



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología

**BIOPOLÍTICA Y ANIMALIDAD.
EXPLOTACIÓN ANIMAL, PODER Y SUBJETIVIDAD**

**Tutor: Gonzalo Correa
Revisor: Diego González**

Universidad de la República

**Facultad de Psicología
Montevideo, 2022**

**Martina García
4.546.131-4**

RESUMEN

Este trabajo se propone contribuir a la ampliación conceptual de la crítica del especismo a partir del diálogo con la noción de biopolítica propuesta por Michel Foucault en la década de 1970. Para esto, comenzaré presentando sucintamente la manera en que Foucault aborda el campo de la biopolítica poniéndolo en relación con otras interpretaciones más recientes. De esta manera, exploraré la posibilidad de ampliar y descentrar dicha noción a partir de un giro teórico-político que consiste en relativizar la centralidad de la especie humana como objeto privilegiado de la biopolítica. Este movimiento tiene por objeto pensar la gestión de la vida, área específica de la biopolítica, en un campo mucho más amplio que lo humano constituido por una biosfera que incluye otras especies vivas, más específicamente animales, sin mencionar a otros seres “no vivos” que forman parte de la trama existencial de quiénes somos. Trabajaré entonces con los modos de gobierno de los animales en los tiempos modernos, centrándome en distintos dispositivos de muerte animal, como manera de problematizar la intensificación de las formas de relación humanos-animales producidas en el capitalismo industrial y post-industrial. Finalmente, daré cuenta de cómo la alimentación constituye quiénes somos, proponiendo al veganismo como opción ética-política, el cual a su vez, busca modificar los dispositivos y ejercicios de poder, así como transformar los modos de relación de nosotros con nosotros mismos y el resto de las vidas que pueblan nuestro planeta.

Palabras clave: Animalidad, Biopolítica, Explotación Animal, Poder, Subjetividad

INTRODUCCIÓN

*Nadie hoy puede negar (...) las proporciones sin precedentes de este sometimiento del animal (...)
Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden
para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la
ignorancia de esta violencia.
(Derrida, 2008, p.42)*

Este trabajo se propone contribuir a la ampliación conceptual de la crítica del especismo a partir del diálogo con la noción de biopolítica propuesta por Michel Foucault en la década de 1970. Para esto, parto de la base de entender al especismo no sólo como una forma de discriminación hacia los animales no humanos —por considerarlos especies inferiores, creyendo así que el ser humano es superior al resto de los animales y que por ello puede utilizarlos en beneficio propio—, sino como uno de los procesos constituyentes de la figura-hombre, figura hoy fuertemente cuestionada y en crisis. En este marco trataré de abordar la problemática de la explotación animal, unas de las características más notorias del sistema económico actual, a partir de una mirada que descentre el predominio de lo humano en los debates contemporáneos en torno a la biopolítica. Para esto, comenzaré presentando sucintamente la manera en que Foucault aborda el campo de la biopolítica poniéndolo en relación con otras interpretaciones más recientes. De esta manera, exploraré la posibilidad de ampliar y *descentrar*¹ dicha noción a partir de un giro teórico-político que consiste, como recientemente mencioné, en relativizar la centralidad de la especie humana como objeto privilegiado de la biopolítica haciéndola dialogar desde otra perspectiva. Este movimiento tiene por objeto pensar la gestión de la vida, área específica de la biopolítica, en un campo mucho más amplio que lo humano constituido por una biosfera que incluye otras especies vivas, más específicamente animales, sin mencionar a otros seres “no vivos” que forman parte de la trama existencial de quiénes somos.

En esta dirección, ¿podemos pensar el gobierno de las otras especies en términos de una biopolítica no centrada exclusivamente en lo humano, pero que a su vez nos permita comprender con mayor agudeza los modos en que hemos compuesto los humanos que somos? Es decir, ¿es posible aportar elementos para la comprensión de la humanización en sus dimensiones política y ontológica como un proceso biopolítico plural que en el mismo movimiento genera la animalidad como sustrato de lo humano? Desde este cuestionamiento, descentrar la biopolítica significa poner en discusión el privilegio

¹ Esta noción es introducida por Orazio Irrera (2018) en su artículo: « Decentrare la biopolitica. Note per una genealogia coloniale dell'ecologia politica »

antropológico bajo el cual la especie humana sería el principal objetivo de esta forma de gobierno que implica un conjunto de tecnologías políticas regulatorias destinadas a mejorar y proteger su vida, mientras que las otras las especies vivas sólo constituirían un mero medio para para llevar a cabo el control y la extracción de los cuerpos y así asegurar mejor esta biopolítica.

La noción foucaultiana de biopolítica será, pues, puesta en escrutinio sobre la base de cuestiones relativas a una genealogía colonial de conflictos en torno a la explotación de animales, donde se interpela el gobierno de estos con miras a su explotación en el marco del devenir-mundo del capitalismo intensificado por la expansión global de colonialismo. Esta noción será puesta en diálogo con los desarrollos contemporáneos del campo de la biopolítica animal; el abordaje de esta cuestión desde los desarrollos de Foucault y esta crítica, no supone obviar la existencia de otros debates contemporáneos en torno al poder de la vida o sobre la vida expresado en autores tales como Giorgio Agamben (1998), Roberto Esposito (2004), Nikolas Rose (2012), Rossi Braidotti (2015), Didier Fassin (2010) o Mel Y. Chen (2012) por mencionar tan sólo algunas referencias. Muchas de estas contribuciones aparecerán implícitas en los debates de otros.

Trabajaré entonces con los modos de gobierno de los animales en los tiempos modernos, lo que implica una problematización de las formas de relación con los mismos que se ha engendrado e intensificado. A su vez, me centraré en trabajar de qué forma los distintos dispositivos de poder actúan específicamente en las granjas industriales. Finalmente, daré cuenta de cómo la alimentación constituye quiénes somos, proponiendo al veganismo como opción ética-política, el cual a su vez, busca modificar los dispositivos y ejercicios de poder, así como transformar los modos de relación.

BIOPOLÍTICA: DE LA ANIMALIDAD A LO HUMANO Y VICEVERSA

En la actualidad comienzan a emerger distintas voces que piden reconsiderar, desde un punto de vista gnoseológico, la centralidad que posee lo humano al momento de estudiar el mundo y su consecuente distanciamiento del resto de las vidas animales. Un ejemplo de esto, es Donna Haraway (2019) quien por su parte, propone una manera diferente de desarrollar nuevas formas de relación llamadas multiespecie, planteando que es un asunto más allá de lo humano, asegurando que las relaciones sociales incluyen a humanos y no humanos como socios socialmente activos. Este devenir con multiespecie que plantea la autora, requiere una reconfiguración de nosotros como humanos y una conciencia de

inter-seres que permita hacer y producir junto con otros seres. En esta línea, Donna Haraway, menciona que en el pensamiento moderno ha predominado la división del mundo a través de dualismos, lo que ha dado lugar a la construcción de pares de entidades que se asumen excluyentes y opuestas entre sí (seres humanos, opuestos a seres no humanos). Además, agrega que “ ciertos dualismos han sido persistentes en las tradiciones occidentales; han sido todos ellos funcionales para las lógicas y las prácticas de dominación de mujeres, afrodescendientes, naturaleza, trabajadores, animales—en suma, la dominación de todos los seres que fueron constituidos como otros, cuya tarea es reflejar el yo” [traducción propia] (Haraway, 2016, p.59) .

Este alejamiento o distancia produce, al menos, dos modos de organizar el vínculo con esas otras vidas: por un lado, la proyección y el reconocimiento de su individualidad y sus afectos (tal como se puede ver en los animales de compañía o en los llamados animales carismáticos) y, por otro, una relación de utilidad (tal como acontece en las granjas industriales, los zoológicos, los laboratorios, entre otros). Estos dos modos no son exclusivos de ciertas formas de vida ya que pueden darse simultáneamente en una misma forma, por ejemplo, la relación de utilidad puede estar presente en los animales de compañía a pesar de que es el reconocimiento de su individualidad lo que los constituye como tal y a la inversa, la relación de reconocimiento afectivo puede estar presente en un animal de granja pese a que lo que lo define como tal es su relación utilitaria. Pero ¿qué es lo que hace que una vida cualquiera sea considerada de una forma u otra? ¿Cuáles son los mecanismos que producen por un lado su supuesta excepcionalidad y por otro su *simple y llana* animalidad? La existencia de tales divisiones da cuenta a su vez de ciertos mecanismos y procedimientos que les provocan. La característica principal de esta producción reside en la centralidad que posee la vida humana como criterio de diferenciación de sí y de otras vidas. Este centramiento en lo humano para definir las formas de vida lo que hace es constituir su centralidad y, correlativamente, su excepcionalidad. De esta manera, el ser humano es tomado como ser excepcional en relación al resto de los seres, considerándose una especie ontológicamente diferente al resto.

De acuerdo a Jean-Marie Schaeffer (2009), esta excepcionalidad es constitutiva, al menos, de la tradición judeo-cristiana donde el humano, elegido y criatura predilecta de Dios, es el único ser hecho a su imagen y semejanza. Sin embargo, como el mismo autor plantea “hay tantas excepciones como formas de vida... la humanidad es simplemente otra especie única” (2009, p.24). De esta manera Schaeffer trae a colación que somos un ser viviente entre otros, cuyos aspectos sociales y culturales forman parte de nuestra dimensión biológica, constituyendo todos ellos la “unidad humana” que nos caracteriza. A partir de esto, propone salir de los dualismos defendiendo una visión integrada de la identidad

humana en la cual el hombre ya no es considerado un ser excepcional. Schaeffer llama “tesis de la excepción humana” a la postura filosófica predominante en Occidente que se basa, por un lado, en una ruptura óptica que diferencia a los seres humanos del resto de los seres configurando “dos clases de entes” donde el ser humano constituye una excepción, y, por otro, un dualismo ontológico que explica la existencia de dos modalidades distintas de ser: la realidad material y la espiritual (Schaeffer, 2009, p.26). También, ésta implica una concepción gnoseocéntrica “que ve en la actividad teórica la esencia de una vida propiamente humana” (p.39) que la distingue del resto de los seres por su alma racional. Por último, el cuarto pilar de la Tesis, es el antinaturalismo, el cual refuerza la exterioridad entre el ser humano y la naturaleza planteando que ésta última “es lo que queda del mundo cuando le quitamos... el hombre” (p.42). Schaeffer (2009) dice que esta Tesis trae la idea de hombre como un “yo” radicalmente autónomo y fundador de su ser donde el hombre social es “no natural”, siendo la cultura “lo que constituye la identidad propiamente humana del ser humano” (p.14). Es así, que el ser humano reivindica las características que definían al Dios cristiano y se autofunda. Como dice Schaeffer “va a fundarse en su propia subjetividad” (p.38), se afirma como “uno” y “único”, en el sentido de excepcional, siendo él mismo su propio origen. Es a partir de todo esto, que el autor propone salir de los dualismos y segregacionismos que dicha tesis instituyó planteando además, que el ser humano es un ser biológico y social, no autofundado ni exento del orden natural, y que “la Tesis es ante todo...una imagen de sí, cuando no del hombre occidental, al menos de su variante erudita” (p.23)

La vida humana se diferencia de sí misma y del resto de las vidas a partir de distintos mecanismos. Giorgio Agamben (1998) sostiene que es el reconocimiento político lo que permite diferenciarlo de esta forma en contraposición a la nuda vida² de cualquier otro animal o vegetal. Agamben (2006) plantea que “el hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto la de *poder* reconocerse... que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*” (p.57). Este mecanismo de excepcionalidad, parte de la base de que quien no se reconoce en el mono, se convierte en mono. Entonces, Homo es aquel animal que sólo es, si se reconoce no siendo. Así, siguiendo a Agamben (2006), el *Hombre* propiamente dicho es puesto como sujeto en oposición al objeto, es decir el homo sapiens opuesto al mono que es considerado desde una posición objetal. Este proceso de postura del *Hombre* en este lugar, lleva a que el autor sostenga que el humano no es

² La nuda vida representa “estar privados de casi todos los derechos y expectativas que suelen atribuirse a la existencia humana ... una zona límite entre la vida y la muerte, lo interior y lo exterior” (p.201), una vida que no está constituida bajo los regímenes de la ley y por lo que entonces, es lícito para el poder matar sin que este acto sea efectivamente un homicidio.

natural. El autor menciona que “homo sapiens... es, más bien, una máquina para producir el reconocimiento de lo humano” (p.58). De esta imagen se deriva lo que él denomina como la máquina antropocéntrica, léase el procedimiento técnico que hace humano al humano separándolo del animal, suspendiendo su animalidad. La máquina aparece entonces como discernimiento y productora de lo humano. Pero, como plantea Matthew Chrulew (2012), la misma, no sólo humaniza animales y animaliza humanos, sino que biologiza a los animales mismos despojándolos de su propia forma de vida. El autor menciona que hay que reconocer que no sólo la humanidad se produce a través de una oposición a la animalidad, sino que esta misma noción de animalidad (como mera vida) es en sí misma un efecto, producido por esa oposición, en la que los animales son reducidos a un estado abyecto. El ganado, por ejemplo, es producto de milenios de cría, y hoy está sujeto a tecnologías políticas de disciplina y producción capitalistas que circunscriben sus capacidades de comportamiento, limitándolas a una vida desnuda, expuesta a las operaciones del poder. Por lo tanto, no sólo lo humano no es natural, sino que lo animal tampoco lo es. Agamben (2006) plantea que “precisamente porque el mundo se ha abierto para el hombre sólo a través de la suspensión y la captura de la vida animal, el ser está ya siempre atravesado por la nada” y agrega que “el conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre” siendo así entonces la política occidental “co-originariamente biopolítica” (p.146) De esta forma, desde su perspectiva, la biopolítica está estrechamente relacionada con la inclusión de la vida a través de su exclusión y mediante la dominación de la propia animalidad. Pero, ¿qué es la biopolítica?

A pesar de que el término biopolítica es traído por Michel Foucault recién en el primer tomo de Historia de la Sexualidad en 1976³ para mencionar que las instituciones, mediante estrategias de poder, intentaban mejorar el equilibrio del cuerpo social, ya desde un tiempo atrás el autor acercaba implícitamente este concepto. Para llegar a él, es necesario primero remitirse a la noción de biopoder presentada por Foucault entre los años 1975 y 1976 para referirse a un cambio en las formas de ejercicio del poder, más precisamente el pasaje del poder soberano al poder sobre la vida. Dicho cambio, precisamente se basó en tomar la vida como objeto de poder y ponerla así a producir, no solamente mercancías, sino también vida, potenciando así las capacidades vivientes de la especie humana. En “Vigilar y Castigar”, Foucault (1975) plantea que en el correr de la época clásica, hubo todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder y dice que “podrían encontrarse

³ Vale comentar que ese mismo año ya había sido mencionado por él al final del Curso del año 1975-1976, más precisamente en la clase final celebrada el día 17 de marzo de 1976. Este curso será publicado tiempo después en español con el nombre Defender la sociedad o, según otras ediciones, Genealogía del racismo.

fácilmente signos de esa gran atención dedicada entonces al cuerpo... que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde...o cuyas fuerzas se multiplican” (p.158). Allí el autor, acerca la noción de “docilidad”, una docilidad en la que como plantea, “el cuerpo queda atrapado en el interior de poderes muy ceñidos que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones...tratar el cuerpo...trabajarlo en sus partes” (p.159). Foucault (1975) plantea que estos métodos utilizados para el control minucioso del cuerpo son las “disciplinas”, las cuales actúan por medio del principio de “clausura” y “división de zonas” para poder vigilar con el fin de conocer, dominar y así utilizar, siendo el trabajo sobre el espacio y el tiempo aspectos clave para el cumplimiento del disciplinamiento de los cuerpos. Es así entonces, que el poder deja de estar basado en lo homicida para mostrarse como creador de vida, aunque el primero siga estando presente. El biopoder entonces, es productor y reproductor de vida, regulando a ésta desde su interior y pasando la misma a ser objeto de poder.

En “Historia de la sexualidad” (2020) Foucault trae el derecho “indirecto” de vida y muerte que ejerce el soberano sobre sus súbditos, y plantea que “el soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo”, “defender su vida al precio de la muerte de otros” (p.128). Esa “defensa” dice Foucault, aparecía como una forma de asegurar su vida y plantea que ahora lo hace como un complemento de ese poder que se ejerce positivamente sobre la vida: “que procura administrarla, aumentarla multiplicarla” (p.129). Ya allí, en el tomo de “La voluntad del saber”, Foucault afirma que a la luz de este cambio, podría decirse entonces que “el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte”. Foucault (2020), explica que este nuevo poder tiene como función principal ya no la de matar, “sino la de invadir la vida enteramente” (p.132), planteando que el biopoder fue, sin dudas, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, el cual requirió métodos de poder que pudieran aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general. Explica también que en el biopoder “la invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables” (p.133)

A pesar de que Foucault trabaja el concepto de biopoder con el de biopolítica, los separa; y mientras que el biopoder es entonces el poder sobre la vida, la biopolítica por otro lado, son las políticas que ejercen ese poder mediante mecanismos y tecnologías. Foucault, en el tomo uno de la Historia de la sexualidad, plantea que “habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (p.135). Según el autor, hay dos componentes del biopoder, uno llamado anatomopolítica,

que está puesto en el cuerpo como máquina que implica su optimización, el aumento de aptitudes y su integración a sistemas de control por medio de las disciplinas, y otro, centrado en el cuerpo vivo, dirigido a las poblaciones en su conjunto, que es el que Foucault llama biopolítica.

Ya en “Defender la Sociedad”, y más específicamente en la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault se mete de lleno en este concepto. La biopolítica, que surge a fines del siglo XVIII lo hace como una tecnología de poder que busca regularizar y controlar la vida de las poblaciones y que, como dije, a diferencia de la anatomopolítica que se interesa por el cuerpo individual, ésta, está destinada a la multiplicidad, a una masa global. En la misma, hay administración, intervención e invasión del cuerpo. Distribuye lo viviente en un dominio de valor y utilidad quedando así los cuerpos a su merced (Foucault, 2014). Se desarrolla en la duración, en un tiempo largo y no busca modificar al individuo sino que interviene en él. Una de sus principales características es la de alargar la vida, optimizar el estado de vida utilizando diferentes mecanismos para maximizar fuerzas y luego extraerlas. En la biopolítica hay una regularización del hacer vivir y dejar morir, teniendo como objeto y objetivo la vida. Foucault (2014) plantea el concepto de *racismo de Estado* como un mecanismo que habilita la muerte de una parte de la sociedad con el propósito de salvaguardar al conjunto biológico, incorporando así la concepción de la existencia de unas vidas mejores que otras, y generando una ruptura entre vidas que merecen vivir y otras que no. En la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault dice que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue la consideración de la vida por parte del poder y que uno de los principales atributos de la teoría clásica de la soberanía era justamente el derecho de vida y de muerte, lo cual significaba, que el soberano podía hacer morir y dejar vivir: la vida y la muerte entonces, ya no significaban fenómenos naturales, sino que se convertían en “derechos por efecto de la voluntad soberana” (p.218). Es allí, que Foucault (2014) comenta que una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no exactamente en sustituir, pero sí en “completar ese viejo derecho de soberanía...con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un... poder exactamente inverso: poder de *hacer* vivir y *dejar* morir” (p.218). Es entonces que Foucault (2014) plantea que durante la segunda mitad del siglo XVIII aparece otra tecnología de poder: “esta vez no disciplinaria... que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria, sino que la engloba y se vale de instrumentos distintos. (p.219), que no se dirige al cuerpo sino a la especie, que ya no es anatomopolítica, sino, como él lo llama, “una biopolítica... que se trata de un conjunto de procesos” (p.220) que tienen blancos de control.

La biopolítica intervino a fines del siglo XVIII y principios del XIX en fenómenos tales como la higiene pública, la vejez y finalmente en la “consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio... ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico” (p. 221-222).

Al final de la clase del 17 de marzo, Foucault se pregunta: “¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y de la función de la muerte si no es pasando por el racismo...”y -agrego-, por el especismo?

Stanescu (2013), cuya producción se inscribe en el campo de los estudios sobre animales, plantea que la biopolítica se trata de que la política tome la vida misma como su objeto: vida cuya producción se trata fundamentalmente de su muerte, de su consumo, vida completamente desnaturalizada, producida y construida. De esta manera, sostiene que por un lado tenemos la biopolítica de la nuda vida, el movimiento hacia la desnaturalización, hacia la eliminación de la ciudadanía (su muerte, su exterminio) y que, por otro, no podemos olvidar el proyecto biopolítico el cual está dedicado a producir lo humano, a expandir las capacidades vitales de la especie. Para Stanescu, el proyecto biopolítico no busca simplemente hacer que lo humano sea excepcional en relación con todos los demás animales, sino que busca una humanidad que no pueda reducirse al animal humano, “More Human Than Human” (un humano que sea más que humano), es decir, producir una humanidad que esté desconectada de la finitud de la animalidad (Stanescu, 2013, p.145). En definitiva, pareciera ser esa la meta biopolítica por excelencia.

La tarea de producir lo humano es entonces específicamente biopolítica. Pero excluir a todo aquello que no se aproxima a la idea de lo humano, no hace más que poner en evidencia que lo humano no está dado previamente, sino es algo que se alcanza, y que para su producción requiere de otras vidas no humanas. Siguiendo esta línea, Stanescu (2013) plantea que el ser humano no es una posición de sujeto predeterminada, sino que se produce y que en su producción se configura en un espacio de grandes luchas, violencias y jerarquías. Lo humano, dice Stanescu, pasa a nombrar la categoría de seres que buscamos proteger y fomentar y que, como tal, la idea de excepcionalismo humano solo puede entenderse en relación con el concepto de biopolítica. Pero así como no hay una esencia humana, tampoco existe una esencia animal. Existen modos de ser humano, modos de relacionarse, de vincularse que implican otras formas de vida. Como plantea Correa (2019), el modo humano no depende de una sustancia homo sapiens, sino que implica relaciones de componentes no-humanos, de la misma manera que el modo humano participa activamente en la composición de ciertos animales que podríamos entonces llamar

animales humanos (tales como los animales de compañía, los animales de granjas o las especies en extinción protegidas). Correa (2019) plantea que “Desantropocentrizar nuestras ciencias implica poder contactarnos también con esos otros modos y entender que lo humano no nos pertenece, es un modo, al menos en primera instancia, propio de la tierra” (p.16). Esto supone introducir una perspectiva relacional para pensar el modo en que se produce la distinción entre lo humano y lo no humano. Comprender que un individuo no es sustancial, supone asumir que se trata de un conjunto de relaciones cambiantes, sujetas a devenir, ya no un individuo formado y dado, sino una singularidad.

Ya desde Descartes, los animales eran concebidos como máquinas; un cuerpo sin alma o mente, sin lenguaje ni razón, siendo así simplemente un objeto dentro de la dicotomía sujeto-objeto. Se traza la línea humano/animal y, como plantea Joan Lluís Llinàs (2017), los animales no humanos son reducidos, en la filosofía cartesiana, a mero cuerpo, negándoles así el reconocimiento como “sujetos”, considerándolos simplemente como un objeto y ejerciendo una vez más el poder sobre ellos. El autor agrega que Descartes sugería que los animales pueden ser categorizados y reducidos a un concepto, el animal, una categoría realizada desde el hombre y que explicaría todo lo que necesitamos saber sobre el animal. Ruy Enríquez (2010) por otra parte, menciona que Descartes en su distinción entre seres humanos y animales consideró a estos últimos como “animales máquinas”. Sin embargo, fueron muchos los humanos que eran negados como sujetos también, por lo que la construcción de la calidad de sujeto es también un proceso/construcción histórico de desobjetivización y de construcción de la subjetivización. Incluso, aún hoy, la diversidad humana, en cuanto a diferencias religiosas, socio-culturales y de género, recién comienza a ser conceptualizada de otra manera en Occidente. Esto da la pauta de que pensar la diversidad biológica desde una perspectiva nueva en contraposición al antropocentrismo, es una cuestión compleja que no puede abordarse desde el mismo marco teórico que generó el problema. Aun así, hoy en día se dispone de elementos para lograr una visión más crítica, que permita nuevas formas de construcción de la conceptualización de lo humano y de lo animal y que se aleje del continuum biológico que marca que hay vidas que merecen vivir y otras que no. Continuum que no solo se asocia a la dicotomía humano/animal, sino que también sucede y ha sucedido históricamente entre humanos. Sin ir más lejos, prácticas asociadas al exterminio se han implementado físicamente a través de los campos de concentración donde se daba muerte a los sujetos, pero primero reduciéndolos a un número, quitándoles su identidad, dejándoles solo la vida, para luego despojarlos de esa nuda vida. Como plantea Levi (2002) “...anularnos primero como hombres para después matarnos lentamente” (p. 27). Y ésto que sucedía, no se aleja tanto de los modos que son utilizados con los animales no humanos en las distintas industrias y formas de explotación

donde también son considerados vidas desnudas. Algunos hablan de holocausto animal para explicar que lo que sucedía en los campos de concentración, sucede hoy aún con animales no humanos. Sin embargo, se puede afirmar, siguiendo lo planteado por Stanesco (2013), que lo que hoy sucede no es un holocausto sino que se trata de una forma de violencia y muerte masiva que posee su especificidad. En el caso de los animales no humanos, estos no son muertos vivientes, tal como Levi describe a las personas recluidas en los campos, sino que son vidas murientes, vidas que nacieron para morir, cuya potencias vitales fueron aumentadas precisamente para ser luego matadas con fines comerciales. Desde el antropocentrismo, se intenta justificar la explotación animal justamente planteando que los animales nacen para morir y ser comidos, para alimentarnos a nosotros los humanos, aquello que es producido en la especificidad de un dispositivo particular (la granja industrial o el matadero) se asume natural, naturalizando con ello el ejercicio de poder y la violencia directa sobre esas vidas. Así, las muertes masivas animales se justifican como el modo natural de alimentación de lo humano, siendo muertes, aunque dolorosas, necesarias para la sobrevivencia de la especie. Esa idea de necesidad es lo que habilita el uso de la palabra sacrificio al referirse a estas muertes masivas. Sin embargo, ya está más que claro que no necesitamos comer otros animales para sobrevivir, millones de veganos viven cada día con una dieta que excluye proteínas animales. ¿Se puede entonces seguir diciendo que es un "sacrificio justificado" tal como la jerga de los mataderos lo expresa? Y aun ni siquiera pensamos en las muchas otras formas de explotación donde se hace uso y abuso de esos cuerpos, ya sin ningún tipo de "justificación" que se alinee a la supervivencia.

Primo Levi (2002), en sus relatos sobre su experiencia de sobrevivencia en un campo de exterminio, narra cómo se les intentaba convertir en animales, siendo la despersonalización el método. Frente a este poder directo sobre los cuerpos, Levi decía: "somos esclavos, sin ningún derecho, expuestos a cualquier ataque, abocados a una muerte segura, pero que nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento" (p. 21). Y en esta idea de sobrevivir aparece la resistencia como el último bastión contra el poder, siendo la facultad de no consentir el último gesto resistente, algo que también muchas veces sucede con los animales quienes se resisten a dirigirse hacia su muerte, o a ser separados de sus madres y crías.

Sin embargo, esta capacidad no se manifiesta en todos los animales, como tampoco en todas las personas. En aquella época, hubo quienes se rindieron también. Como dice Levi (2002) los *musulmanes*⁴, quienes habían perdido además de su familia, su casa, sus

⁴ Muselmann (pl. Muselmänner, en alemán musulmán) era un término despectivo usado entre los cautivos de los campos de concentración nazis de la Segunda Guerra Mundial para referirse a

pertenencias, su nombre, habían perdido su voluntad de vivir, es decir su humanidad. En este camino, al tratar la problemática de la explotación animal y el por qué merecen tener derechos, se suele caer en que los animales no humanos deben tener características suficientes para parecerse a los humanos. La cercanía o la distancia con cierto ideal de humanidad opera como la vara que mide qué vidas merecen ser vividas y cuáles no. Sin embargo, entiendo que esto no es más que otra arista justamente antropocentrista. Como dice Jeremy Bentham:

“(...) un caballo o un perro adultos son, más allá de toda comparación, animales más racionales, así como también con mayor capacidad de comunicación, que un niño de un día, desde una semana o, incluso, de un mes. Pero supongamos que esto no fuera así: ¿de qué serviría? El asunto no es, ¿pueden razonar? Ni, tampoco, ¿pueden hablar? sino, ¿pueden sufrir?” (Bentham, [1781] 1988, pp. 310-311 citado en Francione, 1999)

La cita de Bentham pone en evidencia el mecanismo antropomórfico presente en la valoración de la vida animal, cuestionando que sea la razón (el logos de lo humano) aquello que sirva de medida, contraponiendo el sufrimiento, es decir el afecto por encima de lo racional. Lo que está en juego en la subversión de esta escala valorativa es la capacidad de empatía y el reconocimiento de las vidas humana y animal como vidas comunes. Este reconocimiento dado desde el punto de vista moral, tiene también sus consecuencias desde un punto de vista político. Así, siguiendo esta vía, es deseable y posible dejar de considerar a los animales no humanos como recursos, abriendo paso a nuevos y distintos modos de relación entre pares donde exista un mayor acercamiento y comprensión. Esta paridad no significa igualación, sino reconocimiento de las diferencias que configuran la trama común de nuestras existencias. El problema no es la diferencia sino que se hace con ella. El especismo encarna un modo particular de comprender esas diferencias, un modo que las jerarquiza y las separa. El desafío de superar el antropocentrismo supondrá, entre otras cosas, el fin de la posición especista. En definitiva, el especismo es la contracara del racismo de estado que Foucault describe en su teorización acerca de la biopolítica.

HACIA UNA BIOPOLÍTICA ANIMAL

Partiendo de la actualidad donde el trato hacia los animales no humanos es problemático y manifiesta toda la violencia del neoliberalismo y del sistema económico capitalista, podemos

aquellos que sufrían de una combinación de emaciación por el hambre (conocida también como «enfermedad del hambre») y agotamiento, de tal modo que están resignados a su muerte inminente.¹ Los prisioneros Muselmänner exhibían una severa emaciación y debilidad física, una apática languidez respecto a su propio destino, y una carencia de respuesta a su entorno.

ver cómo el capitalismo, mediante la biopolítica, somete los cuerpos al control y acción en torno a la producción de vida y también de muerte. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el capitalismo no es algo que está afuera, sino que es algo en lo que todos estamos inmersos, una relación constitutiva de nuestra actualidad social y también biológica.

No es casual que uno de los temas de mayor importancia para la biopolítica sea la distinción entre lo humano y lo animal. Una de las funciones del Estado es discriminar, dividir y jerarquizar el *continuum* de la naturaleza. Precisamente, una de las primeras divisiones hechas, y sobre la que se asienta la política, es la cisura que separa lo humano de lo animal. Según Giorgio Agamben, en la modernidad el ser humano comienza a “ocuparse de la propia vida animal, y la vida natural se convierte, sobre todo en lo que está en juego en aquello que Foucault llamó el biopoder” (Agamben, 2007, p.28). El cuerpo como objeto de cálculo y objetivo de captura del biopoder disloca todo el tiempo ese umbral de división entre lo animal y lo humano, ejerciendo violencia sobre ciertas vidas, haciendo de éstas, vidas más vulnerables. Para Judith Butler (2004), la capacidad de reconocer a un ser vivo en su precariedad “depende de normas que facilitan ese reconocimiento y, como resultado hay *vidas* que (...) nunca son reconocidas como vidas” (p. 71) y, por tanto, su destrucción tampoco es reconocida como violencia. El reconocimiento es regulado por relaciones de poder históricas y normativas, y es de esta forma, que no solo las vidas animales no importan, sino que sus muertes tampoco se reconocen como muertes reales (obviamente con excepciones ya que hay vidas animales, por ejemplo animales de compañía, que se consideran dignas de ser lloradas).

El biopoder lejos de dirigirse exclusivamente a los humanos, es también dirigido sobre las diversas formas de otras vidas animales. De esta manera el pensamiento especista así como aquel androcéntrico que toman al humano como centro, constituyen condiciones para el despliegue de un conjunto de prácticas de sometimiento, no solamente hacia las poblaciones humanas, sino también hacia las otras vidas animales. Es de esta manera que Nicole Shukin (2009) plantea que el biopoder nunca opera únicamente a través del poder de reproducir la vida literalmente, sino que opera mediante el poder de hegemonizar tanto el significado como la materia de la vida. La vida animal es tomada literal y figurativamente, como un recurso material y simbólico, y ésta, se convierte cultural y carnalmente en capital. Shukin sugiere que hay un punto ciego en la teoría marxista y posmarxista en torno al papel nodal de los animales en la reproducción de la hegemonía del capital tanto ideológica como material. La autora plantea que si bien los teóricos del biopoder han cuestionado la subsunción cada vez más total de la vida social y biológica de los antropos a las lógicas del

mercado, se ha prestado poca atención a lo que ella llama capital animal, es decir, las prácticas de reducción/representación (*rendering* en inglés) del cuerpo animal a capital simbólico y material que sostienen el capitalismo. Shukin (2009) plantea que la intervención sugiere una necesidad crítica dentro del campo de los estudios culturales de un trabajo que explore cómo las cuestiones del animal y del capital inciden entre sí. De esta manera, coincidimos que “no se puede pensar la biopolítica (humana) sin pensar la otra biopolítica, la animal” (Correa, 2019, p.8).

Si bien, en sus teorizaciones acerca del biopoder y la biopolítica, Michel Foucault, no habló específicamente de la cuestión animal, su conceptualización sentó las bases para pensar la vida más allá del predominio de la forma humana. Como plantea Matthew Chrulew (2012), existen otras especies que están sujetas a múltiples formas de poder, violencia y cuidado: encerradas, sacrificadas, experimentadas. Para Stanescu (2013), los estudios sobre animales han incorporado la comprensión del pensamiento biopolítico, al tiempo que desafían al antropocentrismo en la filosofía tradicional de la biopolítica. Así, desde este campo se ha tratado de demostrar que la línea que se traza entre el animal humano y los otros animales es una de las divisiones más importantes en el terreno biopolítico. De esta forma, el autor piensa la función de la biopolítica como un correlato necesario con el excepcionalismo humano, el cual se basa fundamentalmente en el deseo de crear vidas protegidas y vidas que pueden ser, o incluso deben ser, exterminadas. En otras palabras, el excepcionalismo humano es la definición misma de biopolítica. Sin embargo, la teoría biopolítica se desarrolló principalmente en torno a cuestiones de genocidios humanos y no en animales. Derrida plantea que,

Es muy evidente que en el transcurso de los dos últimos siglos estas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto trastornadas por el desarrollo conjunto de formas de conocimiento zoológicas, etológicas, biológicas y genéticas y las siempre inseparables técnicas de intervención con respecto a su objeto, la transformación del objeto actual, su medio, su mundo, es decir, el animal vivo. Esto se ha producido por ejemplo, mediante la ganadería a un nivel demográfico desconocido en el pasado, mediante la experimentación genética, la industrialización de lo que se puede llamar la producción para el consumo de carne animal, la inseminación artificial a escala masiva, más y más manipulaciones. La reducción del animal no solo a la producción y producción hiperactiva (hormonas, mestizaje genético, clonación, etc.) de carne para el consumo sino también de todo tipo de otros productos finales, y todos los que al servicio de un cierto ser y del llamado bienestar humano del hombre (Derrida, 2002, p.394)

Las palabras de Derrida también insinúan que no es suficiente teorizar el biopoder en relación únicamente con la vida humana, y que las vidas y labores reproductivas de otras especies también se convierten en una cuestión de cálculo biopolítico. Las granjas y los mataderos, por un lado, y los campos de exterminio, por otro, han sido las consecuencias del control extremo sobre las vidas más vulnerables (humanas y animales). Y aparece allí la producción de un ser que es ya otra cosa que humano o animal. El proceso de encierro fabrica un nuevo tipo de animal, cosificado y convertido en mera materia de consumo.

La biopolítica animal, es al mismo tiempo un dispositivo de exclusión y eliminación de los animales que de alguna forma no sirven y así poder preservar a los que sí. No solo toma las vidas de los animales que desea explotar y extraerles todo, sino también la de todos aquellos que puedan interponerse en ese camino. En el proceso de crear el medio perfecto para su gobernabilidad, se elimina todo lo que pueda influir negativamente (lo cual muchas veces lleva a que termine habiendo una extinción de esos otros animales). Existen diversos dispositivos de poder y explotación mediante los cuales el capitalismo hace uso de los cuerpos de animales no humanos tales como las granjas industriales, los mataderos, los laboratorios de experimentación animal, los zoológicos o las extinciones masivas. Cada uno de estos dispositivos, tiene como objetivo maximizar la utilidad de esos cuerpos desde una perspectiva humana y en relación con la satisfacción de necesidades que el ser humano produce (aquí encontramos la alimentación, la salud, la belleza, el conocimiento científico, la recreación, entre otras). Es así, que los dispositivos producen animales específicos para el fin que desean obtener (animales domésticos, animales de laboratorio, animales salvajes, etcétera) y en sus realizaciones practican la supremacía y la excepcionalidad de lo humano sobre otras vidas.

En esta ocasión, me centraré en ver cómo operan las granjas industriales y las distintas formas en que la biopolítica actúa en cada dispositivo de poder que allí sucede. Las llamadas “granjas industriales”, son instalaciones a gran escala donde se crían animales no humanos para distintos fines tales como engordarlos para la producción de carne, explotarlos para conseguir su leche o huevos y donde luego de obtenido ese fin son sacrificados. Para lograr esto, se utilizan medios no naturales tales como la inseminación artificial, depósitos con iluminación, ventilación artificial, alimentos no naturales, etcétera.

Los animales no humanos son manejados allí reproductivamente como criadores de proteínas y genes bajo condiciones de control, siendo éstos sujetos a tecnologías políticas de disciplina y producción. De esta forma, se circunscriben sus capacidades de

comportamiento limitándose a una nuda vida expuesta a las operaciones de poder. Muchos de ellos fueron sacados del campo y las pasturas en donde se encontraban a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX para ser encerrados con el fin de producir allí proteína para el consumo humano, la conocida “proteína animal”. En las granjas industriales de aves y porcinos, por ejemplo, los animales no humanos son encerrados y hacinados hasta que alcancen el peso y tamaño óptimo (ésto intentando que se logre siempre en el menor tiempo posible). De esta forma, los alimentan con lo mínimo para mantenerlos con vida, forzándolos a continuar con la producción. A su vez, el movimiento que tienen estos animales es realmente limitado para lograr de esta manera, que el alimento que les es otorgado no se pierda con la actividad y cada caloría sea exclusivamente destinada a la producción (ya sea de carne, leche o huevos). Es allí, donde luego tienen dos posibles destinos: el primero, que se los envíe al matadero para comercializar su carne, y el segundo, ser explotados bajo los mismos criterios para extraer otros “alimentos” que se puedan comercializar tal como los huevos y la leche o para la reproducción de la especie. Como mencioné anteriormente, ocurren allí procesos tales como la inseminación artificial, la fertilización *in vitro*, la modificación genética, entre otros, siempre con el fin de obtener una mayor y mejor producción (hablando en términos de calidad de producto). Porque justamente, en las granjas industriales, así como en otros tipos de dispositivos de poder, se habla de los animales como instrumentos mercantiles, productos que se transforman en dinero, es decir se los capitaliza. Nicole Shukin (2009) plantea que todo aquello que es extraído de los animales no humanos circula como capital. Menciona que “el capital biológico y genético que representan los animales circula material y especulativamente como capital, incluso cuando se aprecia a los animales como metáforas y marcas comerciales que median las nuevas tecnologías, los productos y mercados. Si la vida animal es violentamente sujeta al capital, el capital inevitablemente depende de la vida animal.” [traducción propia] (p.24) Y el hecho de que el capital dependa de la vida animal, genera que el mismo quiera obtener nuevas fuentes de producción para así poder aumentar sus ganancias. Es allí donde las granjas industriales aparecen, ya que los procesos naturales no alcanzan a generar el nivel de producción deseado. No solo hablando a nivel cuantitativo, sino también cualitativo.

Las granjas industriales, así como los mataderos, suelen estar en zonas periféricas, y esto no es casual. A pesar de promover la industrialización mediante el consumo, los seres humanos no solemos responsabilizarnos de las condiciones por las que pasan el resto de los animales para que podamos obtener determinados productos, por lo que preferimos no ver lo que allí sucede: “ojos que no ven, corazón que no siente”.

Es importante ahora retomar la frase de Bentham, quien se pregunta acerca de la importancia del sufrimiento de los animales y llevar ésta a lo que ocurre dentro de la industrialización, viendo a su vez, cómo operan los dispositivos en cada caso en particular.

Pollos “de engorde”

Los pollos son posiblemente uno de los animales más maltratados en la industria alimenticia. Estas aves pasan su corta vida encerradas, hacinadas. Allí, una gran cantidad no logra llegar a los 30 días de vida, muriendo antes. Los pollos son criados selectivamente para que engorden al tamaño “óptimo” (el de un pollo adulto) en un corto período de tiempo. Esto implica que su cuerpo crezca más rápido de lo normal, lo que los lleva a sufrir una serie de problemas de salud crónicos y enfermedades cardíacas como consecuencia de que tanto el corazón, como los pulmones y los huesos, son sometidos a una gran presión⁵. De esta manera, los corazones en muchos casos terminan cediendo, así como los huesos se rompen bajo el peso inflado. Antes de las 7 semanas de vida, los pollos son enviados al matadero tras una período que varía entre 30-45 días.

Aquí, se puede observar claramente cómo aparece la vida tomada como objeto. El hecho de hacer morir pero desde el lugar de poner en acción el derecho de matar o reteniéndolo. También, la optimización del estado de vida mediante mecanismos, regulando la vida para luego hacer morir. Vida y muerte no son allí fenómenos naturales, sino efectos de la voluntad de seres humanos que se apropian de esos cuerpos como objetos.

Gallinas “ponedoras”

La mayoría de estas gallinas están enjauladas en un espacio de hoja A4 donde viven entre 4 y 5 de ellas (en algunos países hasta 8), lo que les impide realizar acciones naturales tales como rascarse, alimentarse, extender sus alas, entre otras. Aquellas jaulas en las que hay menos gallinas sin embargo, tampoco ofrecen mayor bienestar. Esto es debido a que al poder moverse, se dan competencias y peleas por el lugar, lo que causa diferentes problemas como deformaciones en los huesos. En estas jaulas, las gallinas son iluminadas constantemente por una luz artificial con el fin de estimular la puesta de huevos. Al no tener otro espacio, las gallinas comen y excretan en la misma jaula lo que hace que sus heces

⁵ De acuerdo con un estudio, al llegar al matadero el 90% de los pollos tenían problemas detectables en las piernas, mientras que el 26% sufría de dolor crónico como resultado de enfermedades óseas (Kestin, 1992)

caigan de las jaulas superiores sobre las gallinas ubicadas en las partes inferiores. Muchas veces, el estrés del hacinamiento, lleva a que se picoteen unas a otras. Esta acción puede llegar a ser mortal, por lo que para impedir esto, se suele cortar la punta sensible del pico de las gallinas (esto por supuesto, sin anestesia). Por otro lado, debido al agotamiento natural que suelen tener estas aves al verse manipuladas mediante todos estos medios, la industria utiliza la muda de plumaje para generar de manera artificial una mejor calidad de huevo que el que pondría una gallina en estas circunstancias. De esta forma, se les niega la alimentación hasta por tres semanas, tiempo en el que las aves pierden peso, se les caen sus plumas, y dejan de poner huevos. Debido al hambre que esto les genera, algunas de ellas llegan a comerse las propias plumas que se les han caído, mientras que otras mueren durante este período. Sin embargo, este hecho no es llevado a cabo simplemente por crueldad, sino con un fin. Cuando las gallinas comienzan a alimentarse nuevamente y vuelven a poner huevos, éstos son más grandes luego de este proceso, y por lo tanto más rentables. Una vez más, en ningún momento es tomado en cuenta el bienestar del animal, sino cómo lograr un mejor producto.

Este dispositivo tiene la particularidad de querer potenciar las capacidades vivientes. Aquello que la gallina ya da naturalmente, potenciarlo, utilizar medios para obtener el producto mejorado. Aparece allí el hacer vivir regulando esa vida, y el dejar morir a su vez a aquellas aves que no logran resistir por la falta de cuidado y procesos crueles a los que son expuestas.

Un ejemplo de la falta de cuidado, fue la muerte de 400 mil gallinas en tres días por una ola de calor que sucedió este año en Uruguay. El 15 de enero, salió la noticia de estas muertes y el titular, citado por Subrayado, anunciaba: “el sector avícola advierte que este hecho traerá un aumento en el precio de los huevos” y que “la pérdida se estima en el millón y medio de dólares... pero no habrá problema de desabastecimiento, porque previo a la muerte de las aves había exceso de producción en el sector”. Esto demuestra una vez más que en ningún momento importan las vidas, ni lo que pasaron. Importa la pérdida de dinero, el aumento de los precios. La noticia advierte que no hay de qué “preocuparse” ya que había sobreproducción. Un montón de animales murieron sufriendo por algunos que desearon sobreproducir. Finalmente, Subrayado intenta explicar la razón de estas muertes y dice que ante tan altas temperaturas el ave no puede respirar ya que: “no tiene glándulas sudoríparas. Entonces empieza con un jadeo y sobre la tardecita empiezan a morir”.

Pollos machos no aptos para el uso de su "carne"

En la industria de las gallinas "ponedoras", no son las gallinas el único animal cuya vida es tomada. Tanto pollos hembra como macho nacen de los huevos, y tras su eclosión son separados por sexo. Es así como los pollos macho son descartados por no ser "aptos" para su cría y engorde según los estándares industriales (por descartados, me refiero a destinados a morir). Una noticia en Montevideo Portal, cuenta que en el año 2016, la delegación uruguaya de la organización animalista española Libera, realizó un informe sobre la industria avícola en Uruguay, el proceso de producción de huevos y la cantidad de pollitos macho que son "descartados" día a día cuando se crían las gallinas ponedoras. Allí se puede ver una imagen de una bolsa de basura con cientos de pollitos muertos, y algunos vivos, que un empleado de una productora intentó tirar en la basura en el barrio Pocitos. Este proceso suele ser común, se asfixia a los pollitos machos descartados en bolsas para luego tirarlos, ya que al no tener utilidad (no se crían para producir carne) se sacrifican miles por semana. En este proceso, algunos de ellos no terminan de asfixiarse y quedan vivos entre el resto de los cadáveres. En el informe, el responsable de la productora Ecologito acepta que el macho se mata el mismo día que nace y agrega: "Para solucionar este problema la humanidad no debería comer más huevo. Punto. No tiene solución. Eso no quita que no sea crueldad. La única manera de eliminar esa crueldad es que nadie en el mundo coma más huevo de acá para toda la vida. Ahí no se mata más. Pero si vos comés un huevo, cada huevo que vos comés, atrás hay un macho que murió".

Los pollos machos no aptos para la carne, son el claro ejemplo de "arrojar a la muerte". Simplemente se deshacen de esos cuerpos objetivizándolos. Es hacer morir, eliminando aquellas vidas que al no poder generar ganancia, dejan de existir como tales.

Vacas

En el caso de las vacas, también se crían dos tipos diferentes como se hace con los pollos. Por un lado, está la llamada vaca "lechera", que es la que se prepara para producir cantidades grandes (obviamente anormales) de leche. Y por otro, la que se prepara para generar mucho más músculo y así ser utilizada como "carne de res". Acá, se puede distinguir claramente dos dispositivos de poder diferentes en un mismo animal. En el caso de las vacas lecheras, hay más que nunca un hacer vivir, invasión del cuerpo viviente donde se ejerce el "derecho" sobre la vida de estos animales expandiendo sus capacidades vitales, siendo la permanencia de esa vida supeditada por su capacidad de producción

lechera. Por otro lado, en el caso de las vacas cuyas vidas son tomadas para la utilización de su carne, hay un hacer vivir conjugado con un hacer morir. Lo que importa allí es hacer uso mercantil de ese cuerpo y ya no de su vida, siendo la vida un medio para esa producción de capital.

La vaca, al igual que el resto de los mamíferos, debe estar preñada para producir leche, ya que ésta aparece con el fin de alimentar a las crías. Para poder entonces obtener mayor cantidad de leche, la vaca es expuesta a procesos de inseminación artificial donde se utiliza semen congelado⁶ para prescindir del contacto físico entre los animales y ahorrar tiempo y recursos. Para llevar a cabo este proceso, la hembra es inmovilizada, mientras quien lleva a cabo el proceso, introduce su brazo en la vía vaginal para depositar el semen en el útero. Este proceso que se realiza en las granjas industriales para que la vaca obtenga mayores cantidades de leche, sumado a los daños físicos causados por la maquinaria que se usa para ordeñarlas, les causa la llamada “mastitis”. La misma es una infección generadora de pus que es muy frecuente que aparezca en estos animales, tanto, que legalmente está permitido que todas las leches de origen animal contengan ciertos niveles de pus. Un artículo de “Mercy for the Animals”, explica que las vacas en las granjas industriales no solo padecen mastitis sino que también contraen otras infecciones cuando les cortan la cola y sus cuernos, y que por eso, muchas de ellas son tratadas con antibióticos. Menciona que todos estos medicamentos que se les administran tienen un efecto en los productos de origen animal lo cual va en contra de la creencia de que tomar su leche es “natural” y saludable. Por otro lado, también aclara que la leche de la vaca obtenida en este tipo de granjas, contiene hormonas las cuales podrían provocar el desarrollo de tumores en las mamas, la próstata y el endometrio siendo que muchas personas se rehúsan a consumir soya porque tiene fitoestrógenos pero consumen este tipo de leche sin inconvenientes.

Sin embargo, no solo la cantidad importa a la hora de explotar estos cuerpos. Las granjas industriales buscan mejorar genéticamente a estos animales para así mejorar su productividad. Según FAO (2010), se busca “aumentar la cantidad y calidad de la leche, aumentar su crecimiento y la calidad de la carne, hacer desaparecer algunos defectos genéticos, eliminar la incidencia de mastitis, mejorar la forma de las ubres y eliminar los problemas de pies y patas, aumentar la fertilidad de machos y hembras, aumentar la facilidad del parto y el número de crías nacidas vivas; hacerlos más eficientes en la

⁶ El semen se vende y es muy cotizado en el mercado, pero para extraerlo, se utiliza la electroeyaculación, la cual consiste en envolver la región pélvica con impulsos eléctricos con el fin de generar estimulación y contracción nerviosa y muscular generalizada, con la emisión de semen como un resultado secundario. Este método genera dolor y estrés a menos que el animal esté anestesiado, lo que genera otras complicaciones (Lewis, 1998)

conversión del pienso en energía y producción de leche/carne; aumentar su ordeñabilidad y comportamiento y hacerlas más longevas.” (p.436)

Esto es un claro ejemplo de la importancia del hacer vivir en el caso de las vacas lecheras, pero de un hacer vivir optimizador del estado de vida. En el caso de estas vacas, una vez que nace la cría, la misma es quitada del lado de su madre para evitar que tome la leche, y a su vez si es hembra, se la encierra para prepararla para el día que ella también pueda tener cría y ser vaca “lechera”. En cambio, si es macho, también se lo encierra, pero a diferencia de la hembra, es engordado para luego sacrificarlo para “ternera”. El proceso de esta carne, comienza con el destete de la cría de la leche materna a las pocas semanas de nacer. Luego las crías son enviadas a corrales o cajas individuales donde son alimentadas con hormonas y antibióticos que permiten su crecimiento rápido. De esta forma se evita la propagación de enfermedades infecto-contagiosas entre ellos. En este caso, es común que también sean alimentados con granos de cereal, lo que les genera enfermedades como la “hinchazón del cebadero”. Singer y Mason (2009) explican que “los rumiantes tienen un sistema digestivo que ha evolucionado para descomponer la hierba. Si no obtienen suficiente fibra, se les crea ácido láctico en el rumen, lo que, a su vez, les produce gases, que pueden llegar a ser tan graves que el ganado muere por asfixia.” (p.91). En ese caso, una vez más, una vida es tomada como consecuencia de procesos crueles que se llevan a cabo con el fin de obtener ganancia de esas muertes (y de esas vidas en otros casos). Los autores también explican cómo los terneros son enviados al matadero diferenciadamente, dependiendo del tipo de carne para el que están siendo criados. Algunos son enviados con algunos días de nacimiento, mientras otros tienen entre 22 y 26 semanas de edad. Por otra parte, los terneros “promedio” se envían al matadero entre los 6 meses a 1 año de nacimiento. Finalmente, se encuentra el caso de las crías que se consideran sin valor comercial, quienes simplemente son separadas de la madre y disparadas en la cabeza.

La vaca, significa hoy, uno de los ingresos monetarios más importantes de muchas economías nacionales, incluyendo la nuestra. Hoy su existencia responde a su reproducción controlada en una política sexual muy específica (la cual implica una optimización máxima de sus cuerpos) (Correa, 2019)

Cerdos

Actualmente, un alto porcentaje de cerdos son criados bajo condiciones de alto confinamiento donde se les impide salir al exterior y hacer actividades tales como hozar la tierra (actividad que normalmente suelen hacer durante largos ratos). En las granjas

industriales, los cerdos no tienen contacto con la tierra, sino que viven y duermen sobre una superficie de cemento.

En el caso de las hembras reproductoras, éstas son llevadas a unas celdas con barrotes que son realmente pequeñas. Esto les impide realizar cualquier tipo de movimiento. Del mismo modo, son forzadas a parir una vez tras otra, lo que quiere decir que pasan gran parte de su vida preñadas. Las cerdas quedan preñadas por cópula directa o por inseminación artificial y cuando está en período de gestación (dura 16 semanas), es colocada en un compartimento tan estrecho que no puede ni darse la vuelta. Singer y Mason (2009) mencionan que, a nivel mundial, el 80% de las cerdas que se encuentran en granjas industriales viven en estas condiciones.

Sin embargo, la vida de los lechones no es mucho mejor que la de sus madres, ya que para prevenir que se lastimen entre ellos, los lechones son descolmillados y descolados. Esto es debido a que es común en los cerdos que están en confinamiento, que se den comportamientos agresivos (los mismos no pueden entretenerse) mientras que los cerdos silvestres o criados humanitariamente pasan mucho tiempo hozando, explorando y jugando. Sumado a esto, los lechones son castrados a los 10 días de nacidos. Singer y Mason (2009) agregan que ésta es una práctica que, como las demás mutilaciones (el descolmille y el descole), es llevada a cabo sin ningún tipo de anestesia para evitar gastos.

En las granjas industriales los lechones son destetados cuando tienen algo más de 2 semanas, mientras en condiciones naturales, suelen mamar durante al menos 9 semanas. Esto es debido a que respetar los tiempos de lactancia impediría que la cerda quedara preñada nuevamente durante ese periodo, lo que reduciría su productividad.

Muchos de los estudios realizados sobre el transporte de estos animales reflejan que los cerdos son vulnerables a largos recorridos, suelen vomitar y sufrir deshidratación. Al ser animales monogástricos no poseen reservas de alimento y agua y suelen ser muy susceptibles al calor, debido a su poca capacidad para producir sudor (CIWF, 2008).

Al momento de matarlos, éstos suelen ser aturdidos con corriente eléctrica y dióxido de carbono para dejarlos inconscientes. Sin embargo, una alta proporción de los animales no alcanzan a ser aturdidos por completo debido a que los voltajes que se utilizan son muy bajos y las concentraciones de CO₂ no son lo suficientemente fuertes. De este modo, muchos cerdos pasan conscientes a la siguiente fase o recobran el conocimiento minutos antes de morir. Para matarlos, les cortan con un cuchillo el cuello y los dejan desangrar hasta morir.

Acá podemos observar cómo aparece el hacer vivir, principalmente en el caso de las cerdas reproductoras a quienes se las preña reiteradamente para sacar mayor provecho. También, en su caso, aparece el hacer morir, ya que una vez que las cerdas ya no sirven para reproducirse, se las mata. Por otro lado, en el caso de los lechones hay directamente un hacer morir. Éstos nacen ya con el fin de ser llevados al matadero para ser alimento, por lo tanto, no hay utilización de esas vidas sino de sus muertes.

Matadero: la industrialización de la muerte animal

A finales del siglo XIX, en el marco de las mutaciones del capitalismo y su pasaje a la configuración del capitalismo industrial, surge en Chicago la masificación de la muerte animal con fines comerciales. En 1865 se inaugura el primer gran matadero industrial cuyo medio para producir era la llamada “línea de desmontaje”. Mediante este proceso los animales eran sacrificados mientras se desplazaban por una cinta transportadora (es oportuno agregar que esta forma de trabajo en los mataderos fue la que influenció a Henry Ford para instalar una cinta de ensamblaje con el objetivo de aumentar la productividad de su fábrica de automóviles, y que también años después inspiró los campos de concentración).

Hoy en día, los animales no humanos son enviados al matadero cuando se considera que el mismo ha alcanzado su peso ideal para la venta, o que ya no es rentable mantenerlo con vida. Viajan en un camión durante horas e incluso días, en condiciones de hacinamiento, y en muchos casos sin comida ni bebida. Ésto, tiene distintas consecuencias tales como fracturas de huesos, infecciones e incluso muertes durante el trayecto. En el caso uruguayo, en el marco de las políticas de bienestar animal, el propio INAC reconoce las condiciones del traslado de animales como uno de sus principales debilidades. En una nota brindada a El Observador, Stella Maris Huertas quien es una referente de Bienestar Animal, explica que el bienestar en relación al transporte ha mejorado mucho pero que sin embargo, aún falta, y agrega “Hace 20 años que desde la Facultad de Veterinaria trabajamos con el tema, así como el Instituto Nacional de Carnes, el Instituto de Investigación Agropecuaria y el Instituto Plan Agropecuario”. A pesar de esto, informa que en el año 2013, hubo un incremento del 50% de los machucones en los animales transportados, y que a pesar de no haber encontrado machucones grado 3 (que son los más “graves”), aumentaron los grado 1 y 2 que suelen darse por ejemplo, cuando se utiliza la bandera como palo o picana.

En algunos casos, los animales llegan con vida al matadero y al llegar, éstos son sacrificados luego de pasar por el aturdimiento, siendo colgados boca abajo y cortándoles la garganta, lo que significa que mueren desangrados. Aunque distintas normativas nacionales indican que los animales deben ser aturridos antes de que se los mate, existen prácticas que hacen que millones de animales lleguen al cuchillo con plena conciencia, y que, asimismo, los métodos de aturdimiento varíen de un matadero a otro y de una especie a otra. El objetivo del aturdimiento es dejar inconscientes a los animales antes de que les corten la garganta, pero esto no implica que el animal esté libre de sufrimiento. Las vacas, por ejemplo, entre diversas técnicas, son aturridas con una pistola que dispara un perno retráctil en el cerebro del animal. Pero conseguir la potencia, la ubicación y la dirección correcta no es fácil, especialmente cuando el animal suele estar asustado intentando escapar, quedando la certeza del disparo en manos de la habilidad que tenga el matador de turno. Es por esto, que en la práctica, las vacas a menudo reciben disparos en la cabeza varias veces antes de que pierdan el conocimiento y caigan al suelo.

DEL PODER A LA SUBJETIVACIÓN

Llegado a este punto, es importante ver cómo toda esta producción de vida animal del mercado ha eludido persistentemente la politización (siendo esto una señal clara del estado de dominación animal). Como menciona Nicole Shukin (2009), las interpenetraciones biopolíticas, con sustancias y signos de la vida animal que ayudan a asegurar la hegemonía económica y cultural del capitalismo, también delatan su profunda inconsistencia sobre la naturaleza no humana. La autora plantea que si la vida animal está sujeta violentamente al capital, el capital entonces depende inevitablemente de ésta, de modo que las alteraciones en el capital animal tienen el potencial de penetrar a través de las cadenas biopolíticas de la vida del mercado provocando su transformación. De esta manera, es que se nos presenta la importante tarea de visibilizar esas inconsistencias con las contradicciones propias que implica la producción de este tipo particular de capital.

Por lo general se presupone que los animales carecen de cultura, lenguaje y racionalidad, es decir, se los define de manera negativa, en contraposición al ser humano siendo éste la medida de todas las cosas. Esta definición es una operación típica del pensamiento occidental, la cual además ha surtido diferencialmente efectos históricos sobre sujetos considerados no tan humanos (mujeres, indígenas, niños, etcétera). Como escribe Cary Wolfe,

mientras se dé por sentado institucionalmente que está bien explotar y matar sistemáticamente a los animales no humanos simplemente por su especie, entonces el discurso humanista de las especies siempre estará disponible para que lo utilicen algunos humanos contra otros humanos también, para tolerar la violencia contra el otro social de cualquier especie, o género, raza, clase o diferencia sexual (Wolfe, 2003, p.8) [traducción propia]

La diferenciación entre especies, marca una cisura en el continuum biológico dando cuenta de esta operación biopolítica que tiene repercusiones claras en el estatuto ontológico de la vida, como vimos en una de las tesis de la excepcionalidad humana abordadas por Schaeffer. En concordancia con este planteo, Iván Avila (2017) sostiene que la vida es de por sí una categoría ontológica, de ahí que se pueda hablar de una vida inorgánica y otra orgánica, siendo esta distinción ontológica (en tanto que compromete el ser de la vida) constantemente politizada. Desde que se instala el régimen biopolítico en los siglos XVIII y XIX, éste no ha tenido sólo que ver con las poblaciones humanas y sus fenómenos vitales, sino también con la producción de la naturaleza y su gobierno. O como se menciona comúnmente, del “medioambiente”.⁷ Este carácter político y gubernamental del ambiente es tenido en cuenta por Michel Foucault, pero siempre haciendo énfasis en su relación con lo humano. Desde su propia conceptualización, el régimen biopolítico no simplemente se despliega sobre los seres humanos y su entorno, sino sobre el entorno mismo entendido como una relación vital, remarcando la interdependencia de los seres humanos y los otros seres vivos. Esa relación consustancial entre entidades humanas y no humanas es lo que ha conducido a diferentes autoras a ampliar el significado de biopolítica, incluyendo el destino de otros seres que suelen ser en general sacrificables para el potenciamiento de los seres humanos (un ejemplo de esto es Mel Y. Chen (2012) quien introduce la dimensión de género y raza a la noción de biopoder, teniendo en cuenta la interseccionalidad en la redefinición de estas vidas y muertes).

Es importante tener en cuenta, que en el camino de sometimiento y sacrificio, hay un giro en la forma de aplicar la biopolítica. En el caso de los animales no humanos, hay un hacer vivir y hacer morir a la vez donde la muerte se invisibiliza y están en juego distintos dispositivos de poder. Distintos modos de poder se utilizan dependiendo de cada animal y lo que se quiera extraer. En el contexto de una globalización totalizante existe una sobreexplotación

⁷ Philippe Descola (2012), explica sobre esto que la elección misma del término medioambiente, en lugar del de naturaleza, indica ya un deslizamiento de perspectiva explicando que la naturaleza era antropocéntrica de un modo casi clandestino definido por su ausencia de humanidad, mientras que el antropocentrismo del medioambiente está claramente enunciado.

capitalista de todas las formas de vida. Un problema ético/político que requiere poner en práctica nuevas formas de relacionamiento (Guattari, 1996). Se dice que hace tiempo se abolió la esclavitud, ¿de verdad es así? Al día de hoy existen animales tanto humanos como no-humanos esclavos, explotados. En el caso de los animales no humanos, son vidas colocadas al interior de un dispositivo mecánico industrial o farmacéutico industrial, sea cual sea la cadena de explotación en la que estas vidas se inscriben. Existen, no solo en esas condiciones, sino para esas condiciones. Los animales son entonces, un engranaje más de producción (Correa, 2017)

Nicole Shukin (2009) menciona que existen diversas técnicas para producir vidas y muertes masivas que permiten sostener nuestras otras relaciones convirtiendo a los animales no humanos en objetos de intercambio. Todo esto está inserto en una lógica biopolítica que incluye su referente económico, y que a su vez, se convierte en una industria que despliega materiales particulares y tecnologías retóricas en coyunturas históricas específicas para reproducir el capitalismo. Industria en la que están implicadas vidas cuya producción se trata fundamentalmente de su muerte, de su consumo. Un ejemplo de esto son las granjas industriales donde las vidas están desnaturalizadas, pasando a ser completamente producidas y construidas. Hay consumo de vida.

George Stanesco (2013) plantea que cuando dirigimos nuestra atención a las granjas industriales, a lo que estamos dirigiendo nuestra atención es a un sentido de vida diferente al de vivir, uno en el que la vida es un recurso puro para la muerte. El autor plantea que en nuestro mundo contemporáneo hay creación de mundos de muerte, formas nuevas y únicas de existencia social en la que las personas son sometidas a condiciones de vida que les confieren el estatus de muertos vivientes. Sin embargo, el modo de producción de la granja industrial contemporánea es una ontología diferente, una de *vida muriente* (*dying life*) en lugar de muertos vivientes (categoría ésta conceptualizada sobre todo en los estudios de Primo Levi sobre los campos de exterminio). Es decir, vidas que deberían estar vivas pero por alguna razón ya están muertas. Y es desde este punto que Stanesco propone una distinción entre la granja industrial y el asesinato o el genocidio, implicando las granjas industriales un pensamiento de vida que no es vida, vida que no es vivir. Un sentido de la vida entendido como pura producción, puro valor de cambio. En esta línea, el autor menciona que el asesino que mata a un humano —un humano que tiene que morir de todos modos— aún se mueve dentro del ámbito de la vida y la muerte. Quien asesina, deja un cadáver y no pretende que su víctima nunca haya existido; destruye una vida, pero no destruye el hecho mismo de la existencia, y quien lo comete espera que nunca se sepa. La víctima es conocida, pero el asesino no. Sin embargo, el genocidio invierte esta distinción.

En el genocidio, los perpetradores no intentan hacerse desaparecer a sí mismos, sino a las víctimas. Mientras que un asesinato puede hacer desaparecer el cuerpo de la víctima, en el genocidio se hace desaparecer toda la vida de las víctimas. En éste último, los perpetradores no se esconden, sino que esconden el crimen. De hecho, el sueño del genocidio, en su perfección, sería hacerlo como si sus víctimas nunca hubieran existido. No solo que las vidas de sus víctimas habían terminado, sino hacer como si el ser mismo de esas víctimas, su cultura, idioma y restos, pudiera ser destruido sin dejar rastro. Sin embargo, como ya lo adelanté en otro momento, la granja industrial no es el Holocausto, ni el asesinato cotidiano ya que nadie se esconde en la matanza de animales. Pero al mismo tiempo, los animales mismos no están ocultos. Stanescu (2013) explica que en contraste con el asesinato o el genocidio, la matanza de animales en la granja industrial no se trata de matar como una razón específica, sino de matar como una simple extensión de la racionalidad económica. Es decir, si se matan animales, no es porque haya un odio por el animal, o un momento de sacrificio, sino que se hace desde el lugar de seres que están siendo producidos para su muerte. Entonces, a diferencia de los campos de exterminio, el matadero no se ocupa principalmente de la eliminación de cadáveres, sino de la producción de los mismos. Y puntualmente en la granja industrial, no hay solamente fabricación y producción de cadáveres, sino también fabricación y producción de vidas para ser parte de esa fabricación y producción de cadáveres. Dentro de las granjas industriales no solo experimentamos la muerte que no se puede llamar muerte, sino también la vida que no se puede llamar vida. Los animales no humanos en la granja industrial existen como vida muerta, como seres que deberían estar vivos, pero que de alguna manera ya están muertos.

Vivimos en un momento histórico donde, como humanidad, empezamos a ser conscientes de los efectos de nuestras decisiones y acciones sobre otros cuerpos individuales y colectivos. Algunos usan la noción de *antropoceno* para dar cuenta de ello, expresando quizá, en cierta forma, el último movimiento del antropocentrismo. Pienso que esta conciencia, debe ser utilizada para poder superar y avanzar en ciertas prácticas que los seres humanos aplicamos sobre otros animales. La liberación animal no debe ser una utopía a alcanzar, sino algo totalmente real. Entiendo que es, como decían Marx y Engels (1974) en *La ideología alemana* pero en su caso definiendo al comunismo, el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. Y es en este movimiento, buscando anular y superar el estado de cosas actual, que debemos producir nuevos sujetos capaces de sostener otro tipo de relaciones. Entiendo que para que los dispositivos se transformen, este cambio no debe ser solo desde la política sino también desde lo ético, o mejor dicho, a través de la generación de un movimiento ético-político: político en tanto que permita hacer

visible las fuerzas y la confrontación y ético en la medida que es necesario transformar quiénes somos, constituir nuevas formas subjetivación, es decir producir otro tipo de sujetos diferentes. Muchas veces se cae en disociar uno y otro, pero es importante tomar de lo político las tensiones emergentes de la interacción social, así como también el modo colectivo de producción de los conflictos, para de esta manera, poder producir nuevos entramados de consumo (consumo necesario para la vida), posibilitando así la emergencia de otros consumidores/productores, en palabras distintas, la producción de una nueva humanidad. La subjetividad es esencial en este camino, ya que ciertas vidas son vividas de determinada manera como efecto de los dispositivos. Cada vida animal, cada dispositivo, están asociados a un sujeto consumidor y también a uno productor. Existe una cadena de relaciones subjetivas ya que sin el sujeto no se podrían realizar dispositivos. Cada propaganda que podemos ver o escuchar, sobre la leche, la lactancia en la infancia, entre otras, todas necesitan de un sujeto destinatario. Creo que el punto a esta altura se basa en el cómo salirse y pensarse por fuera de los dispositivos de poder contemporáneos.

Foucault (2006), en su curso de los años 1977-1978 titulado “Seguridad, Territorio, Población”, trabaja sobre lo que es la pastoral cristiana, interesándose en ver cómo allí se desarrolla un sistema de conducir las conductas de los individuos a través de dispositivos como la confesión y la obediencia absoluta, en definitiva, a través de un control absoluto del individuo. El autor encuentra en esa pastoral cristiana la matriz de lo que él va a denominar como la gubernamentalidad. Por otro lado, agrega que este control es tan total que termina individualizando al sujeto, pero que sin embargo, todo este sistema encuentra una contestación, ya que para él, donde hay poder hay resistencia, y a estas resistencias él las denomina contra conductas (en su análisis de la pastoral cristiana él pone el ejemplo del ascetismo).

Es importante tomar de este punto el poder ver de qué modo nos podemos conducir de otra forma, de qué manera podemos cambiar este vínculo con el poder. Foucault (1995), en una conferencia que dio en el año 1978 titulada “¿Qué es la crítica?”, retoma el concepto de contra conductas pero esta vez no fijado solamente a la cuestión del poder pastoral. Allí toma el texto de Kant “¿Qué es Ilustración?”, donde a grandes rasgos Kant plantea que la sociedad está en un estado de minoridad, donde las personas seguían religiones y no accedían al conocimiento. Kant pensaba que la ciencia era lo único que nos podía liberar. Para salirse del poder que mantiene a los sujetos en un estado de docilidad que les domina, estos tienen que ser capaces, a través del conocimiento, de la racionalidad, de devenir libres, de encontrar una cierta libertad. A Foucault le interesa este trabajo de Kant ya que él también se ocupa de estas tres dimensiones, el sujeto, el poder y el saber, como manera de

encontrar la forma de dejar de ser dominado. A diferencia de Kant, quien plantea que para enfrentarse a esto hay que conocer, Foucault propone hacer el camino opuesto. En vez de preguntarse por el conocimiento, se pregunta si es posible salir de ese poder al que el conocimiento nos llevó. Desde la perspectiva del autor, Kant pensaba que con la ilustración, mediante la racionalidad, la ciencia y las disciplinas, se iba a liberar al sujeto. Sin embargo, lo que ocurrió finalmente fue lo contrario, ese furor de saber terminó dominando al sujeto. Esto fue debido a que el poder se ejerce a través del saber, pero también a través de las disciplinas, y las disciplinas a su vez son saberes y poderes al mismo tiempo. Advirtiendo esa complementariedad entre saber-poder, Foucault propone pensar la espiritualidad política a partir de una vuelta a los griegos, rescatando el conocerse a sí mismo, el cuidado de sí y el preocuparse de uno mismo. Es así, que el autor concuerda con Kant en el hecho de preguntarse por el poder y el saber, pero entiende que no debe hacerse en los términos que él proponía. Esto es debido a que Foucault considera que finalmente la racionalización, en lugar de colaborar con el sujeto a que se desligue del poder que conducía sus conductas, lo llevó a un estado de total dominación. En este camino, considera también que en definitiva el sujeto se construyó como sujeto a través de ese saber.

Siguiendo esta línea argumental, Foucault (1990) menciona que el papel de la filosofía se ha basado en impedir que la razón sobrepase los límites de lo que está dado en la experiencia, pero que a partir del desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad, éste también ha sido el de vigilar los abusos del poder de la racionalidad política. En definitiva, lo que el autor plantea, es que el papel crítico de la filosofía es poner un freno al poder abusivo en general, pero que en la modernidad se manifiesta a través de esa racionalidad y ese saber del que nos hablaba Kant. Entonces, algo que supuestamente tenía que ayudar a emancipar al sujeto, a salir de un estado de minoridad, termina convirtiéndose en un abuso de poder, a través de la consustancialidad del saber con éste, que nos termina dominando. Es así que Foucault plantea encontrar técnicas de espiritualidad en donde se pone el cuerpo en juego. El acceso a la producción de crítica ya no tiene que ver con el conocimiento, sino con ir en contra de esa racionalización, es el conocerse a sí mismo, es aplicar técnicas sobre el cuerpo de uno, exponerlo, transformarse. Y para acceder a la verdad, el sujeto tiene que justamente, sufrir esa transformación en su cuerpo. El autor agrega que no se puede negar la existencia de un lazo entre la racionalización y el abuso de poder, planteándose como problema qué hacer entonces con ese dato tan evidente. Así, siguiendo este curso de pensamiento, Foucault (1990) remarca la importancia de analizar el desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente, al mismo tiempo que toma en cuenta cómo el poder individualizador se asocia

a su polo opuesto, el Estado. El autor aclara que su objetivo no es resolver un problema, sino sugerir una forma de abordarlo. En este camino, se cuestiona cuál es la finalidad del ser humano, y afirma que el mismo necesita de alguien que pueda abrirle el camino de la felicidad a través de su conformidad. Foucault (1990) explica que el poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos, y que su rasgo distintivo es que algunos de ellos pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva. Explica que una persona encadenada y azotada se encuentra sometida a la fuerza que se ejerce sobre la misma pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que se le ha obligado a comportarse de una cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. Y agrega, que si un individuo es capaz de permanecer libre, por muy limitada que sea su libertad, el poder puede someterle al gobierno. No hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia. Es por esto, que el autor plantea que en consecuencia, los que resisten o se rebelan contra una forma de poder no pueden satisfacerse con denunciar la violencia o criticar una institución, no basta con denunciar la razón en general. Menciona que lo que hace falta es volver a poner en tela de juicio la forma de racionalidad existente y es entonces que se pregunta cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder. Continuando con su crítica, se pregunta además cómo devenimos en sujetos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, y es así como llega a las relaciones de poder como constructo de la subjetividad. De esta manera se genera una tensión entre sujeto y sometido (o subjetivación y sometimiento) donde aparece la importancia del ejercicio de producción de uno mismo para poder así producir nuevos valores, transformar los modos de relación existentes y los ejercicios de poder.

HACIA UNA DIETÉTICA PARA LA TRANSFORMACIÓN HUMANO-MUNDO

Es importante, en esta instancia, preguntarse cómo producir un tipo de relación humano-animal que no esté basada en la explotación. Considero que este ejercicio de producción de uno mismo, implica muchas veces ir en contra de lo establecido, de las verdades que por ser emergentes de la ciencia, en ocasiones, son consideradas como verdades absolutas. Entiendo que no se trata solamente de interrogarse el devenir del sujeto, sino con éste el devenir de la época: ¿qué hay detrás de cada certeza que se nos impone, esas verdades que están presentes incluso antes de llegar a la vida y que nos acompañan a lo largo de la misma? Creo que es fundamental cuestionarse qué es lo que sostiene cotidianamente, a través de prácticas, las organizaciones que dan cuerpo y sentido a las formas de subjetivación de nuestra contemporaneidad. Es a partir de esto, que

considero esencial en este momento implementar una revisión de nuestras prácticas como sujetos. Por ejemplo, de las prácticas alimenticias, las cuales sin ninguna duda son constitutivas de quiénes somos.

Es en este punto que entiendo al veganismo como una opción ética-política. Correa (2017) menciona que las formas de relacionamiento con los animales y técnicas de poder aplicadas fueron modificando la historia dietética de la humanidad y, con ello, las condiciones de composición de los cuerpos humanos. Así, las relaciones humano-animal-máquina y humano-animal-alimento fueron, y aún son, parte de los objetivos biopolíticos. Esto implicó la emergencia de una serie de estrategias de persuasión para que la humanidad deseara la carne como parte regular de su dieta, persuasión realizada sin maniqueísmos mediante una política dietética del deseo. Como varios trabajos lo abordan, el cambio dietético producido a finales del siglo XIX se asocia con el auge del acero y la producción corpórea del proletariado industrial. Un ejemplo de esto es planteado por Reviel Netz (2004) con la creación del alambre de púas como técnica para controlar el movimiento a través del dolor. El autor menciona que la invención del alambre de púas nos permite ver una ecuación ecológica más fundamental, cuyos protagonistas principales son la carne y el hierro. Su tesis es la siguiente: la modernidad se desplegó a medida que el acero se volvió cada vez más barato, fue entonces que se comenzó a utilizar con el fin de controlar a gran escala el movimiento y el espacio. Esto dio lugar a la construcción de vías férreas que posibilitaron el traslado masivo de animales desde lugares distantes entre sí, tal como es el caso de Texas y Chicago y el consiguiente ordenamiento de estos cuerpos en el territorio. La producción masiva de carne en los frigoríficos de Chicago significó un salto sustancial en la historia dietética de la humanidad.

Es importante a esta altura revisar los discursos que implican la naturalización de la necesidad de proteína animal. Aunque muchas figuras del deporte veganas refutan este hecho hoy en día, aún son difíciles de discutir. También se une a esto la asociación que se hace de la carne como una comida prestigiosa y deseada que otorga status a quien la come, y la de una cultura sexista que recrea este sistema de clases en las relaciones entre varones y mujeres, donde han sido los varones quienes históricamente han tenido más acceso, asumiendo que el varón merecía, o tenía el derecho a la carne por sobre la mujer. Toda opresión requiere violencia y la puesta en práctica de una violencia que tiende a cosificar a un ser, de tal modo que es percibido de un modo instrumental, como objeto, negando su potencia viviente. En este proceso, la existencia del ser vivo como sujeto es destruida, deviniendo objeto de consumo (esto se puede aplicar tanto al consumo literal de

los animales no humanos como al consumo de la mujer fragmentada mediante maltrato, violación, u otros tipos de abusos).

La forma en que la política de género se estructura en nuestro mundo está relacionada con nuestra forma de ver a los animales no humanos, especialmente a los animales que se consumen. Carol Adams (2010), en *La política sexual de la carne*, menciona que frecuentemente las mujeres que han sido víctimas de violencia sexual describen su experiencia como “haberse sentido como un trozo de carne” (p. 125). La autora agrega que cuando se viola a una mujer, su identidad pasa de ser la de un sujeto con derechos, con capacidad de decisión o de resistencia, a la de un objeto utilizado para el placer de otros, tal como ocurre con los animales. El patriarcado es un sistema de género que está implícito en las relaciones humano/animal, el cual también incluye instrucciones sobre qué comida es apropiada. Como enseña Adams, la masculinidad es construida en nuestra cultura, en parte, mediante el acceso al consumo de carne y al control de otros cuerpos. De esta forma, existe una política sexual implícita la cual relaciona el consumo de carne con la virilidad, la fuerza y el poder, quedando éstos simbióticamente conectados. En esta línea, la autora menciona que en la cultura occidental la carne funciona como un símbolo del patriarcado que resulta de esta relación antes mencionada. La identidad masculina queda entonces correlacionada al consumo de animales, logrando con este consumo que el hombre se sienta de alguna manera “más hombre”. Un artículo del medio digital chileno El Mostrador (Carvajal, 17 de setiembre de 2021), confirma esto al mencionar que, de acuerdo a una investigación que realizó la Universidad de Bellarmine en Kentucky, los hombres vinculan el acto de comer carne con la hombría, el poder y la virilidad. Y agrega que otro estudio llevado a cabo por la Universidad de California, arrojó como resultados que cuanto más los hombres sienten que tienen que seguir las nociones tradicionales de masculinidad, más carne tienden a comer.

Por otra parte, en *La política sexual de la carne*, Adams (2010) trae el concepto de *referente ausente* para explicar cómo se ausenta a los seres en determinadas palabras. Un ejemplo de esto, es cuando se utiliza la palabra “carne” para referirse a un animal asesinado, consumido. En este caso, desaparece el ser como ser completo y aparece renombrado con nombres tales como “jamón” o “hamburguesa” siendo así invisibilizada la opresión y violencia ejercida. En esta línea, la autora menciona que algo similar ocurre con las mujeres en la cultura patriarcal, a quienes aún se les niega la categoría de sujetos con intereses propios que deben ser respetados. En ambos casos, está en juego una lógica opresiva de jerarquía y dominación que implica una cosificación de los cuerpos como instrumentos de producción y consumo. En el caso de los animales no humanos se puede observar

rápidamente cómo esto aparece en forma de consumo alimentario, mientras que en el caso de las mujeres lo literal se deja de lado y el consumo pasa a ser de otro tipo, por ejemplo un consumo visual desde el punto de vista erótico heterosexual. Tanto animales no humanos como mujeres aparecen como blanco de varones heterosexuales. Es por esto, que considero de suma importancia no ignorar la conexión que existe entre ambos ya que eso solo contribuiría a mantener este sistema de dominación. Y es a partir de este punto, que reconozco al veganismo como una forma de desafiar a la sociedad patriarcal, como una posible respuesta a los patrones opresivos que se nos presentan día a día (patrones que incluyen el control y explotación de los sistemas sexuales y reproductivos tanto de humanos como no humanos). Considero en este punto, la importancia de que ninguna hembra, más allá de la especie a la que pertenezca, esté sujeta a la cosificación y explotación de su cuerpo.

Pienso en el veganismo⁸ entonces como una opción ético-política y también como una oportunidad para causar el menor daño posible. Esto último, implica también incluir otros aspectos de la vida tales como el reino fungi (los hongos tienen una importancia ecológica vital para la naturaleza). Y es en esta línea, que se debe entender que no solo está en juego el sufrimiento animal en las granjas industriales, sino también el resto de las vidas, orgánicas e inorgánicas, que componen nuestro mundo. Este tipo de granjas generan un gran derroche de recursos (por ejemplo, se precisan grandes campos de cultivo de cereales que en vez de destinarse al consumo humano, se destinan a las granjas industriales), lo que lleva que se tenga que destruir grandes extensiones de bosque para campos de monocultivo (muchos de ellos de transgénicos). Sumado a esto, se produce una alteración del clima local, así como contaminación, degradación del suelo, y la expulsión de campesinos locales e indígenas. Todo esto acompañado de un gran impacto ambiental como consecuencia de estas producciones (se emiten muchos gases de efecto invernadero, como el metano en el caso de la ganadería bovina).⁹

El veganismo implica dejar de caer en la construcción antropocéntrica que se nos impone día a día, siendo una vía ética posible para comenzar a considerar la sociedad de una forma diferente. En lugar de pensarnos como una sociedad exclusivamente de humanos, podemos pensar la sociedad como un conjunto siempre abierto de seres heterogéneos, entre ellos

⁸ Se entiende por veganismo una filosofía de vida que excluye todas las formas de explotación y crueldad hacia el reino animal, la cual se lleva a cabo, siguiendo una dieta vegetariana estricta y utilizando alternativas para todo aquello derivado de animales.

⁹ Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el sector ganadero genera más gases de efecto invernadero –el 18 por ciento, medidos en su equivalente en dióxido de carbono (CO₂)– que el sector del transporte. También es una de las principales causas de la degradación del suelo y de los recursos hídricos.

humanos y no-humanos, comprendiendo, a la vez, que lo humano está hecho de una multiplicidad de seres no humanos (Correa, 2019). Hoy en día, el especismo y la explotación de animales no humanos se basa en diferenciar vidas tal como lo explicaba Foucault con el concepto de racismo de estado. Se distinguen aquellas que importan, de otras utilizadas con el fin de sacar algún tipo de ganancia. Es reconociendo esta realidad que entiendo que se precisa un pensamiento en el que los humanos y no humanos estemos entrelazados, trabajando para que la humanidad como dispositivo de poder y figuración política mute a un modo más amigable con el mundo. Para esto, se debe problematizar aquellas distribuciones diferenciales que se nos imponen que ubican a determinados animales en el lugar de cosas que pueden ser tomadas y utilizadas. De esa forma, podremos quizás configurar nuevas políticas que deconstruyan las normas hegemónicas de lo humano, a su vez que desplacen los dispositivos que organizan estas formas de vida de la idea de que hay vidas más valiosas que otras. Asimismo, entiendo que la dicotomía humano/animal es central para las formas de opresión, entonces, su deconstrucción es clave a la hora de problematizar estas distinciones y jerarquías entre las vidas.

A lo largo de este trabajo me propuse pensar la importancia de la subjetivación como vía para el cambio de estas relaciones de opresión. Esta vía significa desplegar un ejercicio ético-político que aborde por un lado quiénes somos y, por otro, cómo somos con nosotros mismos, incluyendo en esa pluralidad otras formas de vida hoy excluidas o marginalizadas como vidas que no importan. En este camino, encuentro que no basta con denunciar la violencia o criticar la industrialización, sino que, como decía Foucault (1990), se debe poner en tela de juicio la forma de racionalidad existente. Siguiendo esta línea, entiendo que como propone el autor, la liberación no puede venir más que del ataque, pero no a la individualización ni a la totalización, sino a las raíces mismas de la racionalidad política. Es de esta forma, que encuentro las contra conductas como una hipótesis que se abre para pensar la actitud crítica y la resistencia como una forma de estilo de vida, de subjetividad. Quizás así, una vez atacadas estas raíces, se pueda transformar los modos de relación existentes y las maneras en que ejercemos los poderes que nos constituyen, construyendo de esta forma nuevas subjetividades, en definitiva, nuevas maneras de ser humanas.

BIBLIOGRAFÍA

Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación*. Bogotá: Desde Abajo/Ileca.

Adams, C.J. (2010). *The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory*. New York: The Continuum International Publishing Group Ltd.

Agamben (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo.

Agamben (2006) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo

Betham, J. ([1781]1988) *The principles of moral and legislation*. Amherst, NY: Prometheus books.

Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Carvajal, R (17 de setiembre de 2021). La relación entre el consumo de carne y la masculinidad: ¿hombres a la parrilla, mujeres a la cocina? *El mostrador*. <https://www.elmostrador.cl/braga/2021/09/17/la-relacion-entre-el-consumo-de-carne-y-la-masculinidad-hombres-a-la-parrilla-mujeres-a-la-cocina/amp/>

Chen, M. Y. (2012). *Animacies: Biopolitics, racial mattering, and queer affect*. Duke University Press.

Chrulaw, M. (2012). Animals in biopolitical theory: Between Agamben and Negri. *New Formations*, 76(15), 53-67.

CIWF. (2008). *Long distance animal transport in Europe: a cruel & unnecessary trade*. Recuperado 9 de Febrero de 2022 de Compassion in World Farming: http://www.ciwf.org.uk/resources/publications/live_transport_live_export/default.aspx

Correa, G. (setiembre, 2017) *Technologies of death: Machines, lives, and politics*. Presentado en STS Department Colloquium, Rensselaer Polytechnic Institute (Troy, New York) 6 de setiembre de 2017. september

Correa, G. (enero, 2019). *Variaciones de la carne: tecnología, política y animalidad. Una exploración desde la Psicología Social*. Trabajo presentado en Seminario Internacional, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.

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

Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires. Amorrortu.

Engels, F. y Marx, K. (1974). *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.

Esposito, R. (2004). *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores

Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Foucault, M. (2020). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores

Foucault, M. (2006) *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica

Foucault, M. (1995) ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung). Conferencia pronunciada el 27 de Mayo de 1978. *Daimón. Revista de Filosofía*, 11: 5-25. Disponible en <http://revistas.um.es/index.php/daimon/article/view/7261/7021>

Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós

Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) (2010). *La situación de los recursos zoogenéticos mundiales para la alimentación y la agricultura*. Roma

FAO (2010) *La situación de los recursos zoogenéticos mundiales para la alimentación y la agricultura*, editado por Barbara Rischkowsky y Dafydd Pilling. Roma (disponible en <http://www.fao.org/docrep/011/a1250s/a1250s00.htm>) (traducción de la versión original en inglés, 2007).

Fassin, D. (2010). Otra política de la vida es posible: Crítica antropológica del biopoder. En V. Lemm (ed.), *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica* (pp. 21-49). Santiago: Universidad Diego Portales.

Francione, G. L. (1999). *El error de Bentham (y el de Singer)*. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, Vol. XVIII/3, pp. 39-60

Guattari, F. (1996) *Las Tres Ecologías*. Valencia: Pre-Textos

Haraway, D. J., (2016). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. University of Minnesota Press.

https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fiction_nownarrativemediaandtheoryinthe21stcentury/manifestly_haraway_----_a_cyborg_manifesto_science_technology_and_socialist-feminism_in_the_....pdf

Haraway, D. J., (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Bilbao, Consonni.

Henríquez , R. (2010). *Importancia de la distinción cartesiana entre el hombre y los animales*. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 3, 48-59.

Irrera, O (2018) *Decentrare la biopolítica. Note per una genealogia coloniale dell'ecologia politica* , in *Ecologia : natura, tecnica, politica* (dir. I. Pelgreffi), Napoli, Kaiak, 159-174.

Kestin, S.C.; Knowles, T.G.; Tinch, A.E.; Gregory, N.G. (1992): "Prevalence of Leg Weakness in Broiler Chickens and Its Relationship with Genotype", Vol. 131/9, pp. 190-194 *The Veterinary Record*

Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.

Lewis, I. (1998): *Innovative Semen Collection Techniques. A new approach for vertebrate animals*. Rural Industries Research & Development Corporation, Monash.

Llinàs, J. L. (2017). *La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida*. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 87-102. <https://doi.org/10.5209/INGE.58327>

Netz, R. (2013). *Alambre de Púas. Una ecología de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba.

Rose, N. (2012). *Políticas de la vida: Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: UNIPE Editorial Universitaria.

Shukin, N. (2009) *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schaeffer, J (2009) *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

Singer, P., Mason, J. (2009): *Somos lo que comemos. La importancia de los alimentos que decidimos consumir*. Ed. Paidós, Barcelona.

Stanescu, J. (2013). Beyond biopolitics: Animal studies, factory farms, and the advent of deading life. *PhaenEx*, 8(2), 135-160.

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

<https://www.subrayado.com.uy/murieron-cerca-400-mil-gallinas-tres-dias-la-ola-calor-n829160>

<https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Informe-sobre-industria-avicola-en-Uruguay-revela-datos-de-crueldad-animal-uc295664>

<https://mercyforanimals.lat/blog/5-cosas-muy-desagradables-de-la-leche-de/>

<https://www.elobservador.com.uy/nota/stella-maris-huertas-si-no-se-trabaja-por-el-bienestar-animal-se-pierde-plata--2022225211850>