

RESISTENCIA ANIMAL: ÉTICA, PERSPECTIVISMO Y POLÍTICAS DE SUBVERSIÓN

Anahí Gabriela González¹

Iván Darío Ávila Gaitán²

Resumen

El presente texto constituye una suerte de micro-manifiesto autocrítico cuyo objetivo es revisar varios elementos compartidos por los/as activistas del “Movimiento abolicionista de liberación animal”. Así pues, señalamos diversos aspectos problemáticos de algunos de los supuestos que entrañan sus discursos, al tiempo que proponemos derroteros alternativos. Alejados/as de relatos a-históricos y universalistas, consideramos que es necesario plantear lugares situados y múltiples de enunciación, que resistan tanto al especismo antropocéntrico, como al dogmatismo y fanatismo de cierto veganismo. Siguiendo con la herencia de autores como Deleuze, Nietzsche y Derrida, mostraremos cómo la resistencia animal exige la deconstrucción de la lógica jerárquica, dual e identitaria (que ha opuesto el ser al devenir, la verdad a la ficción, el hombre a la mujer y al animal, etc.), privilegiando así la pluralidad y la multiplicidad para abordar otros modos de pensarnos a nos-otros/as y nuestros modos de vincularnos con lo(s) animal(es). Desde este enfoque, re/constituimos las prácticas veganas como estrategias ético-políticas que buscan desnaturalizar y “hacer temblar” el régimen sacrificial y el orden carnofalocéntrico dominante. Tres son los quiebres que deseamos plantear: el tránsito de la moral a la ética, el paso del universalismo al perspectivismo y, por último, la metamorfosis de la identidad vegana a los veganismos como prácticas estético-ético-políticas.

Palabras clave: perspectivismo, animalismo, veganismo, especismo, sensocentrismo, subjetividad

¹ Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Universidad Nacional de San Juan (Argentina).
Correo electrónico: gonzalezgabriela@outlook.com

² Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia.
Correo electrónico: idavilag@unal.edu.co



Empecé a relacionarme con la comunidad vegana local. Me invitaron a una reunión en la que, inmediatamente, me sentí fuera de lugar. La comunidad vegana de Denver tenía una diversidad similar a la de un congreso del Ku Klux Klan³

Walter Bond⁴

Yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades. [...] Sea cual sea lo que yo crea y el modo como lo ame, pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad⁵

Friedrich Nietzsche

El presente texto constituye una suerte de micro-manifiesto autocrítico cuyo objetivo es revisar varios elementos compartidos por los/as activistas del “Movimiento abolicionista de liberación animal”. Según Judith Butler, resulta útil “distinguir entre la autocritica que promete una vida más democrática para el movimiento y la crítica que se propone minarlo por completo”⁶, de ahí que, en adelante, no sólo señalaremos aspectos problemáticos de los supuestos que entrañan los discursos existentes abolicionistas, sino que esbozaremos derroteros alternativos a fin de pensar otro modo de enfrentar la cuestión de los animales. Nuestro deseo, pues, es ejercer la autocritica como arte de lo (im)posible, a modo de ejercicio reflexivo, que cuestiona y desafía los límites de la legibilidad y decidibilidad presentes para expandir el campo de posibilidades e intentar establecer conexiones que contribuyan a potenciarnos cada vez más. Teniendo esto en cuenta, son básicamente tres los quiebres que deseamos plantear: el tránsito de

la moral a la ética, el paso del universalismo al perspectivismo y, por último, la metamorfosis de la identidad vegana a los veganismos como prácticas estético-ético-políticas.

Antes de proseguir quisiéramos advertir que somos plenamente conscientes de la complejidad que para algunos/as puede implicar el texto. Esto se debe a que, en primer lugar, intentamos realizar diferentes “transposiciones”⁷ acudiendo tanto al lenguaje “propio del movimiento” como a otros lenguajes, y a que, en segundo lugar, “ni la gramática ni el estilo son políticamente neutrales. Aprender las reglas que rigen el discurso inteligible es inculcarse el lenguaje normalizado, y el precio de no conformarse a él es la pérdida de inteligibilidad. (...) Sería un error pensar que la gramática aceptada es el mejor vehículo para expresar puntos de vista radicales, dadas las limitaciones que la gramática misma impone al pensamiento; de hecho, a lo pensable”⁸.

Siendo el conocimiento un escenario de lucha, asumimos el pensar como constante peligro abierto a lo imposible e impensable por la propia coyuntura histórica, un pensar que traza puentes sobre lo abisal en una permanente puesta en abismo donde siempre se está al borde. En el borde, buscamos abrir conceptos/prácticas por venir, abrir las posibilidades a nuevos órdenes (im)posibles.

Consideramos que es necesario plantear lugares de enunciación alternativos, frente a los discursos que se presentan como ahistóricos y universales. Voces que resistan tanto al especismo antropocéntrico, como al dogmatismo y fanatismo de cierto veganismo. Es deconstruyendo la lógica dualista, identitaria y jerárquica (que ha opuesto el ser al

³ Bond, Walter, “Yo soy el “Lobo Solitario” del Frente de Liberación Animal”, recuperado el 1 de mayo de 2013 de: <http://lacizallaacrata.nuevaradio.org/?p=317>

⁴ Activista anarco-vegano.

⁵ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994, p. 171.

⁶ Butler, Judith, *El Género en disputa El feminismo y la subversión de la identidad*, México, PAIDÓS, p. 9.

⁷ “El término “transposiciones” tiene una doble fuente de inspiración: la de la música y la de la genética. Indica una transferencia intertextual que atraviesa fronteras, transversal, en el sentido de un salto desde un código, un campo o un eje a otro, no meramente en el modo cuantitativo de multiplicaciones plurales sino, antes bien, en el sentido cualitativo de multiplicidades complejas” Braidotti, Rosi, *Transposiciones Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 20.

⁸ Butler, Judith, op. cit., p.19.

devenir, la verdad a la ficción, el hombre a la mujer y al animal etc.) privilegiando así la pluralidad, lo singular y lo múltiple, que es posible concebir políticas de subversión y resistencia animal. La cuestión de lo animal demanda otros modos de hablar, pensar y vincularnos con los vivientes.

Adiós a la moral

En una moral tenemos la siguiente operación: hacen algo, dicen algo, lo juzgan ustedes mismos. Es el sistema del juicio, la moral es el sistema del juicio. Del doble juicio: se juzgan ustedes mismos y son juzgados. Aquellos que gustan de la moral son aquellos que gustan del juicio. Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, algo superior a una ontología. Implica siempre lo Uno más que el ser. El Bien que hace ser y que hace actuar es el Bien superior al ser, es lo Uno. El valor expresa esta instancia superior al ser, por tanto los valores son el elemento fundamental del sistema del juicio. Ustedes se refieren siempre a esta instancia superior al ser para juzgar.

En una ética es completamente diferente, no juzgan. De cierta manera ustedes dicen: "Haga lo que haga, no tendrá nunca más de lo que merece". Alguien dice o hace algo y ustedes no lo relacionan con valores. Se preguntan: ¿Cómo es posible? Cómo es posible de manera interna. En otros términos, relacionan la cosa o el decir al modo de existencia que implica, que envuelve en sí mismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Buscan los modos de existencia involucrados y no los valores trascendentes.

Es la operación de la inmanencia.⁹

Gilles Deleuze

Existe un léxico básico medianamente compartido por el animalismo radical. Conceptos como "abolición/ismo", "especismo", "liberación animal", "sensocentrismo" y "veganismo", se deslizan, cruzan y articulan en los discursos re/producidos por activistas a nivel mundial. Cada concepto arrastra

consigo bastante carga histórica, configura sensibilidades, despierta diversas pasiones y, en suma, transforma múltiples realidades; allí radica su importancia. Sin embargo, en ocasiones, tal potencia resulta menoscabada debido al reduccionismo moral, una tendencia a generar prácticas legitimadas por filosofías morales que se precian de ser perfectamente "lógicas" y "objetivas", se amparan en la racionalidad científica dominante, emiten juicios universales y apelan al Progreso humano. Como sucede con cualquier moral fundamentalista, aquellas filosofías pretenden solucionarlo "todo", en la medida en que la referencia a un centro permite organizar la totalidad de los pensamientos y de las acciones, y juzgar estas últimas a partir de la referencia al mismo. No tienen en cuenta las situaciones históricas y concretas, y el "obrar" se convierte en un eterno conformar las acciones a un principio trascendente asegurado. El enunciado básico que resume dicha tendencia podría ser el siguiente:

Quienes poseen facultades que les permiten constituirse como agentes morales deben decidir cuál será su relación con los/as demás, o, en otros términos, responder a la pregunta ¿cómo alguien puede ser sujeto de consideración moral? La respuesta más pertinente radica en la sintiencia, esto es, quien pueda sentir no deberá ser discriminado/a por su pertenencia a categoría alguna (edad, género, raza, especie, etc.). El especismo (antropocéntrico) constituiría una forma de discriminación en cuanto consiste en excluir de consideración moral a individuos concretos por pertenecer a especies diferentes a la humana. El anterior razonamiento, avalado por estudios científicos que afirman la capacidad de sentir en no-humanos, implica, como mínimo, que los agentes morales deben optar por llevar una vida vegana, modificar la legislación y esparcir la buena nueva alrededor del mundo para hacerlo más "civilizado", como ha sucedido con progresos morales

⁹ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, p. 73.

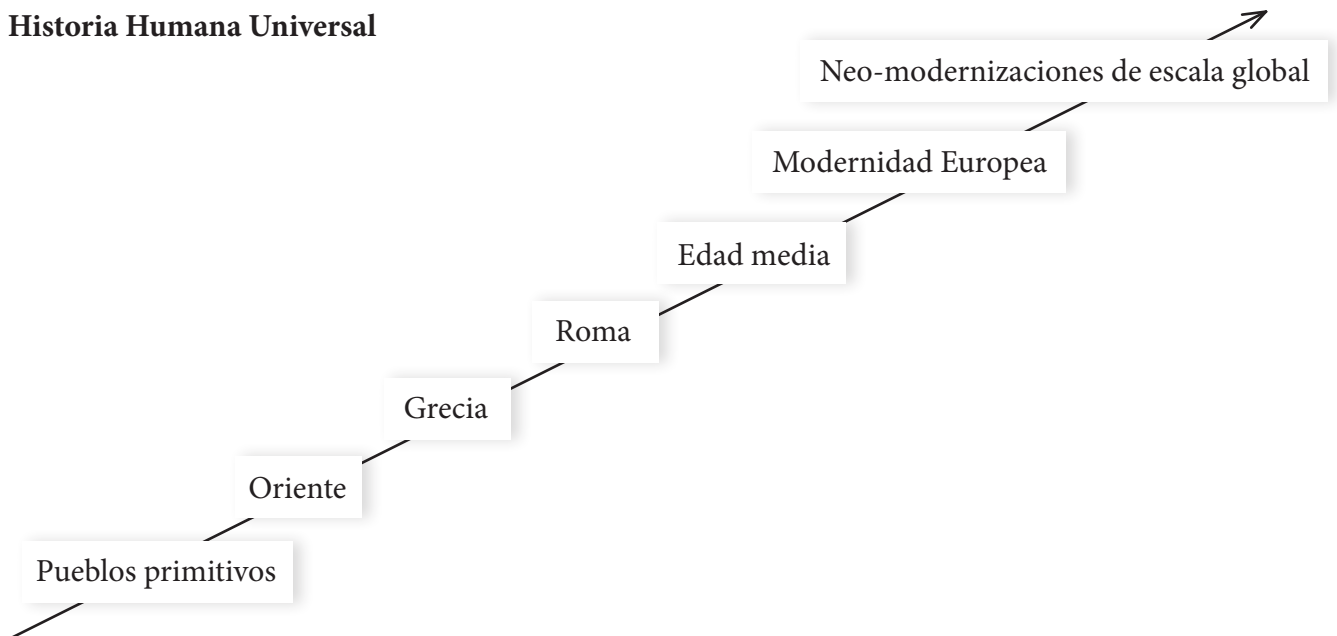
asociados a la situación de las mujeres, los/as esclavos/as, etc.

Tal enunciado no solo incurre en errores que otros movimientos, como el feminista, han enfrentado, sino que, al convertirse en hegemónico, limita el potencial estético, ético y político de los conceptos que emplea, además de reproducir el especismo y el antropocentrismo. El hombre “como el eco infinitamente repetido de un sonido original (...); como la imagen multiplicada de un arquetipo...”¹⁰ se presenta, en este planteo, como el sujeto capaz de accionar moralmente, que puede decidir soberanamente sobre quiénes hacen parte de la comunidad moral. A modo del rostro amable del soberano que, desde su altura, decide dejar vivir al otro.¹¹ Esto se debe a que el animalismo radical, como otros movimientos, posee aún una vasta carga eurocéntrica y occidentalista, heredando así una ontología e historia política nada inocente, que reproduce la “violencia epistémica” del pensamiento europeo. A continuación intentaremos esclarecer esta tesis, lo cual es indisociable de una pesquisa epistemológica general, para luego volver a las flaquezas y

posibles potencialidades/resignificaciones ligadas al enunciado.

En primer lugar, cabe aclarar que el eurocentrismo guarda relación con una lectura específica de la historia y su relación con el poder. No tiene que ver, por ende, con cuestiones superficiales como reclamar el valor de las “tradiciones” intelectuales, políticas, culturales, económicas, etc., propias de naciones y pueblos no europeos; no se trata, pues, de enfrentar “lo nuestro” a “lo europeo”, como si tal dicotomía fuera transparente y en realidad existieran dos totalidades diferenciadas puras. Tampoco debemos equiparar el término a la centralidad económica, intelectual, política y militar de ciertos Estados europeos; de ser así, tendríamos que buscar conceptos más pertinentes para un mundo multipolar, donde descuellan Estados como Estados Unidos, Brasil y China. El eurocentrismo se define, antes bien, como una tendencia a considerar a la modernidad (con sus procesos técnicos, biológicos, sociales y simbólicos) como el culmen de un desarrollo, sobre todo interno a Europa, lineal, ascendente, de progreso de la “humanidad entera”. Así, Europa, casi por ca-

Historia Humana Universal



¹⁰ Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, versión digital de *Nietzsche en Castellano*: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/sobre_verdad_y_mentira_en_sentido_extramoral.htm

¹¹ Véase: Borradori, Giovanna., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004., p. 185.

racterísticas inherentes, habría alcanzado la modernidad en tanto estadio supremo del desarrollo humano universal, una modernidad hoy global y, para muchos/as, en crisis.¹²

La modernidad europea constituiría entonces el punto final de una historia que se remite a los “pueblos primitivos” (nómades y primeros sedentarios), “Oriente”, Grecia, Roma y la Edad Media, y tiene su quid actual en los procesos neo-modernizantes a escala global. Eurocentrismo es sinónimo de Historia, con mayúscula, es la religión de los profetas del fin de la historia y del Progreso humano universal. Credo que solo puede considerarse a poblaciones pertenecientes a comunidades racializadas (“indígenas”, “afrodescendientes”, “orientales”, etc.) como parte del “pasado”, inevitablemente subordinadas y superadas por el “grandioso” desenvolvimiento de la Historia. Así, la principal consecuencia del eurocentrismo consiste en asumir apriorísticamente que existen comunidades/hechos/procesos más contemporáneos que otros y que, por ende, la neo/modernización resulta ineludible (“neo/modernización” puede sustituirse, conservando el sentido, por desarrollo, proceso civilizatorio, colonización, etc.).

El *eurocentrismo* ha permeado todo tipo de perspectivas que se precian de ser críticas, incluyendo varias corrientes anarquistas y marxistas, las dos grandes tradiciones antiparlamentarias. Aunque muchas de éstas pretenden superar la modernidad europea y las neo-modernizaciones de escala global (asociadas al neoliberalismo, la tecno-ciencia y la ineluctable aceptación de la “democracia” liberal como mejor régimen, perfectible pero no superable), conservan casi intacta la estructura general esbozada en el gráfico anterior. En contraste, podríamos asumir que la historia, esta vez con minúscula, no se li-

mita a tan odioso esquema lineal ascendente.

No hay hechos/prácticas del pasado que pervivan en el presente ni hechos/prácticas *verdaderamente presentes* que tengan un valor inherente elevado, por el contrario, absolutamente todo es contemporáneo. La llamada “modernidad europea”, y luego mundial, hace parte de una gran entramado de relaciones que constituyen el mundo, relaciones con, por ejemplo, la esclavitud y el colonialismo, procesos que comúnmente se consideran “anteriores” o “externos” a la modernidad. Haciendo eco del principio de conservación de la energía, preferimos afirmar que ningún hecho/práctica se crea ni se destruye, solo se transforma, lo cual nos posibilita colegir que defender algo por su carácter *tradicional* o *vanguardista* carece de sentido, sólo queda buscar nuevas armas, hacer nuestra historia-siempre-presente con elementos bio-físico-sociales heterogéneos. Sí, bio-físico-sociales, la historia no es “humana” *per se*.

No obstante lo expresado, el esquema de la Historia humana universal no colma absolutamente la linealidad ascendente, ésta se levanta sobre la “prehistoria”, sobre el tiempo donde el “humano” era aún un “animal” o “cuasi-animal”. Si “orientales”, “afro-descendientes”, “indígenas” y otros/as “no-(neo)modernos/as” pertenecen al pasado en el presente; plantas, animales y elementos físicos *carecen* de historia, constituyen materiales pasivos a ser arrasados/empleados por el Progreso Humano Universal. Pues bien, ¿cómo ha de ser admisible luchar por los “animales” apelando a la Historia que los desprecia!, tal como lo hace el enunciado: “esparcir la buena nueva alrededor del mundo para hacerlo más “civilizado”, como ha sucedido con progresos morales asociados a la situación de las mujeres, los/as esclavos/as, etc.”. Apelar a la razón, a la ciencia y al progreso da cuenta de

¹² Algunos de nuestros planteamientos son retomados de los trabajos desarrollados por el Grupo Modernidad/Colonialidad, una red transdisciplinaria de investigadores/as latinoamericanos/as. Ver: Escobar, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”. En: Tabula Rasa (1), pp. 51-86. Bogotá: Enero – Diciembre, 2003.

un discurso que desconoce su historicidad y se presenta a sí mismo desde principios fundacionales desde de los cuales es posible y necesario ordenar nuestra vida (sintiencia/no-sintiencia). Narrar una historia de progreso lineal y universal socava las disputas, silencios, vulnerabilidades y diferencias que supone la diversidad de lo viviente.

Sucede algo similar cuando ciertas prácticas de “crueldad animal” se tachan de bárbaras, primitivas, salvajes, atrasadas, feudales, en suma no-contemporáneas y no basadas en la “todopoderosa” Razón moderna. Que no se malentienda, no pretendemos defender la crueldad sino todo lo contrario, evitar que para enfrentar ciertas prácticas se apele a una estructura que las produce continuamente. Algo similar sucede cuando, en ocasiones, se legitima la xenofobia y el racismo al buscar “defender a las mujeres” del supuestamente “bárbaro” Islam.

Cuando te juzguen por “irracional”, “salvaje”, “bárbaro”, “*animal*” o te pretendan “civilizar” o “modernizar”, empieza a dudar, porque “poder” y “razón” no se oponen, la “razón” genera sus propias exclusiones y está atravesada por innumerables relaciones de poder. La Verdad, la Lógica, la Ciencia, no iluminan nuestro camino para que andemos seguros/as, son solo, escritas con minúscula, otro tipo de dispositivos, insuficientes por sí mismos, que nos permiten caminar en múltiples direcciones. Es decir, no son neutrales, tampoco se encuentran del lado de lo Justo, se sitúan en espacios de fuerza concretos.

Ahora bien, la moral asumida por la mayoría del animalismo radical se basa en la sentiencia, a saber, en la capacidad de sentir asociada al cerebro y el sistema nervioso y avalada por estudios científicos constantemente, además busca, por esa vía, el perfeccionamiento del accionar de los agentes morales (se afirma también que no todo humano es, necesariamente, agente moral). Pese a que lo anterior constituye una apuesta profundamente

materialista, ignora aportes sustanciales de las llamadas ciencias sociales, la filosofía y otros campos de saber (algunos de ellos alternativos), pasa por alto que varios de sus elementos (científicos) son construcciones históricas relacionadas con exclusiones y vejaciones, algo que una apuesta materialista más amplia debe contemplar. En este sentido, el animalismo radical se caracteriza por respuestas absolutizadoras, que suponen una filosofía de la enfermedad, eludiendo el riesgo de la incertidumbre y el devenir.

Por otra parte, el animalismo opera, al igual que la tradición que busca cuestionar, según una lógica oposicional (lo animal y lo no-animal, respuesta y reacción, sintiente y no-sintiente, etc.) e identitaria. Nociones que transforma en fundamentos al convertirlas en principios determinantes del pensamiento y de la acción, a modo de imperativo, de *télos* del obrar. Pero, como ha puesto de relieve la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional, toda dicotomía da cuenta de una violenta jerarquía, donde uno de los polos ocupa una posición superior y el otro es marginado. Cuando se elige uno de los términos se elige un centro, una forma de ordenamiento, una forma de jerarquización. En el caso del animalismo radical, la sentiencia se presenta como el *arkhé*, la naturaleza esencial a partir de la cual se busca legitimar y asegurar determinadas prácticas ético-políticas. El establecimiento de un límite absoluto, único y sin fisuras se realiza siempre en función de determinados intereses políticos. Lo “sintiente” emerge, de este modo, como jerarquía ontológica y normativa.

El establecimiento de una objetividad fuera del tiempo opaca las diversidades e invisibiliza las alteridades no totalizables ni homogeneizables. De ahí el surgimiento de los estudios feministas, culturales, ambientales, pacifistas, queer, etc., enfocados en resolver asuntos *construidos como problemáticos para “sujetos” específicos*. Si los conceptos de Hombre/animal y Sujeto/objeto han probado ser absolutamente opresores en la práctica

¿cómo el movimiento de liberación animal puede seguir apelando a dichas ideas? El animalismo deberá poner en tela de juicio la concepción ilustrada y colonial del pensamiento y basar su accionar en una ética articulada con los Estudios Críticos Animales (ECA) y otros campos/saberes heterodoxos, no en una moral universal con características *eurocéntricas*. El primer grito del presente micro-manifiesto auto-crítico es ¡ética, jamás moral!, pero, ¿dónde radica la diferencia entre una y otra?

Mientras los/as moralistas buscan el elemento sustancial sobre el cual edificar el sistema moral universal (*sintiencia*) y juzgar a los/as demás, quienes propendemos por una perspectiva estético-ético-política hacemos énfasis en la sensibilidad y la creación (estética), en los modos de actuar y dirigirnos (ética) y en los distintos órdenes y relaciones de fuerza que componen el mundo (política). Afirmamos que la subordinación y la explotación “animal” constituyen relaciones históricas, que existen diferentes dispositivos para perpetuarla (mataderos, zoológicos, formas de hablar y sentir, comportamientos, etc.), pero que no son eternos. No apelamos a ningún elemento sustancial para legitimar nuestra actividad política, como tampoco le pedimos al obrero/a o al/la transgénero que anuncien ser “sintientes” para que acudamos a su defensa o se afirmen por sí mismos/as. La *sintiencia* importa, es cierto, en parte debido a tal reconocimiento nuestra perspectiva también es estética, aunque no es el corazón de nuestra actividad, pues no poseemos centro, sustancia o corazón. Recordemos el epígrafe que inaugura este apartado:

En una moral tenemos la siguiente operación: hacen algo, dicen algo, lo juzgan ustedes mismos. Es el sistema del juicio, la moral es el sistema del

*juicio (...). Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, algo superior a una ontología. Implica siempre lo Uno más que el ser. El Bien que hace ser y que hace actuar es el Bien superior al ser, es lo Uno. El valor expresa esta instancia superior al ser, por tanto los valores son el elemento fundamental del sistema del juicio. En una ética es completamente diferente, no juzgan (...) Se preguntan: ¿Cómo es posible? Cómo es posible de manera interna. En otros términos, relacionan la cosa o el decir al modo de existencia que implica, que envuelve en sí mismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Buscan los modos de existencia involucrados y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia.*¹³

Liberémonos de aquel elemento trascendente llamado *sintiencia* para definir nuestras relaciones y decidir quién tiene “derechos” y quién no. Tampoco caigamos en la trampa de aseverar que tal o cual ser posee tal o cual derecho por naturaleza. Ni corramos el riesgo de basar nuestras responsabilidades con respecto a otros animales en las similitudes con los seres humanos. Antes bien, preguntémonos por qué se ha llegado afirmar que esto o aquello tiene dignidad inherente y esto o aquello no, cómo podría ser diferente, de qué manera se configuró una sensibilidad y un comportamiento o movimiento y cómo transformarlo, he ahí la ética (he ahí, igualmente, la importancia de los Estudios Críticos Animales).

Seguramente la *sintiencia* estará presente en el proceso, pero nuestra actividad no se encontrará atada a ella indefectiblemente. No demos un paso adelante presionados/as por las fuerzas autoritarias que nos obligan a definir el punto exacto que demarca la comunidad de iguales, quienes deben tener consideración y quienes no, y sobre el cual debemos levantar nuestro edificio del jui-

¹³ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, p. 73.

¹⁴ Derrida Jacques, Roudinesco Élisabeth, “Violencias contra los animales” en: *Y mañana qué*, trad. V. Goldstein, F.C.E., Buenos Aires, 2009

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, “La razón en la filosofía”, en *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Disponible en Nietzsche en castellano: www.nietzscheana.com.ar



cio, respondamos con un vigoroso: “¡tu llamado corresponde a tus estructuras mentales históricas, no me pidas que te dé valores ni mucho menos que delimite límites claros y fundamentos impercederos!, ¡abajo los dispositivos de subordinación “animal”!, ¡abajo el especismo antropocéntrico!”. Por cierto, después de todo esto ¿en qué consiste el *especismo antropocéntrico*? ¿Qué termina siendo el veganismo?

Sobre el especismo: del universalismo al perspectivismo.

*Según la situación histórica, hay que inventar la solución menos mala. La dificultad de la responsabilidad ética es que la respuesta jamás se formula por un sí o por un no, sería demasiado simple. Hay que dar una respuesta singular, en un contexto determinado, y asumir el riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble.*¹⁴

Jacques Derrida

La configuración de nuestra ontología heredada se caracteriza por una articulación fundamental entre la postulación de un principio supremo (*lógos*) como guía del obrar y el pensar, y el sacrificio del *otro* animal y del animal que somos. Así, el dualismo entre cuerpo-espíritu, cuerpo-razón, pasión-razón, es decir, animalidad-racionalidad, ha sido una de las maneras en que las interpretaciones monotonoteístas¹⁵ han despreciado, desvalorizado, relegado y domesticado todo lo relacionado con lo animal, lo corporal y lo sensible. Los deseos e inclinaciones de los cuerpos quedan invisibilizados en la ley abstracta de la razón, que desplaza las singularidades, diferencias y dispu-

tas en favor de la monotonía de un fundamento impercedero y totalitario. Así, por ejemplo, en la modernidad el “esquema cartesiano” postuló que lo dominante en el hombre es la mente, el *cogito*, la *ipseidad* y que lo dominado es el cuerpo. Pero ser “yo” no sólo supone sujetar el propio cuerpo sino también dominar al/lo Otro. El Otro animal es concebido en términos de un autómatas que se rige por ciertas reglas dadas por naturaleza. Desde este punto de vista, el animal se encuentra sometido al poder-saber del sujeto humano.

Dicho esquema dualista del pensar occidental, que desvaloriza lo animal, lo femenino, el cuerpo, lo material y sensible, frente a lo masculino, racional, anímico o espiritual, define los hilos de nuestra configuración comunitaria en el derecho, la ética y la política. En este sentido el dualismo del pensar occidental justifica en términos metafísicos las relaciones de poder que se establecen entre los seres: entre el “hombre” y la “mujer”, el “hombre” y el “animal”, etc. La multiplicidad, fugacidad y contingencia propia de lo corporal (animal) se constituye en el peligro que debe ser conjurado y sacrificado.

De ahí la terrible inconsecuencia que significa apelar a la “razón”, a la “ciencia” o a la idea de “civilización” para articular un discurso de defensa de los animales. La racionalidad siempre ha sido, para la tradición occidentalista, una atribución que otorga cierto rasgo de superioridad sobre el animal en tanto corporalidad. Lo propio de la racionalidad y la ciencia moderna ha sido la “guerra sacrificial”¹⁶ contra el animal y el sometimiento de la vida. Así pues, consideramos que la lógica sacrificial que determina nuestras relaciones con los vivientes, no será resistida de

¹⁴ Derrida Jacques, Roudinesco Élisabeth, “Violencias contra los animales” en: *Y mañana qué*, trad. V. Goldstein, F.C.E., Buenos Aires, 2009

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, “La razón en la filosofía”, en *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Disponible en Nietzsche en castellano: www.nietzscheana.com.ar

modo radical si no nos interrogamos por los límites de nuestra inteligibilidad presente: para socavar la violencia del especismo antropocéntrico es necesaria una deconstrucción de los cimientos de nuestra ontología y un cuestionamiento radical de los presupuestos de la ética, el derecho y la política tal como han sido pensados históricamente.

Como dice Nietzsche, “temo que no vayamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.¹⁷ El término “Dios” en la filosofía nietzscheana tiene el lugar de lo que se constituye como fundamento; dicha expresión indica que nuestra estructura gramatical responde a una ontología de la sustancia, donde el sujeto se impone en la lengua como aquel que puede apropiarse de las cosas; es decir, la estructura de sujeto-objeto presupone que hay cosas y hay quienes pueden dominarlas. En este sentido, no dejaremos de ser *carnofalocentristas* mientras sigamos creyendo en la gramática. De ahí la importancia de superar la lógica dual que opone la razón al cuerpo, el ser al devenir, la ficción a la verdad, el hombre al animal, el animal al vegetal, para pensar la reconfiguración de nuestras perspectivas. Ello abre la posibilidad de crear otros modos de pensar/vivir, de imaginar nuestras propias coordenadas de pensamiento y (des)ordenar de nuestra existencia.

A lo largo del pensar occidental los límites de lo humano han parecido estar asegurados, lo que permitió elevar lo humano por encima de todo lo viviente. Pero todos aquellos rasgos que se pretendían exclusivos del Hombre han mostrado no ser tales, incluso en el corazón del cientificismo contemporáneo: bastantes investigaciones han señalado la existencia de lenguaje, herramientas, moralidad, cultura, organización política, etc., en distintas especies de animales no humanos. La de-

finición de “Hombre” o “Sujeto” no solo se muestra opresora para “lo humano” (aquellos/as que quedan excluidos/as de su definición universal donde predomina el esquema hetero-viril-carnívoro-blanco-occidental), sino también para el resto de la comunidad de lo viviente. La cuestión de “quién” se considera propiamente ser humano permanece siempre abierta a discusión.

En este sentido, si el humanismo antropocéntrico ha descansado en una dicotomía injustificada, es lamentable que el animalismo radical vuelva a caer en tal esquema buscando separar radicalmente lo que considera como susceptible de consideración moral y lo que no. Si bien aquello que nos ha conformado como tales es pensar el carácter oposicional de la realidad (luz-oscuridad, cuerpo-alma, mujer-hombre, etc.) no por eso podemos considerar que lo oposicional es el fundamento de la realidad, son solo categorías para logicizar e interpretar la vida. En realidad nunca es fácil establecer el corte. Las fronteras entre lo humano y lo animal, lo viviente y lo no-viviente y entre los modos de vida vegetal y animal son borrosas.¹⁸ Las líneas divisorias se hacen más tenues, menos tajantes, menos claras. El umbral siempre es más contaminado de lo que se pretende.

No buscamos tranquilidad en la estabilidad de los conceptos, de un límite indivisible entre el hombre y el animal, el animal y el vegetal, la reacción y la respuesta. Y si no podemos encontrar seguridad en un límite oposicional y simple no podemos establecer un punto arquimédico para el establecimiento un planteo ético-político asegurado, fundado en una frontera clara que nos permita decidir qué (o a ¿quién?) podemos sacrificar. Sin límite entendido como fundamento parecemos quedar abismados/as, en el borde del abismo.

Así como tiene que ser deconstruido el carnocen-

¹⁶ Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid, 2008, p. 122

¹⁷ Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997, p. 49.

¹⁸ Véase: Marder, Michael, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, 2013.

trismo o el especismo antropocéntrico, consideramos que también tiene que ser deconstruido el lugar del veganismo, pero no para promover su abandono, sino para resignificarlo y entornarlo desde otro lugar. Al respecto, Nietzsche ha cuestionado tanto la postura humanista que ve en el animal un mismo del hombre y por eso se abstiene de comerlo, como la otra posición, que es la de muchos/as veg(etari)anos/as, que plantean no querer comer seres vivos. Aquel que predica el veg(atari)anismo señalando como condición del mismo que no quiere comer seres vivos, en realidad, no podría comer nada. Pues para vivir hay que matar, la protección de una vida supone la destrucción de otra; el mero existir implica la muerte o el sacrificio de otros/as en alguna medida. Así, la defensa de toda vida pueda llevar a una economía sacrificial donde se establezcan qué vidas son más valiosas que otras. Por ejemplo, si lo propio de las religiones ha sido defender la vida, en dicha defensa se termina por establecer qué vida es más valiosa que otra, lo que lleva a la desvalorización de unas vidas determinadas frente a otras que se consideran superiores. Incluso aquellos discursos que se oponen al racismo, al especismo, al clasicismo, etc., terminan por caer en la misma axiomática dogmática que demarca claramente qué vida debe defenderse, arrojando a otras a la oscuridad de lo que debe ser olvidado. Como señala Derrida:

Si ahora el límite entre el viviente y el no-viviente parece tan poco seguro, al menos como límite oposicional, como aquel del “hombre” y del “animal,” y si en la experiencia (simbólica o real) del “comer-hablar-interiorizar”, la frontera ética no pasa ya rigurosamente entre el “no matarás en absoluto” (al hombre, tu prójimo) y el “no expondrás

a la muerte al viviente en general”, sino entre varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asimilación del otro, entonces, en cuanto al “Bien” de todas las morales, la cuestión consistirá en determinar la mejor manera, la más respetuosa y la más reconocedora, la más donante también de relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo. Para todo esto que sucede al borde de los orificios (de la oralidad, pero también de la oreja, del ojo –y de todos los “sentidos” en general) la metonimia del “bien comer” será siempre la regla.¹⁹

La diversificación y las multiplicaciones de los límites supone que la frontera ética pasa por modos infinitamente diferentes de ingerir, introyectar y apropiarnos de los/as otros/as y lo otro. La cuestión ética, según plantea Derrida, no es si hay que comer o qué hay que comer (porque siempre sacrificamos real o simbólicamente), sino cómo hay que comer bien, es decir, en un sopesamiento constante de los niveles de apropiación, asimilación e imposición que supone la afirmación de ser viviente. La pregunta ético-política se transforma, entonces, en un modo de regular la lógica sacrificial (simbólica, real).

Hay que comer, pero hay que comer bien. En este sentido, si bien en tanto vivientes siempre vamos a tener que matar para conservar nuestra vida, hay que tener en cuenta que el especismo señala situaciones históricas específicas de relaciones de poder y explotación sistemáticas de los animales que, en tanto históricas, son modificables. Al respecto, Derrida ha mostrado la especificidad moderna de la violencia contra los animales²⁰ permitiendo introducir un enfoque histórico y genealógico de su sometimiento. La modernidad supuso el despliegue de la tecnociencia sobre la vida con una escala de sometimiento sin precedentes, a la vez

¹⁹ Derrida, Jacques, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic. 2005, p. 166

que desarrolló un discurso legitimador que permitió colocar los cuerpos de los animales a disposición de la explotación, maltrato y exterminio más cruento. La violencia industrial, mecánica, química, hormonal y genética supone modos de gestión y sometimiento del cuerpo y la carne de los animales, que incrementan el control sobre su vida y muerte y los reducen a vivir a la duración más breve bajo diversas manipulaciones sistemáticas. De ahí que Nicole Shukin habló de “capital animal” para dar cuenta de la producción, administración y circulación de la vida de los animales en la sociedad capitalista.²¹

Teniendo en cuenta lo anterior, reiteramos, si bien “hay que comer” ello no vuelve legítimo el proceso de explotación, subordinación y sujeción al que son sometidos “los animales” en nuestra coexistencia política y economía actual. Frente a ello, las prácticas veganas se han delineado como modos más respetuosos y donantes de relacionarnos con los otros animales, a diferencia de lo que suponen otros modos del comer (consumo de carne, huevos, etc.). El veganismo emerge como una postura estético-ético-política que intenta crear modos posibles de ser-con los animales, alternativos a su subordinación, sujeción y explotación. Como una práctica que busca aprender a comer con otros y a otros del modo menos perjudicial posible. Porque si no negociamos o no asumimos “el riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble”²² no podemos encarar ningún tipo de apuesta ético-política que luche contra la injusticia.

La metonimia del “bien comer” no es un precepto que busque fundar una ética universal y abstracta. Al contrario, comer-bien es una propuesta ética que apunta a buscar una medida preferible en cada contexto. En cada momento,

en cada coyuntura, es preciso dar una respuesta particular, inventar la mejor solución posible. Según Paco Vidarte “la fundación o proclamación de una Ética siempre es una operación de poder, de opresión, de control social. Salvo quizás en el caso de que dicha Ética obedezca a los intereses de una minoría oprimida (no oligárquica), en cuyo caso, su propuesta ética será una ética de emancipación, una ética revolucionaria, una ética libertaria, una ética de lucha contra una situación de marginación”.²³ Una ética revolucionaria es, como afirma Vidarte, una ética minoritaria, insólita, extraña, que busca desbaratar situaciones artificiales de injusticia y subordinación e intenta construir órdenes posibles sabiendo que dichas construcciones se asientan sobre el abismo, habida cuenta de que no es posible ni deseable alcanzar “fundamentos últimos”. Una ética que lucha contra la explotación necesita de discursos éticos o políticos minoritarios para poder enfrentar los conflictos reales y concretos de la explotación animal.

La puesta en evidencia de la inestabilidad de los límites éticos, jurídicos y políticos en que se ha pensado, desde el especismo antropocéntrico, la comunidad humana, no puede llevar al establecimiento de nuevos límites esenciales para encarar la lucha contra la subordinación animal. Más bien hay que emprender una reinterpretación de los fundamentos del derecho, la política y la ética tal como han sido calculados y delimitados, sin caer en el riesgo de fundamentar una nueva ontología dualista y jerárquica. No podemos dejar de perder de vista lo que excluye la afirmación de cualquier identidad que se presente sin contaminación.

La búsqueda de otros modos de pensar nuestras relaciones con los vivientes animales no

²⁰ Derrida Jacques, Roudinesco Élisabeth, “Violencias contra los animales”, ed. cit, p. 75

²¹ Shukin, Nicole, *Animal Capital. Rendering Life in biopolitical Times*, Minneapolis- London, University of Minnesota Press, 2009

²² Derrida Jacques, Roudinesco Élisabeth, “Violencias contra los animales”, ed. cit, p. 78

²³ Vidarte, Paco. 2007. *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid: Egales, p.25.

puede obliterar el carácter arbitrario de toda construcción de lo común que jamás podrá asentarse sobre un fondo sustancial. Es desde el fondo abismal de toda configuración del ser-en-común y desde la aceptación del carácter provisorio inherente al mismo, que es posible pensar nuevas configuraciones hospitalarias con los animales. Se trata de pensar una idea de comunidad que se aleje de la lógica identitaria de la “participación en común” a partir de algún tipo de propiedad, identidad o pertenencia que acomune, porque toda propiedad supone exclusiones. Los discursos que fundan la acción ética hacia el otro en términos de la semejanza y el reconocimiento, suponen una idea de comunidad (excluyente) en términos de lo mismo y lo familiar. Por el contrario, es preciso apostar por una (im)posible comunidad hospitalaria construida sobre una heterogeneidad radical.

Ello no supone una renuncia a la invención de órdenes posibles, sino que coloca de relieve el carácter derivado, ficcional y provisorio de cualquier configuración imaginada que apele a algún tipo de aproximación desde la igualdad y la identidad. Afirmar el carácter ficticio de la construcción de cualquier identidad abre la comunidad a *cualquier otro*. Como señala Derrida, para que la hospitalidad tenga espacio y efectividad ha de ser condicionada²⁴, pero ello supone un acto de selección y exclusión, que por su contingencia e historicidad, permanecerá abierto hacia el porvenir y a todo otro, *quienquiera* que sea.

Finalmente queremos recalcar que, como corolario de nuestra argumentación, el concepto de especismo deberá dejar de atender a la moral abstracta para pasar a denominar un orden bio-físico-social de escala global (aunque heterogéneo en

sí mismo), fundamentado en la dicotomía humano/animal y encargado de re/producir la constante superioridad del primer polo sobre el segundo. Lo anterior involucra un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos.

No somos veganos/as, practicamos los veganismos

*Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado*²⁵

*¡Yo os digo! es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: tenéis todavía caos dentro de vosotros*²⁶

Friedrich Nietzsche

Si las multiplicidades y las diferencias han sido invisibilizadas en el establecimiento de una totalizante verdad absoluta, la resistencia animal demanda la búsqueda de lugares de enunciación situados y alternativos, desde los cuales asentar otros modos de concebirnos a nos-otros/as y a los/as otros/as, así como la creación de nuevos lenguajes, conceptos y ficciones. De allí que, para pensar el desplazamiento del especismo antropocéntrico, haya que desmontar el lugar fundacional y normalizador que posee la razón en la tradición occidental. Es necesario rescatar la pluralidad,

²⁴ Véase: Derrida, Jacques, “Autoinmunidad: Suicidios reales y simbólicos” en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004. Edición digital de Derrida en castellano: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>

²⁵ Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994, p. 36.

²⁶ *Ibíd.*, p. 39.

frente a la hegemonía de la Razón y la concepción ilustrada y colonial del pensamiento. Plantear su finitud, contingencia y temporalidad, frente a un conocimiento que se piensa como objetivo e inmunizado del devenir. Hay que dar lugar a las diversidades y alteridades que han sido marginadas y encubiertas en nombre de un fundamento último.

Nietzsche, Derrida, Deleuze, Anzaldúa, Fanon, Mohanty, Butler, Escobar, entre muchos/as otros/as, se han dedicado a criticar cierto modo sustancialista de comprender el sujeto para proponer una manera histórica y deviniente de pensar su constitución, emprendiendo un desmontaje de las definiciones tradicionales de lo humano y lo animal. Siguiendo con sus herencias, es posible deconstruir la lógica jerárquica, identitaria y oposicional, privilegiando así la pluralidad y la multiplicidad, para abordar otros modos de pensarnos a nos-otros/as y nuestros modos de vincularnos con lo viviente. El punto no es plantear el lugar de la animalidad como el lugar privilegiado frente a la racionalidad, o colocar en lugar de lo racional a lo animal, porque eso sería hacer simplemente una inversión de la historia del pensar occidental. No es posible dejar intactas las estructuras jerárquicas planteándolas desde otro rostro (animal-vegetal; reacción-respuesta) porque toda dualidad se convierte en jerarquía política. Se trata, por lo menos, de habitar el “entre” incierto de los binarismos, afirmar la tensión y el devenir sin privilegiar uno de ellos frente al otro.

Es posible recuperar la crítica a la metafísica de la sustancia y de la subjetividad, así como el perspectivismo de la filosofía nietzscheana, y reinterpretarlos a la luz de la cuestión de la animalidad. El descentramiento de la subjetividad, de su pretensión apropiadora, es pensado en *Así habló*

Zarathustra bajo la figura del *übermensch*, abriendo un lugar para lo que el humanismo antropocéntrico ha sometido. “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.”²⁷ La figura de “irse al ocaso” abandona toda presencia de la subjetividad apropiadora, la búsqueda de todo sentido asegurado e implosiona la idea de identidad para pensar la multiplicidad que somos. Si el sujeto moderno es la figura del propietario-poseedor, lo propio del *übermensch* es el no-dominio, es decir, enfrentarse a lo que acontece sin intentos de apropiación. El sujeto aparece como el *entre* provisorio que se sostiene en la trama del devenir, desbaratando toda dicotomía asegurada. Nos constituimos en la tensión y el devenir, transitando umbrales.

El pensamiento animal supone el quiebre de la concepción del sujeto auto-transparente, racional y consciente de sí. Señala Nietzsche: “No se puede preguntar ¿Quién interpreta? Sino que el interpretar mismo tiene existencia como forma de la voluntad de poder (pero no como un ser, sino como un proceso, como un devenir)”²⁸ cuestionando, de este modo, la idea de sujeto agente productor de la modernidad. Si la ipseidad se funda sobre la conciencia y sobre el dominio de todo lo demás, la corporalidad está vinculada a aquello que se llama “ello”, el inconsciente, o lo que Nietzsche también llama “voluntad de poder”.

La voluntad de poder aparece como un reservorio de fuerzas que va desde lo inorgánico hasta la orgánico, donde las diferencias ya no pueden pensarse como cualitativas, sino que en cada pasaje hay contaminación. La idea del ser vivo nietzscheana supone una ontología ficcional donde todo lo viviente es una pluralidad de fuerzas en constante tensión, en donde cualquier término que defina

²⁷ *Ibíd.*, p. 36

²⁸ Citado por Sánchez Meca Diego, *En torno al superhombre*, Ed. Anthropos, Madrid 1989, p. 133.

esas fuerzas puede estar de un lado o del otro y ese lugar depende de la organización de las fuerzas del momento. Como señala Derrida: “No hay ser vivo finito –ahumano o humano– que no esté estructurado por ese diferencial de fuerzas entre las cuales una tensión, si no una contradicción, no puede no localizar –o localizarse en– instancias diferentes, algunas de las cuales resisten a las otras, oprimen o reprimen a las otras”.²⁹

Como observamos, queda desplazado entonces el lugar dominante del sujeto: la idea de voluntad de poder supone que las fuerzas son las que lo producen. Es decir, no hay una entidad que genera fuerzas, no hay un centro del cual emergen. Hay fuerzas y esas fuerzas se “aglutinan” en aquello que llamamos sujeto.³⁰ El “hombre” deja de aparecer como el lugar de determinación de la existencia, y se muestra como un resultado. Ubicarse en el lugar de producto deconstruye la actitud tradicional del “hombre” como dominador del mundo. Si el sujeto moderno es aquel que se pensó como dominador de la tierra, Nietzsche abre a otra forma de pensar, hablar y vincularnos con lo que acontece, a otras posibilidades de ser-en-el-mundo-con-lo-viviente. Por tanto, frente a las concepciones que siguen basándose en la distinción entre respuesta y reacción, conciencia y no-conciencia, sintiencia no-sintiencia, etc., para establecer un planteo ético, en Nietzsche encontramos una ontología ficcional que afirma la multiplicidad, la diferencia de fuerzas en un ser viviente, cualquiera que este sea.

Asimismo, si el discurso moderno se ha caracterizado por aprisionar la vida en el cálculo monótono-teísta que menosprecia el devenir, la mutabilidad y la caducidad propia de la multiplici-

dad de lo viviente, el perspectivismo nietzscheano apuesta por “un placer y una fuerza de autodeterminación, una libertad de la voluntad, en la que un espíritu dice adiós a toda creencia, a todo deseo por la certeza, ejercitado, como está, para poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades, y a bailar incluso al borde de los abismos.”

³¹ El perspectivismo a lo que apunta es a no generar una realidad última desde la cual ordenar todo lo que es, sino precisamente a asumir las distintas perspectivas que supone el mismo devenir de la vida, para dar lugar a un pensamiento de mayor complejidad que mine las soluciones axiomáticas y simples que dan tranquilidad y aseguramiento. Desde este enfoque, nuestras concepciones y racionalidades, sólo pueden pensarse en términos de perspectivas temporales y situadas, y por ello, como susceptibles de revisión y modificación. Tal vez así, sea posible la creación de perspectivas y ficciones útiles que, en lugar de silenciar e invisibilizar la diversidad y la contingencia, afirmen la pluralidad y las diferencias de la multiplicidad de lo viviente.

A partir de dicha perspectiva se muestra la necesidad de problematizar los discursos y categorías totalizantes y totalitarias que han caracterizado a buena parte del movimiento abolicionista de liberación animal. El veganismo ha tomado a priori una categorización definitoria de una identidad, concibiéndose propietario de algo así como una mismidad (veganismidad). Pero si la objetividad se cuestiona, la idea de identidad se desvela como un mero producto, un error útil que sirve para la vida. Desde un enfoque perspectivista, podemos pensar a las prácticas veganas como estrategias ético-políticas que buscan desnaturalizar y hacer temblar el régimen sacrificial y el orden carnofalocentrico dominante. Sólo en estas coordenadas,

²⁹ Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano*, Vol I, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 220.

³⁰ Para la interpretación de la idea de voluntad de poder en términos de un constante movimiento de aglutinación (estructuración) y dispersión (desestructuración) véase: Cragnolini, Mónica, “Filosofía nietzscheana de la tensión. La resistencia del pensar” en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. 5 (2000), Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, pp. 225-240.

³¹ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial. La gaya scienza*, Caracas, Monte Ávila., 1985, p. 211

y lejos de afirmar un planteo dual y normativo, podemos afirmar la diferencia animal en el escenario de lo múltiple a partir de la creación de modos de existencia que resistan a la subordinación, explotación y sujeción animal.

Resulta vital transitar del Vegano, entendido como sujeto moral que tras una reflexión consciente decide qué “productos” y acciones aceptar/rechazar e intenta exportar su nueva “cultura” al resto del mundo, hacia el “veganismo” como práctica situada, polivalente y multifacética. No planteamos, pues, ni siquiera un modelo que se actualiza según el contexto, deseamos conjurar desde ya tal interpretación; lo que tenemos es, antes bien, diferentes prácticas que, desde los márgenes, se des/conectan y erigen como alternativas a las formas de vida dominantes, carnofalocéntricas y especistas. A esas prácticas, posturas, sentires y haceres las llamamos “veganismos”. Si el “sujeto” es tan solo un nudo de fuerzas, un amasijo bio-físico-social contradictorio, multiestratificado, sin límites diáfanos y estáticos, se vislumbran peligros indiscutibles cuando osamos definir, fijar, lo que es un Vegano, cuando intentamos generar alrededor de él toda una “cultura” para asegurarlo, a saber, un conjunto extenso de himnos, hitos, mitos, ritos, grandes activistas e interminables listas de productos que puede o no consumir. Los peligros van desde la fácil identificación, funcionalización, captura y mercantilización de la identidad y la cultura producidas, como ya se ha visto con el establecimiento de incipientes segmentos de mercado para veganos/as y su consecuente acomodación al interior del capitalismo global (el cual se encuentra indudablemente articulado con el especismo y lo impulsa), hasta el inmediato sojuzgamiento autoritario de activistas que no se adapten a las caracterizaciones hegemónicas o, incluso, de formas de vida con

trayectorias dife-rentes (aunque no puras) a las de “Occidente”.

Por otra parte, vale aclarar, si bien no hay una línea esencial y definitiva que nos permita establecer de modo taxativo quienes deben tener consideración ética y quienes no, y quienes son veganos/as y quienes no, como suele pretenderlo el animalismo radical dominante, ello no supone abandonar el veganismo como un intento de luchar contra la subordinación, explotación y sujeción animal. No hace falta dicha línea para practicarlo. Las prácticas veganas son actos concretos y condicionados, que en este mundo que nos toca vivir se hacen cargo de la opresión de esos seres extraños y singulares que son los animales.

Dice Derrida:

*Hay lo imposible, y lo imposible sigue siendo imposible en razón de la aporía del demos, éste es a la vez, de una parte, la singularidad incalculable de cualquiera (...) más allá de toda ciudadanía y de todo «Estado», incluso de todo «pueblo», y del estado actual de la definición del ser viviente como viviente «humano»; y, de otra parte, la universalidad del cálculo racional, de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el vínculo social del estar juntos, con o sin contrato, etc.*³²

Si nos tentaran a definir a los veganismos (siempre plurales), diríamos que, simplemente, constituyen *prácticas de re-existencia heterogéneas, imposibles de describir y caracterizar de antemano*, que con su fuerza misma proyectan alternativas radicales al especismo. Concebimos, pues, políticas subversivas multisituadas que tratan de impulsar variadas prácticas virulentas de des-identificación y re-singularización, en todo lugar, aunque con previo y profundo conocimiento del contexto y sus (im)posibi-

³² Derrida, Jacques, “Autoinmunidad: Suicidios reales y simbólicos”, ed. cit.

lidades; sin fórmulas, sin comités centrales ni nuevas grandes tradiciones a respetar. Ampliar y abrir nuestras condiciones éticas y políticas de legitimidad, como lo buscan las prácticas veganas, supone ubicarse en las invisibilidades y opresiones de la actualidad. Una práctica cuestionadora tiene que abrirse al horizonte de lo inimaginable y lo impensable por la propia circunstancia histórica, no al aseguramiento en esencias inmutables. Sólo de ese modo dicha crítica será afirmadora de lo que vendrá, atenta a lo que todo acto de “hospitalidad” puede también excluir.

Iván Darío Ávila Gaitán

Estudió ciencia política en la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de sus principales campos e intereses de investigación se encuentran los estudios culturales, la biopolítica, los estudios sociales de la ciencia, la teoría queer y la teoría política contemporánea. Actualmente, como becario de la Universidad de los Andes, lleva a cabo un proyecto cuyo propósito central consiste en analizar críticamente las producciones discursivas de los animales durante la consolidación y el desarrollo de la zootecnia en Colombia. Es autor del libro “De la Isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político”.

Anahí Gabriela González

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan. Becaria del Consejo Interuniversitario Nacional (2012) y Becaria del CICITCA, Categoría Alumnos Avanzados (2011). Miembro del Instituto de estudios críticos animales (ICAS). Desde el 2009 se desempeña como Ayudante de Segunda categoría y Adscripta alumna en proyectos de investigación del Instituto de Filosofía. Ha participado como expositora en Jornadas, Cursos de Extensión y Congresos de nivel Nacional e Internacional sobre temáticas relativas a la cuestión de la animalidad en el pensamiento de Jacques Derrida.