes capitalistas, capacitistas y antropocéntricas que codifican a los animales como “mercancías” que pueden controlarse y desecharse, así como un desmantelamiento de las tácticas de animalización, en tanto modo paradigmático, en la gramática moderno-colonial, de legitimar sistemáticas exclusiones de cuerpos y existencias.

En el encuentro entre las apuestas antiespecistas, crip, decoloniales y feministas, los veganismos pueden pensarse, entonces, como un conjunto de prácticas heterogéneas, situadas y encarnadas, orientadas a la producción de otras posibilidades de existencia frente al orden especista, a través de repensar los hábitos alimentarios, las relaciones cotidianas con las “especies compañeras”, el lenguaje especista, la arquitectura de las ciudades, y mediante la denuncia de la mercantilización y dominación de la vida animal, etcétera<sup>66</sup>. Desde este enfoque, las prácticas veganas no son una postura voluntarista centrada en el consumo individual, sino que constituyen posturas políticas para las cuales “la justicia para los animales es parte integral de la justicia para las personas discapacitadas”<sup>67</sup>, así como parte de la justicia para todas las minorías políticas que han sido subordinadas en nombre del imperativo antropocéntrico. Porque la liberación animal no tendrá lugar si se sigue reproduciendo el capacitismo, el heterocissexismo

---

64. A. Ko, *Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out*. Herndon, Lantern Publishing & Media, 2019.

65. M. C. Dias et alt., “A Perspectiva...”, ed. cit, p. 196.

66. Sobre los veganismos como prácticas de re-existencia heterogéneas: A. González, I. Ávila, “Resistencia animal, ética, perspectivismo y políticas de subversión”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1 (I), 2014. Para un abordaje sobre los veganismos populares véase: J. Ponce, “¿Nuevo abolicionismo o veganismo popular?”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(1), 2021.

67. S. Taylor, *Beasts of Burden...*, ed. cit, p. 118.

y el racismo al interior del antiespecismo, como sucede cuando se asocia el veganismo a la fortaleza física y mental, la vigorosidad, la delgadez o a un criterio médico orientado a la salud.

Más aún, afirmar las diferencias corporales y apostar por la heterogeneidad misma de formas de vida debe ser un compromiso para los antiespecismos. Así, Sunaura Taylor y Kelly Oliver insisten en el valor creativo de la discapacidad ya que nos confronta con la multiplicidad de las posibilidades de vida. En lugar de ver a las personas discapacitadas y enfermas como deficientes cuando se las compara con una norma ideal, las autoras apuestan por una valoración positiva de los modos singulares y encarnados en los cuales se despliegan las relaciones entre diferentes existencias. Al respecto, Taylor comenta que muchas veces debe utilizar su boca, en lugar de sus manos, para poder mover elementos, lo cual no solo supone una transgresión de los límites de lo que se considera “sano”, sino también respecto al modo en que se debe habitar un cuerpo humano. Por dicha razón, reconocer su vulnerabilidad animal es una manera de afirmar las múltiples formas en que los cuerpos no normativos experimentan el mundo que los rodea<sup>68</sup>.

No se trata de idealizar o romantizar situaciones de discapacidad, sino de desafiar la idea de que los cuerpos tullidos son indeseables, eliminables y que, en suma, no deberían existir. Para Taylor, vivir con discapacidad brinda formas alternativas y creativas de interacción con el mundo, al involucrar modos diferentes de movernos por el espacio y de habitar la temporalidad, desafiando los imperativos de eficiencia, progreso, independencia y racionalidad<sup>69</sup>. La cuestión, a su juicio, no es negar las tremendas dificultades de habitar cuerpos crip, de ir en contra de la posibilidad de cura, o de negar las dinámicas institucionales de precarización de la vida que afrontan las personas con discapacidad, sino de desestabilizar/cuestionar la idea de que la discapacidad es indeseable y de que la búsqueda de un cuerpo normado es la única respuesta posible. Antes bien, según Taylor, la liberación animal y la liberación crip son una invitación a celebrar la interdependencia, la agencia y las políticas de cuidado, pero no solo entre humanos sino también con los otros no-humanos, precisamente porque los animales crip nos “desafían a considerar lo que es valioso acerca de la vida y lo que es valioso acerca de la variedad de la vida”.<sup>70</sup>

---

68. *Idem.*

69. *Ibid.*, p. 134.

70. *Ibid.*, p. 53.

Tal vez, si afirmamos la interdependencia y la vulnerabilidad común, podríamos imaginar un devenir crip-queer y decolonial de las políticas de animalidad, que reivindicuen la multiplicidad de las formas de vida, ante la vigilancia y el control del dispositivo antropocéntrico. Para Kelly Oliver, todos somos vulnerables, pero lo que nos hace vulnerables a cada uno es diferente, porque nuestras vulnerabilidades específicas también nos hacen singulares. Por dicha razón, dice Oliver, en la intersección de los estudios animales y de los estudios crip, aprendemos que las apuestas éticas parten del reconocimiento de nuestra dependencia de otros cuerpos (humanos y no-humanos) que sostienen el nuestro. Afirmar dicha interdependencia supone reconocer la responsabilidad ética de “compartir el planeta incluso con aquellos con quienes no compartimos un mundo”<sup>71</sup>. No porque compartamos habilidades comunes “sino más bien por lo que no podemos compartir, es decir, la singularidad de las formas irreparables en las que todos somos inadaptados compartiendo el mismo planeta.”<sup>72</sup>

Quizá así sea posible desarmar los marcos ético-políticos tradicionales que se basan en capacidades supuestamente humanas para establecer los criterios de inclusión comunitaria. Antes bien, habitar la precariedad es una propuesta que no supone fijar la verdad comunitaria en un sentido definitivo, sino que se trata de una oportunidad para la construcción de salidas y de apuestas colectivas. Este encuentro abriría la posibilidad de una red de colaboración y de apoyo marcada por la promesa actual de construir la coexistencia desde un espacio de cuidado multilateral. Así, apostar por la interdependencia, reconocer de esas redes que nos posibilitan y nos des/componen, destruye cualquier idea prístina de individualidad: ninguna vida es autosuficiente y autónoma, dependemos de otros y de condiciones que sostienen nuestra existencia. Siempre existimos en y junto a las otras vidas.

En suma, solo podremos desafiar los límites éticos y políticos de nuestra actualidad, escuchando los gritos (y aullidos) de aquellos cuerpos cuyas vidas son inhabitables por parte de las normas actuales. En tal sentido, si lo animal ha sido objeto de sacrificio, disciplinamiento y control por parte de los regímenes especistas, entonces, uno de los mayores desafíos de la actualidad es imaginar políticas, múltiples y heterogéneas, que se orienten a experimentar la vulnerabilidad animal como una instancia alternativa para pensar otros modos de habitar la existencia. Ubicarnos del lado de esa animalidad que

---

71. K. Oliver, “Service Dogs: Between Animal Studies and Disability Studies” en *Disability and Animality*, ed. cit, p. 121.

72. *Idem*.

ha sido históricamente subordinada, explotada, repudiada e incluso invisibilizada, permite desandar los caminos del humanismo europeo y la enorme fascinación que provoca la normalidad tejida por el mundo moderno-colonial-capitalista. Se trata de asumir una vulnerabilidad compartida que no nos asimile al orden dominante, sino que nos de herramientas para subvertirlo y nos permita abrirnos a la salvaje promesa de otras formas de lo común.