

Anahí Gabriela González

Doctora en Filosofía (UNSAM-PARIS VII). Docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina). Directora de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Licenciada en Filosofía (UNSJ).

Martina Davidson

Máster y doctorande en Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva por la Universidad Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), docente temporaria del Núcleo de Bioética e Ética Aplicada de la UFRJ.

Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista¹

Savage alliances. Towards a decolonial,
transfeminist and anti-ableism animalism

¹ Agradecemos a nuestra querida María Belén Ballardo por la lectura hospitalaria y cuidadosa de este trabajo.

Jamás entenderé a los humanos. Ustedes matan y odian a las personas que aman a otras personas solo porque estas no siguen la heterosexualidad obligatoria. Sus ancestros robaron tierras, destruyeron culturas, invadieron territorios, diezmaron a pueblos, violaron y a través de las religiones provocaron odio y guerras, esclavizaron, oprimieron. Ustedes asesinan animales para comer y no ven el dolor y sufrimiento que causan. Les agradezco por haberme destituido de mi humanidad.

Indianara Siqueira ²

Hablamos desde el transfeminismo antiespecista, queremos desestabilizar las opresiones, poner sobre las mesas feministas el debate por los privilegios de especie; y sobre las mesas antiespecistas el debate por los privilegios de género. Queremos importunar y ser impertinentes, porque en este mundo apático y ciego, sólo lo que incomoda, es lo que se ve, y si no nos ven, seguiremos muriendo bajo el mando de la opresión sexista y especista; y si no nos ven, ni nos escuchan, posiblemente muchas que coinciden con nosotras se seguirán sintiendo solas, llamamos a esas esteparias que se unan a la jauría, a la horda, a la avalancha, porque no estamos solas y hay que construir redes, coser lazos y devenir rizoma para ser más fuertes y cuidarnos unas a otras.

Manifiesto transanimal,
Val Trujillo y Analú Laferal (2019)

² Citado en De Mauro (2022).

Resumen

En los últimos años son cada vez más visibles las perspectivas de minorías políticas comprometidas con un antiespecismo crítico, plural e interseccional. Dichas apuestas invitan a repensar cómo la categoría de “animalidad” ha sido un lugar bajo el cual se han clasificado aquellos cuerpos definidos como apropiables y sacrificables, a saber, subjetividades queers, lesbianas, bisexuales, intersex, indígenas, trans*, personas negras, enfermas, campesinas, gordas, psicodiversas, animales-no-humanos y otras existencias subalternas. Aun así, algunos movimientos animalistas muestran dificultades para abordar las relaciones entre el movimiento de liberación animal y otras perspectivas antiopresivas o, en caso de hacerlo, parten de comparaciones analógicas abstractas y reduccionistas que reproducen las más variadas formas de opresión. Ante tal panorama, el presente artículo pretende mostrar la

relevancia de pensar un animalismo decolonial, antirracista, anticapacitista y transfeminista que abra espacios para múltiples formas de vida, subjetividades y cuerpos otros. Para tal fin, en el marco de la intersección entre los estudios críticos animales, los transfeminismos, la crítica decolonial y los estudios de la discapacidad, se sostendrá que una comprensión estructural del especismo permite acceder a una perspectiva más exhaustiva sobre las formas en que este se intersecta y enlaza con lógicas no idénticas de generificación, racialización y capacitismo. Por último, a partir de la noción de “alianzas salvajes” se buscará visibilizar la importancia de configurar resistencias comunes entre diferentes luchas políticas, a fin de crear las condiciones para pensar y articular mundos más vivibles para las minorías políticas, lo cual incluye a los demás animales.

Palabras clave: Animalidad, decolonialidad, discapacidad, antiespecismo, transfeminismo.

Abstract

In recent years, the perspectives of political minorities committed to a critical, plural and intersectional antispeciesism have been increasingly visible. These perspectives invite us to rethink how the category of “animality” has been a place under which those bodies defined as appropriable and that can be discarded, namely, queer, lesbian, bisexual, intersex, indigenous, trans*, black, sick, peasant, fat, psychodiverse, non-humans-animals, and other subalternized existences and bodies. Even so, some animalist movements show difficulties in addressing the conexions between the animal liberation movement and other anti-oppressive perspectives, or, in the case of doing so, start from abstract and reductionist analogical comparisons that reproduce the most varied forms of oppression. Given this scenario, this article aims to show the relevance of thinking

about a decolonial, anti-racist, anti-ableist and transfeminist animalism that opens spaces for multiple forms of life, subjectivities and other bodies. To this end, the framework of the intersection between critical animal studies, transfeminisms, decolonial critiques and disability studies will show that a structural understanding of speciesism allows access to a more comprehensive perspective on the ways in which it intersects and links with non-identical logics of gendering, racialization and ableism. Finally, based on the notion of “wild alliances” formed to make visible the importance of configuring common resistance between different political struggles, in order to create the conditions to think and articulate of more livable worlds for political minorities, including other animals.

Keywords: Animality, decoloniality, disability, anti-speciesism, transfeminism

I. Introducción

En los últimos años se han hecho más patentes las alianzas que se han entretejido entre el antiespecismo, los transfeminismos, los antirracismos, las apuestas por la disidencia sexual y los anticapacitismos. La cuestión que acomuna a dichas perspectivas teórico-prácticas es la pregunta sobre el marcador que permite establecer qué vidas merecen ser vividas, potenciadas y afirmadas, en detrimento de las vidas animales-desechables, que son arrojadas sistemáticamente a la exclusión y al abandono. Esto se debe a que la dicotomía “humano-animal” opera como núcleo de múltiples operaciones de subordinación (Derrida, 2006; Wolfe, 2013; Lundblad, 2020; Lugones, 2010). En este punto, uno de los principales aportes de los feminismos antiespecistas ha sido señalar que la dominación sobre los animales no-humanos está conectada con prácticas y discursos sexistas a través de sintagmas como el de carnofalogocentrismo (Derrida, 1989, Calarco y Adams, 2016), la política sexual de la carne (Adams, 1999) o la cultura de la carne (Potts, 2016). Ahora bien, en los últimos años también han surgido perspectivas críticas tales como el animalismo queer (Freccero, 2018; Hird, 2008), la teoría crip antiespecista (Taylor, 2017; Taylor y Struthers, 2020; Cazaux, 2019), los veganismos negros (Harper, 2009; Ko, 2017), los veganismos populares (Ponce, 2021; Oliveira, 2022) entre otras, que proponen enfoques más amplios para abordar las tramas complejas que vinculan al especismo con los regímenes normativos que suponen la colonialidad, el racismo, el capacitismo, el cuerdismo, el capitalismo y la cisheteronormatividad.

Aun así, en gran parte de los movimientos animalistas dominantes persiste la idea de que la perspectiva antiespecista no está necesariamente conectada con los feminismos u otros movimientos antiopresión. Por otro lado, cuando algunas posiciones animalistas intentan relacionar la lógica especista con otras formas de desigualdad, parten de comparaciones análogas que reproducen distintos modos de opresión. Estas posiciones no solo son un obstáculo para configurar un abordaje más complejo sobre la dominación animal, sino que impiden la creación de alianzas con otras luchas sociales y silencian las voces de las minorías políticas³ en el movimiento antiespecista, las cuales además han sido históricamente anima-

³ Aquí, optamos por utilizar la expresión “minoría(s) política(s)” en el sentido desarrollado por Guattari y Rolnik (2006) cuando proponen entender “minoría” en cuanto singularidad y contrapunto a lo que puede ser calificado como “mayoría” en su sentido homogéneo/propio de los modos de existencia de la hegemonía, bajo la micropolítica dominante del régimen capitalista. De esa forma, Deleuze (2010) retoma esa noción cuando dice que “mayoría” no designa cantidad mayor, sino que se refiere a los patrones relacionales constituidos por el sujeto hegemónico. Por lo tanto, con la noción de “minorías políticas” se trataría de nombrar aquellos grupos, existencias, cuerpos y epistemologías que se encuentran, que se contraponen y resisten al modelo hegemónico mayoritario.

lizadas. Sin embargo, cada vez son más visibles las perspectivas de artistas, activistas y escritores, así como de indígenas, lesbianas, personas negras, transgénero, tullidas y neurodiversas, entre otras, que insisten en la necesidad de repensar, desde sus propias experiencias de subalternidad, las relaciones que vinculan el especismo con múltiples ejes de dominación. El objetivo de este artículo es, entonces, acompañar y afirmar dichas experiencias, ofreciendo algunos conceptos y perspectivas para sostener la relevancia de pensar un antiespecismo decolonial, antirracista, anticapacitista, anticapitalista y transfeminista que abra espacios para múltiples formas de vida, subjetividades y cuerpos otros, pues solo a partir de establecer alianzas salvajes entre dichas luchas políticas será posible crear las condiciones para pensar y articular mundos más vivibles y habitables para las minorías políticas, incluidos los demás animales.

En primer lugar, a través de un análisis orientado por un eje decolonial y antirracista, sostenemos la relevancia de pensar un antiespecismo crítico e interseccional. Tomando como punto de partida una crítica a la colonialidad binaria y especista, así como a la formación de agendas políticas antiespecistas no interseccionales, sugerimos repensar no solo el antiespecismo, sino también mostrar las articulaciones comunes entre luchas disidentes, perspectiva que transforma esas luchas en indisociables. Así, a través de un análisis de denuncia al racismo presente en analogías usadas por algunos movimientos animalistas, proponemos la necesidad de pensar las articulaciones entre opresiones, teniendo como eje central la supremacía blanca cisheterosexista y capacitista. En segundo lugar, a partir de los aportes de María Lugones, Carrie Hamilton y Paul Preciado, revisamos algunos presupuestos del feminismo antiespecista más difundido, en lo que se refiere a su concepción binaria del género y su concepción clausurada del sujeto político del feminismo. Frente a dichos presupuestos, sostenemos una perspectiva decolonial de los transfeminismos antiespecistas que redundará en una alternativa más inclusiva y plural para diferentes cuerpos y existencias. En tercer lugar, reconstruimos algunos aportes que brinda la teoría crip a la cuestión animal, con el propósito de analizar los modos en que las concepciones de las (dis)capacidades no pueden disociarse de la lógica especista. No obstante, vamos más allá de una mera crítica a la ausencia de perspectiva antiopresión en los movimientos animalistas, para apostar por una reivindicación de una noción de animalidad insurrecta como punto de encuentro para pensar las resistencias ético-políticas. En definitiva, defendemos entonces una noción de animalidad compartida como forma de aliar nuestras salvajerías en la lucha por un movimiento antiespecista más heterogéneo, plural y múltiple.

II. Especismo e interseccionalidad

Es sabido que el concepto de especismo surgió a propósito de conceptos como sexismo, racismo y clasismo, e intentó dar cuenta de una forma de discriminación negativa hacia los demás animales, caracterizada por patrones similares a los sufridos por personas subalternas. En su libro *Animal Liberation*, Peter Singer propuso la definición de especismo entendiéndolo como un “prejuicio o actitud favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (1997, p. 42) al tiempo que sostuvo que la liberación animal era una extensión lógica de otras luchas políticas. No obstante, como indica Matthew Calarco, al concebir la noción de especismo de manera abstracta, es decir, como un “prejuicio” o una “forma de discriminación”, la pretensión de construir alianzas con otros movimientos sociales se ha basado en la idea de que la violencia hacia los animales es el resultado de análogos “prejuicios irracionales” (Calarco, 2021). De ahí que, con el objetivo de defender la relevancia de las luchas antiespecistas, se establecieron analogías entre las violencias sufridas por los demás animales con las violencias experimentada por personas afrodescendientes o con los procesos de exterminio al que fueron sometidas las personas judías en los campos de concentración nazis.

El resultado de dicha operación comparativa es que nos encontramos ante movimientos animalistas que configuran discursos poco comprometidos con un abordaje antiopresión e interseccional. Como indica Carrie Hamilton (2009a, p. 38), si bien estas comparaciones intentan promover los derechos de los demás animales, quienes las utilizan desconocen cómo pueden repercutir en las subjetividades de las personas que conviven con los legados de esos procesos violentos, dolorosos y traumáticos. Aún es común encontrar dichas analogías en el activismo de algunos movimientos animalistas en un intento de sensibilización positiva, sin embargo, esto tiene la potencialidad de generar rechazo en algunas personas dada una postura de descuido y de falta de compromiso interseccional. De hecho, en la práctica, dichas operaciones no han tenido por resultado la creación de alianzas entre los movimientos de liberación animal y los movimientos antirracistas sino que han generado una reacción de rechazo por parte de estos últimos. Como señala A. Breeze Harper, dichas comparaciones, realizadas de modo simplista, terminan por reproducir las opresiones racistas debido a que las “imágenes y referencias textuales desencadenan traumas y un profundo dolor emocional” (2010, p. xiv).

Ahora bien, siguiendo a Calarco (2021, p. 23), el procedimiento de establecer analogías supone que el especismo es independiente y constituye una forma de explotación específica de los animales no humanos y, por tanto, es un fenómeno aislado que debe ser conectado con otras opresiones. Al abordar el especismo de manera independiente, algunos movimientos

animalistas no cuestionan ciertas jerarquías éticas y políticas, lo cual tiene por consecuencia que carezcan de un auténtico compromiso con la superación del recurso animalizador como un todo. Por recurso animalizador entendemos la operación colonial que utiliza a los animales no humanos como referencias para la objetificación, la inferiorización ética/política y la explotación de formas de vida y subjetividades que escapan de las identidades normativas y hegemónicas. La animalización es entonces el resultado de operaciones entrelazadas entre fuerzas políticas, institucionales y tecnologías de poder. En este sentido, la noción de “animalidad” opera como un dispositivo central para la consolidación de prácticas y discursos que relegan a ciertos cuerpos a una situación de explotación, precarización y abandono socioeconómico. Esto se debe a que el humanismo colonial estableció el umbral de lo que cuenta como humano a través de una política de subordinación que designa al “animal” como el reverso negativo de lo considerado plenamente humano y, por tanto, como vida sacrificable y disponible (Derrida, 2006). Si comprendemos entonces que el recurso animalizador se vincula a las exclusiones históricas de diversas poblaciones humanas, quizás se tornaría posible establecer un enfoque interseccional que nos impulse a abordar las consecuencias del especismo no sólo en el cuerpo de los animales no humanos, sino que además nos permita analizar sus efectos en los cuerpos humanos históricamente animalizados.

En este punto, consideramos que el especismo no pueda ser entendido meramente como una forma de discriminación moral o como un prejuicio irracional, sino que debe ser abordado como una estructura de dominación en toda su complejidad (Oliveira, 2021; Ávila, 2016). Esto porque el especismo no se basa en una mera elección individual y deliberada de discriminación mediante la cual los seres humanos ejercen poder sobre la vida de los animales, sino que es un artificio que persiste como ordenador social conjugando saberes, instituciones, espacios, técnicas y gestos que delimitan fronteras y criterios jerárquicos de diferenciación entre cuerpos y subjetividades (González, 2021). Por ende, el dispositivo especista nunca ha privilegiado a la “especie humana” en su conjunto, sino que el resultado de su distribución jerárquica ha sido la ubicación dominante de cierto modelo de lo Humano: el varón cisgénero blanco, adulto, heterosexual, del norte global, capaz y neurotípico. De modo tal que el especismo, a partir de la división entre lo humano y lo no-humano, ha ensamblado cuerpos, espacios y discursos con el privilegio de lo codificado como “plenamente humano”, mientras ha legitimado la explotación, el exterminio y el usufructo sistemático de los demás animales y de los cuerpos humanos históricamente animalizados.

En tanto estructura de dominación, el especismo permite marcar “como animales” a aquellas vidas que, al no responder a la normatividad humana, quedan excluidas de las protecciones legales, culturales y ma-

teriales que gozan quienes sí son reconocidos como sujetos legítimos. Al comprender el especismo desde esta perspectiva, y a través de un abordaje de las operaciones coloniales —y por lo tanto racistas, cisheteronormativas, capacististas, especistas, ecodidas, etc.— somos capaces de articular un animalismo comprometido con un abordaje interseccional. La noción de interseccionalidad es vital en este punto porque nos permite entender que las variadas formas de desigualdad operan juntas y se refuerzan entre sí (Crenshaw, 1989). La interseccionalidad, como propuso Kimberlé Crenshaw, es una lente que permite analizar cómo se entrelazan e imbrican las diferentes opresiones y que, por tanto, nos impide aislar la desigualdad racial de otras estructuras de dominación. Desde este enfoque, se comprende que el especismo no se puede analizar ni combatir de manera aislada, pero tampoco puede abordarse a partir de comparaciones abstractas con otras formas de opresión. Tal como indica Calarco (2021), el antropocentrismo, entendido como un conjunto de hábitos que estructuran la vida cotidiana y como un conjunto de instituciones y prácticas destinadas a asegurar el estatus privilegiado de quienes son considerados plenamente humanos, opera de manera diferencial sobre cuerpos y vidas sin atender a los límites de la especie. La cuestión es precisamente analizar cómo la dicotomía humano/no-humano distribuye cuerpos y poblaciones de modo diferencial, privilegiando ciertas subjetividades, mientras arroja a otras a la precariedad y a la muerte.

Para abordar más profundamente esta cuestión, sugerimos un análisis con base en la colonización, racialización y en un concepto de especismo indisociable de una mirada comprometida con el enfrentamiento a estructuras sociales de dominación. Porque si la producción de lo “Humano”, en relación con sus diversos otros subalternizados, ha sido un eje del proyecto colonial (Wynter, 2015; Maldonado-Torres, 2014), es necesario analizar los efectos epistémicos-políticos de las resonancias entre los procesos de racialización y la construcción del animal no humano en el discurso occidental.

III. El especismo y su relación con la colonialidad

Cada vez se hace más notoria la importancia de utilizar referentes teóricos más allá del recuadro clásico de las teorías animalistas. No se trata de un abandono de dichas referencias, sino de una transposición de los límites, para rediseñarlos de manera que se escuchen voces históricamente silenciadas. No solo Peter Singer y Tom Regan han abordado la cuestión animal, las epistemologías decoloniales, feministas y disidentes también son fuentes fértiles para discusiones que buscan superar una visión jerárquica y reduccionista de la diferencia (incluida la animalidad). En ese sentido, visibi-

lizar otros aportes teórico-prácticos capaces de conducir a una defensa más compleja y heterogénea del antiespecismo resulta un movimiento imprescindible.

La propuesta decolonial y el llamado a la interseccionalidad –que ya es una crítica, en sí misma, a la linealidad y singularidad del feminismo hegemónico– empleados en la deconstrucción del feminismo europeo como narrativa única, también apuntan hacia un camino crítico para realizar una operación similar en el caso del antiespecismo y el animalismo. Es decir, estas perspectivas críticas a la colonialidad nos pueden orientar para desmontar un antiespecismo racista, heterocissexista y capacitista. Si pretendemos deconstruir y reconstruir un marco antiespecista y antiopresión, será necesario recorrer puntos fundamentales que nos permitan reconstruir la procedencia colonial del antiespecismo, recurriendo a análisis sobre los paradigmas dicotómicos de la modernidad. Estos puntos serán atravesados por los trabajos e ideas de teorías decoloniales e interseccionales como las de María Lugones, Walter Dignolo, Anibal Quijano, entre otros.

Con base en una necesidad de diagnosticar la estructuración del pensamiento colonial moderno, Lugones (2011, p. 106) sugirió que la jerarquía dicotómica humano/no humano se configuró como la dicotomía central de la modernidad colonial y fue impuesta a partir del proceso de colonización de las Américas y el Caribe por parte de los europeos. Por dicha razón, a pesar de que los estudios críticos animales han tendido a eludir la cuestión colonial, consideramos que para entender el modo en que opera el binomio humano/animal es preciso abordar los procesos de colonización/colonialidad en “América”, sin los cuales no podría haberse dado la modernidad. De hecho, las Américas, aunque dadas como conceptualmente incuestionables, son una invención de la propia modernidad⁴ debido a que solo se configuran como periferia geopolítica a través del colonialismo (aunque actualmente Estados Unidos y Canadá pueden ser excepciones si tomamos como referencia las parcelas poblacionales de individuos influyentes). Es a través de este proceso que Europa se convirtió en el centro del mundo y el capitalismo adquirió dimensiones globales (Dussel, 1999). Así, a partir de esa relación entre modernidad occidental, colonialismo y capitalismo mundial se definió un patrón global de poder, definido por Anibal Quijano (1995) como “colonialidad del poder”.

El proyecto colonial, a través de la racialización, la generificación y otras lógicas de dominación, creó jerarquías que justificaron la violencia colonial, perdurando y reeditándose de diversas formas a lo largo del tiempo. La colonialidad del ser, propuesta inicialmente por Dignolo (2003), se refiere a la imposición de un nuevo lenguaje a las poblaciones esclavizadas en territorio latinoamericano. Sobre esto, el autor afirma que:

⁴ Iniciada en el siglo XV, según Quijano (1995).

las lenguas no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que las personas encuentran su ‘identidad’; son también el lugar donde se inscribe el conocimiento. Y como las lenguas no son algo que los seres humanos tienen, sino algo que los seres humanos son, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber engendraron la colonialidad del ser. (2003, p. 603)

Así, según Maldonado-Torres (2017), y como lo propone Mignolo (2003), al negar la posibilidad de que las personas racializadas tuvieran sus propias lenguas, “la colonialidad del saber” las despojó de su propia humanidad. Por eso, una de las principales consecuencias persistentes del proyecto colonial ha sido la animalización de los pueblos colonizados (Lugones, 2010; Quijano, 2000). Dicha animalización fue la que justificó, entre otros factores, la esclavización de los pueblos afrodescendientes e indígenas en las Américas (Curiel, 2018). Estos pueblos fueron concebidos como salvajes y primitivos, ubicados como parte del “pasado”, el cual era subordinado y superado por el desenvolvimiento de la Historia universal y tenía como cúspide al Hombre civilizado. Dichas narrativas racistas fueron reforzadas por las afirmaciones científicas sobre las semejanzas biológicas y fisonómicas entre las personas no blancas y los animales, legitimando con ello que la blancura se convirtiera en el modelo y el patrón de la humanidad (Deckha, 2018).

Asimismo, Lugones señala que este sistema de poder global, vigente hasta nuestros días, no se deparó inicialmente con un mundo vacío:

Más bien, se encontró con seres culturales, políticos, económicos y religiosos complejos: “sí mismos” en relaciones complejas con el cosmos, con otros “sí mismos”, con la generación, con la tierra, con los seres vivos, con el mundo inorgánico, en producción; “sí mismos” cuya expresividad lingüística, estética, erótica, cuyos saberes, sentido del espacio, anhelos, prácticas, instituciones y formas de gobierno no eran para ser simplemente reemplazadas sino encontradas, entendidas y confrontadas en cruces y diálogos y negociaciones tensas, violentas y riesgosas que nunca sucedieron. (2014, p. 941)

En lugar de reconocer la preexistencia de formas y modos de vida singulares, el proceso de colonización localizó, entonces, a todas las minorías políticas, sus existencias, epistemologías y cosmovisiones en la categoría homogénea de “colonizado/e/a” y, a partir de ella, las redujo a cuerpos privados de la moral que sí era atribuida a algunos tipos de seres humanos⁵ (Lugones, 2014). Si esta deshumanización fue un recurso colonial de justificación para la esclavización de personas racializadas, entonces nada de esto habría sucedido sin 1) la lógica de la razón, la raza, el conocimiento y el ser únicos y 2) la lógica especista.

⁵ Es importante reconocer que no todos en la sociedad europea del siglo XVI tenían el mismo estatuto de moralidad o derechos legales y sociales. Había una jerarquía que variaba según la clase social, por el hecho de ser hombre, heterosexual, cisgénero, sin discapacidad, etc.

De ahí que para Lugones “la dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a les colonizados” (2014, p. 937).⁶ Es decir, los cuerpos colonizados fueron animalizados para justificar su explotación, opresión y objetificación. De esta manera, el análisis en torno a la creación o imposición de la dicotomía entre lo humano/no humano como forjadora y justificadora de la explotación es de suma importancia para entender la colonialidad y el proyecto colonizador en sí mismo, como contribuyentes a la lógica especista, que se contrapone de plano a las propuestas de muchos antiespecismos. Por ello, si la razón blanca europea justificó la explotación sobre la base de la no humanidad, esa lógica es alta y directamente aplicable al caso de los animales no humanos, que por ser de otra especie son clasificados como inferiores a “los humanos” y, bajo dicha conceptualización, se legitima su subordinación y exterminio. De hecho, el aparato colonial instauró un conjunto de espacialidades de muerte y de disciplinamiento para confinar a los demás animales a diversos espacios de encierro y explotación (zoológicos, bioterios, circos, acuarios, granjas), siendo reducidos a mera mercancía, donde sus gritos y voces permanecen inaudibles.

Si existía la necesidad de introducir la dicotomía humano/no humano o humano/naturaleza, no fue solo para utilizar el recurso colonizador. Según Rodríguez (2013), la sociedad occidental blanca –en términos epistemológicos– parte de la existencia de dicha separación. Ahora bien, ¿será que todas las epistemologías y cosmologías de los pueblos americanos, caribeños y africanos parten de la misma dicotomía? Según Eugenia Fraga (2015), los griegos concebían a la *polis* como su modelo de “cosmos” y Occidente colonizado y colonizador continúa con esa noción, estableciendo a partir de ese modelo la dicotomía entre naturaleza y civilización/cultura. Sin embargo, Mignolo (2011) señala el hecho de que los pueblos de las Américas escapan en su mayoría de ese paradigma dicotómico. En esta medida, el autor nos hace la siguiente pregunta con relación a la sociedad Inca: “¿Por qué el *suyú* –aldea o pueblo– Inca no se configura, de la misma forma, frente a la *Pacha-tierra*, mundo?” (2011, p. 273). Ante esta pregunta, Mignolo nos ofrece una respuesta brillante: el núcleo compuesto por *Pacha-suyú* –llamado *runa*– se define en términos humanos y en términos de lo que el Occidente colonial llamaría naturaleza. La *runa*, entonces, “es un cosmopolitismo interdependiente y en sintonía con la comunidad y su entorno” (Mignolo, 2011, p. 273). Y es a través de la ausencia de la lógica dicotómica que esas sociedades no pueden buscar una imposición sobre la “naturaleza”.

De este modo, fue la propia occidentalidad blanca colonial la que perpetuó la dicotomía entre naturaleza/humanos o humanos/no humanos.

⁶El uso del lenguaje inclusivo es una modificación nuestra de la cita.

En otras palabras, podríamos leer que en la “naturaleza” se incluyen los animales no humanos y, con base en una política de las diferencias,⁷ como lo anunciaron Walker (1979) y Federici (2017), esto permitió el establecimiento del especismo como una forma de opresión. Así, la blanquitud sería responsable por el especismo y, por lo tanto, su perpetuación sería parte del proyecto capitalista colonizador, tanto por la herramienta de la animalización, como por la cuestión mercantil y la explotación capitalista de los demás animales. Por tanto, la discusión sobre la imposición de la lógica especista no puede ocurrir de una manera disociada de la discusión decolonial, debido a que, como sugiere Aph Ko (2019), es la lógica colonial la que justifica y forja la explotación actual de animales no humanos y de personas humanas subalternizadas y esclavizadas (que en la actualidad sufren violencia racista).

El proyecto colonial estableció, entonces, formas de poder que perduran hasta el presente por medio de la racialización, la generificación, el capacitismo, el establecimiento de la epistemología occidental blanca como única, etc., y que continúan reeditándose. En lo que respecta a la animalización, es importante señalar que este recurso solo es válido como argumento de inferiorización siempre y cuando exista la colonización y el especismo que conlleva e impone. En otras palabras, con ello vemos la necesidad de que los movimientos antiespecistas se comprometan en una discusión decolonial y, por lo tanto, antirracista, ya que la supremacía blanca occidental sigue dominando las narrativas de construcción del antiespecismo. Y ningún debate, militancia o activismo antiespecista proveniente de voces hegemónicas puede tener un compromiso decolonial.

Entonces, ¿hacia dónde nos puede llevar dicha propuesta? La fragmentación epistemológica y política de los cuerpos y de la tierra permite, para Lugones (2014), una construcción basada en la resistencia a la colonialidad. Las categorías creadas a través de la generificación, la racialización y la cisheteronormatividad, instituidas como políticas diferenciadoras y, por lo tanto, de opresión hacia les colonizadas (Lugones, 2014) generaron respuestas de resistencia, muchas veces invisibilizadas. Sin embargo, a partir de Lugones (2014) es necesario entender la resistencia como una acción de propagación relacional subjetiva/intersubjetiva de liberación, tanto de forma adaptativa como opositiva. La resistencia sería, entonces, la tensión constante entre la formación del sujeto y la subjetividad activa que resiste y se expresa en una política de contestación de la norma.

⁷ Es decir, esa diferencia es lo que nos hace propensos a ser oprimidos. Y si somos oprimidos, podemos ser explotados, mercantilizados, cosificados, violentados (Walker, 1979). La diferencia la determinan quienes tienen el poder de decidir a quién o qué explotar (Federici, 2017), es decir, cuanto más diferente es un individuo de un ser humano hombre, cisgénero, heterosexual, blanco, rico, del Norte Global, mayor será su saldo social de pérdida de privilegios.

La contestación de la norma es lo que construye, para María Lugones (2014), la infrapolítica que habla desde los márgenes, demostrando el potencial de las comunidades oprimidas y subordinadas para construir, entre ellas, significados que rechazan la organización y la hegemonía social estructuradas por el poder colonial. Es en la existencia colonizada y subalternizada donde la desviación de lo hegemónico se establece como una victoria infrapolítica: la formación y la supervivencia de formas de vida diferenciales y, por lo tanto, decoloniales. La supervivencia, la perseverancia, la lucha por la existencia de una diferencia desviante del ser colonizador es importante como un punto en común para las minorías políticas.

En este sentido, ¿será que si pensamos lo mismo con respecto a los movimientos antiespecistas y las imposiciones antes mencionadas podemos ver la resistencia antiespecista decolonial alzando vuelo? El respeto por la diferencia animalizada, en el sentido propio de lo no humano, tiene tanto sentido dentro de la lógica no especista como dentro de la lógica de la resistencia decolonial propuesta por Lugones (2014). Esto se debe a que, si la diferencia —y cuanto mayor es, más justificada es la explotación/opresión colonial— se traduce en opresión, y si respetar la diferencia y adquirir derechos básicos es imprescindible para resistir, entonces, ¿no nos cabe a nosotros pensar que la lucha antiespecista ha de ser parte de un proyecto de mundo más justo? Creemos que la respuesta es afirmativa, debido a que la colonialidad y la imposición de categorías dicotómicas de justificación para la opresión y la explotación posibilitaron no solo el racismo, el machismo, la LGBTfobia y el capacitismo, sino, como argumentamos, también el especismo. Se crea una vía de doble sentido: la decolonialidad debería comprometerse con el fin del especismo, fruto de la razón blanca occidental criticada por el giro decolonial, y el antiespecismo también debería comprometerse con la decolonialidad.

Ahora bien, para pensar un análisis antiespecista en clave decolonial es preciso generar críticas referentes a las analogías comparativas que son frecuentes en muchos movimientos animalistas, para así poder defender una mirada interseccional que apueste por un camino de conexión entre luchas, un camino pautado por la contracolonialidad.

IV. Racismo, especismo y el problema de las analogías⁸

A partir del recorrido anterior, podemos afirmar que el proyecto colonial ha implementado la animalización como recurso y táctica política para

⁸ En este artículo trabajaremos sobre un análisis enfocado en las existencias racializadas de personas negras en el Sur Global, sin embargo, marcamos que en el caso de personas indígenas y orientales han pasado analogías distintas que deben ser combatidas con el mismo empeño.

trazar fronteras entre las vidas que importan y las vidas inhabitables e invivibles, distribuyéndolas en una escala piramidal. Esta escala establece un parámetro de un cuerpo humano normal el varón cis-heterosexual, blanco, occidental, capacitado, neurotípico y con un cuerpo productivo- mientras quienes se distancian de su ideal y modelo normativo se encuentran sometidos a grados diferenciales de violencia y subordinación. La colonialidad traza cortes entre cuerpos privilegiados y subalternos: hay cuerpos cuya humanidad no es puesta en duda; mientras otros, codificados como animales, se hallan sujetos a situaciones de abandono y explotación. En palabras de De Mauro Rucovsky:

lo animal es el reverso degradado de lo humano, es decir, es una operación constante de jerarquización, atribución y gestión política de la vida. En los bordes de la especie humana, en esa zona de la animalidad se ubican los zoológicos humanos del S. XIX, la feminidad, la negritud y lo indígena. (2022, párrafo 3)

Sin embargo, las articulaciones animalistas por parte de instituciones, organizaciones y grupos predominantemente blancos,⁹ en lugar de realizar un análisis histórico que aborde la continuidad entre los dispositivos especistas y las lógicas racistas o coloniales, han utilizado constantemente comparaciones descuidadas entre opresiones. De esta forma, como han puesto de relieve varias autoras afrofeministas, feministas negras/interseccionales o mujeristas veganas, se configura un animalismo que reproduce los discursos colonizadores que han oprimido a las personas racializadas desde la época de la colonización. Según Aph y Syl Ko (2017), el uso de comparaciones entre animales no humanos y personas negras, cuando se establece de manera rápida, irreflexiva o insensible, es sumamente problemático. Esto ocurre ya que estas comparaciones utilizan el mismo principio y discurso utilizado por varios opresores a lo largo de la historia, en los que el estatus moral de la población negra fue equiparado al de los demás animales para justificar múltiples formas de explotación y violencia.

Ante esto, parece claro que las personas negras o las personas comprometidas con los movimientos negros no quieren, de antemano, involucrarse con activistas que reproducen continuamente estas formas de analogías. Al respecto, Aph Ko (2019, p. 44) afirma que los intentos de agendas dirigidas a las personas negras por parte de activistas animalistas (blancos,

⁹ Como PETA, *Personas por el Trato Ético de los Animales* (en su traducción), un grupo conocido por realizar campañas que usan imágenes descuidadas y violentas para enfrentar el especismo. Un ejemplo bastante conocido es la campaña “Piel es asesinato”, que usa imágenes de mujeres negras con su piel siendo arrancada –como forma de concientizar a la población– asumiendo un carácter racista, gordofóbico y sexista-machista, para alertar los problemas del uso de pieles de animales no humanos.

en su mayoría) se da a través de la lógica y la empatía antiespecistas. Al omitir el tenor político del antirracismo y quedarse en un abordaje simplista emocional o lógico, se reproducen estrategias europeas ineficaces que no abordan de modo directo la colonialidad y el racismo. Como existen muchos otros recursos para hablar del especismo y su conexión estructural con otras opresiones, las hermanas Ko sugieren que este tipo de comparación sea reemplazada por otra estrategia discursiva. De hecho, Aph Ko (2019) afirma que visibilizar el recurso de la “animalización” implementado por la colonialidad puede ser un terreno fértil para discutir la opresión de humanas y animales no humanos. En tal sentido, ella explora la noción de que la supremacía blanca es la responsable de dar lugar al especismo y el racismo y que, por lo tanto, las comparaciones entre esas opresiones deben ser hechas con cuidado, prestando siempre atención a este origen común.

Quizás, sugiere Ko (2019, p. 45), el debate sobre la “animalización” -o la animalidad- pueda repercutir en los movimientos negros o espacios de discusiones raciales, reemplazando así la estrategia utilizada hasta entonces de intentar cooptar a estas personas para los movimientos animalistas dominantes, que llevan en su estructuración una blancura tóxica y un quehacer colonizador. Si esto fuese prioridad para el antiespecismo, los movimientos animalistas se acercarían a la descolonización admitiendo que las luchas antirracistas ya tienen la capacidad de llevar a cabo la discusión de la opresión especista, sin la necesidad de la acción de sus políticas intervencionistas. Las mujeres negras como Aph Ko ya están haciendo un movimiento para demostrar que la supremacía blanca trata a las personas racializadas a través de la animalización y que, por lo tanto, para quienes emprenden una lucha antirracista, es más que posible comprender y agregar la agenda antiespecista en su militancia (2019, p. 46).

Por otro lado, el racismo ambiental –mencionado en relación con los pueblos originarios del Continente Americano– también afecta a la población negra. Al respecto, Robert Bullard (1994), un activista ambiental estadounidense negro, señaló a fines del siglo XX que la población más afectada por los desechos industriales y la ganadería moderna era la población más pobre y negra. Esto sigue siendo una realidad, incluso cuando ha habido intensas luchas por parte de los ambientalistas negros para remediar los efectos negativos de estas injusticias ambientales.

Dado que uno de los discursos más utilizados por los movimientos animalistas es el argumento antipolución frente a la generación y disposición de desechos ganaderos que causan daños irreparables al medio ambiente, como es el caso del documental *Cowspiracy* (2014), hablar de racismo ambiental debería ser ineludible. Si el antiespecismo no reprodujera constantemente el racismo en sus discursos e imágenes, el racismo ambiental, que afecta a la población negra, podría ser incluso un punto común

de lucha. Un movimiento animalista que no habla de racismo ambiental, sin embargo, también es un movimiento racista por omisión.

A partir de lo dicho, podemos afirmar que si reconociéramos al especismo como uno de los *ismos* de dominación que componen las injusticias sociales y, en consecuencia, que requiere una comprensión más amplia de cómo se produce la opresión basada en la especie (Oliveira, 2021), nos encontraríamos con una expresión estructural multidimensional que se hace indisociable de un abordaje interseccional. En tal sentido, Belcourt (2015) sugiere, en sintonía con Aph Ko (2019), que el especismo se trata de una construcción originada en la supremacía blanca. Esta afirmación teórica se da por el entendimiento de que la supremacía blanca es una maquinaria política basada en la expansión y usurpación territorial, en consonancia con la explotación y el exterminio de los cuerpos indígenas y animales. De esta forma, la conexión entre el especismo, en cuanto aspecto estructural, y un posicionamiento antiopresión, se vuelve fundamental, creando así las condiciones para la emergencia de un antiespecismo comprometido también con el combate contra analogías reproductoras de violencias coloniales.

Por su parte, Belcourt (2015) señala que la supremacía blanca se ocupó de homogeneizar –y así higienizar, en el sentido colonial de borrar toda producción de conocimiento o producción política por parte de pueblos racializados (Santos, 2019)– las culturas alimentarias y las formas de cultivo. Todo ello a través de una imposición capitalista colonial, la modernidad y los sujetos hegemónicos relacionados con ella, desplegó un proceso de apropiación de la tierra y se consolidaron normas que promovieron una alimentación con parámetros coloniales. En consecuencia, esa operación aniquiló diferentes visiones del mundo e impuso un cierto patrón de sabor, gustos y deseos. Dicho en otras palabras, el recurso colonial de poder sobre lo inmaterial (como los conocimientos de formas de cultivo) y material (alimentos y semillas) (Warren, 2003) no se puede disociar del proyecto de expansión y usurpación territorial, esto es, de la dominación cultural sobre la producción agrícola (Oliveira, 2021). Cabe añadir que el aparato colonial también impuso una reconfiguración de las vidas y de los cuerpos de los demás animales debido a que 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 animales no-humanos (Corman, 2020, p. 159).

En ese contexto, cabe señalar que los primordios del complejo animal-industrial, abordados por Noske (1989), fueron formados a partir de un modelo colonial de alimentación basado en la matanza de animales a gran escala. Fue en ese proceso que los cuerpos de los animales y las semillas, ambos símbolos de lo que la colonialidad asumió como 'la naturaleza',¹⁰ fueron

totalmente apropiados. De hecho, 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 (Corman, 2020). Al respecto, Chloë Taylor y Kelly Struthers (2020, p. 139) sostienen que la expansión de la ganadería no sólo 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 eran un signo para medir el progreso, debido a que implicaba convertir a los animales en mercancías disponibles para el desarrollo económico de cada nación (Taylor y Struthers; 2020, p. 139). 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 tanto, como un modo de legitimar la expansión colonial (Cfr. Ávila, 2017).

Por ende, el especismo asociado con el racismo y la apropiación del territorio todavía se expresa como parte de la supremacía blanca en el capitalismo neoliberal. Este panorama establece bases para que abordemos al especismo estructural como el “reconocimiento de la ubicación de la opresión de los animales no humanos dentro de la organización social” (Oliveira, 2021, p. 20). Una ubicación que presenta aspectos racistas, de soberanía territorial, de colonialidad, entre otros. Teniendo en cuenta la complejidad de los cambios relacionales entre el capitalismo, la raza, la colonialidad y la animalidad, podemos entender el especismo estructural como el pleno reconocimiento de una trama codependiente entre los ismos de dominación (Oliveira, 2021). Tanto el colonialismo como el propio capitalismo establecieron una expresión político-social dependiente de la imposición especista.

De ahí la importancia de establecer una mirada no neutral sobre la dicotomía humano/no humano, propuesta por Lugones, como central en la modernidad colonial capitalista, y la consecuente necesidad de que los antiespecismos y feminismos se comprometan con la decolonialidad como compromiso político. En este sentido, Oliveira (2021, p. 192) recupera la necesidad “de incorporar una definición de especismo que recurra al sentido de opresión” para señalar posibles estrategias políticas interseccionales de resistencia, y que incluyan a los animales no humanos y a la naturaleza. Dada la conexión estructural del antiespecismo con otras formas de dominación, un análisis de las opresiones en términos analógicos se hace insuficiente. No sólo porque esas analogías suelen ser violentas y descuidadas, sino porque no recurren a una genealogía común para integrar sus estra-

¹⁰ Es decir, se trataba, también, del proceso simbólico de dominación de la naturaleza, contra-parte de la dicotomía civilización (colonizadores) – naturaleza (personas racializadas, animales no humanos, personas enfermas o discapacitadas, etc.) (Gómez, 2010).

teñas, direccionar sus acciones y comprometerse con la interseccionalidad como metodología (Akotirene, 2018). Teniendo en cuenta lo anterior, a continuación sostendremos que la construcción decolonial de transfeminismos antiespecistas puede presentarse como una respuesta articulada e interseccional de resistencia.

V. El transfeminismo antiespecista como resistencia contracolonial

Para Paul B. Preciado (2014a) “el humanismo inventó un cuerpo distinto al que llamó humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal (...). Libertad, igualdad, fraternidad. El animalismo desvela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo”. En efecto, como hemos argumentado, la figura del Hombre no es sinónimo de “lo humano” sino que ha sido una tecnología colonial que, para desplegar su imperio de “lo universal”, ha tornado sacrificables las vidas de los demás animales y las vidas de quienes, en palabras de Donna Haraway, “nunca hemos sido humanas” (2007, pp. 17-18). Este último punto patentiza la relevancia de pensar cómo la categoría de “animalidad” ha sido un lugar bajo el cual se han clasificado los cuerpos definidos como apropiables y sacrificables. No obstante, la retórica de la animalidad no opera de manera homogénea ni produce los mismos efectos para todos los cuerpos subalternizados. Para abordar dicha cuestión, cobra especial relevancia la afirmación de Lugones según la cual la dicotomía humano/no-humano fue acompañada de otras, incluida la dicotomía hombres/mujeres:

Estaba acompañada por otras distinciones jerárquicas, entre ellas entre hombres y mujeres. Esta distinción se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. (Lugones, 2014, p. 936)

El hombre europeo, burgués, sano y colonizador era, en este escenario, el agente moral apto para tomar decisiones en nombre de la civilización, al reunir características como la cisheterosexualidad, el cristianismo, el cuerpo considerado sano por la modernidad, la racionalidad blanca europea, entre otros (Lugones, 2014). Sin embargo, la mujer europea, aunque burguesa, era vista sólo como un ser capaz de reproducir la raza blanca y, por tanto, esencial porque se reproducía y era capaz de generar un ser humano blanco que, si era hombre, podía mantener patrimonios y conquistar nuevas riquezas. Esto a través de su pureza sexual, su pasividad y su papel

de sumisa al hombre blanco burgués y europeo, lo que la convertía en un complemento accesorio, no en un agente civilizador *per se*. Esa visión, según Lugones (2014), hacía que los colonizadores vieran a las personas colonizadas como sin género, es decir, existía el sexo¹¹ como una categoría de dominación para esos individuos, pero no el género.¹² Dicho en otras palabras, las mujeres blancas cisgénero fueron condenadas al lugar de reproducción del “hombre blanco”, mientras las mujeres negras fueron categorizadas como “hembras”, hipersexualizadas, violadas sistemáticamente para producir mano de obra esclava y estereotipadas como aptas para el trabajo esclavo.

Por su parte, en la matriz moderno-colonial, los deseos, identidades, expresiones de género y prácticas sexuales disidentes y no-normativos, así como los cuerpos discapacitados, lisiados y tullidos han sido animalizados y, paradójicamente, codificados como “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 instrumentalizado para representar las conductas humanas normales, pero, del otro lado, la transgresión a las normas heterocissexuales y capacitistas, en la medida que implica 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 este sentido, se han señalado las formas contradictorias en las cuales las normas de género se relacionan con la animalidad (Giffney y Hird, 2008).

En efecto, como indica Calarco (2021, p. 110), una objeción frecuente contra los cuerpos y existencias queer es que sus acciones son “antinaturales”, es decir, que van en contra de las estructuras sexuales biológicas supuestamente universales que se encuentran en el mundo natural y animal. Las estructuras universales que se suponen operativas aquí son la reproducción “heterosexual”, el binomio macho-hembra y los roles tradicionales de parentesco. Estos supuestos, que asocian la noción de naturaleza a la reproducción, han implicado, como señala Alice Gabriel, que los cuerpos con capacidad de gestar sean condenados a la “reproducción” obligatoria, a la par que la ecuación de la sexualidad con la procreación se ha utilizado para afirmar que sexualidades queer se hallan precisamente en “contra de la

¹¹ Es importante destacar que: “Aunque en este tiempo la comprensión del sexo no era bimórfica, los animales se diferenciaban entre machos y hembras, siendo el macho la perfección, la hembra la inversión y deformación del macho. Los hermafroditas, los sodomitas, las viragos y los colonizados todos eran entendidos como aberraciones de la perfección masculina” (Lugones, 2014, p. 937).

¹² La generificación de estas personas sólo fue posible por intermedio de la cristianización. Esto solo se aplicó en el caso de los pueblos originarios de América Latina, no en el caso de los pueblos esclavizados de origen africano, que eran vistos como “pueblos sin salvación”..

naturaleza” (2011, p. 160). Entonces tenemos que, por un lado, las personas gays, lesbianas, bisexuales, les intersex y las identidades no cisgénero han sido capturadas bajo la gramática de un desvío contranatural y, por otro lado, que han sido vistas paradójicamente como más cercanas a la “naturaleza” por -supuestamente- no poder controlar sus instintos animales desbordantes.

Este último punto explica que los deseos, los cuerpos y las sexualidades no-normativas hayan sido ubicadas en el reverso de lo humano. Como señala Gabriel Giorgi, las experimentaciones con la identidad de género y con el sexo anatómico “ponen en cuestión también la pertenencia a la especie: salirse del género normativo es siempre, en alguna medida, salirse de la especie; la reconocibilidad de la especie humana pasa por tener un género legible, identificable” (2013, p. 7). Es decir, las existencias desviadas de la norma cisheterosexual son vistas bajo las lentes de una salvajería asociada a ciertas formas de habitar el cuerpo y el mundo. Su clasificación como “animales salvajes” ha permitido que se justificaran violencias y disciplinamientos hacia tales cuerpos, bajo la creación cultural de un imaginario en torno a su supuesta monstruosidad que solo se puede “curar” a través de la reafirmación de una cisheterosexualidad domesticada. Por dicha razón, si queremos contraponernos a la norma heterosexual operativizada por la modernidad-colonial, no solo tenemos que desafiar a la “naturalización de la heterosexualidad” sino también poner en cuestión la “heterosexualización de la naturaleza” (Gaard, 1997) a partir de la cual los demás animales han sido instrumentalizados para representar el comportamiento social humano “normal”. Como indica Myra Hird:

Independientemente de que el comportamiento homosexual se siga considerando una desviación de la norma heterosexual, existe una lista de otros comportamientos sexuales clasificados como anormales que pocos cuestionan. El sexo entre especies diferentes es uno de ellos. (...) En resumen, los organismos vivos no humanos muestran una gran diversidad de comportamientos sexuales. Pero los organismos vivos no humanos también muestran una gran diversidad de sexos. Los no humanos evitan la suposición de que el sexo implica dos (y sólo dos) entidades distintas (y opuestas) (hembra y macho) y, además, que estos dos sexos se complementan conductualmente. Prácticamente todas las plantas y muchas especies animales son intersexuales. Es decir, los organismos vivos suelen tener ambos sexos simultáneamente, lo que significa que en realidad no hay dos sexos. La mayoría de los hongos tienen miles de sexos: el *Schizophyllum*, por ejemplo, tiene más de 28.000 sexos (...). Los organismos vivos tampoco son genéticamente dimórficos en cuanto al sexo. Los estudios sobre personas con condiciones intersexuales revelan que hay muchas variaciones de sexo en los seres humanos: XXY,

XXXY, XXXXY, XXYY y XXXYY, por nombrar sólo algunas. También existe una gran diversidad en las estructuras cromosómicas de los animales no humanos (...). Algunas especies de reptiles y anfibios no tienen cromosomas sexuales, y el sexo de las crías viene determinado por la temperatura de incubación de los huevos. El ornitorrinco tiene cinco cromosomas X y cinco cromosomas Y. (Hird, 2008, pp. 235-236)

Contra la norma heterosexual es preciso afirmar que la animalidad *es queer*, puesto que la diversidad sexo-genérica en la vida animal socava la noción de diferencia sexual y el presupuesto de que el comportamiento heterosexual es natural. Pero no se trata, siguiendo a Carla Freccero (2018, p. 431), de querer naturalizar la homosexualidad más allá de lo humano, sino de disputar la idea misma de identidad, de deconstruir las taxonomías del humanismo colonial para así poder reconfigurar otros modos de vida e invocar la existencia de una heterogeneidad irreductible de sexos, géneros y sexualidades (Preciado, 2018). En este punto cabe recordar que Judith Butler (2007) sostuvo que la materialización de los cuerpos engenerizados no es esencial, sino que se devela como el resultado de la iteración de gestos corporales y discursivos en coherencia (o no) con las normas de género, por lo cual no es posible identificar una esencia atemporal del “sexo”. En realidad el “género” es el resultado de la repetición de discursos y prácticas que refuerzan la construcción binaria de cuerpos codificados como “varones” o como “mujeres” o “machos” o “hembras”. Es aquí donde los movimientos contrasexuales, queer/cuir y/o intersex se convierten en movimientos y políticas que pueden ser de divergencia, de desviación de la norma, al abrirse a múltiples posibilidades.

Ahora bien, lo recorrido hasta acá nos permite poner en cuestión y revisar varios presupuestos y concepciones que han sido una constante en algunos feminismos antiespecistas más difundidos, debido a que estos se han centrado en abordar las relaciones entre género y especie, sin prestar atención a otras formas de dominación. Si bien no podemos desconocer que los feminismos antiespecistas han sido fundamentales para indicar que la dominación de los animales es indisociable del sexismo, consideramos que también es vital cuestionar los análisis que presuponen una concepción binaria del género. En este punto no podemos dejar de nombrar el trabajo de Carol Adams (1999), quien presentó un enfoque feminista del veganismo, basado en el argumento de que, en Occidente, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, existe una conexión histórica y cultural entre el consumo de carne y el poder masculino. Su aporte principal es que el antropocentrismo se articula con la lógica patriarcal, debido a que esta se basa en la instrumentalización común de los cuerpos de animales no humanos y de las mujeres.

Lo problemático aquí es que, al tratar a “hombres” y “mujeres” como nociones universales, Adams “ignora las relaciones de poder de clase y raza, con lo que socava los planteamientos sobre el análisis interseccional y anti-racista que expone en otras partes de su trabajo” (Hamilton, 2009b, p. 281). En efecto, al sostener un esquema dualista donde los “hombres” aparecen vinculados al consumo de “carne”, mientras las “mujeres” y los animales aparecen como objetos de consumo, se invisibilizan otros modos diferenciales de habitar el sexo/género. El enfoque de Adams no considera a las masculinidades no hegemónicas, es decir, hombres trans, cuerpos no binarios o masculinidades lésbicas, entre otras, que han sido históricamente animalizados (González, 2019). De hecho, la propuesta de Adams, al centrarse en la noción de “mujer” como categoría universal, reproduce los gestos de exclusión del feminismo blanco que fueron denunciados, a fines de los 80, por los feminismos negros y lesbianos, lo cual trae por consecuencia que su feminismo antiespecista excluya a todos aquellos cuerpos, existencias y reivindicaciones que no coinciden con la norma de la mujer cisgénero, blanca, heterosexual y del norte global.

Asimismo, al sostener que existe una continuidad entre el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo de las mujeres con el descuartizamiento y desmembramiento de los animales no humanos, Adams se basa en un enfoque que silencia las voces de las trabajadoras sexuales. Al respecto, Hamilton ha señalado que el argumento de Adams no sólo invisibiliza la agencia de las trabajadoras sexuales, sino que además va en oposición de cierta confluencia, en algunos círculos de activistas, entre la defensa de las trabajadoras sexuales y la defensa de los animales no humanos. Al esencializar de este modo las experiencias de diferentes subjetividades bajo el concepto de “mujer”, Adams instrumentaliza la vida de las trabajadoras sexuales como un medio retórico para sus propios fines teóricos altamente abstractos (Hammer, 2011). Para enfatizar este punto, Hamilton (2009b) se hace eco de las palabras de la activista trans, antiespecista y trabajadora sexual Mirha-Soleil Ross, quien señala:

Si alguien va a empezar a escribir artículos y a desarrollar teorías que vinculen la carne con la pornografía y la prostitución y la llamada objetivación de los cuerpos de las mujeres, entonces insisto en que nosotras -como prostitutas y trabajadoras sexuales- seamos las primeras en ser consultadas sobre estos temas. (Vaughan, 2003)

Más aún, otro de los puntos problemáticos del análisis de Adams es que para ella la opresión del cuerpo animal en la producción industrial de carne es análoga a la opresión de las mujeres en el patriarcado. La opresión sobre dichas corporalidades es análoga, para Adams, desde la categoría de consumo: las mujeres son consumidas visualmente, mientras los demás animales son literalmente consumidos. Su noción de “referente ausente”

sostiene que las mujeres están atrapadas en un ciclo similar de violencia sexual, debido a que las prácticas de representación patriarcal trabajan para animalizar el cuerpo femenino, de manera que lo fragmentan metafóricamente. Dicha tesis sobre las opresiones interconectadas tiene por correlato la defensa de un veganismo que es concebido como una expresión política de una ética que recupera las subjetividades compartidas de las “hembras” de todas las especies.

Incluso, bajo la justificación del referente ausente, la autora realiza analogías entre la violación de mujeres y la inseminación forzada de hembras animales para la reproducción, sin discutir la diferencia entre las categorías de mujer y hembra o el origen diferencial para esos actos, ambos atroces. Lo objetable de tal postura, como bien puntualiza Hamilton (2019), es que la autora hace demasiado hincapié en la capacidad biológica reproductiva como punto de identificación entre las “mujeres” y las hembras de otras especies. Estas afirmaciones, dice Hamilton, refuerzan la idea de que la feminidad se define por la maternidad y que las hembras de todas las especies están unidas en el victimismo. De esa forma, Adams plantea un reduccionismo biológico en el cual el sexo, bajo una mirada binaria y dimórfica, aparece como el origen del género, presentando una mirada determinista, biologicista, endosexual¹³ y transexcluyente.

Asimismo, la propuesta de Adams al suponer una primacía del género por sobre otros ejes de dominación, invisibiliza las distintas experiencias de género por parte de personas racializadas, con discapacidades, pobres, campesinas, gordas, etc. Por ejemplo, Santo (2019) apunta que el consumo de cuerpos negros no se da en una operación simbólica como sugiere Adams con el concepto de ‘referente ausente’, debido a que, por ejemplo, en Brasil, un joven negro es asesinado por la policía cada 23 minutos (Atlas da Violência, 2021). Lo mismo sucede con las mujeres encarceladas, y eso queda bastante evidenciado cuando miramos datos sobre el tema, que apuntan que 68% de las mujeres en prisiones brasileñas son negras (Observatorio do 3º Setor, 2019). De esta forma, con base en una mirada interseccional, no existe una posibilidad de priorizar el combate al sexismo cuando esta opresión afecta de forma diferencial a las disidencias sexo-genéricas. Lo mismo podría ser desarrollado con relación a las transexualidades, las cuales ponen en cuestión el binomio macho-hembra, y se presentan como cuerpos altamente violentados por las normas cisgénero (Jesus, 2014).

Además, el presupuesto heterosexual diseminado por diversas corrientes de feminismos no comprometidos con las perspectivas cis-hetero-discordantes termina por afectar también la relación entre la normatividad y la naturalización o naturaleza. Ese cuestionamiento es una tarea impres-

¹³ Endosexual representa el individuo que no es intersex (Modesto Vieira, 2021).

cindible para los antiespecismos, debido a que las relaciones humano-animales están altamente condicionadas por el régimen heterosexual, y dado que, como hemos indicado, se han utilizado argumentos biologicistas para afirmar la supuesta naturaleza de la normatividad de sexo-género. Creemos entonces que pensar en transfeminismos antiespecistas es de suma importancia si tenemos en cuenta que el dimorfismo sexual y la presuposición de la heterosexualidad han sido altamente funcionales a la normalización y la explotación de los demás animales. Además, es necesario pensar un antiespecismo relacionado al activismo LGBTI+ dado que la deshumanización de cuerpos cisheterodiscordantes es una operación animalizadora presente en la modernidad-colonial. Al respecto, el Colectivo Jauría, en uno de sus fanzines, indica que:

el transfeminismo es un paraguas donde caben todas estas luchas, donde cabemos todas en nuestra amplia diversidad y más allá del individualismo. No queremos liberarnos si no es juntas y en colectiva, no creemos que podamos ser libres si estamos oprimiendo a otras. (2016, p. 9)

De ahí la importancia de establecer apuestas transfeministas antiespecistas que no presupongan la identidad y la universalidad del sujeto “mujeres”. Es preciso articular transfeminismos antiespecistas que establezcan apuestas interseccionales que consideren a la identidad de género, la orientación sexual, la ubicación geopolítica, la raza y la clase, entre otras, como ejes fundamentales para cuestionar la estructuración de la opresión basada en la especie; y, a la vez, visibilicen los modos en que las sociedades occidentales han animalizado a aquellos cuerpos que no responden a las normas de lo cis-hetero-patriarcal. Tal como dice Paul B. Preciado (2016):

Emergen de este cuestionamiento nuevos feminismos de multitudes, feminismos para los monstruos, proyectos de transformación colectiva para el siglo XXI. Estos feminismos disidentes se hacen visibles a partir de los años ochenta cuando, en sucesivas oleadas críticas, los sujetos excluidos por el feminismo biempensante comienzan a criticar los procesos de purificación y la represión de sus proyectos revolucionarios que han conducido hasta un feminismo gris, normativo y puritano que ve en las diferencias culturales, sexuales o políticas amenazas a su ideal heterosexual y eurocéntrico de mujer. Se trata de lo que podríamos llamar con la lúcida expresión de Virginie Despentes el despertar crítico del “proletariado del feminismo”, cuyos malos sujetos son las putas, las lesbianas, las violadas, las marimachos, los y las transexuales, las mujeres que no son blancas, las musulmanas... en definitiva, casi todos nosotros. (p. 263)

Ahora bien, el transfeminismo antiespecista hace parte de una tradición transfeminista que se ocupó de transformar la agencia de las voces en un fenómeno más que humano, borrando límites de especie. En ese proceso de desmitificar la pasividad animal y alejarse de las dicotomías de hombre/mujer, humano/no-humano, naturaleza/cultura, es posible indicar la indisociabilidad entre la contracolonialidad, el antiespecismo y el feminismo. Tal como ha sido trabajado anteriormente, el movimiento de decolonizar los feminismos debe venir acompañado de una crítica al especismo, dado que este también es una opresión arraigada en las dicotomías coloniales de la modernidad (igual que la opresión racial, de género, de capacidad, etc.). Por dicha razón, un antiespecismo transfeminista se presenta como una forma de resistencia a lo colonial que se configura como un conjunto de articulaciones, iniciativas y resistencias que permitan, potencialmente, deconstruir y desplazar métodos y discursos provenientes de la retórica socio-política colonial (Davidson, 1974, p. 62). De este modo, tal tarea implicaría asumir el compromiso de visibilizar la diversidad de los cuerpos y formas de vidas tanto humanas como animales e iluminar las formas en que las relaciones entre humanos y animales podrían crear nuevas posibilidades para la vida, así como las formas en que los cuerpos animalizados han sido históricamente exterminados en nombre del dispositivo colonial.

VI. El antiespecismo también puede ser capacitista: hacia un animalismo crip

Según Andrade (2015), la lógica capacitista se configura como una opresión estructural que codifica a las existencias de personas con discapacidad como insuficientes, monstruosas, incompletas e ineptas simplemente por poseer capacidades-otras que las del humano considerado en la modernidad como sano y racional. Sabemos que esto se debe a que se construyó un ideal de cuerpo, de funcionamientos y de capacidades para la especie humana con base en una humanidad blanca, colonial y hegemónica, mientras aquellas personas que no corresponden a este ideal son consideradas menos humanas y por lo tanto inferiores ético-políticamente. De ahí que sea fundamental pensar el anticapacitismo como una lucha indisociable de un abordaje sobre la animalidad y la colonialidad.

Al respecto, los estudios de la discapacidad y sus críticas al dispositivo capacitista como vector de opresión han incentivado una incipiente reflexión sobre la animalidad y su articulación con la lógica antropocéntrica (Taylor, 2017; Nocella et al., 2019; Taylor et al., 2020; Chen, 2012; Gruen y Probyn-Rapsey, 2018; Lundblad, 2020). Por un lado, dichos estudios se han centrado en la forma en las cuales las personas con discapacidades físicas, sensoriales, intelectuales o psíquicas, se encuentran oprimidas por discurs-

sos, tecnologías de poder y fuerzas institucionales capacitistas; siendo incluso condenadas a la muerte o al abandono. Esto ha implicado que dichas formas de vida hayan sido consideradas a menudo como no plenamente humanas o como una curiosidad patológica (Gabbard, 2015, p. 98). Al privilegiar a los humanos calificados como “normales”, el capacitismo arroja a situaciones de precarización a quienes no cumplen con determinados parámetros de normalidad corporal, lo cual no sólo incluye a las personas con discapacidad, sino que además afecta a les disidentes sexuales, a las personas negras e indígenas, y, en general, a las existencias calificadas como anormales, primitivas y/o salvajes. De hecho, Sunaura Taylor, activista antiespecista y anticapacitista, indica que durante la modernidad la clasificación de varias poblaciones humanas como eslabones perdidos de la evolución se realizó a partir de definiciones sobre la (dis)capacidad, las diferencias físicas y mentales y la dependencia (2017, pp. 30-31).

En efecto, 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 Jo Johnson, “una ‘prueba viviente’ de la inferioridad de las personas de color, los pueblos indígenas, de las personas discapacitadas y de los otros animales” (2020, p. 62). Incluso puede decirse que no hay límites claros que separen claramente estos espacios de exhibición. La animalidad se exhibía en los “freaks shows”, mientras los animales “exóticos” de zoológicos y circos eran contemplados como freaks (p. 62). 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” (Mason, 2006) y con la categorización de sujetos racializados como eslabones “perdidos” entre los humanos y los simios.

Por eso, ante la necesidad de un antiespecismo atento a las cuestiones referentes a la colonialidad, se establece una necesidad ético-política de repensar la animalidad y su relación con el capacitismo. En este sentido, Taylor ha argumentado que la defensa de los animales y la defensa de las personas discapacitadas deberían entenderse como inevitablemente entrelazadas. No nos basta con ser antiespecistas y clamar una interseccionalidad si la inclusión de los animales no humanos en la ética se da a través de argumentos capacitistas, como ha sido el caso de Peter Singer. En esta falsa inclusión, nos encontramos ante un antiespecismo que incluye a los demás animales en el campo de la moral, pero que, para ello, necesita instrumentalizar a las existencias afectadas por el capacitismo y el cuerdisimo (Taylor, 2017). Esa forma de antiespecismo no logra, entonces, enfrentar la estruc-

tura opresiva como un todo y termina por ser una herramienta de reedición de jerarquías basadas en una lectura de la diferencia que destituye algunos cuerpos de importancia ético-política.

El antagonismo entre los derechos de los animales y los derechos de las personas con discapacidad data de hace cuatro décadas cuando Singer publicó precisamente *Animal Liberation* (1975). Como teórico utilitarista, Singer elabora argumentos morales sobre la base de la capacidad de cualquier ser en sentir placer o dolor, sean humanos o no. Para él, si no se considera la capacidad de sufrimiento de los animales no humanos se prioriza injustificadamente a la especie humana por encima de otras. Sin embargo, su argumento va más allá del ámbito del sufrimiento físico animal-humano. Al delegar la identidad de persona únicamente a humanos considerados capacitados -los humanos sanos según la jerarquía colonial capacitista- por su posibilidad de imaginar un futuro, Singer establece una nueva jerarquía moral excluyente, donde las personas con discapacidad intelectual, los niños, algunas personas en estado llamado, de forma peyorativa, vegetativo y algunos animales ocupan un lugar de menor consideración ético-política. Con esta afirmación, Singer devalúa la vida de muchas personas discapacitadas y recalca que, debido a que muchas vidas de discapacitados se ven empañadas por el sufrimiento, su menor calidad de vida socava la suposición de que todas las vidas humanas son iguales.

Al respecto, Sunaura Taylor indica que la teoría singeriana ofrece poco más que un riesgo para las personas con discapacidad (2017, p. 68). Taylor lamenta que Singer no haya dejado su argumento en su forma más simple, en el principio de igual consideración basada en la sensibilidad, debido a que su argumentación con base en la capacidad de razonar hacia un futuro (un razonar colonial logocéntrico) ha tenido tremendos efectos políticos y devastadoras consecuencias. Por dicho motivo, los activistas anticapacitistas han sido hostiles no sólo al trabajo de Singer, sino también a los derechos de los animales en general, porque los ven como una amenaza a su propia existencia, que es desviante de la norma capacitista. Durante un debate con Singer, por ejemplo, la activista Harriet McBryde Johnson (2003) deliberadamente colocó una piel de oveja en su silla de ruedas y defendió su “bendita ignorancia” sobre la explotación de animales de granja. Johnson, quien llama a Singer como un “hombre que me quiere muerta”, se niega a ubicar a los animales no humanos bajo la categoría de “persona” sobre la base de una lógica que podría poner en peligro su propio derecho a una vida digna.

En lugar de denunciar los derechos de los animales como una amenaza, Taylor toma un rumbo diferente. Ella rebate a Singer dentro de su propio terreno teórico debido a que sostiene que los argumentos *singerianos* que comparan los demás animales con los seres humanos psico-diversos,

al tomar por medida los sujetos neurotípicos humanos, contribuyen a reproducir el especismo y el capacitismo. Una posición antiespecista reconocería que las mentes animales son propiamente complejas y que el criterio de consideración moral centrada en la sintiencia no debe negar que otras formas de vida también merecen una respuesta ética.

Incluso la capacidad de imaginar el futuro, un rasgo esencial en el marco de Singer, no es una categoría discreta, como se podría suponer. Taylor reflexiona sobre cómo su cuerpo discapacitado la obliga a experimentar el tiempo más lentamente, con diferentes referenciales, y por eso se configura como una experiencia de tiempo posiblemente no tan diferente de algunos animales. Para Taylor, es fácil “saltar de un tiempo-crip a lo que podríamos llamar tiempo-animal en el caso de especies cuya vida útil es de sólo unas pocas horas, días o semanas” (Taylor, 2017, p. 132). Mientras la concepción del tiempo de Singer se arraiga en las nociones occidentales de progreso y objetivos orientados al futuro, el tiempo-crip nos pide que pensemos en un tiempo variable y cambiante porque depende de nuestras formas de habitar un cuerpo, que podrían no estar en sintonía con las normas capacitistas.

En lugar del concepto central de “especismo” de Singer, Taylor emplea el concepto de “capacitismo” como la creencia de que algunos cuerpos son más importantes que otros porque parecen sanos, naturales, y completos. La autora vincula el capacitismo al especismo porque lo usa como hilo conductor para el entendimiento de que la opresión animal está vinculada a la normatividad corporal e intelectual. Esta es una de las contribuciones teóricas más importantes de Taylor, pues esboza una historia que comienza en la antigua Grecia para mostrar cómo la opresión de las personas discapacitadas y la de los animales han estado conectadas. La afirmación de que el lenguaje es lo que separa a los animales de los humanos es bien conocida, e incluso todavía encuentra adherentes, como Noam Chomsky, quien recientemente escribió un libro en este sentido con Robert Berwick (2015). Lo que se nota con menos frecuencia es el corolario de Aristóteles: que escuchar también es necesario para la comunicación y, por lo tanto, para el pensamiento, lo que significa que, para Aristóteles, las personas sordas eran menos que humanas.

En este sentido, Taylor llama la atención sobre cómo el capacitismo condiciona el modo en que se entiende la animalidad en el discurso occidental. Esto se debe a que las afirmaciones sobre lo que hace que la “vida humana” sea ontológicamente distinta y moralmente valiosa no sólo se han desplegado para excluir a los seres humanos con discapacidades, sino que además han implicado que los animales sean concebidos como inferiores, por carecer de determinadas características consideradas propiamente humanas, a saber: razón, lenguaje, autonomía, autoconciencia, etc. (Taylor,

2017; Taylor et al., 2020). Es decir, al desvalorizar a los animales por considerar que no tienen ciertas capacidades que harían de los humanos seres superiores, el especismo parece operar de manera indisoluble con el capacitismo. También Geertrui Cazaux ha llamado la atención sobre este punto:

El especismo es en sí mismo un capacitismo, puesto que se trata de la discriminación de los otros animales porque no poseen ciertas capacidades. A lo largo de la historia, varias capacidades han supuesto la línea que delimita el dar estatus moral a algunos y negarlo a otros: tener la capacidad de hablar, tener la capacidad de razonar, tener ojos que miran hacia adelante, caminar sobre dos piernas... Esto también tuvo implicaciones para los humanos que no poseen esas capacidades; quienes no pueden hablar, quienes no pueden ver, quienes no pueden razonar eran o aún son vistos como menos humanos. Las personas con discapacidad han sido vistas, incluso, como el eslabón perdido entre animales y humanos. (2019)

Más aún, Taylor (2017) 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” (Mcruer, 2020). Todos los animales no-humanos son “crip”, dado que “el cuerpo capacitado que el capacitismo perpetúa y privilegia es no sólo capaz sino siempre humano” (Taylor, 2017, p. 53). Denominar crip a los animales es un modo de identificarlos como cuerpos que han sido oprimidos por el capacitismo y una manera de desafiarlos “a cuestionar nuestras ideas sobre cómo se mueven, piensan y sienten los cuerpos” (p. 53) 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”, por asumir que su vida no es digna de ser vivida o por considerar que son peligrosos. Para ilustrar este punto, Taylor cuenta la historia de un zorro que comparte con ella la condición de artrogriposis. Un granjero dispara a ese zorro porque consideró tenía un andar “anormal” y parecía estar enfermo, sin embargo, el zorro tenía una importante masa muscular, y su estómago contenía una gran cantidad de alimentos, con lo cual se puede concluir que llevaba una vida plena. Al dispararle su intención parece ser asesinar al animal por compasión (una especie de muerte piadosa) o por miedo (tal vez asumiendo que el zorro te-

nía una enfermedad contagiosa). No obstante, este zorro parecía estar muy bien. Al reflexionar sobre dicha historia, Taylor sostiene que los prejuicios que mantenemos sobre los cuerpos de las personas con discapacidad son tan profundos que proyectamos esta capacidad humana sobre los animales no humanos, al punto de considerar que ciertas vidas animales no son dignas de ser vividas por no responder a cierta normatividad corporal. Dicho en sus palabras “cuando las discapacidades ocurren, asumimos que ‘la naturaleza seguirá su curso’, que el proceso natural para un animal discapacitado es morir, haciendo que los animales vivos discapacitados no sólo sean aberrantes sino antinaturales” (2017, p. 35) Frente al prejuicio capacitista de que sólo sobreviven los más aptos, Taylor destaca dichas historias de 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 sólo 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 (2013), el propósito de la 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, así como el sacrificio de aquellos que son considerados no-productivos por encontrarse heridos y enfermos (Somers y Soldatic, 2020).

Frente al capacitismo colonial y especista, afirmar las diferencias corporales y apostar por la heterogeneidad misma de formas de vida se vuelve un compromiso ineludible para los antiespecismos. Taylor y Kelly Oliver insisten, al respecto, en el valor creativo de la discapacidad, ya que nos confronta con la multiplicidad de las posibilidades de vida. No se trata de idealizar 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.

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 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” (Taylor, 2007). Incluso, afirmar dicha interdependencia quizás suponga reconocer, siguiendo a Kelly Oliver, la responsabilidad ética de “compartir el planeta incluso con aquellos con quienes no compartimos un mundo” (2020, p. 121). No porque compartamos capacidades 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” (Oliver, 2020, p. 121).

De este modo, 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 sólo 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 (2017, p. 118). Al articular lo inefable, Taylor utiliza el espectro de los animales para ampliar las posibles coaliciones políticas y profundizar la crítica radical al miedo de la “animalización”. Reivindicarse animal se transforma, bajo el paraguas de Taylor, en un acto anticapacitista y emancipador.

VII. Alianzas salvajes y resistencias animales: pensar desde la animalidad

Bajo la propuesta de reanudar, de forma interseccional, las disidencias políticas, proponemos buscar el lugar común de una animalidad insurrecta. El hecho de que las existencias enfermas, cuerpos crips, personas LGBTI+, personas racializadas, mujeres, entre otros hayan sido localizadas del lado de lo animal, en una operación de inferiorización a partir de la modernidad, permite pensar en la animalidad como un lugar de encuentro. Un lugar de encuentro político, con potencia de dismantelar algunas de las opresiones, incluido el especismo. A partir de una reivindicación de una alianza animal y salvaje, se pone en cuestión la soberanía del hombre cisheterosexual y blanco sin necesariamente hacer uso de analogías u otras estrategias de sensibilización descuidadas que fueron tratadas durante este artículo.

En la novela *La Información* (1995) Martin Amis señala que el ser humano ha sido destronado paulatinamente como centro del universo. Y si esto comienza con Copérnico y su cambio de paradigma con respecto a la posición espacial de la Tierra, continúa con Darwin, y el cambio de paradigma científico y filosófico que implicó sostener que somos productos de las mismas leyes evolutivas que dieron origen a todos los demás animales (y a la vida). Es en este contexto que el pensamiento anclado en la animalidad puede presentarse como una forma de resistir a los límites impuestos por el pensamiento humanista, restringido por la centralidad humana y concretado en un monopolio occidental. Los animales, pues, por su multiplicidad de formas de vida y posiciones en la sociedad, pueden presentar respuestas diferenciales a cuestiones planteadas como centrales por la filosofía de Occidente.

Es a partir de estos puntos que se desarrolla en esta sección la propuesta de un concepto de política animal o filosofía animal. No una política y filosofía que se impone, sino que se crea y recrea colectivamente. Desde el reconocimiento de que la irrupción animal es un desafío a una lógica, una filosofía y un saber humanísticos, avanzamos hacia la construcción colectiva de un pensamiento que termine por destronar al ser humano como centro del universo (como nos dice Amis). A partir de alianzas, afectos, comportamientos, saberes y políticas animales, los límites de nuestras concepciones se ensanchan para trazar caminos nunca antes explorados. Porque el binarismo especista, como todo binarismo, es colonial y aleja a los animales humanos de lo que tenemos de más insurgente: el salvajismo como resistencia, el juego como forma de pertenencia, la interacción como inevitable. Las minorías políticas animales viven junto a nosotros (minorías políticas humanas), con sus propias formas de auto(des)organización. Al fin y al cabo, pensar en la animalidad es pensar en una insurrección del saber, es pensar en un cambio de referencia capaz de responder no sólo a las preguntas de otras especies, sino también a cuestiones sociales, existenciales, afectivas o políticas de la humanidad. Por eso les invitamos: aprendamos de las arañas, de las vacas, de las gallinas, de los peces y de la vida que nos rodea. No solo de manera folclórica, sino de manera práctica, para orientar el pensamiento hacia la superación de los límites de la humanidad.

Es que ya no soportamos más el imperio de la maquinaria colonial, racista, especista y heterocis-capacitista. Esta maquinaria está orientada a domar nuestros pensamientos y limitarlos, haciendo válido y valioso solo lo que se ajusta a la lógica especista y colonial. Esta maquinaria, entonces, nos humaniza para que limitemos nuestras posibilidades de existencia, nuestras interacciones y contactos. Tal vez sea el momento de dejarnos irrumpir por aquellas formas de vida animales que, en su incalculable heterogeneidad, subvierten la dominación antropocéntrica que se vuelca sistemáticamente sobre sus cuerpos. Porque si la maquinaria especista se inscribe con

sangre en la piel de los cuerpos animales –modelándolos a cada paso–, sus actos de resistencia persisten de manera cotidiana en los arañazos, patadas, mordidas y picotazos, en los intentos de fuga de los cerdos cuando se lanzan del camión que los transporta entre ciudades. Esas voces animales que se hallan atrapadas en los agujeros inaudibles de nuestra cotidianidad emergen en sus insurrecciones, haciendo brechas en las vallas y muros antropocéntricos para, con ello, intentar escaparse de la despiadada sentencia de muerte de los mataderos.

En este sentido, comprender los modos en que la colonialidad inscribe y distribuye los cuerpos es clave en cuanto abre un espacio de alianza entre diferentes formas de vida y minorías políticas que han sido capturadas bajo cierta gramática de dominación y, a su vez, han reconfigurado dicha gramática en sus ejercicios de resistencia. De ahí la necesidad de repensar nuestras políticas afectivas marcadas históricamente por el humanismo colonial. De hecho, la política afectiva es algo que determina, en parte, cuáles son las existencias dignas de ser amadas y cuáles son las indignas de amor, también cuáles muertes se lloran y cuáles no. Y entre reflexiones y mucho dolor, especialmente dado el horrible escenario político en Brasil y Argentina –y en el mundo– no podemos evitar pensar en las políticas afectivas que delimita el antiespecismo. ¿Qué lugar tienen los animales en nuestras políticas afectivas?¹⁴ A partir de esto, ¿no sería importante entender las políticas afectivas que ya existen en la animalidad como fuente de inspiración para nuestra propia forma de alianzar algunas animalidades humanas? ¿Qué tan antropocéntrico sería pensar que las políticas de afecto animal solo existen una vez que las reconocemos y nombramos?

Quién sabe, quizás la animalidad puede ser concebida como un punto de encuentro para pensar alianzas entre cuerpos subalternos. Porque si la animalidad fue sometida al control de la máquina humanista, y si, además, múltiples minorías políticas han sido ubicadas del lado de lo ani-

¹⁴ Considerando que los afectos son indisociables de la política, elaboramos a partir de Vir Cano (2022) la noción de políticas afectivas –derivada de po/éticas afectivas– que buscan ampliar la imaginación amorosa, erótica y política a partir de repensar e imaginar nuevas formas de vivir con les otros. Se trata de “Aprender una po/ética que no imponga valores universales a les otros, pero que tampoco asuma que todo vale por igual o que nada importa, es quizás uno de los desafíos más grandes para nosotres, transfeministas de la no-cresta-de-la-ola, disidentes mutantes, defensores de modos de vida más amables y menos excluyentes. [De esa forma, se pretende] trazar conexiones, vínculos y redes políticas que tengan la potencia de transformarnos y de inventar, ahora mismo, otros mundos posibles en los que vivir y morir con otros” (Cano, 2022, p. 14). Este trabajo, por lo tanto, apuesta por afirmar la animalidad no-humana para así poder irrumpir los circuitos afectivos humanistas, lo que permitiría tejer nuevos caminos, nuevas miradas más inclusivas y potentes, hacia grupos históricamente subalternizados, como es el caso de los animales no humanos.

mal, entonces quizás uno de los mayores desafíos sea imaginar políticas (múltiples y heterogéneas) que apunten a afirmar las vulnerabilidades animales como instancias alternativas para pensar las articulaciones colectivas y otras formas de habitar el mundo.

Las alianzas que toman como centralidad referencias sociales humanas, muchas veces se restringen al amor como única fuerza motora de la trama relacional. Al respecto, recordemos que Paul B. Preciado (2014b) nos ofrece la lectura del amor como tecnología de gobierno de los cuerpos, como política de gestión del deseo. En este contexto, el amor, y no solo el amor romántico, pierde la magia de los libros de cuentos de hadas. Empieza a percibirse como real, como un brazo articulado con la realidad opresiva que se relaciona con cuerpos disidentes. Además, a través de la propuesta de Vir Cano (2020), llegamos a las valiosas y profundas palabras de Camila Sosa Villada (2021), cuando dice que el amor debe desfamiliarizarse, que el amor y la amistad son formas de expresión insuficientes, ya que siempre pueden estar sesgadas por la formación de grupos que apuntan hacia las diferencias. ¿Pero las alianzas? Las alianzas, en contraste, para Sosa Villada, serían conexiones colectivas inesperadas, vínculos indescriptibles, innombrables y, por lo tanto, potencialmente transformadoras. Ante esto, ¿cómo no pensar en la superación del amor por parte de la animalidad? ¿Cómo no pensar si el acto de lamer no trasciende el acto de amar (dentro de los parámetros humanos)?

Tal vez, a partir de la animalidad podemos aprender más sobre las alianzas, es decir, tenemos más para aprender que para enseñar. Si andamos a tientas en un terreno muy rocoso e irregular, hay murciélagos y pájaros volando sobre nuestras cabezas, regocijándose en la oscuridad. Es importante considerar que no estamos tratando de romantizar la naturaleza, de decir que es perfecta y no cruel. Tampoco estamos marcando la inexistencia del amor más allá de lo humano. Estamos señalando el hecho de que cuando una vaca suelta su cabeza del establo de engorde, tiende a soltar a las que están a su lado. ¿Por qué las animalidades no podrían reaccionar en alianza ante una situación extrema y opresiva? ¿Por qué decir que esto es un rasgo humano cuando todo apunta a lo contrario?

La vaca que no se da vuelta y camina, la vaca que se queda y libera las cabezas de las otras en el establo de engorde no es movida por el amor. Ni por la sobrevivencia, si no, hubiera intentado huir tan pronto cuando tuvo su cabeza libre. Y no aceptamos la lectura según la cual es un instinto de “conservación de especie”. Este vínculo vacuno innombrable es quizás, precisamente, una forma de alianza colectiva. Inexplicable, imposible de sentir, de tocar. Puede ser la contradicción del no amor y el afecto en un solo acto. A partir de esto sostenemos que hay contradicciones capaces de mover estructuras, de ser sentidas por cuerpos y subalternidades subjetivas, con mucho que enseñarnos. Reclamar una animalidad común puede

significar ampliar la posibilidad de alianzas. O no. Pero, ciertamente, todavía tenemos mucho en que pensar, observar y subvertir.

Si las alianzas son vínculos potencialmente transformadores, quizás las “alianzas animales” puedan ser un punto posible de arranque para resistir a los efectos de la precarización en los recuerdos de la piel, un lugar donde nuestra vulnerabilidad puede encontrar formas nuevas de devenir una potencia de encuentro afirmativa. Las políticas afectivas animales son el olor del odio compartido, son los pies que se juntan para correr, los cuellos que se liberan de los establos, las patadas en un baile aculturado. No es necesario conceptualizarlas, ya que su conceptualización puede crear más limitaciones que posibilidades. Las políticas afectivas animales son las que aún pueden salvarnos de nuestra propia humanidad.

De hecho, creemos que las políticas afectivas animales nos pueden enseñar a vomitar el privilegio humano incardinado, para poder afirmar a lo viviente, a aquello que está continuamente horadando las instancias aparentemente nítidas de lo humano. Esas políticas afectivas animales son también las patadas de las vacas y de los cerdos en las granjas y los mataderos, las patadas de las ratonas en los bioterios, son los inquietantes ladridos, aullidos, maullidos, mugidos y cacareos de los animales que resisten a todo intento humano de dominación. Esas insurrecciones a veces se concretan en huidas y fugas que desafían los procesos de sujeción animal. Tal es el caso de aquella vaca que, hace algunos años, luego de escapar de una granja, se fue hacia el bosque sumándose a una manada de bisontes (Saura, 2018). En esa fugitividad la vaca no sólo desafió la lógica antropocéntrica sino que entró en un proceso de comunidad junto a los bisontes, proliferando como vida potente, en una alianza inesperada e innombrable.

Las políticas afectivas animales también son la rabia, el dolor, la desesperación y la tristeza frente a este mundo podrido humano. Reivindicar esa vulnerabilidad animal tal vez sea una oportunidad para ampliar las posibilidades de alianzas y de apuestas colectivas con otros, que nos permitan configurar jaurías, manadas, hordas, así como túneles, madrigueras y cuevas, en los que nos refugiemos juntas, experimentando los roces de la piel, resonando con los miedos y dolores de los demás. Más aún, apostar por alianzas que se tejan desde nuestras salvajerías puede ser un punto de inicio que conduzca a redes de redistribución de la vulnerabilidad común, a la configuración de encuentros horizontales para cuidar y ser cuidados. Es en esas redes que nos posibilitan y nos des/componen que quizás se destruya, de a poco, el imperio del humanismo europeo. Lo que se patentiza es la excedencia de nuestros cuerpos, la precariedad animal que no puede ser controlada ni normalizada del todo. Es desde dicha precariedad insurrecta que apostamos por construir alianzas salvajes que tornen las vidas de todas las minorías políticas más habitables y vivibles, ante un inminente y desolador colapso.

Referencias

- Adams, C. (1999). *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. Bloomsbury.
- Adams, C. y Calarco, M. (2016). Derrida and The Sexual Politics of Meat. En Potts (Ed.), *Meat Culture* (pp. 31-53). Brill.
- Akotirene, C. (2018). *O que é interseccionalidade. Coordenação Djamila Ribeiro*. Letramento.
- Amis, M. (1995). *A Informação*. Companhia das Letras.
- Andersen, K. y Keegan, K. (2014). *Cowspiracy: The sustainability secret* [documental]. A.U.M. Films.
- Andrade, S. (2015). *Capacitismo: o que é, onde vive, como se reproduz? As gordas*. <https://asgordas.wordpress.com/2015/12/03/capacitismo-o-que-e-onde-vive-como-se-reproduz/>
- Atlas da Violência. (2021). Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) contaram com a parceria do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN). <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes>
- Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja*. Desde Abajo.
- Ávila, I. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa. En I. Ávila (comp.). *La cuestión animal(ista)* (pp. 45-72). Desde Abajo.
- Belcourt, B-R. (2020). An Indigenous Critique of Critical Animal Studies. En *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Belcourt, B-R. (2014). Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought. *Societies*, 5(1), 1–11.
- Breeze Harper, A. (2010). *Sistah Vegan: Black female vegans speak on food, identity, health, and society*. Lantern Books.
- Bullard, R.D. (1994). *Unequal protection: Environmental justice and communities of color*. Sierra Club Books.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.

- Calarco, M. (2020). *Beyond the Anthropological Difference*. Cambridge University Press.
- Calarco, M. (2021). *Animal Studies. The Key Concepts*. Routledge.
- Cano, V. (27 de noviembre de 2020). Políticas afectivas: vivir y morir con otrxs. https://issuu.com/vircano/docs/fanzine_issu
- Cano, V. (2022). *Poéticas afectivas: Apuntes para una re-educación sentimental*. Galerna.
- Cazaux, G. (29 de agosto de 2019). Las personas que usan sillas de ruedas son discapacitadas porque la sociedad sigue construyendo escaleras. *El Salto Diario*. <https://www.elsaltodiario.com/antiespecismo/Geertrui-Cazaux-capacitismo-especismo-EACAS>
- Chen, M. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Duke University Press.
- Chomsky, N. y Berwick, R. C. (2015). *Why Only Us: Language and Evolution*. Language Books.
- Corman, L. (2020). He(a)rd. Animal cultures and anti-colonial politics. En C. Taylor y K. Struthers (eds.), *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 159-180). Routledge.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), 139-167.
- Curiel, O. (2018, junio). *Decolonizando o feminismo: uma perspectiva desde a América Latina e o Caribe* [colóquio]. Primero coloquio latino-americano sobre praxis e pensamiento feminista. Buenos aires, Argentina.
- Davidson, B. (1974). *Angola no centro do furacão*. Delfos
- Davidson, M. (2021). Políticas afectivas animales. MD Produções. https://drive.google.com/drive/folders/1WTFjyJX_djeYhtw5-mJe_BKjfjLGBZeZ
- De Mauro Rucovsky, M. (29 de abril de 2022). La huella animal, una mirada salvaje desde el transfeminismo. *Diario con vos*. www.diarioconvos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/

- Deckha, M. (2018). Postcolonial. En Lori Gruen (ed.), *Critical Terms for Animal Studies* (pp. 160-174). University of Chicago Press.
- Deleuze, G. (2010). *Sobre o teatro: um manifesto de menos*. Editora Zahar.
- Derrida, J. (1989). «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy). *Cahiers Confrontation*, 20, 91-114.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Dussel, E. (1999). Six Theses toward a critique of political reason: The citizen as political agent of justice in the community. *Radical Philosophy Review*, 2(2), 79-95.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. de Coletivo Sycorax. Elefante.
- Fraga, E. (2015). Ser, saber y poder en Walter Mignolo. Comunidades colonizadas y descolonización comunal. *Revista de la Carrera de Sociología*, 5(5), 203-221.
- Freccero, C. (2018). Queer Theory. En Turner, L. et al. (Eds.), *The Edinburgh Companion to Animal Studies* (pp. 432-443). Edinburgh University Press.
- Gaard, G. (2011). Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and re-placing species in a materialist feminist environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), 26-53.
- Gabbard D. C. (2015). Human. En R. Adams, B. Reiss y David Serlin (Eds.), *Keywords for Disability Studies* (pp. 281-292). New York University Press.
- Gabriel, A. (2011). Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação. *Estudos Feministas*, 19(1), 167-174.
- Giffney, N. y Hird, M. (2008). *Queering the Non/Human*. Ashgate.
- Gómez, L. F. (2010). *Fundamentos de ecoética. Académica colombiana de ciencias veterinarias*, 2, 11-31.
- Gómez, S. (2010). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- González, A. G. (2011). Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 26, 123-146.

- González, A. G. (2019). Deshacer la especie: hacia un antiespecismo en clave feminista Queer. *TEL Tempo, Espaço e Linguagem*, 10(2), 45-70.
- González, A. (2021). *Insurrecciones Animales*. https://drive.google.com/drive/folders/1vtNf_CpVKA0L54xvxofm6MUM85Z_qY0y
- Gruen, L y Probyn-Rapsey, F. (2018). *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. Bloomsbury.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Hamilton, C. (2019b). Sexo, trabajo, carne: la política feminista del veganismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2, 274-304.
- Hamilton, C. L. (2019a). *Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Pleasure*. HammerOn Press.
- Hammer, I. (11 de marzo de 2011). The oppression of universal assumptions: Rhetoric vs. Reality. *The Vegan Ideal*.
- Haraway, D. (2007). *When the Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Hird, M. (2008). Animal Trans. En Hird, Myra y Giffney (Eds.), *Queering the Non/Human* (pp. 227-48). Ashgate.
- Jauría, Colectivo (19 de septiembre de 2016). *Fanzine n°2*. <https://jauriazine.wordpress.com/>
- Jesus, J. G. (2014). *Transfeminismo: Teorías e prácticas (Transfeminism: Theory and Practice)*. Metanoia.
- Johnson, J. (2020). Zoos, circuses, and freak shows A cross-movement analysis. En C. Taylor, K. et al. (eds.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 57-74). Routledge.
- Ko, A. y Ko, S. (2017). *Aphro-ism. Essays on Pop Culture, Feminism and Black Veganism from two sisters*. Lantern.
- Ko, A. (2019). *Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out*. Lantern Publishing & Media.
- Laferal A. y Trujillo, V. (2019). Manifiesto Transanimal. *Revista La Sagrada*. <https://lasagradamag.com/columnas/manifiesto-transanimal>

- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935-952.
- Lundblad, M. (2020). Animality/ Posthumanism/ Disability: An Introduction. *New Literary History*, 51(4), v-xxi.
- Maldonado-Torres, N. (2014). AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. *Journal of the American Academy Of Religion*, 82(3), 636-665.
- Maldonado-torres, N. (2017). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 71-114.
- Mason, C. (2006). *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuches en el "Jardín de Aclimatación de París"*. Pehuén Editores.
- McBryde Johnson, H. (16 de febrero de 2003). Unspeakable Conversations. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2003/02/16/magazine/unspeakable-conversations.html>
- Mcruer, R. (2020). Capacidad corporal obligatoria y existencia discapacitada queer. *Papeles del CEIC*, 2, 1-12.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (A. Solange Ribeiro de Oliveira, Trad.). Editora UFMG.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Modesto Vieira, A. (2021). *Intersexualidade, a bioética da infância e a perspectiva dos funcionamentos*. Fazendo Gênero.
- Nocella, A. J., George, A. E. y Lupina, J. (2019). *Animals, Disability, and the End of Capitalism: Voices from the Eco-Ability Movement*. Peter Lang.
- Noske, B. (1989). *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*. Pluto Press.

- Noske, B. (2013). *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Black Rose Books.
- Observatório do 3º Setor (13 de junio de 2019). *68% das mulheres encarceradas no Brasil são negras, aponta estudo*. <https://observatorio3setor.org.br/noticias/68-das-mulheres-encarceradas-no-brasil-sao-negras-aponta-estudo/>
- Oliveira, F. (2021). Especismo Estructural: los animales no humanos como un grupo oprimido. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(2), 180-193.
- Oliver, K. (2020). Service Dogs: Between Animal Studies and Disability Studies. En Jenkins et al. (Eds.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 111-128). Routledge.
- Ponce, J. (2021). ¿Nuevo abolicionismo o veganismo popular? El problema de las políticas de la liberación total y sus vestigios moderno-coloniales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(1).
- Potts, A. (2016). *Meat Culture*. Brill.
- Preciado, P. (26 de septiembre de 2014a). Le féminisme n'est pas un humanisme. *Libération*. www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309
- Preciado, P. (2014b). Happy Valentine. *Parole de Queer*. <https://parolede-queer.blogspot.com/2015/02/happy-valentine-por-paul-b-preciado.html>
- Preciado, P. (16 de junio de 2018). Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel. *Libération*. www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879
- Preciado, P. (2016). *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En R. Grosfoguel, S. Castro-Gómez (Eds.), *El giro decolonial* (pp.93-126). Siglo del Hombre.
- Quijano, A. (1995). Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. En Beverley, J.; Aronna, M.I y Oviedo, J. (Eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham (pp. 201-216.). Duke University Press.
- Mcruer, R. (2020). Capacidad corporal obligatoria y existencia discapacitada queer. *Papeles del CEIC*, 2, 1-12.

- Resende, L. (2020). *O papel da construção de nicho na evolução e ecologia da socialidade em aranhas [Tesis de doctorado, Universidad Federal Da Bahia]*. https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/32713/1/Tese_Resende_LPA_x_2020.pdf.
- Rodríguez, M. (2013). Resignificando la ciudad colonial y extractivista. En grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo (Org.). *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI* (pp. 225-257). Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala/Ediciones América Libre.
- Santos, S. J. S. (2019). *Índia pós-colonial: discursos hegemônicos e apagamento da diversidade [Discurso]*. Universidade Católica do Salvador, Anais da 22ª Semana de Mobilização Científica- SEMOC. Brasil.
- Saura, G. (3 de febrero de 2018). La vaca que se emancipó. *La vanguardia*, www.lavanguardia.com/natural/20180203/44478537957/vaca-ma-nada-bisontes-polonia.html
- Singer, P. (1995). *Animal Liberation*. Pimlico.
- Somers, K. y Soldatic, K. (2020). "Productive bodies: how neoliberalism makes and unmakes disability in human and non-human animals. En C. Taylor, K. et al. (Eds.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies* (pp. 35-56). Routledge.
- Sosa, C. (24 de marzo de 2021). Hay que inventarse nuevas alianzas. *Andenbuch*. <https://andenbuch.de/hay-que-inventarse-nuevas-alianzas/>
- Stanescu, J. (2013). Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life. *Phaenex*, 8(2), 135-160.
- Taylor, C. y Struthers, K. (2020). *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Taylor, C. y Struthers, K. (2020). Beyond Edibility: Towards a Nonspeciesist, Decolonial Food Ontology. En C. Taylor y K. Struthers (Eds.), *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Taylor, C., Struthers, K. y Jenkins, S. (2020). *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*. Routledge.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. New Press
- Vaughan, C. (2003). Shaking things up: 'Queer rights/animal rights'. *Vegan Voice*.

Vieira, A. (16 de julio de 2021). Intersexo e instersexofobia: Até quando ser eu será um problema? *Forum*. <https://revistaforum.com.br/debates/2021/7/16/intersexo-instersexofobia-ate-quando-ser-eu-sera-um-problema-por-amiel-vieira-100517.html>

Walker, A. (1979). *You can't keep a good woman down*. Harvest Book.

Warren, K. (1999). Care-sensitive ethics and situated universalism. En Low, N. (Ed.), *Global Ethics and Environment* (pp. 131-145). Ltd / Books.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. University of Chicago Press.

Wynter S. (2015). *On Being Human as Praxis*. Duke University Press.