



QUID 16. Revista del Área de Estudios Urbanos

ISSN: 2250-4060

quid16@sociales.uba.ar

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Ponce León, Juan José
Ontología política del sujeto animalista anti-especista del Ecuador. Giro animal: el ocaso del humanismo.
QUID 16. Revista del Área de Estudios Urbanos, núm. 14, 2020, Diciembre-Mayo, pp. 61-85
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=559673484005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Ontología política de las subjetividades animalistas anti-especistas del Ecuador. Giro animal: el ocaso del humanismo¹

Juan José Ponce León

Psicólogo Clínico, Magister en Sociología Política. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador.

E-mail: juan.ponce.leon.psicologo@gmail.com

Fecha de recepción: 16/03/2020

Aceptación final del artículo: 07/09/2020

El presente artículo se enmarca en el campo de los Estudios Críticos Animales. Tiene como objetivo dar cuenta de cómo se configura el giro no-humano en las subjetividades animalistas anti-especistas del Ecuador. Para ello, se utilizó una metodología cualitativa, se realizaron veinte entrevistas a profundidad, con una duración de dos a cuatro horas y media, a activistas veganos/as vinculados a procesos de acción colectiva. El marco teórico-analítico está compuesto de la sociología de las emociones/cuerpo en la acción colectiva y los estudios foucaultianos sobre subjetivación. La investigación empírica presenta tres secciones. El primer apartado plantea la crítica a nivel práctico y cognoscitivo de los sujetos animalistas al humanismo. El segundo apartado plantea la conformación del sujeto animalista en virtud de la alteridad animal. El tercer apartado presenta el esquema tripartito: domesticación, esclavitud y liberación, que construyen los sujetos animalistas. Se concluye presentando los marcos de sentido del sujeto animalista en torno al veganismo y al anti-especismo.

Palabras clave: *post-humanismo; animalismos; subjetivación política*

**Political ontology of the anti-speciesist animalistic subjectivities of Ecuador.
Animal turn: the twilight of humanism.**

¹ Este artículo es fruto de la investigación empírica para la obtención del título de Máster en Sociología Política (2018-2020), FLACSO sede Ecuador.

This article is part of the field of Critical Animal Studies. Its objective is to give an account of how the non-human turn is configured in the animalistic anti-speciesist subjectivities of Ecuador. For this, a qualitative methodology was used, twenty in-depth interviews were carried out, lasting from two to four and a half hours, to vegan activists linked to collective action processes. The theoretical-analytical framework is composed of the sociology of emotions / body in collective action and Foucauldian studies on subjectivation. Empirical research presents three sections. The first section presents the practical and cognitive criticism of animal subjects to humanism. The second section raises the issue of conforming the animalistic subject by virtue of animal alterity. The third section presents the tripartite scheme: domestication, slavery and liberation, which is constructed by animalistic subjects. It concludes by presenting the frameworks of meaning of the animalistic subject around veganism and anti-speciesism.

Keyword: *post-humanism; animalisms; political subjectivation*

Introducción

El giro animal o giro no-humano es una ruptura epistemológica y política relativamente reciente. La institucionalización de los Estudios Críticos Animales (ECA), de forma inter y multidisciplinaria tiene origen en el año 2001 con el *Centre for Animal Liberation Affairs (CALA)*, el cual más tarde, en el año 2007, se convertiría en el *Institute for Critical Animal Studies (ICAS)* (Taylor y Twine, 2014). En el año 2002 la Asociación Americana de Sociología (*American Sociological Association*) incluyó la división Sociedad & Animales (*Animals & Society*) (Kruse, 2002; York, 2004, en Ponce, 2020). El continuo desarrollo de investigación teórica y empírica sobre la cuestión animal ha ampliado los límites de las ciencias sociales, al incorporar a los demás animales como parte del entramado societal y político. Los animales no-humanos ocupan un lugar de subalternidad no solo en la sociedad, sino también en las luchas sociales y en la academia. En ese contexto, el giro animal tiene como objetivo normativo el abierto cuestionamiento de los esquemas cognoscitivos que sostienen el supremacismo humanista y el especismo antropocéntrico. Además, esta nueva corriente de pensamiento busca visibilizar la intersección de las opresiones, y ampliar el clásico esquema triangular: raza, clase y género, incorporando la noción de especie al análisis de la opresión. En ese contexto, desde la perspectiva de los movimientos sociales es de interés teórico y analítico estudiar a los nuevos sujetos animalistas, explorar sus experiencias vitales y políticas, y sus formas particulares de relacionamiento con la alteridad animal. Es decir, el giro animal demanda “animalizar la sociología” (Cudworth, 2016: 1), y en su paso, desplegar una micro-sociología de la conformación del sujeto animalista.

Con base en dicho antecedente histórico y conceptual, junto al fruto del trabajo empírico sostenido sobre las subjetividades animalistas, el presente artículo busca

abordar la dimensión político-ontológica² de los animalismos anti-especistas del Ecuador. La pregunta teórico-analítica que guía el presente trabajo es: ¿Cómo se configura el giro no-humano en las subjetividades animalistas anti-especistas del Ecuador?

Para responder dicha interrogante se ha empleado una investigación de corte cualitativo. Se realizaron veinte entrevistas a profundidad de dos a cuatro horas y media. Todas las entrevistas fueron transcritas en su totalidad. Los actores entrevistados fueron activistas veganos/as vinculados a procesos de acción colectiva. La composición de los actores es heterogénea, su lugar en la estructura social fluctúa principalmente entre profesionales de clase media y obreros precarizados.

El marco teórico-analítico imbrica: 1) los estudios foucaultianos sobre subjetividad y 2) la sociología de las emociones/cuerpo en la acción colectiva. La investigación se enmarca en el campo de los Estudios Críticos Animales (Best, 2009; Sorenson, Socha y Matsuoka, 2014; Taylor y Twine, 2014). En ese orden de ideas, el artículo está compuesto de tres apartados. El primer apartado, *Ontología animalista*, plantea la crítica a nivel práctico y cognoscitivo de los sujetos animalistas al humanismo. El segundo apartado, *Relaciones animales*, plantea la conformación permanente e inacabada del sujeto animalista en virtud de la alteridad animal, como agente constitutivo de la subjetividad. Se esbozan los horizontes de sentido de los actores en términos de nociones como animalismo, animalidad, y humanidad. El tercer apartado, *Gramáticas político-ontológicas de la domesticación, la esclavitud y la liberación animal*, aborda la configuración de los sujetos animalistas como lugar de negación del humanismo³, en tanto expresión de la domesticación animal. Se concluye presentando los marcos de sentido de los sujetos animalistas en torno al veganismo y el anti-especismo como respuesta al esquema tripartito: domesticación, esclavitud y liberación.

Ontología animalista: entre la vergüenza, el asco y la desesperación del anti-humanismo

El sujeto animalista es heterogéneo, y en muchos casos su *ethos* opera de forma contradictoria respecto a sí mismo y a su relación con otros. A pesar de la diversidad en cuanto a la composición de las subjetividades animalistas en el Ecuador, con base en las observaciones empíricas se ha identificado un eje nodal en la configuración de este sujeto, el cual consiste en la crítica al humanismo como base ontológica negativa del animalismo. Negativa en el sentido de negación o rechazo óntico al proyecto humanista, en cuya base se encuentra un amplio espectro emocional.

² Para propósitos del artículo se delimitará la definición de *ontología*, como los diferentes horizontes de sentido y concepciones de mundo, o 'pluri-versos' de los sujetos (Escobar, 2007), y *ontología-política*, siguiendo a Blaser (2009), como la disputa de visiones de mundo.

³ El humanismo, el animalismo y la animalidad son conceptos polisémicos. En este artículo es de interés sociológico dar cuenta de la caracterización que los propios actores/as hacen de estos.

La sociología de las emociones en la acción colectiva pone énfasis en el significado, por ello la importancia de la investigación cultural (Jasper, 2012b). La experiencia y el registro fenoménico de los actores sociales cobra relevancia: sus prácticas discursivas y no discursivas, sus horizontes de sentido, la afectividad, corporalidad, y la eticidad. Sus posicionamientos son no solo político-ideológicos, sino ontológicos. Según Jasper “debemos sumar las emociones a ese aparato cognoscitivo (...) las emociones nos ayudan a que el mundo a nuestro alrededor tenga significado” (2012b: 35).

Siguiendo a Jasper (2012a), las emociones operan como *aparatos sensibilizadores* para los actores. De ello, es relevante destacar la categoría de shock moral (Jasper y Nelkin, 1992). El shock moral se entiende como “información o eventos que les sugieren a las personas que el mundo no es lo que pensaban” (Jasper, 2012: 53). En general, son eventos públicos o demostraciones masivas, pero también pueden ser experiencias individuales (Jasper y Poulsen, 1995). Su contenido es de poderosos símbolos condensados (*powerful condensing symbols*), entendidos como: imágenes verbales o visuales que capturan perfectamente – tanto cognitiva como emocionalmente–, todo un rango de significados que producen un marco (Jasper y Poulsen, 1995: 498). Producen malestar visceral, cuya materialidad se expresa en la corporalidad de los sujetos.

Esto los impulsa a la acción colectiva, dado que el shock moral activaría valores subyacentes de la persona y configuraría un marco de injusticia. Esto está vinculado a la activación de sentimientos morales como la culpa, la indignación, la responsabilidad, el desprecio, por un lado; la resignación, la aflicción, el fatalismo y la desesperanza, por otro. Según Poma y Gravante (2015), la indignación y el ultraje, frente a la percepción de un hecho injusto es capaz de cambiar a los sujetos. Lo cual produce una reelaboración de lo real. En ese sentido, las emociones son potenciales disparadores del conflicto, la cohesión y la solidaridad. Las emociones son agentes de subjetivación política.

En imbricación analítica a lo anterior, los estudios foucaultianos sobre la subjetividad permiten entender la dimensión de la práctica en la configuración ético-política del sujeto, en cuyo entramado se encuentra un sustrato ontológico. El cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* se entiende como 1) “una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros” (Foucault, 1994: 34). Entonces, la subjetivación, con base en la *épiméleia*, designa una relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. 2) “la *épiméleia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada” (Foucault, 1994: 35), entonces el cuidado de sí es la vuelta hacia uno mismo, en términos de la atención y vigilancia permanente sobre el sí mismo. 3) “la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura” (Foucault, 1994: 35). De ello, resulta que la subjetivación en su aspecto más concreto remite a las prácticas del sujeto. Hay una transformación del modo de ser y actuar mediado por una serie de prácticas específicas, a través de *tecnologías de uno mismo*. 4) Finalmente, el cuidado de sí supone “un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión” (Foucault, 1994: 35). Dichas

prácticas transcurren desde la ignorancia hacia “la crítica (de uno mismo, de los otros, del mundo)” (Foucault, 1994: 53). La crítica hacia las prácticas de uno mismo es una suerte de ejercicio correctivo que en su observación constante produce un efecto de alquimia del sujeto.

La vergüenza y el asco en las subjetividades animalistas: emociones morales y respuestas corporales

De acuerdo a Verónica S., activista animalista de Loja, la crítica comienza por un ejercicio reflexivo de mirar los efectos negativos y ambivalentes de la humanidad, lo cual retrotrae al sujeto a cuestionar la misma noción de “ser humano”:

el humano viene a ser lo sensible. Cuando hablo de humanidad a veces me refiero a la sensibilidad, a la empatía y la simpatía con el resto, pero, a veces también me cuestiono este concepto de humanidad porque veo que como seres humanos, como homo sapiens, en realidad hemos llevado a una devastación y a una objetivación - cosificación de todo lo que nos rodea. Entonces empiezo a cuestionarme de nuevo, ¿qué es ser humano? ¿cuál es mi “naturaleza” humana? y si en realidad quiero ser parte de esta categoría o no. (...) Primero veo ante todo una mirada siempre desde arriba cuando hablamos de ser humano, todo el mundo está orgulloso de pertenecer a esta categoría y de domesticar a la naturaleza y a los animales, y a las plantas, a todo (Comunicación personal, 2019).

Esta práctica de sí opera como una vigilancia ontológica de sospecha al esquema de superioridad de los humanos frente a la naturaleza, los animales y las plantas. La informante continúa: “creo que es necesario la crítica, en sí, al sistema este que es el esclavizante, a la mirada antropocentrista y buscar formas de un cambio estructural más allá del individual” (Comunicación personal, 2019). En este sentido, se vincula el problema del humanismo con el antropocentrismo, que es definido como: “esta idea de creernos seres superiores al resto de seres” (Comunicación personal, 2019). Además, la configuración del sujeto no se reduce al individuo, sino que opera en clave relacional y sistémica. Por ello, la necesidad de un cambio en términos estructurales: ir “más allá del individual”, lo cual supone denunciar al sistema. Para Verónica, la mirada crítica hacia el mundo que configura al sujeto animalista le lleva a problematizar el sistema en términos del especismo:

cuando estoy buscando otras soluciones y otras miradas, suelo tener conflictos y me doy cuenta que pasa por un tema especista (...) Para mí es este sistema que mantiene a ciertas especies con una categoría diferente y sobre las otras, es casi siempre cuando me refiero a un ser humano que tiene privilegios especistas, es un ser humano que cuenta con todos los derechos por sobre el resto de los animales, que mantiene sus intereses por sobre el resto de las especies (Comunicación personal, 2019).

Rasa B., activista animalista de Quito, devoto vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y del programa de radio Ser + Animal, plantea que: “el ser humano ha calificado a los demás de inferiores y se ha calificado a sí mismo como el ser más racional de la naturaleza” (Comunicación personal, 2019). De acuerdo con la investigación, la crítica general al humanismo se basa en cuestionar el especismo antropocéntrico. Los/as sujetos enfatizan los efectos destructivos de este sistema

para con los animales, y la naturaleza. Rasa continúa: “(...) estamos ahora mismo a las puertas de una de las catástrofes más graves que haya vivido el planeta, no solamente la especie, sino el planeta entero. (...) Nosotros somos los que la hemos provocado” (Comunicación personal, 2019).

En la dimensión emocional, dicha crítica se vive con vergüenza, la cual puede ser conceptualizada, siguiendo a Jasper (2012a), como un sentimiento moral. Verónica reporta: “me avergüenza esta postura, y también lo veo muchas de las veces en mi vida diaria, se ha naturalizado. Entonces hay un cuestionamiento permanente sobre eso, mis prácticas, mis costumbres, mis ideas” (Comunicación personal, 2019). Los sentimientos morales se vuelven agentes movilizadores que remiten al sujeto a prácticas de sí, como formas de dirigirse en sentido crítico consigo mismo, frente al otro y al mundo.

El escalamiento emocional de experiencias traumáticas o shocks morales advierten una alta reflexividad crítica del sujeto. Al respecto, Fernando A., activista animalista de Quito, fundador de TerrAnimal y miembro de la Red Internacional Anti-Tauromaquia, comenta acerca de una investigación sobre las corridas de toros de la Feria Jesús del Gran Poder⁴:

yo estuve presente junto con otros compañeros en todo el proceso, nos quedamos hasta la madrugada con los toros, los mismos que sabíamos que al siguiente día ya no iban a existir. (...) estuve presente además en el arrastre que es el proceso de cuando el animal ya agoniza, le clavan la puntilla y está paralizado, lo atan del cuello y cuernos y lo arrastran con caballos hasta el destazadero. Ingreso y me recuerdo claramente del toro pestañando, moviendo las orejas todavía porque lo único que tenía era cortada la médula espinal, es decir que del lomo para abajo no podía moverse. Pero él todavía resoplaba, movía los ojos, las pestañas y las orejas. Tal como estuvo lo colgaron de una pata, y el matarife de una manera increíble lo destajó, lo convirtió en partes en cinco minutos. Este episodio fue tan traumático para mí, yo pasé enfermo más de una semana, con vómito, diarrea, pesadillas. El olor del animal, sus heces, su orina, su sangre todavía la siento. Es una vaina que me marcó mucho. (...) sentí culpa colectiva, yo decía: ‘Me siento asqueroso de ser humano, de vivir en esta ciudad, de estar en esta plaza, me sentía asqueado’ (Comunicación personal, 2019).

El shock moral activa el asco, como experiencia subjetivante de rechazo a “ser humano”. Además, este relato da cuenta de la somatización o el encuerpamiento de la subjetivación animalista. La dimensión emocional tiene un sustrato concreto: el cuerpo. El aspecto específico de la corporalidad de lo social se encuentra en la “sensibilidad (...) la cual es transmitida por el orden social” (Ramos, 2008: 619). Foucault sitúa en su giro ético-político de los procesos de subjetivación el concepto de *chrésis* (Foucault, 1994), para describir un determinado tipo de relación del sujeto con su cuerpo en las prácticas del cuidado de sí. En ese orden de ideas, Fernando experimentó el rechazo a su propia humanidad en su cuerpo con vómito y diarrea, esto se simbolizó a través de pesadillas. Aquello fue posible por la disposición sensible hacia el toro.

⁴ Este evento taurino fue uno de los más importante en la región, y en Quito-Ecuador, fue suspendido indefinidamente hasta la fecha en el año 2011.

Desesperación y frustración en los animalismos. Estados de ánimo de la misantropía

Por su parte, Luis C., activista animalista de Cuenca, miembro del colectivo Voces de la Tierra y obrero de la construcción, comenta: “Antes pasaba demasiado cansado, triste, sin poder hacer full cosas, agotado físicamente, a veces no se puede dormir bien, a veces demasiado cansado para hacer muchas cosas” (Comunicación personal, 2019). El agotamiento, el asco, la indignación se vive en el cuerpo, las emociones que abrazan la subjetividad animalista en relación con el anti-humanismo tienen una expresión corpórea, la *chrésis* del sujeto animalista se simboliza como el repudio a formar parte de la humanidad. Según indica Fernando:

Yo me acuerdo claramente parte de ese vómito y esa diarrea para mí era como sacar una vaina desde adentro, así como que: ‘¡qué asco pertenecer a esta especie!’ (...) El saberme que soy parte de una especie que es parte de tanta brutalidad por mera diversión, me provocaba asco, no podía ni siquiera manejarlo, era un asco ser humano (Comunicación personal, 2019).

En algunos casos el anti-humanismo de las subjetividades animalistas implica la contemplación del suspenso o retirada total de sí, que pasa por la disposición sensible para con el otro-animal. Luis comenta:

si nosotros sintiéramos lo que ellos sienten... ser explotado día y noche fuera otro punto. (...) Yo he tenido bastantes tipos de estados, en un tiempo odiaba a la humanidad, a la especie humana porque vos ves desde todo lado y a la clase oprimida que siguen esclavizando, como siguen (...) utilizando vacas, maltratando, en China asando sus perros, traficando monos, matando elefantes. (...) Entré en un pesimismo fuerte y pensaba que no se podía cambiar, eso te afecta full y comienzas a caer en eso (Comunicación personal, 2019).

La dimensión emocional relativa a la desesperación y la frustración es un catalizador del anti-humanismo. En el caso de Luis, la conciencia sobre la explotación animal se vuelve, en algunos momentos, realmente insoportable: “Yo algunas veces he pensado hasta en el suicidio, y he pensado que ‘es lo mejor que puedes hacer, no puedes soportar este mundo’ después de ver tanta crueldad, malicia y la gente no va a cambiar, no está cambiando” (Comunicación personal, 2019). Retomando a Jasper (2012a), hay emociones desmovilizantes, que producen el efecto contrario a la participación política y el reclutamiento. Según Poma y Gravante (2015), el estrés, el agobio y el cansancio acompañan las experiencias de lucha. Aunque en este caso, el suicidio se presenta ante Luis como una decisión político-ontológica, dejar de existir como lo mejor que se puede hacer. Para el informante, la impotencia y el pesimismo son elementos emocionales que conforman la experiencia de resignación, la cual a su vez acentúa el rechazo a “ser humano”. Según cuenta Luis: “a veces también te llegan como dicen por ahí el ‘vale verguismo’, dices: ‘que se joda la sociedad, ya nada. Mientras más rápido se joda el mundo capitalista y humano, mejor’ (Comunicación personal, 2019). La experiencia de negación del sujeto animalista a la condición humana atraviesa el rechazo al supremacismo humanista. Este factor es principalmente el que configura el anti-humanismo. Al respecto, Cristina C., activista animalista de Quito y permacultora, menciona: “Somos la especie privilegiada, para mí la especie persona, es la especie más miserable de la tierra (...) la definición de persona ¿qué

es persona? es un animal con basura" (Comunicación personal, 2019). El privilegio de especie se vive como repudio al ser parte de la humanidad.

En la misantropía de las subjetividades animalistas se revierte la relación ontológica del sujeto y el mundo. Según Foucault, las prácticas de libertad o el cuidado de sí se pueden entender como "un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser" (1984: 258). Es esa la dimensión ética de la política, justamente, como *ethos*, en tanto un determinado modo de ser y modo de conducirse. Sin embargo, la ética del cuidado de sí es anterior al cuidado del otro, "en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente primero" (Foucault, 1984: 264). En este caso, la negación de lo humano niega la primacía ontológica del sujeto y sobrepone la animalidad. El cuidado de sí, en ocasiones, se invierte por el deseo colectivo de destrucción de "lo humano", en respuesta a la destrucción de la vida animal no-humana y del planeta, la cual es definitoria del significante de la humanidad. Esta destrucción puede ser simbólica o física. Al respecto Luis reporta: "Yo defino lo humano como todo lo que nos ha hecho a nosotros los humanos de estar destruyendo el planeta en sí, destruyendo el agua, la tierra, todo lo que estamos haciendo" (Comunicación personal, 2019).

En relación a la misantropía, Carlos R., activista animalista y militante marxista del Colectivo Natura Insurrecta, describe un estadio crítico de su proceso de subjetivación política:

Me hice nihilista, misántropo; asumí ese discurso de liberación animal desde el nihilismo. (...) Yo andaba en esas épocas, pero solano, de que "la humanidad vale verga", "la humanidad en general son los nazis para los animales", "deberíamos extinguirnos", "nos debes esterilizar" como que mezclados esos discursos medios fachos, cachas, de la misantropía y el nihilismo, y todo gil (Comunicación personal, 2019).

Carlos participó activamente en procesos de acción colectiva de corte legislativo. La obstaculización permanente de estos procesos y su falta de concreción produjo que, continúa Carlos: "Todo eso me llevo a decir: 'La lucha social vale verga', (...) y dije no: "los animales, los animales, los animales" porque son estos seres puros, que si cachas este discurso medio metafísico, naturalista, determinista y romántico, de los animales y la naturaleza; y el ser humano tiene que extinguirse" (Comunicación personal, 2019). Este lugar anti-humanista para él fluctuaba entre la ira y la desesperación, según indica: "Que al fin y al cabo alimentaba una ira, que no sabía comprender de dónde venía. Pero en mi desesperación por hacer algo (...)" (Comunicación personal, 2019).

Clivaje clasista: un atenuante emocional de la misantropía animalista

Frente a la misantropía animalista algunos actores logran mediar consigo mismos, con el otro y el mundo. Fernando plantea:

Mis heces (...) se van directo a contaminar el agua, mi vestimenta por más algodón que sea, salió de un proceso industrial que consumió energía, si me pongo a desagregar de esa manera digo 'mi vida es un asco,

yo existo y ya contamino' pero también aprendí a no martirizarme por eso, en un momento sí era 'puta, qué hago. Tengo que irme a vivir a una cueva' (Comunicación personal, 2019).

La reflexividad del sujeto, retomando a Jasper, afirma el trabajo cognitivo que sucede después de la experiencia emocional y visceral. Esta respuesta no es homogénea, en algunos actores la dimensión emocional en relación íntima con el procesamiento cognitivo de la experiencia afirma, de todos modos, el rechazo a la humanidad. No hay concesiones. Por otro lado, Verónica comenta:

Si bien es cierto que los seres humanos somos los causantes de toda esta explotación y esta devastación, también es cierto que son solamente quienes tienen mayor influencia, son grupos específicos o grupos de poder, que no todos los seres humanos estamos dentro de esta categoría de devastadores (Comunicación personal, 2019).

En este caso la reflexión política impacta en el posicionamiento ontológico del anti-humanismo, no lo subvierte, pero lo matiza. Similar al relato anterior, Carla E., activista animalista y militante marxista del colectivo Natura Insurrecta, cuenta:

empecé a entender cuál era la relación de los animales dentro del sistema capitalista. (...) Entonces yo decía -Los animales son una víctima más del sistema capitalista, no son sólo los animales no humanos, sino los humanos los que están siendo explotados- entonces ahí para mí cobró más sentido. Y esa impotencia que yo sentía se transformó en potencia. O sea, decía aquí hay algo que puede estallar, que puede estallar, pero no de manera; de solo yo, sino, con otras personas (Comunicación personal, 2019).

La impotencia, el asco y la frustración son las emociones que subyacen a la expresión más radical del anti-humanismo, la misantropía. Sin embargo, cuando los actores desnaturalizan la condición humana como inherentemente destructiva, y la sitúan en el marco del sistema capitalista, sucede un proceso de subjetivación que identifica un adversario específico y antagoniza con el mismo. Entonces, ya no se trata de la humanidad como totalidad orgánica, sino como horizonte normativo en tanto matriz civilizatoria del capital. La resistencia al proyecto humanista permite transitar del individualismo a la contestación colectiva.

En contraposición a lo anterior, Zikuta, que es artesana y se dedica a la auto-gestión de la salud, y ha estado vinculada a procesos anarquistas, comenta: "Yo también me apañaba con mis afines en una mentalidad muy individualista, como de un desprecio total porque yo también lo sentía, así, a la humanidad, pero yo veía a mi hijo crecer de otra forma; y era una contradicción, y esa contradicción también me nutría, pero también me desubicaba" (Comunicación personal, 2019). Este relato designa otro componente diverso de los sujetos: individualidad versus colectividad. El *ethos* anti-humanista de las subjetividades animalistas se ve reforzado por los grupos de afinidad en el que los actores ejercen sus prácticas políticas. Es una retroalimentación constante. Los colectivos en los que los actores militan son espacios de sociabilidad en donde se colectivizan las emociones antedichas, tales como: la desesperanza, el agotamiento y el asco.

La crítica sustantiva en contra del humanismo produce en las subjetividades animalistas una relación especial, en términos político-afectivos, con los animales no-humanos y configura una noción particular del “ser animal” o de la animalidad. A continuación, se abordan las *relaciones animales* como procesos experienciales de subjetivación del actor.

Relaciones animales: giro no-humano y experiencias de subjetivación

Para Foucault la conformación del sujeto es indisociable de la relación con el otro: “El cuidado de uno mismo, por tanto, precisa la presencia, la inserción, la intervención del otro” (Foucault, 1994: 61). Allí yace la hermenéutica de sí, en la búsqueda de las “formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault, 2003: 7). El proceso de subjetivación ética política para el filósofo presupone una ontología relacional, o un ser con el otro. De esa manera se constituye el sujeto político: “Al ocuparse de uno mismo uno va a convertirse en alguien capaz de ocuparse de los otros” (Foucault, 1994: 66). En el giro no-humano se prioriza la relación ontológica con la alteridad animal, la cual es constitutiva del sujeto animalista. Entre la conformación de la subjetividad animalista y la relación con los animales no-humanos median esquemas cognoscitivos, y principalmente experiencias con alta carga emocional.

Relaciones inter-especie, entre la culpa y la tristeza: ‘los animales sienten’

Cristina C., comenta acerca de sus primeras aproximaciones a los demás animales: “Quien me inculcó de manera consiente (...) respecto al cuidado de la tierra y animales fue mi padre, me compraba mucha literatura de animales, pero simplemente reforzó la crianza que tuve en el campo” (Comunicación personal, 2019). De forma similar, Roger P., activista animalista y fisicoculturista vegano, menciona: “Crecí muy vinculado a los canes, a perros, conviví con canes; eso me marcó mucho, me sentía siempre muy identificado con ellos (...) Fue uno de los factores que me ayudó a despertar esta conexión obvia que tenemos con otros seres vivos” (Comunicación personal, 2019). Según Jasper (2012b) el shock moral activa valores subyacentes, emociones previamente ocultas. Lo que se encuentra en la investigación es que dichos valores se configuran desde la infancia. Los animales no-humanos son actantes principales en la conformación del sujeto, la relación inter-especie funciona como un mecanismo de sensibilización.

Los/as entrevistados/as describen la relación de proximidad humano-animal, a veces traumática, como potenciales agentes de sensibilización. La relación inter-especie les permite, en clave cognoscitiva y afectiva, dar cuenta del animal no-humano como individuo. Luis C. comenta: “Mi lucha con el animalismo inconscientemente comenzó desde niño cuando tenía 4-5 años de edad. (...) Tenía a mi mejor amigo que era un perro y luego un caballo, entonces comencé con esto (...) comencé a ver a cada animal que tenía su personalidad diferente, cómo eran inteligentes, lo que hacían” (Comunicación personal, 2019). Luego de este primer momento se suscitan experiencias traumáticas relacionadas con los animales, que

configuran sentimientos morales duraderos como la culpa, el arrepentimiento o la pena. Estas emociones operan como catalizadores de la lucha animalista. Luis recuerda acerca de su relación con un caballo, que tuvo que abandonar luego de haber migrado del campo a la ciudad:

siento como una culpabilidad de nunca haberme podido despedir a pesar de que tuve la posibilidad de hacerlo, nunca pude hacer nada por él, entonces no sé, me siento culpable, a veces es cuando le veo a él o veo un perro en la calle y digo: 'chuta, no pude hacer nada por él, pero esto sí puedo hacerlo' (Comunicación personal, 2019).

De forma similar, Zikuta recuerda: "mi mami tuvo un local de comida y ella faenaba las gallinas en la casa, y ella como es del campo, no tenía pena alguna. Y yo cuando llegaba las sacaba del costal, les daba de comer, y mi mamá me decía: 'de gana, ya nos las vamos a comer'" (Comunicación personal, 2019). En consonancia con el relato anterior, Verónica narra: "desde chiquita tenía esta cercanía con los animales, porque los criaba mi abuelita, entonces vivía junto a gallinas, a cuyes, perros, a veces gatos también y de lo que recuerdo era que cuando les asesinaban, porque eran para consumo humano, me daba mucha pena" (Comunicación personal, 2019).

La aproximación cercana a los animales y luego las experiencias catalíticas, retomando a McDonald (2000), suceden como reacciones emocionales profundas, para después re-elaborar cognitivamente las relaciones de poder entre humanos y no humanos, dado que estos eventos introducen al sujeto a una dimensión de crueldad animal. Carlos R. recuerda su primera experiencia catalítica:

fuimos a dejarle entre todos a esta casa y el momento en el que ya nos alejamos, o sea yo escuché un grito de mi perro, no era ni siquiera un ladrido, era un "¡No me dejes, a dónde chucha te vas!" era un grito, y raspaba la malla (...) yo ese día me di cuenta del dolor de los animales. (llanto) ...Discúlpame, pero es que es algo que yo jamás voy a poder superar, porque es una culpa hecho verga (...) después le iba a visitar todos los domingos a la casa (...) mi perro era cada vez más flaco y tenía las lágrimas secas en los ojos. (...) Ese fue un quiebre en el que dije "los animales sienten" (Comunicación personal, 2019).

Las experiencias tempranas con animales configuran en la subjetividad animalista un ejercicio de empatía, una práctica de sí que supone el retrotraimiento del yo a cambio del acceso fenomenológico-sensitivo hacia la alteridad animal. Como Roger dice: "somos tan indolentes y bien si mi relación no es cercana, suelo intentar ponerme en sus zapatos, cómo están viviendo" (Comunicación personal, 2019). Es el intento permanente del sujeto de acceder al otro-animal. Dicho acceso tiene como base las emociones relativas al dolor del animal, tal como indica Roger:

tuve contacto con ese plantel avícola, creo que incluso fue antes de los 12 años (...) De primera mano vi lo que pasaba con esas aves y no me gustaba (...) fue algo muy importante en mi niñez, que me marcó mucho, me hizo ver de primera mano, más allá de tener que ir a ver en un vídeo y decir - Ay, esto no sucede. Esto sí sucede-. En un plantel avícola no se sacrifica, se tortura y esclaviza igual se mueren un montón, y salen de allí

sólo para morir (...) Ese vacío cuando se te muere alguien, cuando sientes un – no, yo hubiera querido morir-. Creo que allí es cuando te das cuenta de esta animalidad (...) se hace tan evidente que el sufrimiento ajeno es el nuestro (Comunicación personal, 2019).

Estas experiencias catalíticas rediseñan la realidad del sujeto, permitiéndole reconocer el sufrimiento del animal. Estos momentos desgarradores operan como un trauma, tanto individual como colectivo. Luego, en el proceso de subjetivación animalista los actores reportan tener una serie de repeticiones de estos eventos, o *re-shockings* (Hansson y Jacobsson, 2014), a lo largo de su vida. Algunos de estos eventos son reales epifanías que les aproximan a su propia dimensión de la animalidad. Zikuta comenta la maternidad como experiencia de lo animal:

Verás, algo así que desató full eso, ahorita que hago recuerdo, fue cuando el Amaru nació. Porque a él cuando la enfermera me lo trajo, me dijo, - dele el seno -, y yo le regresé a mirar y le dije, - ¿cómo? -, y ella me dice, - él le va a enseñar -, y yo lo acerque y él por instinto comenzó a buscar. Y pucha, para mí fue lo más removedor que me ha sucedido en la vida, porque yo decía, - soy mamífera; una vaca mamífera, una elefanta, una jirafa-. Me vi yo en la cabeza, fue como repetirme mamífera, así de, - ¡bestia! soy mamífera, no hemos dejado eso (Comunicación personal, 2019).

Fernando A., luego de haber dejado de trabajar en una organización animalista por muchos años, entró en una crisis vital significativa. El rol que ocupa el encuentro con el otro-animal fue trascendental para su proceso:

Conocí su historia, era muy especial Pangui, tenía tristeza en su mirada y todo (...) fui a su jaula con mucho respeto (...) en la medida de que le contaba mis penas, lloraba o gritaba (...) recuerdo claramente que Pangui bajó muy sigilosa y se me acercaba directamente (...) era impactante ver a un animal así de imponente (...) se echó al suelo a rascarse contra el suelo, como un gato y a ronronear (...) al final se levantó, se sacudió, y me quedó viendo. (...) lo que yo siento que me pasó es que ella me decía como: "yo viví una mierda desde que nací en una jaula de 2x3 y ahora estoy aquí, estoy mejor, estoy bien, no jodas, no te amargues, estás en la inmundicia pero las cosas pueden mejorar". Entonces con la man nos quedamos viendo a los ojos, es como que me dice eso, se va. (llanto) y si me pongo así un poco emotivo y todo, es porque para mí fue un encuentro demasiado cercano con un animal, y solamente me reforzó una vez todo lo que estaba haciendo, ya había visto a mi perro morir, a ese toro sufrir (Comunicación personal, 2019).

De acuerdo a la investigación empírica se ha identificado un rasgo común en la constitución de la subjetividad animalista. La relación temprana con animales no-humanos es un mecanismo explicativo sustancial de dicho proceso. Los actores describen relaciones de afectividad e intimidad emocional en su primera infancia, lo cual funciona como un esquema vincular que posibilita el encuentro inter-subjetivo con el otro-animal, a su vez se mencionan primeros episodios traumáticos.

La animalidad como retorno: 'el reencuentro con nosotros como animales'

Estas relaciones animales de los actores son factores que configuran una noción específica de animalidad. Al respecto, Verónica comenta:

La animalidad, creo que es el reencuentro con nosotros como animales, porque igual así estamos clasificados, como animales humanos. Pero creo que es necesario este reencuentro con nuestra animalidad para poder volver a convivir con la madre naturaleza, como seres humanos somos parte de la madre natura, y que de alguna manera justamente por esta mirada antropocentrista llegamos a dividirla y clasificarla dicotómicamente, creyéndonos superiores. Y en esta ruptura, en esta ambición, empezamos a clasificarnos como humanos. Y creo que la solución sería ese reencuentro, el reencuentro con nuestra animalidad (Comunicación personal, 2019).

En ese mismo sentido, Cristina C. comenta sobre su proceso de 'volverse vegana' como un retorno: "yo no me 'hice vegana', yo me 'volví vegana'. (...) es un regresar, tú regresas a tu estado original (...) develando esta connotación de regreso como retroceso o involución, es por ahí" (Comunicación personal, 2019).

En ese orden de ideas, se vive el "ser humano" como un lugar ontológico de quiebre respecto al mundo natural, y a la animalidad. Además, la visión antropocéntrica designa una relación de superioridad legitimada por la dicotomía: humano-animal. De forma similar, Luis C. comenta:

(...) venimos de la naturaleza porque somos animales y somos parte de ella, sería eso, volver a eso, ser un animal, más animal, porque animal es un sinónimo que hemos visto que es malo. (...) los animales lo diferente, lo que queremos ser, lo que anhelamos ser, lo utópico, más animales, o sacar nuestra animalidad interior que llevamos aún y conectarnos con nuestra naturaleza en sí. (Comunicación personal, 2019).

Este retorno tiene dos caras, pues la animalidad también se muestra como medida de la opresión, sobre esto Antonella C., feminista anti-especista y miembro del colectivo ecologista Yasunidos, advierte:

creo que ha sido bien estigmatizado el ser animal, de hecho, a las mujeres para discriminarnos y hacernos de menos, ha sido apelar a nuestra condición de salvajes. (...) las mujeres esclavas (...) eran reproductoras de mano de obra, que podían cumplir y satisfacer deseos sexuales de los esclavistas. (...) Lo animal siempre está por debajo, que viene bastante desde la ilustración (...) la razón es el eje de todo (...) todo lo que venga más natural o espontáneo es lo animal, por lo tanto, es lo salvaje, y por lo tanto hay que desecharlo. Y los animales y las mujeres siempre hemos estado destinados a esa condición (Comunicación personal, 2019).

Se denuncia la animalización de los grupos oprimidos –mujeres y esclavos-, y en paralelo se reivindica la diferencia animal como lugar de antagonismo frente al sistema patriarcal y especista, según indica Cristina C: "me defino feminista porque soy una perra, zorra y porque vivo en un sistema donde todo lo que es considerado

tierno, afable, amoroso, abundante, violento, destructivo tiene que ser controlado porque eso es femenino” (Comunicación personal, 2019).

Desdibujando el binario animal humano y no-humano: ‘diferentes, pero iguales’

Respecto a las diferencias, Rasa B. comenta: “un animal tiene emociones, afectos, preferencias que tiene, en fin, tal como cualquier otro ser. Entonces tenemos muchas similitudes (...), entonces, no hagamos como esto de los ‘hermanos menores’, porque es como ubicarles una escala más abajo y eso no creo que sea” (Comunicación personal, 2019). Se cuestiona la relación de tutela, que parte de un arriba hacia un abajo. Luis C. comenta sobre su relación con los demás animales, en tanto diferentes e iguales:

Mi vínculo es que son otros seres igual que nosotros, pero diferentes, con los mismos derechos a la tierra, con diferentes formas de inteligencia. Me siento como parte de todo, de que son nuestros hermanos, y que están aquí para sus propios motivos, no para los nuestros. Los veo como diferentes pero iguales, sé que son inteligentes, que sienten, que tienen miedo (Comunicación personal, 2012).

Entonces, parece desdibujarse la dicotomía humano-animal. Según describe Roger P.: “entender a nuestros hermanos animales como lo que son: nuestros hermanos” (Comunicación personal, 2019). En relación al relato anterior, Rasa B. continúa: “no son ni superiores, ni tampoco inferiores a nosotros, son distintos nada más y en lo que se parecen es en las necesidades, en lo que quieren” (Comunicación personal, 2019). La perspectiva de las necesidades implica el reconocimiento de la alteridad animal. En la subjetividad animalista el cuidado del otro-animal en relación a su especificidad subjetiva es importante. Fernando A. menciona: “también me reconozco animal humano en la medida en la que el animal no humano tiene sus propias características, sus propias formas de ser y necesidades” (Comunicación personal, 2019). El respeto de la subjetividad de la alteridad animal es un factor medular de la subjetividad animalista. Este relato re-afirma la importancia del otro, como mediador en la configuración de la subjetividad.

Además, según los informantes, la animalidad está dada por la consciencia de la finitud. Ese es el sustrato natural que resquebraja la separación ontológica: humano y animal. Al respecto, Fernando A. plantea la finitud de la vida como lo que le permite reconocer con humildad su lugar en este planeta:

(...) hablando biológicamente somos mamíferos, somos animales, somos vertebrados porque hoy estamos, pero mañana podemos estar enfermos y pasado morimos. No nos diferenciamos en nada (...) Reconocerme animal es reconocerme sensible, limitado, súper temporal (...) como una insignificancia, pero como algo humilde (...) soy cualquier cosa (Comunicación personal, 2019).

De forma similar Arlen S., anarquista y animalista, indica: “por esa misma humildad de existir es que yo me siento relacionada de esa manera con los animales” (Comunicación personal, 2019). El lugar del sujeto animalista es un

espacio descentrado, de retirada frente a la lógica de superioridad desplegada por el antropocentrismo.

La dimensión biológica es utilizada tanto para desdibujar la dicotomía, como para afirmarla sin que la diferencia justifique la opresión hacia los animales. Ese es el caso de Roger P.: “yo no coincido a lo que dicen muchos veganos y activistas, que somos simplemente iguales. No, no somos iguales, es decir, si hay una diferencia obvia entre reino animal y reino humano, y esa diferencia obvia es que el reino humano ha desarrollado un cuerpo mental” (Comunicación personal, 2019). Para el interlocutor la diferencia entre los animales no-humanos y los humanos, no coloca a los últimos en un lugar de superioridad respecto de los primeros, al contrario, dicho “cuerpo mental” establece un imperativo moral de cuidado hacia los no-humanos. Sin embargo, esta premisa encierra una posible contradicción, pues ¿la diferencia que no justifica superioridad, pero sí un *ethos* de cuidado, no es en sí misma vertical?

En síntesis, la animalidad se presenta, por un lado, como un estadio prístino al cual volver. Por otro lado, la animalidad se enmarca en los cauces biológicos de la evolución. En el primer relato, los actores no marcan una diferencia categórica entre lo humano y lo animal. En el segundo relato, se comprenden dos posibilidades: 1) los actores aluden a un continuo en el cual los humanos sí se diferencian de los demás animales, 2) los actores marcan una diferencia, principalmente biológica, en relación a los demás animales. Sin embargo, en el segundo relato se insiste en que esa diferencia no supone superioridad.

Cuestionando la autoridad contra los demás animales: ¿Relaciones horizontales o tutelares?

Ahora bien, la noción de animalidad también es problematizada por los actores en términos vinculares, de ¿cómo me relaciono con ese otro no-humano? En ese sentido, se encuentra un patrón en lo sujetos. Se procura una relación horizontal, se critica el tutelaje y se mira con sospecha cualquier intento de antropomorfización y humanización de los animales no-humanos. Según indica Arlen, frente a la relación que entabla con el perro, llamado Beno: “respecto al Beno, ha ‘es tuyo’ y yo digo ‘está conmigo’ como que en serio no siento que sea mío, la relación de la ciudad implica un montón de cosas que no se pueden evitar, pero procuro que mi relación sea equitativa entre los dos” (Comunicación personal, 2019).

Se hace presente una lógica de cuidado del otro, y median emociones en el proceso. Son las prácticas concretas de la subjetividad animalista. Al respecto, Luis C. comenta: “entonces cuando una vez le volví a ver, no lo quise montar, me reconoció y lo abracé porque era un caballo” (Comunicación personal, 2019). Para Roger, el amor a los animales, en cuanto a las prácticas, implica no comerlos y en general no participar en actividades que implican violencia hacia ellos: “amo a mis hermanos animales. Y si amo a mis hermanos animales no puedo consumirlos, debo respetarlos y debo ser consciente de todas aquellas dinámicas que los violentan” (Comunicación personal, 2019). La relación de igual a igual implica cuestionar las prácticas especistas que se ejercen contra los animales no-humanos.

Además, las relaciones animales implican un vínculo de cercanía y cotidianidad. Zikuta cuenta: “si la Pani tiene pulgas yo le busco y las mato, me siento como un mono, como un animal más y como si estuviéramos en simbiosis; no sé pues, hay gente que igual no le gusta eso, pero yo lo hago” (Comunicación personal, 2019). Esto señala cierto matiz jerárquico inter-especie. A propósito del cuestionamiento de las prácticas de autoridad contra los demás animales, para Arlen es importante mantener una vigilancia permanente de sí, para no reproducir esquemas tutelares para con los demás animales:

(...) me da muchas ganas de ayudarles y a algunos he podido, me frustro mucho y me sumo en una tristeza tenaz. Y tengo que tener mucha cautela como el de no pretender ser mesías de nada ni de nadie, ni salvadora de nadie ni nada y obviamente no caer en la apatía, indiferencia ni nada, un poco intentado un poco equilibrar esta empatía con los seres (Comunicación personal, 2019).

Esto implica para ella un trabajo emocional importante. La búsqueda de un equilibrio entre la empatía hacia los animales y la frustración de no poder ayudar, junto a la mirada de no situarse como superior. En no todos los casos la relación se presenta de esa manera, Carla G., vegana y profesora de yoga, comenta sobre su relación con Luz, una perra que fue rescatada: “Había un vínculo muy grande (...) es parte de la casa, es parte de la familia ahora. (...) la Luz es una hija, una hermana, una madre a veces; porque si me, - ¡grr guau! a veces (risas) -, me manda al carajo cuando no le hago caso, así que es un ser importante” (Comunicación personal, 2019). En este caso, Carla mantiene una relación, en ocasiones, antropomorfizada con Luz. El matiz entre las relaciones horizontales con los demás animales, y la práctica de tutelaje, es complejo y contradictorio. Según cuenta Arlen, ese lugar gris implica asumir la responsabilidad del cuidado de los animales no-humanos, a pesar de que ello implique cierta relación contradictoria: “saber ser responsable de esa manera porque el Beno no es de mi propiedad, pero en muchos niveles es mi responsabilidad, soy responsable de él y en ese sentido era estar pendiente de ese tipo de cosas” (Comunicación personal, 2019).

Para Arlen su relación con Beno ha sido importante en su proceso de sensibilidad. En la subjetividad animalista el animal no-humano ocupa un rol de agencia frente a dicho proceso:

El Beno me parece un buen punto de partida porque he aprendido mucho con él, de él (...) Me considero una persona sensible y creo que mi sensibilidad con el pasar de los años ha ido aumentando y con el Beno se agudizó de otra manera (...) Siempre saludo con los perros, por ejemplo, es para mí súper natural o me maravilla un poco, me quedo viéndole “¿qué pensará?” como que ‘esa cosita existe, se mueve’ (Comunicación personal, 2019).

La conformación de la subjetividad animalista implica un ejercicio honesto de reconocimiento de los animales no-humanos, como otro alterno, diferente. Para Luis C. dicho reconocimiento implica un vínculo de afecto, convivencia y hermandad: “Son como los hermanos de la madre tierra, creo que la categoría de hermano en mi vida es como la más importante (...) Creo que es esto, el poder

compartir o poder vivir de alguna manera en la que no se les lastima" (Comunicación personal, 2019).

Subjetividad animalista y auto-cuidado emocional: 'sentirse más animal'

Otro elemento de la subjetividad animalista y el giro animal es la relación animal como auto-cuidado y tecnología de gestión emocional. Para Luis, la desesperación y el dolor de la situación de los animales se tramita a través del vínculo con los animales:

Cuando estás cansado o enojado, no vas a dormir bien. Pero luego yo mismo buscaba unas válvulas de escape. A mí me gusta mucho la naturaleza (...) salir a ver pájaros para contrarrestar eso, y eso a mí me ha funcionado. (...) Cuando salgo y veo a un perro en la calle, digo: "hola, amigo ¿qué tal? ¿Cómo haces?" y me respondo yo mismo por él, o veo una abeja o un pájaro y digo: "hola pájaro" tengo esas cosas para que me funcionen, para no estar pensando en el otro, son como un escape (Comunicación personal, 2019).

Rasa B. comenta acerca del rol de los no-humanos y su rol activo en la relación humano-animal:

(...) son súper sensibles (...) Tanto, que se acercan a nosotros cuando estamos en un estado de ánimo como bajoneados y eso, o cuando tenemos alguna tristeza o preocupación; se acercan, se pegan a ti, te abrazan, tratan de brindarte consuelo. Se ve en ellos una sensibilidad, que nosotros no tenemos. (...) sé que están hablando, sé que están diciendo algo (Comunicación personal, 2019).

Fernando A. plantea que a: "las personas que trabajamos con los animales nos hace muy bien refundirnos en la naturaleza" (Comunicación personal, 2019), dado que el reconocimiento de ser animal, supone que el sujeto vuelva sobre sí, como prácticas de auto-cuidado. Al respecto Fernando A. comenta:

Me fui a vivir a la Amazonía. (...) Ese lugar me transformó por (...) tomábamos esa agua, nos bañábamos en las cascadas (...) fue como refundirse en la montaña tres meses y reconocerse como animal (...) Yo me vi mucho más expuesto a la naturaleza, y por ende sentirse más animal y menos el humano conquistador (Comunicación personal, 2019).

La relación con los animales no-humanos y el reconocimiento de sus necesidades funcionan de forma retroactiva para el sujeto animalista. Pues le permiten, en su proceso de reconocerse animal, ubicar sus propias necesidades y elaborar prácticas de sí como auto-cuidado. Fernando continúa:

Yo aprendí a lidiar con esto, primero, reconociéndome como un animal que tiene sus propias necesidades (...) Y si yo mismo no me cuido soy un destructor de mi propio cuerpo, entonces posiblemente una de las primeras actividades de protección animal que uno debe ejercer es protegerse a su propio animal, a su propio cuerpo y mente (Comunicación personal, 2019).

Las relaciones animales le brindan al sujeto animalista cierta capacidad de gestión del dolor emocional. El vínculo afectivo, en ocasiones, es más contenedor que cualquier vínculo humano. Al respecto Luis C. dice: “Yo me he sentido con los animales de otra forma, me he sentido tranquilo. No es como con un humano, tú sabes que un humano te puede estar juzgando, traicionando, y diciendo tal cosa” (Comunicación personal, 2019).

Para Roger las prácticas de sí son fundamentales en cuanto al activismo por los animales. Retomando a Foucault, el conocerte a ti mismo supone el cuídate a ti mismo. Como relata:

Es la desazón diaria – por qué me voy a despertar, o sea, abro los ojos y a recordar todo el sufrimiento que existe (...) para estar en una posición en la que tú puedas ayudar a otros (...) Considero que debes primero cuidarte a ti mismo para, así, poder ayudar a otros (...) manteniendo una integridad (...) emocional, y (...) física; haciendo ejercicio y alimentándonos correctamente, descansando, respirando, meditando (Comunicación personal, Roger, 2019).

La animalidad como compromiso político: ‘esa animalidad de no dejarme vencer’

Para concluir este apartado, un último elemento es la animalidad como compromiso político. El reconocimiento del ser animal de los sujetos les permite la empatía, como sentimiento que despliega cierta obligatoriedad ético-política para con los animales no-humanos. En ese sentido, Fernando comenta: “yo diría que me reconozco animal en la medida en la que puedo ayudar a otros animales” (Comunicación personal, 2019). Además, dicha animalidad brinda un sentimiento de empoderamiento o “poder para”, el reconocimiento de la subjetividad animalista atraviesa un sentimiento de resistencia, el cual se anida en la propia animalidad del sujeto, según describe Zikuta:

(...) sé que es difícil, (...) va a colapsar tal vez, va a pasar, pero yo no quiero estar en el momento de; o sea como rendirme, y decir, - ah, ya no hago nada entonces porque todo se va a la mierda -, creo que eso también es animal (...) porque un animal ataca, si dos animales de la misma especie pelean, o sea, es pelear a matar. (...) Pero ya cuando es algo fuerte en un contexto de guerra, por decir, sale esa animalidad de no dejarme vencer, - voy a luchar -, como ese instinto guerrero de guerra. Entonces yo como que eso, no me pienso dejar vencer y voy a seguir insistiendo (Comunicación personal, 2019).

Gramáticas político-ontológicas de la domesticación, la esclavitud y la liberación animal

La subjetividad animalista, en el marco del giro no-humano, implica cuestionar la domesticación animal como cimiento del humanismo y del especismo-anthropocéntrico. Los sujetos animalistas critican la esclavitud que implica la domesticación, y argumentan sobre la liberación animal como una liberación propia. Esto es la ontología relacional de la subjetividad, ser con el otro.

Domesticación y esclavitud animal: relaciones animales contradictorias

David comenta acerca de la diferencia entre libertad negativa y libertad positiva. La primera se constriñe cuando se le priva o prohíbe a un ser de hacer lo que él o ella quiera. Por ejemplo, las jaulas, los mataderos, los laboratorios de experimentación animal funcionan como encierro, como privación de la libertad negativa. Mientras que la libertad positiva se refiere a la imposibilidad histórica o biológica real de poder ser, según indica David:

(...) no nos hemos dado cuenta de que también les hemos coartado la libertad positiva, a través de la domesticación ¿Un cerdo conserva la misma capacidad de supervivencia, que un jabalí salvaje o no? ¿Una vaca conserva la misma capacidad real, efectiva, de supervivencia que un búfalo o que un bisonte? No. (...) lastimosamente este proceso de quitarles la libertad positiva es un proceso muy largo, y prácticamente imposible de deshacer. (...) está coerción de la libertad positiva es algo que los veganos no acostumbran a considerar. No acostumbran a criticar la domesticación, y la domesticación es la premisa fundamental para la esclavitud (...) si tú has cortado la posibilidad, las capacidades básicas de ese esclavo para auto determinarse, el esclavo siempre será dependiente del amo; la gran victoria del amo es volver al esclavo dependiente de él (Comunicación personal, 2019).

En relación a la auto-determinación y el problema de la domesticación, Zikuta comenta sobre un aspecto que es problemático en las subjetividades animalistas, y se refiere a utilizar comida a base de animales, para alimentar a otros animales:

yo sí les llevo carne igual a ellas, cuando me dan o veo platos o cosas así, les llevo la verdad, y ellos sí comen pues. No les he quitado eso porque yo también pienso que eso es una forma de domesticación y de autoridad y de dominación, hacerles veganos a los animales cuando su naturaleza es carnívora; porque digamos que yo me muera, y a él ¿quién le va a dar de comer? ¿quién va a saber que es vegano? ¿será que su instinto retorna y él vuelve a comer animales? (Comunicación personal, 2019).

La búsqueda de coherencia, entre liberación animal y domesticación, se ubica en un lugar sin resolución. El anverso de este relato es el de Carla G., quien cuida a Luz, quien lleva una dieta vegana. Ella comenta que al principio intentaron con las bolitas de comida de perro, pero le generaron alergia, y luego una amiga veterinaria les sugirió que probaran otro alimento, sin embargo, a Luz nunca le gustó la carne. Según comenta Carla G.:

Lo primero; le compré yo una cosa, así, de carne molida, la primera vez que ella estaba en casa, no comió, no le gustó (...) le encantaban las verduras, le encantaba la fruta, entonces, creo que ya venía predispuesta (...) la Luz, por algo nos encontramos, creo yo, yo soy agradecida (...) porque el tiempo que estábamos en esa transición de querer dejar de darle las bolitas sí le dimos pollo y fue una tortura para nosotras, yo lloraba, una semana entera mientras desmenuzaba el pollo

ahí, - ¡miércoles! -, era así como fuerte, fuerte, eso sí estaba comiendo. (...) Yo estoy agradecida con la gorda, no sé qué hubiera pasado si no le hubiera gustado; hubiera seguido llorando, creo, sobre el pollo mientras lo desmenuzaba (Comunicación personal, 2019).

Lo anterior permite visibilizar la heterogeneidad de las prácticas, y por tanto, de la configuración de las subjetividades animalistas. Tanto la relación tutelar, como la relación horizontal, se presentan como una tensión constitutiva. En relación a lo segundo, los sujetos sitúan el 'mascotismo' como forma de domesticación, y en paralelo como obligatoriedad moral dadas las condiciones fijadas de dependencia y esclavitud:

lo mínimo que podemos hacer es cuidar de estas almas que están sueltas en la calle viviendo vidas horrendas, crueles (...) son esclavos, porque les hemos confinado a esa jungla de concreto que no es natural para ellos (...) considero que no deben existir mascotas y que debemos eliminar su procreación. (...) El perro sí depende de nosotros siempre, y esa dependencia siempre le hace generar límites y en el límite ya está el factor de la inmoralidad, de la esclavitud (Comunicación personal, Roger, 2019).

Las prácticas de los sujetos animalistas están atravesadas por conflictos morales permanentes, relativos al problema de la domesticación y la esclavitud. En los sujetos animalistas, retomando a Foucault, es importante en las prácticas de sí la noción de *paresia*. Esta es la búsqueda de coherencia del *ethos*: "Decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta" (Foucault, 1994: 100). Es un pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. El problema de la domesticación interroga el intento permanente de coherencia de estos sujetos, según comenta Cristina:

Entonces darle de comer venenos a base de sus hermanos torturados, ya no podía, le decía "por tu culpa no puedo ser totalmente vegana" y me reía. Después de vivir tantos meses conmigo, no comía las pepas, empezó a comer mucha fruta y verdura, y ahí me daba más iras porque no sabía si le estaba maltratando. Me daba iras porque decía: 'este ser felino, depredador, carnívoro por naturaleza ama una fruta tan noble como la sandía' (Comunicación personal, 2019).

Domesticación animal y capitalismo: 'negar tu naturaleza'

Otro patrón relevante es el vínculo que realizan los interlocutores entre la domesticación y el capitalismo. Zikuta indica: "la domesticación es la analogía del capitalismo; porque el capitalismo lo que busca es herramientas para promover su expansión, y cualquier práctica domesticante hace que te adaptes a esta sociedad enferma, y, por ende, niegues tu naturaleza" (Comunicación personal, 2019). En este punto conviene señalar el componente altamente ideologizado de los y las informantes.

Para los sujetos animalistas la domesticación es la expresión más radical de la dominación, en donde el sujeto oprimido pierde su capacidad propia de

auto-determinar su vida. Siguiendo a Foucault, el problema de la dominación implica que:

no puede haber relaciones de poder sino en la medida que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro, y se volviese cosa suya, un objeto sobre el cual él pudiese ejercer una violencia infinita e ilimitada no habría relaciones de poder (Foucault, 1984: 169).

Por tanto, para que el cuidado de sí sea posible es necesario cierto grado de libertad entendido como relaciones de poder móviles, y no estados de dominación fijos. Por tanto, la domesticación animal se puede entender como un estado ontológico de los animales, una forma de ser y habitar el mundo fijada por un proceso histórico de dominación.

Para los sujetos animalistas el problema de la domesticación lleva al problema de la esclavitud, y por tanto al horizonte histórico de la subjetividad animalista, la liberación animal. Según indica Fernando: “me parece injusto, me parece una idea de un poder “sobre”. Me parece una mirada que termina llevando al resto de seres a una explotación para mis intereses o para mis beneficios, y yo soy el domesticador. Me parece que es necesaria la liberación” (Comunicación personal, 2019). Roger sitúa a la humanidad como el elemento fundacional de la esclavitud animal: “son atentados en contra de la libertad de todos los seres (...) somos ejes de la esclavitud” (Comunicación personal, 2019).

La dimensión heterogénea de los sujetos animalistas permite interpelar las perspectivas románticas sobre los animales no-humanos, y su consiguiente humanización, dado que eso supone negarles su otredad. Al respecto Fernando cuestiona el trato hacia los demás animales: “dicen son ‘ángeles de la tierra’, ‘llenos de inocencia’ o sea calificamos inocencia en términos humanos, pero son perros que pueden matar a otros perros, son perros que pueden matar a gente de la misma manera que la gente los puede matar a ellos” (Comunicación personal, 2019).

Veganismo: práctica ético-política del anti-especismo

En respuesta al esquema: domesticación, esclavitud y liberación, los sujetos animalistas sitúan el veganismo y el anti-especismo como la práctica ético-política que constituye al sujeto de enunciación, en la medida de la ontología relacional. De acuerdo a Verónica el veganismo es: “Una práctica ética necesaria para poder acabar con el sistema especista que ha venido sistemáticamente esclavizando al resto de seres animales no humanos” (Comunicación personal, 2019). Según refiere Roger: “la anarquía no puede existir sin veganismo, es contradictorio, es decir, un anarquista no puede no ser vegano, mientras esclavices a otro te mereces ser esclavizado” (Comunicación personal, 2019). Sobre la importancia de liberar a los esclavos, para ser realmente libres, Cristina indica: “toda la (...) destrucción está tan normalizada, naturalizada, que no les importa en absoluto, creo que mientras más domesticadas estén las personas, menos se va a conseguir la liberación animal, de cualquier ser” (Comunicación personal, 2019). Las prácticas

de sí del sujeto se muestran como un requisito para la liberación animal. En ese sentido, la animalización como rechazo del proyecto humanista y a la domesticación del sujeto se vuelve nodal. Ello implica que aprender de los animales no-humanos, y de lo natural, es un ejercicio de retrotraimiento del sujeto humanista, para dar lugar al sujeto animalista. Invertir la comparación, la humanización y el antropomorfismo: “nosotros (...) tenemos que vernos en ellas y en ellos (...) Hay que cambiar la denominada comparación y se acabó” (Comunicación personal, Cristina, 2019).

Para concluir, los sujetos tienen una definición amplia y poco unívoca del veganismo. Por eso, conviene referirse a *veganismos*. Como indica Luis: “el veganismo era todo general, pero luego vimos que había diferentes formas de veganismo: burgués, capitalista (...) el veganismo y la liberación animal debía ser anti-capitalista (...) el especismo no se va a acabar mientras no se acabe el Capitalismo” (Comunicación personal, 2019). Para propósitos de esta investigación, el análisis se enfocará en la vertiente más radical de los veganismos que se aproximan a los horizontes anti-capitalistas, pues son los que más cuestionan la domesticación y el proyecto humanista de occidente. Sobre el carácter clasista del veganismo, Luis, quien proviene del campo y actualmente trabaja como obrero de la construcción, comenta sobre el acceso al veganismo: “ser vegano y tener plata, eso generalmente es un mito, creo que entre las comunidades andinas comer carne es un lujo (...) dejar de comer carne de cierta forma sí es fácil, lo que falta es empatía, porque muchas veces estamos tan endurecidos por este mismo sistema” (Comunicación personal, 2019).

De acuerdo a lo anterior, este veganismo se define como las prácticas concretas que implican en la cotidianidad rechazar y boicotear la esclavitud animal en todas sus esferas: alimentación, vestimentas, espectáculos de diversión, etcétera. Mientras que el anti-especismo es el amplio horizonte de sentido de los sujetos. Es el posicionamiento ético-político del sujeto animalista. Luis critica la reducción del veganismo a una dieta, y amplía el anti-especismo, teórica y políticamente:

Yo creo que el veganismo en realidad se ha hecho como una dieta más, una forma de alimentarse y el antiespecismo es más complicado (...) es más como una lucha completa, porque ya consideras a otra especie que está siendo discriminada (...) tú tienes que respetar a esa especie por el hecho de que existe (Comunicación personal, 2019).

De forma similar para David: “la mayor de parte del veganismo se vive como una opción de consumo, individual, personal, privada” (Comunicación personal, 2019). Aun así, se encuentra en ese tipo de prácticas de sí, aparentemente liberales, una dimensión política frente a la economía basada en la esclavitud animal:

la práctica en sí, de abstenerse de consumir productos de origen animal tiene una dimensión política muy interesante y honesta, es decir; dejar de consumir un producto, porque involucra explotación, es reconocer toda la dimensión política de la economía especista (Comunicación personal, 2019).

Para Verónica el veganismo tiene que concebirse como un paso inicial: “poquito a poco con esto vamos haciendo que la gente deje de participar en esta cadena de

explotación. Y si en algún momento queremos la abolición es necesario este paso inicial de salirnos de esa cadena de explotación” (Comunicación personal, 2019). Entonces el veganismo, para las prácticas de los sujetos, se considera un acto panfletario, una lógica de protesta casi simbólica. De la misma forma argumenta Roger: “no es solo aquello que tengo que dejar de hacer; eso es lo básico, es lo que actúa como un detonante, es por donde debemos empezar. (...) Primero debemos dejar de hacer aquello que es nocivo; primero hacer un auto reconocimiento y cambiarnos a nosotros, para después, cambiar el mundo” (Comunicación personal, 2019). El veganismo es el resultado inacabado y constante de la auto-reflexividad del sujeto, en su proceso alquímico en cuanto a las prácticas de sí.

Retomando a Foucault, el *ethos* animalista se vuelve político en la medida del cuidado del otro: “el que cuidase como se debe de sí mismo, se encontraría por ese mismo hecho en grado de conducirse como se debe en relación a los otros y por los otros” (Foucault, 1984: 264). Los sujetos animalistas cuestionan la concepción liberal del veganismo, como dice Roger: “al haber más de un implicado ya no es una decisión personal, es una decisión política y por ende, en el veganismo están implicados todos los seres humanos, todos los miles de animales que son asesinados por hora, y la Madre Tierra. No es personal, es político” (Comunicación personal, 2019). El horizonte histórico del veganismo, al ser tan radical en su lugar ético-político de relacionamiento con el otro, según David, sienta las bases para una auténtica revolución social:

un proceso de liberación social no podía darse sin erradicar la razón instrumental (...) la cosificación, instrumentalización y apropiación en general del otro, y tenía que darse en otros términos. Cuando descubrí el veganismo, entendí que era desde los términos de la empatía, de la compasión, del identificarse en el otro e identificar al otro en uno mismo (Comunicación personal, 2019).

El esquema tripartito: domesticación, esclavitud y liberación, lleva a estos sujetos a posicionarse políticamente desde el abolicionismo, lo que implica rechazar el bienestarismo:

el veganismo en tanto es una postura relativa a animales que efectivamente son esclavos, o sea, inevitablemente tiene que plantearse como abolicionista, no puede ser, sino otra cosa, porque ¿cómo se puede colaborar al bienestar y a la felicidad de alguien que es esclavo, siendo que su principal afán natural, es la libertad? (Comunicación personal, David, 2019).

Finalmente, el veganismo en su dimensión relacional implica la liberación humana y animal, según indica David: “el veganismo, para ser radical, tiene que empezar o terminar en un profundo proceso de liberación de uno mismo, no puede ser de otra forma” (Comunicación personal, 2019). La esclavitud animal se presenta ante los sujetos como un ejercicio de esclavitud hacia uno mismo. Por tanto, el veganismo y el anti-especismo de las subjetividades animalistas implican el cuestionamiento radical al proyecto humanista, a la domesticación y a su extensión concreta: la domesticación animal. Esa es la salida político-ontológica del giro animal.

Reflexiones finales

Esta investigación permitió cuestionar las miradas accionalistas y racionalistas del estudio de los procesos de acción colectiva. La dimensión emocional, corporal y experiencial de los actores utilizada como variable sociológica explicativa posibilitó el estudio de las subjetividades animalistas en sus aspectos ambivalentes, heterogéneos y contradictorios. Entre esos elementos irresueltos conviene destacar los siguientes impases: 1) la compleja relación entre liberación animal, domesticación y tutela, 2) la romantización y humanización de lo no-humano, 3) la jerarquía matizada en las relaciones animales versus el horizonte anti-especista, 4) la tensión entre la misantropía y formas individualistas de la subjetividad versus perspectivas clasistas y formas colectivas, 5) el veganismo liberal, moderno-colonial versus los veganismos anti-capitalistas. Todos estos elementos podrían abrir nuevas agendas de investigación en el campo de los Estudios Críticos Animales.

Bibliografía

- BEST, Steven (2009) "The rise of critical animal studies: Putting theory into action and animal liberation into higher education" *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 7, No 1, pp. 9-52.
- BLASER, Mario (2009) "Political ontology: cultural studies without 'cultures'?" *Cultural Studies*, Vol. 23, No 5-6, pp. 873-896.
- CUDWORTH, Erika (2016) "A sociology for other animals: Analysis, advocacy, intervention" *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 36, No 3-4, pp. 242-257.
- ESCOBAR, Arturo (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- FOUCAULT, Michelle (1994) *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, Michelle (1984) "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". En Michelle Foucault: *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, pp. 257-280.
- FOUCAULT, Michelle (2003) *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad tomo II*. Madrid: Siglo XXI.
- HANSSON, Niklas & JACOBSSON, Kerstin (2014) "Learning to be affected: Subjectivity, sense, and sensibility in animal rights activism" *Society & Animals*, Vol. 22, No 3, pp. 262-288.
- JASPER, James & NELKIN, Dorothy (1992) *The animal rights crusade*. New York: The Free Press.

JASPER, James & POULSEN, Jane (1995) "Recruiting strangers and friends: Moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests" *Social problems*, Vol. 42, No 4, pp. 493-512.

JASPER, James (2012a) "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación" *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, Vol. 4, No 10, pp. 46-66.

JASPER, James (2012b) "¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas" *Sociológica*, Vol. 27, No 75, pp. 7-48.

KRUSE, Corwin (2002) "Social animals: Animal studies and sociology" *Society & Animals*, Vol. 10, No 4, pp. 375-379.

MCDONALD, Barbara (2000) "'Once You Know Something, You Can't Not Know It' An Empirical Look at Becoming Vegan" *Society & Animals*, Vol. 8, No 1, pp. 1-23.

POMA, Alice y GRAVANTE, Tommaso (2015) "Las emociones como arena de la lucha política. Incorporando la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales" *Ciudadanía Activa, Revista Especializada en Estudios sobre la Sociedad Civil*, Vol. 3, No 4, pp. 17-44.

PONCE, Juan José (2020) "Estudios Críticos Animales & Sociología: apuntes teóricos sobre el post/anti-humanismo" *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. 7, No 1, pp. 399-421.

RAMOS, Olga (2008) "'Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis' de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible" *Estudios sociológicos*, Vol. 26, No 78, pp. 617-646.

SORENSEN, John; SOCHA, Kim & MATSUOKA, Atsuko (Eds.) (2014) *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang.

TAYLOR, Nik & TWINE, Richard (Eds.) (2014) *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre*. New York: Routledge.

YORK, Richard (2004) "Humanity and inhumanity: Toward a sociology of the slaughterhouse" *Organization & Environment*, Vol. 17, No 2, pp. 260-265.