

PERO... ¿PUEDEN RESISTIR? RESISTENCIAS ANIMALES, RELACIONES DE PODER Y DOMINACIÓN

MAS ... ELES PODEM RESISTIR? RESISTÊNCIA ANIMAL, RELAÇÕES DE PODER E
DOMINAÇÃO

BUT... CAN THEY RESIST? ANIMAL RESISTANCES, POWER RELATIONSHIPS AND
DOMINATION

Enviado: 10 de mayo de 2020

Aceptado: 22 de mayo de 2020

Josué Imanol López Barrios

Licenciado en Filosofía. Facultad de filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro, (México).

Email: imanollopezb@gmail.com

En este artículo pretendo delinear un concepto de resistencia(s) animal(es) como una alternativa teórica al sentiocentrismo de la “ética animal”. La resistencia puede ser pensada de manera immanente y corporal, sin apelación a la intencionalidad o a la consciencia, sin que dependa de su éxito para movilizar las relaciones de poder. Para llevar esto a cabo, en primer momento será necesario exponer brevemente el marco teórico del sentiocentrismo para analizar sus limitantes. En segundo momento, realizaré una revisión de los principales aportes dentro de los Estudios Críticos Animales, en torno a las resistencias animales. Por último, propondré utilizar las herramientas teóricas delineadas por Foucault, para enriquecer el concepto de resistencias animales.

Palabras clave: resistencia animal, poder, dominación, sentiocentrismo.

Neste artigo, tento delinear um conceito de resistência animal como alternativa teórica ao sentiocentrismo da “ética animal”. A resistência pode ser pensada de maneira imanente e corporal, sem apelo à intencionalidade ou consciência, sem que se dependa de êxito na mobilização das relações de poder. Para tanto, em primeiro lugar, exporei brevemente o marco teórico do sentiocentrismo para, então, analisar suas limitações. Em segundo lugar, realizarei uma revisão das principais contribuições dos Estudos Críticos Animais em torno da resistência animal. Por fim, proponho usar as ferramentas teóricas delineadas por Foucault para enriquecer o conceito de resistências animais.

Palavras-chave: resistência animal, poder, dominação, sentiocentrismo.

In this article, I try to outline a concept of animal resistance as a theoretical alternative to the sentiocentrism of “animal ethics”. Resistance can be thought of in an immanent and corporal way, without appeal to intentionality or conscience, without depending on success in the mobilization of power relations. To do so, firstly, I will briefly present the theoretical framework of sentiocentrism and then analyze its limitations. Secondly, I will review the main contributions of Critical Animal Studies around animal resistance. Finally, I will propose to use the theoretical tools outlined by Foucault to enrich the concept of animal resistance.

Key Words: animal resistance, power, domination, sentiocentrism.

Introducción: Un toro ingobernable

Un día de enero de 2015 visitaba a una familia en *El Bothé*, una pequeña comunidad hñãñhnu cerca de San Ildefonso en el municipio de Amealco, Querétaro, México. Tras un largo día de fiesta patronal me disponía a descansar un poco, cuando escuché un sollozo que no me dejó dormir. Fuera de mi habitación lloraba una vaca cuyos mugidos duraron toda la noche. Al día siguiente, le pregunté a Doña Macedonia, la señora con quien me estaba quedando, si conocía la razón detrás de los alaridos de su vaca: “Es que desde que escapó el torito, la vaquita llora todas las noches. Ella es su mamá” —me dijo Macedonia.

La numerosa familia de Doña Macedonia vivía con una vaca y un toro, además de gatos, perros, gallinas y patos. El toro había escapado tres días antes de que yo llegara. A partir de ese momento, la vaca no dejaba de llorar por su torito. Mientras tanto, algunos habitantes de *El Bothé* y comunidades aledañas habían expresado su disconformidad con Doña Macedonia ya que el toro había entrado en sus milpas y comido parte de su cosecha.

Más tarde ese día, mientras comíamos, alcancé a escuchar algunos gritos a lo lejos por lo que salí para ver qué sucedía. El toro había regresado a visitar a su madre. Era un animal color café claro, joven y vigoroso, por lo que corría velozmente evitando su captura. Los hijos y los nietos de Macedonia corrieron por una riata para tratar de liar al animal. El toro corría alrededor de la casa esquivando a los familiares que no lograban atraparlo. Toda la familia colaboró hasta poderlo acorralar y, cuando por fin fue detenido, consiguieron amarrarlo por los cuernos y capturarlo. (Figura 1)



Figura 1. El toro capturado por los familiares de Doña Macedonia. Archivo personal, 2015.

Al parecer, no era la primera vez que el toro escapaba y molestaba a los vecinos, sin embargo, Doña Macedonia sabía que en cada ocasión había regresado para visitar a su madre y había conseguido volver a atraparlo constantemente. Como castigo por su desobediencia y por los daños provocados a otros pobladores, los hijos de Doña Macedonia lo encerraron en un pequeño cuarto que estaba en construcción (que sólo contaba con las paredes). Lo amarraron e improvisaron una puerta para que no pudiera salir. (Figura 2)



Figura 2. El toro capturado dentro del cuarto. Archivo personal, 2015.

Tras permanecer castigado un par de horas, por fin regresó a su vida normal junto a su madre; por lo que ésta dejó de llorar y yo pude descansar el resto de mi estadía en *El Bothé*. Algunos años después, me encontré con Doña Macedonia y no pude evitar preguntar si aún vivían su torito y su vaca. Con una carcajada me dijo que sí y me aseguró que el torito seguía escapándose y ella seguía volviéndolo a atrapar. Al parecer se trata de un toro ingobernable.

¿Qué podemos deducir de este pequeño incidente? ¿Qué nos dice esto sobre las formas en las que la vida de millones de animales¹ es dominada en el mundo contemporáneo? ¿Qué tiene que ver el que un toro se haya escapado de un contexto rural y campesino, con los horrores que ocurren tras la granja industrial, o en los laboratorios de experimentación animal? ¿Por qué comenzar un artículo filosófico con una anécdota que podría parecer trivial?

Un accidente aparentemente menor, como el que traigo a colación, tiene el potencial de ofrecer una gran provocación teórica: muchos animales no humanos resisten a su captura y confinamiento. Aunque pueda parecer una obviedad, que un animal sea capaz de resistir y potencialmente escapar de su captividad es resultado de complejas situaciones estratégicas. En otras palabras, la conducta animal opera dentro de un campo estratégico, donde las acciones de ciertos individuos humanos, buscan moldear las respuestas posibles de otros animales.

Podría parecer extraño que a lo largo de esta presentación he evitado intencionalmente emitir cualquier juicio moral en torno a lo ocurrido o mencionar cualquier aspecto de la llamada “ética animal”. Esto no es fortuito. ya que parece que los problemas que enfrentó la familia de Macedonia no tuvieron que ver con garantizar un trato moral al toro que escapó; sino con un problema estratégico, táctico: cómo capturar y asegurar de nuevo a un animal que ha presentado resistencia a su dominio.

El escape y la subsecuente recaptura fueron cuestiones de táctica: donde fue necesario emplear técnicas, prácticas e instrumentos encaminados a asegurar la docilidad animal, aunque el éxito en esta tarea nunca esté asegurado. A fin de cuentas, el toro consiguió romper la cuerda que lo sujetaba y partió a disfrutar de las cosechas ajenas. Y, aun así, fue capturado otra vez.

Parece que Doña Macedonia esperaba que el torito tarde o temprano regresara a visitar a su madre, como lo había hecho otras veces. La libertad recién adquirida también pudo ser un elemento a tomar en cuenta dentro de la estrategia. Ciertamente la recaptura no fue tarea fácil; fue necesaria la colaboración de toda la familia. Mientras algunos le cerraban el paso, otros trataban de lazarlo con la riata. Recapturar al animal, nunca fue algo seguro y, sin embargo, lo lograron.

La indicación metodológica que extraemos de este accidente es justamente desplazar la reflexión en torno a nuestras conflictivas relaciones con el resto de los animales, del

¹Aunque dentro de los ECA sea común referirse al grueso de los animales como “animales no humanos” en este trabajo utilizaremos de forma indistinta *animales*, a secas, y *animales no humanos*.

campo de la filosofía moral y los derechos animales, a la esfera táctica del poder y resistencia. En este artículo delinearé una conceptualización de la resistencia animal como una apuesta teórico-práctica para los Estudios Críticos Animales (ECA). Esto significa trasladarse del campo de la moral para pasar de la política, es decir, abandonar la reflexión en torno al sufrimiento animal, y partir de una analítica de las relaciones de poder, dominación y resistencia que establecen los seres humanos con diversos animales no humanos en contextos de producción, explotación, crianza, cuidado y conservación.

Para llevar esto a cabo, en primer momento será necesario exponer brevemente del marco teórico de la “ética animal” para analizar sus limitantes. En segundo momento, haré una revisión de los principales aportes dentro de los ECA, en torno a las resistencias animales. Por último, propondré utilizar las herramientas teóricas delineadas por Michel Foucault para enriquecer el concepto de resistencias animales.

1. ¿Pueden ellos sufrir? Las fronteras del sensocentrismo.

La mayor parte de la producción filosófica en torno a la cuestión animal, especialmente en el contexto anglosajón y en el latinoamericano, ocurre dentro del campo de la llamada “ética animal”.² Esta es un área de la filosofía anglosajona concentrada en extender la esfera de consideración moral, históricamente reservada al sujeto humano, hacia otros animales no humanos, que pueden compartir características moralmente relevantes.

La tarea esta filosofía moral ha sido definir cuáles son estas características que traen consigo una adjudicación de valor e imponen responsabilidades morales. De manera muy general, es posible decir que buena parte estas propuestas ha coincidido en defender la capacidad de sintiencia como una característica moralmente relevante que es compartida tanto por seres humanos como por animales no humanos.

Esta transformación en la filosofía moral puede describirse, siguiendo a Díaz Abad (2019), como el paso del antropocentrismo al sensocentrismo. Mientras que el antropocentrismo delimita el campo de acción moral al basarse en la supuesta singularidad humana, privilegiando alguna característica única como puede ser el lenguaje, la razón, el sentido moral, el sentido de justicia, etc.; el sensocentrismo: “es la postura ética que sostiene la necesidad de otorgar, en algún grado, consideración moral a todos los seres sintientes, esto es, todos aquellos organismos capaces de sentir dolor, frío,

² En este trabajo sostenemos que existe una diferencia entre moral y ética. Para hablar de las “éticas animales” preferimos el uso de moral, en tanto conjunto de normas y prescripciones a seguir, que determinan lo moralmente aceptable. Más adelante ahondaremos en la diferencia entre moral y ética.

calor, hambre, placer, etcétera.” (Díaz Abad, 2019, p. 365). La esfera de consideración moral deja de tener en su centro al ser humano y comienza a abarcar a otros animales no humanos con capacidad de sentir.

Desde la publicación del texto fundador de Peter Singer *Animal Liberation* en 1975 (Singer, 1999), la capacidad de sentir dolor y placer quedó al centro de la discusión. El término de especismo, formulado por Ryder (2010) y popularizado por Singer (1999) es definido como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los *intereses* de los miembros de nuestra especie y en contra de otras” (p. 42). Este concepto supone que el interés mínimo que tienen otros animales sintientes es no sufrir y que, por lo tanto, los seres humanos tenemos la responsabilidad moral de considerar este interés al mismo nivel que los intereses propios.

Asimismo, la postura de los derechos animales defendida por Regan, aunque crítica del utilitarismo singeriano, sigue teniendo como base la postulación de cierta capacidad de sintiencia, sólo que de manera complejizada. Para Regan, por lo menos los grandes mamíferos mayores de un año, comparten con el humano el hecho de ser sujetos de una vida, es decir, tienen la capacidad consciente de una vida con valor, con experiencias, con identidad psicológica, además de ser capaces de experimentar dolor y placer (Regan, 1996, pp.36-39). En tanto sujetos de vida, los grandes mamíferos deberían tener por lo menos el derecho a no ser dañados.

Aunque Francione (1996) asegura que existe una gran distancia entre la teoría de los derechos animales formulada por Regan, que tiene como conclusión teórica la abolición de todo sistema de explotación animal, y el discurso práctico de los derechos animales, que ha sido encaminado a la regulación de esta explotación a través del bienestarismo; es posible leer ambos polos (el abolicionismo y el bienestarismo) a partir de un mismo paradigma común. Ambas posturas parten de la asunción de la capacidad animal para la sintiencia. Tanto el concepto de sujeto a una vida como el de bienestar animal están formulado enteramente dentro de los parámetros de la sintiencia animal.

El concepto de sujeto de una vida refiere a “una criatura consciente que tiene un bienestar [*welfare*] individual con una importancia para nosotros independientemente de su utilidad para otros” (Regan, 1996, p. 36).³ Así, este término depende a su vez del concepto de bienestar de un animal entendido como “el resultado de sus impresiones de

³ Todas las traducciones de textos del inglés son propias.

estímulos provenientes del ambiente y el éxito, o falta de éxito, de sus acciones para reaccionar frente a estos estímulos” (Webster, 2005, p. 5).

La diferencia entre los teóricos de los derechos animales y los activistas de los derechos animales o nuevos bienestaristas en términos de Francione (1996), no radica en una diferencia absoluta entre abolición y regulación, sino en una interpretación del valor moral de la sintiencia. Mientras que para Regan ser sujeto a una vida, implicaría tener un valor intrínseco que tendría como consecuencia la abolición de todo sistema de explotación animal, para el bienestarismo la misma sintiencia conlleva la responsabilidad de asegurar un estado de bienestar a los animales dentro de las granjas, laboratorios, circos, zoológicos, etc.

En su formulación, estos discursos presuponen un “nosotros” como algo dado, es decir, suponen que la esfera de consideración moral esta ya ocupada, antes de su propia argumentación por incluir a los animales, por un conjunto de sujetos morales. Sujetos que, dicho sea de paso, han sido en la mayoría de los casos varones, occidentalizados, blancos, heterosexuales, cisgénero y un largo etcétera (González, 2019, p.11). Al presuponer la existencia de cierta esfera moral y limitarse a extender su alcance a otros animales no humanos, invisibilizan los procesos epistémicos y políticos a través de los que cierto individuo, o incluso, cierta entidad se constituye como un sujeto moral.

Asimismo, es importante mencionar que, dentro de la economía política que opera en el Complejo Industrial-Animal (CI-A), los cálculos de valor moral sobre las vidas animales pueden fácilmente ser traducidos en valor económico agregado. En el mercado de productos animalizados, el valor moral del bienestar animal es integrado como un elemento más a considerar dentro de los cálculos económicos. El bienestar animal no es un valor fijo, sino que está determinado por una tensión entre el nivel mínimo de bienestar legal exigido por la legislación vigente y el máximo aumento en el precio que los consumidores están dispuestos a pagar debido a la reducción en la productividad (Harvey & Hubbard, 2013, p. 106). Cada vez más, la propia capacidad de ciertos animales de ser sujetos de cierto valor moral (ser sujetos a un bienestar, tener experiencias significativas, ser capaces de sufrir, requerir ciertas condiciones materiales para florecer, etc.), y no sólo su nivel de productividad, es transformada en capital (Shukin, 2009, p. 7).

Mientras que los filósofos morales no puedan más que seguir discutiendo sobre el valor moral y las responsabilidades morales que pueden deducirse del hecho científico de la sintiencia animal, las fronteras de la consideración moral estarán en manos de los científicos, quienes tienen la última decisión soberana sobre qué animales merecen vivir

y qué animales pueden ser abandonados hacia la muerte (Foucault, 2007, p. 167). Al argumentar que ciertos animales comparten con los seres humanos algunas capacidades intrínsecas, la fundamentación de la ética animal depende totalmente del relativo consenso dentro de la literatura científica, sobre la capacidad neuronal para la sintiencia que tienen ciertos vertebrados con un sistema nervioso central, especialmente los mamíferos (vacas, cerdos, cabras) utilizados dentro de las granjas industriales (Fraser & Broom, 1997).

No son entonces lxs filósofxs, sino lxs zoólogos, veterinarixs, etólogos y biólogos, quienes han llevado a cabo la tarea encomendada al futuro por Jeremy Bentham (1789) en una célebre nota al pie de página: “El día llegará en que el resto de la creación animal pueda adquirir esos derechos que sólo se le pudieron negar por la mano de la tiranía. ... La cuestión no es, ¿pueden ellos razonar?, ni, ¿pueden ellos hablar?, sino ¿pueden ellos sufrir?” (p. 311).

Dentro de la breve historia del especismo occidental, Singer (1999) otorga una gran importancia al pensamiento científico (especialmente inglés) como un catalizador de transformaciones intelectuales contra el especismo. En este recorrido, las manifestaciones históricas del especismo, que van desde el pensamiento griego y judeocristiano hasta Descartes, no son más que la racionalización de la superioridad humana sobre el resto de animales, basándose en “presupuestos —religiosos, morales, metafísicos— que se han quedado obsoletos” (Singer, 1999, p. 232).

Frente al especismo, entendido como “ideología de nuestra especie” (Singer, 1999, p. 231) o falsa conciencia, el pensamiento científico y específicamente el biológico, representó una fuerza crítica contra los prejuicios metafísicos y religiosos especistas. No es fortuito que, tras citar a Bentham quien fuera “quizá el primero en denunciar el ‘dominio del hombre’ como tiranía en lugar de considerarlo un gobierno legítimo” (Singer, 1999, p. 251), el siguiente pensador en aparecer en esta historia sea el propio Darwin, cuyo pensamiento “comenzó una revolución en el conocimiento humano de la relación entre nosotros y los animales no humanos” (Singer, 1999, p. 253).

Así pues, Singer (1999) parece asumir que gran parte de la historia intelectual de occidente estuvo determinada por prejuicios especistas y que no fue hasta finales del siglo XIX, con la teoría de la evolución, que la brecha del antropocentrismo pudo comenzar a superarse. En el siglo XX, la etología, la neurobiología y las ciencias del comportamiento animal tomaron la batuta darwiniana al cuestionar las fronteras fuertes entre los estados mentales humanos y no humanos.

Sin embargo, es necesario notar que este paso del antropocentrismo al sensocentrismo, si bien es un avance en la consideración moral de animales no humanos, permanece dentro la misma tradición humanista que pretendería superar. La supuesta capacidad cognitiva que tienen diversos animales no humanos, sigue estando articulada en base a su similitud o diferencia con las estructuras mentales humanas. Aunque con el método científico jamás sabremos cómo es ser un murciélago (Nagel, 2003), podemos saber mucho sobre otros animales y cómo puede relacionarse su comportamiento con el humano. Ya en 1965, en una entrevista televisada con Alan Badiou, Foucault advertía que la ciencia en torno al comportamiento animal, en realidad está, las más de las veces, enfocada en saber sobre el ser humano:

Si admitimos que cuando un psicólogo estudia el comportamiento de una rata dentro de un laberinto, aquello que busca definir, es la forma general de comportamiento que podría valer tanto para una rata como para un hombre, se trata siempre de lo que podemos saber del hombre. (Foucault, 1994, p. 445)⁴

Para Foucault, el surgimiento de la biología moderna con Cuvier representa el momento histórico en el cual “es el animal [y no ya el vegetal] el que se convierte en figura privilegiada [de lo viviente]” (Foucault, 1968, p. 271). Nealon (2016), siguiendo esta arqueología de la biología, argumenta que “con la emergencia de las ciencias humanas en el nacimiento del biopoder, el animal no es excluido u olvidado, sino que lo contrario: la animalidad constituye el dispositivo dominante para investigar qué es la vida y qué es lo que hace con ella” (p. 145).

Así la producción del saber biológico sobre la vida animal, sobre sus procesos ocultos, sus funciones profundas, está volcada hacia el saber sobre lo humano. Es sólo gracias a que “la historia natural se convierte en biología... entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre [sic] con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce” (Foucault, 1968, pp. 303-304). Así, la ciencia sobre lo animal en general, y el paso del antropocentrismo al sensocentrismo en lo específico, se mantienen volcados, pese a todo, en torno a lo humano.

Para que algo así como lo humano pueda emerger, es necesario que ocurra una cesura o una exclusión lo animal y de la propia animalidad dentro del ser humano. Agamben (2006) sostiene que “*homo sapiens* no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es más bien una máquina o un artificio para producir el

⁴ Todas las traducciones de textos del francés son propias.

reconocimiento de lo humano” (p. 58). Esta máquina antropogénica o antropológica (Agamben, 2006, p. 58), no establece una frontera clara entre el ser humano y el resto de los animales, sino que produce constantemente una zona de excepción donde la vida humana y la no humana se tornan indistinguibles, es decir, una vida desnuda (Agamben, 1998).

En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal [sic], humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera, no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera (Agamben, 2006, p. 75)

Para Agamben (2006), tanto la biología moderna como la ontología son operaciones discursivas en donde “se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente” (p. 145). Podemos incluir desde esta óptica agambeniana a la filosofía moral sensocentrista como una operación reguladora de la producción de lo humano. Estas filosofías morales buscan producir cierto sujeto moral, que decide abstenerse de consumir algunos alimentos o participar de prácticas que vulnerarían los derechos y/o los intereses de los animales no humanos. A fin de cuentas, somos los seres humanos los que juzgamos si ciertos comportamientos exhibidos por animales, constituyen o no estados mentales que denominamos como sintiencia. Así, la producción de la sintiencia desde un marco de consideración moral es parte un conjunto diverso de tácticas y estrategias que buscan asegurar lo humano a través de la mediación de sus distancias y cercanías con los demás animales.

Además, como sostiene Chrulew (2016), la producción de saber sobre los animales, sobre su bienestar, sobre su comportamiento, no sólo es parte de la máquina antropológica (Agamben, 2006) sino que “es, más directamente, un ejercicio en la producción de saber sobre sujetos animales, un saber que se basa en y ayuda a producir y refinar las tecnologías de poder sobre esos mismos animales” (Chrulew, 2016, p. 222). Por lo tanto, el mismo saber científico sobre la sintiencia que sirve para justificar las responsabilidades morales para con ciertos animales, es el encargado de sostener la máquina de crianza, explotación, experimentación y matanza que es el CI-A.

Aunque varios autores dentro de la propia filosofía moral animal (Francione, 1996; Nussbaum, 2007) han criticado las limitantes del utilitarismo de Singer y de los derechos animales de Regan, no han podido dar cuenta de las limitantes del sensocentrismo. A nivel práctico, el sensocentrismo no ha tenido el mismo éxito para proteger la vida de todas las especies que sufren de explotación dentro del CI-A. El relativo éxito que ha tenido la filosofía para impactar en el bienestar de millones de animales en los distintos sectores depende en gran medida del nivel de consenso que existe en torno al grado de sintiencia de diversas especies animales. El nivel de protección difiere entre los animales de compañía, aquellos utilizados para la experimentación científica, los animales criados dentro de las granjas industriales, las especies en peligro de extinción, la fauna “salvaje”, etc.

Dentro de la propia industria de la carne existen situaciones sumamente dispares. Mientras que la sintiencia vacuna y porcina es reconocida a nivel internacional (FAO, 2001); los peces y otros animales marinos, que actualmente constituyen la mayoría de la biomasa animal utilizada para consumo alimenticio humano (FAOSTAT, 2019), se encuentran en un “área gris” de la sintiencia y las discusiones sobre capacidad de sufrimiento persisten (Mood, 2010). Por lo que, en términos prácticos, el nivel de bienestar que tienen los animales marinos tras ser capturados es prácticamente inexistente. Por lo tanto, el nivel de protección para cada especie animal depende de su similitud o cercanía cognitiva con los estados mentales humanos.

No se trata simplemente de reemplazar el paradigma sensocentrista por otro paradigma mejor adecuado para impactar sobre la vida del mayor número de animales posible, sino preguntarnos frente a toda empresa de asignación de valor moral a otros animales: ¿a través de qué procedimientos epistémicos y políticos un ente se transforma en sujeto moral? ¿cuáles son los modos de subjetivación que ponen en marcha estas filosofías morales? ¿dentro de qué juegos de poder/saber participan? ¿gracias a qué relaciones de poder ciertos animales pueden emerger como sujetos de vida, sujetos de derechos, de consideración moral?

Sostenemos, siguiendo a Wadiwel (2015), que los discursos en torno al valor moral de la sintiencia animal sólo pueden emerger tras el fondo de la dominación.

Una vez que asumimos que tenemos el derecho a dominar [a los demás animales], entonces parece que la moral está obligada a atender a las preguntas de cómo ejercemos esa dominación ..., la moral se torna en una cuestión de cómo manejar o regular los efectos de nuestra auto proclamada dominación. (Wadiwel, 2015, p. 22)

En otras palabras, la reflexión en torno a la relevancia moral de la sintiencia animal sólo puede plantearse si se presupone que el ser humano puede y tiene que decidir sobre qué vidas han de ser vividas, sobre qué procesos mentales son moralmente relevantes y, en última instancia, sobre qué vidas deben de ser abandonadas hacia la muerte. En realidad, es la misma relación de dominación la que posibilita tanto los tratos juzgados como *injustos* y *crueles* para con los animales, como los discursos filosóficos en torno al sufrimiento y bienestar animal. Sólo gracias a que existe una relación política de dominación ha sido posible pensar la relación con los animales como un problema moral.

Entonces, es crucial para los ECA pensar críticamente el legado del sensocentrismo moral y explorar otras estrategias teóricas para tematizar la cuestión animal. En primer lugar, es importante establecer una distinción teórica entre moral y ética. Si hemos reservado el término de moral para referirnos a las llamadas “éticas animales” es porque creemos que los discursos edificantes que desarrollan no son éticas, sino morales. Aunque comúnmente se utilizan como sinónimos, sostenemos, siguiendo a Deleuze (1980), que una moral es algo totalmente diferente a una ética. Desde esta perspectiva una moral es un discurso trascendente que edifica un sistema de valores y esencias, y emite juicios a partir de estos:

Una moral nos recuerda, es una impresión, es una operación que nos remite a la esencia, es decir, a nuestra esencia y que nos recuerda eso por los valores.... Dentro de una moral, tienen siempre la siguiente operación: hacen alguna cosa, dicen alguna cosa, lo juzgan ustedes mismos. Es el sistema del juicio. La moral, es el sistema del juicio. Del juicio doble, ustedes se juzgan a sí mismos y son juzgados. Aquellos que tienen el gusto de la moral, son quienes gustan del juicio. (Deleuze, 1980, párr. 5-13)

Las morales sensocentristas ya citadas difieren tan sólo en la asignación de valores a la sintiencia animal; es decir, en las maneras de postular la jerarquización del valor moral de los seres. Ellas presuponen la esencia del sujeto humano como un sujeto moral y racional. A partir de estos elementos, juzgan de inmoral e irracional el trato que sufren diversos animales en cautiverio, en las granjas industriales, en los laboratorios, en los zoológicos, etc. La capacidad de juicio depende enteramente de la postulación de una trascendencia, el Bien, el Uno, la Razón.

Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, implica siempre alguna cosa superior a una ontología. Implica siempre lo Uno más que el ser, el Bien que hace ser y hace actuar, es el Bien superior al ser, es el Uno. El valor expresa esta instancia superior al ser. Entonces, los valores son el elemento fundamental del sistema de juicio.

Así, ustedes se refieren siempre a esta instancia superior al ser para juzgar. (Deleuze, 1980, párr. 13)

Toda la producción de los animales como sujetos de vida, sujetos de derechos, sujetos de valor ocurre dentro de este campo trascendente de la moral. Frente a esto y basándose en la ontología de la inmanencia spinoziana, Deleuze (1980) dibuja la caracterización de una ética como una operación inmanente.

Dentro de una ética, es completamente diferente, ustedes no juzgan. De cierta manera dicen: sea lo que sea que usted haga, no tendrá jamás lo que merece. Alguien dice o hace alguna cosa, ustedes no lo relacionan con valores. Ustedes se preguntan, ¿cómo es posible eso? ¿Cómo es posible de manera interna? En otros términos, ustedes relacionan la cosa o lo dicho al modo de existencia que ello implica, que envuelve en sí mismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica eso? Ustedes buscan los modos de existencia envueltos y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia. El punto de vista de una ética es: ¿de qué eres capaz?, ¿qué es lo que puedes? De ahí, un regreso a esta especie de grito de Spinoza: ¿qué es lo que puede un cuerpo? No sabemos nunca de ante mano eso que puede un cuerpo. (Deleuze, 1980, párr. 13-14)

Si algún día somos capaces de formular una ética para con los animales, ésta no tendrá que determinar el valor moral de la sintiencia, ni suponer una esencia humana es racional, ni tampoco producir a los animales como sujetos de valor moral, de derechos o de intereses; sino preguntarse de manera radical por los modos de existencia, tanto los modos humanos como los no humanos, cuestionar lo que pueden los cuerpos, investigar los agenciamientos posibles entre humanos y no humanos y proponer líneas las líneas de fuga.

En este trabajo busco delinear una propuesta teórico-práctica para los ECA. Esta propuesta no está basada en el valor moral de la sintiencia, sino en la pregunta abierta sobre lo que pueden los cuerpos. Considero que una de las oportunidades más potentes para pensar la relación con el resto de los animales desde la inmanencia reside en la cuestión de la resistencia.

Aquí propongo dejar en suspenso la pregunta ¿los animales pueden sufrir? y articular la reflexión en torno a si pueden resistir. Con esto no busco simplemente sustituir el criterio de la sintiencia por el de la resistencia como característica moralmente relevante, sino abandonar la búsqueda de una característica intrínseca que dote de valor o de derechos a los animales, y comenzar el análisis de las resistencias animales como

respuestas a los mecanismos de dominación, explotación y mercantilización; y como posible eje articulador de nuevas alianzas inter-especie.

La resistencia no es una característica intrínseca de las entidades que llamamos animales, sino cierta potencia que tiene un cuerpo para responder al gobierno de su conducta. Es decir, no puede ser una suposición esencial sobre cierto tipo de entidad, sino una característica relacional que emerge de cierto campo de fuerzas, y sólo tiene sentido dentro de éste.

Ciertamente no soy el primero en plantear la centralidad que tiene la resistencia animal dentro de los ECA. Por el contrario, parece que la resistencia ha llegado a ser casi un lugar común. Sin embargo, podría parecer que el concepto de resistencia se asume como un hecho autoevidente o se apela a él de manera general. En el apartado siguiente realizaré una revisión bibliográfica de los principales aportes dentro de los ECA para plantear un concepto inmanente de resistencia.

2. Pero... ¿pueden resistir?

Que una resistencia a eso que hoy llamamos el “biopoder” —control, regulación, explotación e instrumentalización del ser vivo— pueda provenir de posibilidades inscritas dentro de la estructura propia del viviente y no de conceptos filosóficos que se le superponen; que pueda haber una resistencia biológica a la biopolítica; que el “bio-” pueda ser considerado como una instancia compleja y contradictoria, opuesta a ella misma y designando por un lado, al vehículo ideológico de la soberanía moderna y, del otro, aquello que la frena; aquí algo que no parece haber sido pensado jamás. (Malabou, 2015, p. 30)

En los últimos 20 años ha surgido cierta inquietud en los ECA por plantear la cuestión animal desde otras coordenadas no morales y, en ese contexto, la resistencia animal ha sido pensada como posible alternativa teórico-práctica. Diversxs autorxs plantean la cuestión de la resistencia desde varias coordenadas teóricas, geográficas y con distintos presupuestos. En este apartado elaboraré un mapeo de las principales contribuciones al respecto, con el fin de enriquecer el concepto de resistencia animal.

Una de las áreas que se ha comprometido más seriamente a pensar la resistencia animal ha sido la geografía animal, principalmente los trabajos de Philo y Wilbert. Philo (1995) inaugura el cuestionamiento en torno a las posibles transgresiones o resistencias de los animales a los sistemas de dominación que los someten, pero tiene algunas reservas en nombrar a estos comportamientos “resistencias”:

Decir [que los animales resisten], trae con sígo muchas dificultades teóricas, especialmente porque roza con atribuir “agencia” e “intencionalidad” a los animales de una manera que normalmente está reservada para seres humanos y también porque cuestiona si es apropiado concebir que exista transgresión o resistencia cuando las partes involucradas —en este caso animales y humanos— aparentemente no puede comenzar a compartir los mismos sistemas de significación (política). (p. 656)

Así, según Philo (1995), hablar de resistencia animal corre el peligro de pecar del antropocentrismo tan criticado desde los ECA. Por esto el autor prefiere hablar de transgresiones y no de resistencias, ya que “resistencia parece implicar intención ... [mientras que] transgresión, a diferencia de resistencia, no ... se sostiene en las intenciones de los actores sino en los resultados” (Cresswell citado por Philo, 1995, p. 656). En discusión con Philo, Wilbert (2000) propone que es posible pensar formas de resistencia que no partan de cierta intencionalidad consciente animal (entendida como una característica esencialista), sino a partir de *actos* intencionales (p. 250).

Desde esta perspectiva los animales no tienen que ser conscientes de estar resistiendo a un dominio humano, sino simplemente actuar intencionalmente (v.g. morder, escapar, rehusarse a trabajar, patear, relinchar, ladrar, dejar de comer, etc.). Desde este punto de vista la resistencia “puede comprenderse desde una perspectiva donde el mundo es visto como un campo interrelacional de agencia, o donde todo cuerpo tiene la capacidad de afectar y ser afectado dentro de cierto umbral de máximo y mínimo” (Wilbert, 2000, p. 251). Aun con estas pequeñas diferencias, ambos autores proceden con cierta cautela al hablar de resistencia y prefieren plantear la cuestión como una suposición más que como una afirmación.

Si nos concentramos solamente en cómo son representados los animales, tenemos la impresión de que son meras superficies pasivas sobre las que los grupos humanos inscriben imaginaciones y ordenamientos de todo tipo. En nuestra perspectiva, es vital también dar crédito a las prácticas que están dispuestas para representar, y —en el centro del asunto— preguntar cómo los animales pueden figurar en estas prácticas. Esta pregunta trae consigo la preocupación amplia sobre la agencia no-humana, sobre

la agencia de los animales, y el grado en el cual podemos decir que los animales desestabilizan, transgreden o incluso resisten a los ordenamientos humanos. (Philo & Wilbert, 2000, p. 5)

Frente a estas posturas moderadas, existen otras propuestas donde se defiende la existencia de la resistencia animal de manera más fuerte. Hribal (2010, 2014) critica las posturas moderadas dentro de los ECA. Para el autor, en estas posturas moderadas los animales:

no son activos ni como trabajadores, ni como prisioneros, ni en su resistencia a obedecer. Más bien, los animales son presentados como personajes estáticos que durante el tiempo han sido utilizados, expuestos y han sufrido abusos por parte de los humanos. aparecen como objetos vacíos de cualquier sustancia real. (Hribal, 2014, p. 67)

En contraposición a esta postura, Hribal (2014) propone una metodología de análisis histórico a través de dos conceptos clave: agencia y clase.

La agencia se refiere a las habilidades de las minorías para influir en sus propias vidas, por ejemplo, la habilidad de una vaca para influenciar y guiar su propia vida. La clase se refiere a los diferentes tipos de relación que pueden darse entre figura históricas; por ejemplo, entre una vaca lechera y su dueña o entre una vaca lechera y sus compañeras productoras de leche. (p.66)

El proyecto teórico y político de Hribal consiste en estudiar cómo es que los factores de clase y agencia animal han transformado el proceso histórico de los que han sido parte. La agencia animal se manifiesta en forma de una negociación tácita, es decir, los animales negocian las condiciones de su explotación a través de su conducta. La resistencia es una de las posibilidades de la agencia animal, a través de la cual, se negocian tácitamente las condiciones materiales de subsistencia.

Los burros han ignorado órdenes. Las mulas han arrastrado sus pezuñas. Los bueyes se han negado a trabajar. Los caballos han roto equipo. Las gallinas han picoteado las manos de la gente. Las vacas han roto los dientes de los granjeros de una coz. Las cerdas han escapado de sus corrales. Los perros han robado comida extra. Las ovejas se han saltado las verjas. Además, cada uno de estos actos de resistencia ha sido totalmente reconocido por la granjera, dueña, conductora, supervisora, o gerente como eso: actos de resistencia. (Hribal, 2014, pp. 70-71)

Hribal (2010) relata una historia rica y variada donde los animales aparecen como agentes activos que, a través de su resistencia intencional, conforman los procesos sociales en los que están inscritos junto con otros animales humanos y no humanos.

Todo animal en cautiverio sabe, a través de su respuesta y experiencia directa, qué conductas son premiadas y cuáles son castigadas. Estos animales entienden que hay consecuencias por las acciones incorrectas. Si se niegan a actuar, si atacan a un entrenador, o si escapan de su jaula, saben que serán golpeados, que su ración de comida será reducida, y serán puestos en confinamiento solitario. Los animales captivos saben todo esto y aun así llevan a cabo estas acciones —en muchas ocasiones con un profundo sentido de determinación. Es por eso que estos comportamientos pueden ser entendidos como una verdadera forma de resistencia. (Hribal, 2010, Prólogo, párrafo 10)

Esta resistencia es testimoniada por los humanos que interactúan cotidianamente con otros animales en los contextos de explotación, mercantilización y dominación. Respecto de la resistencia histórica de los animales en Inglaterra en el siglo XVII, Hribal (2014) asegura:

La mayoría de los propietarios, encargados u observadores de los animales trabajadores (ya sea a través de sus palabras escritas o de sus reacciones) admitieron totalmente la presencia de algún tipo de resistencia. Estos actos podían ser maliciosamente violentos en sus formas. Los caballos “coceaban”, el ganado “cargaba”, las vacas “pateaban”, los cerdos “mordían”, los pollos “picaban”. Todos con la reconocida intención que les reconocían los propios empleados: herirles o matarles. O podían ser también en formas no violentas, como negándose a trabajar o, al menos, a trabajar tan duro. (p. 37)

Debido a que los propietarios eran perfectamente conscientes de dicho proceso de resistencia implementaron diversas medidas implementadas para contrarrestar los esfuerzos de resistencia animal:

Para responder a esta resistencia, los propietarios y encargados de las granjas, factorías y otros negocios ... desarrollaron, mejoraron y estandarizaron una amplia variedad de formas y métodos. Se construyeron vallas y cercas para dificultar las fugas. Se colocaron yugos de madera de forma triangular alrededor del cuello para dificultar sus movimientos. Se les ataban zuecos de madera en las patas traseras para evitar que saltasen o corriesen. Algunos granjeros incluso cortaban algunos tendones de las patas de sus trabajadoras [animales]. Otros recortaban las alas de pollos, pavos y gansos para evitar que volasen e, incluso, otros cegaban a los animales utilizando “una aguja

de tejer al rojo vivo”. Si estas medidas fallaban, había implementaciones adicionales. ... De nuevo, si estos métodos adicionales fallaban, había una medida final que era la pena capital. (Hribal, 2014, pp. 37-38)

Desde esta perspectiva, los episodios de resistencia animal no son hechos aislados, aunque la mayor parte de zoológicos, circos, y granjas industriales se empeñen en decir que lo son; sino que son actos intencionales y sistemáticos, a través de los que los animales en cautiverio responden a las condiciones deplorables en las que viven y trabajan. Asimismo, estas resistencias son tomadas en cuenta por los “dueños” de los animales como parte cotidiana de su relación con éstos, y son enfrentadas a través de una serie de tácticas dispuestas para contrarrestarlas. Los animales, según Hribal (2010) “se rebelan con conocimiento y propósito. Tienen una concepción de libertad y un deseo por ella. Tienen agencia” (Prólogo, párr. 10).

Así, por un lado, Philo y Wilbert advierten del peligro de la proyección antropocentrista y, por el otro, Hribal señala el riesgo análogo de silenciar la agencia animal realmente existente. Es posible ubicar a la mayoría de las contribuciones sobre resistencia animal dentro de la tensión que mantienen estos dos polos. Cada propuesta resuelve (o mantiene) la tensión, a través de diferentes estrategias teóricas y conceptuales.

Por ejemplo, Calarco (2008) asegura que, si bien la historia de la dominación de los animales ha de ser pensada en su cruce con otras historias de opresión y explotación humanas, es un peligro creer que se trata de una y la misma historia.

También quiero señalar que la cuestión animal no puede ser simplemente reducida o identificada con otras luchas humanas contra la opresión. Las lógicas de la dominación se sobrepone en ciertos puntos, pero también divergen— y tanto las convergencias como las divergencias son igual de importantes para el pensamiento y para la práctica. Asimismo, debemos prestar especial atención a las formas únicas en las que los propios animales resisten la subjetivación y la dominación, aun cuando sus esfuerzos no sean del todo fructíferos. (Calarco, 2008, p. 76)

Tanto la teoría como el activismo tiene que evitar nivelar la resistencia animal con las diversas formas de resistencia humana y, por el contrario, concentrarse en los casos específicos de resistencia animal y lo que su especificidad puede decir sobre el funcionamiento de los mecanismos de dominación a los que responde. Es necesario prestar atención al:

elefante que escapa de su aprisionamiento en un circo; [a]l cerdo que huye del matadero y corre libre por las calles hasta que la policía le dispara; [a] las ballenas que

se protegen unas a otras de los arpones; [a]l león que lastima a su cuidador; [a]l chimpancé que ataca a un científico experimental; [a]l gato salvaje que se rehúsa a ser manipulado ... (Calarco, 2008, p. 76)

La especificidad sirve, para Calarco, como un compromiso frente a ambos peligros. La resistencia animal tiene que ser estudiada sin perder de vista sus características específicas, para que no se desdibuje en otras formas de resistencia humana y, a la vez, para que no quedé olvidada en las páginas de la historia.

Desde el campo de la antropología, Gillespie (2016) propone estudiar una forma específica de resistencia habitada por “animales individuales que luchan físicamente contra las condiciones a través de atacar de vuelta o escapar su captividad” (p. 123). Para la autora, estos son “actos que podemos leer como de resistencia si intentamos leer los propios mundos-de-vida [*life-worlds*] de los animales no humanos” (Gillespie, 2016, p. 123).

Gillespie (2016) realiza un estudio etnográfico en contextos multiespecie como las subastas de ganado. La autora ha observado que, más que tratarse de casos aislados, los actos de resistencia por parte de los animales son algo cotidiano. Estos actos de resistencia desafían el estatus de propiedad y mercancía al que son sometidas las vacas en estos contextos. La concepción de resistencia de Gillespie (2016), a diferencia de la de Wilbert (2000) y Hribal (2010), no se sostiene en la postulación de la intencionalidad:

No pretendo saber si los animales demuestran, o no, una intencionalidad consciente cuando resisten y no uso los comportamientos animales de resistencia como una metáfora; en su lugar, reconozco la forma en la que otras especies actúan en respuesta a las condiciones creadas por jerarquías desiguales de poder entre humanos y animales. (Gillespie, 2016, p. 123)

Desde una postura ecofeminista Kowalczyk (2014), vincula los ECA con lecturas políticas de Marx, para relacionar la resistencia de los animales con la resistencia obrera contra el capitalismo. Esta perspectiva busca historizar los conceptos marxistas y descentrar la figura clásica de la resistencia al capitalismo como un humano obrero, asalariado, varón, blanco y europeo.

Si este es el caso, ¿es posible para los trabajadores y los activistas por los animales — así como los animales no humanos— de unirse en una lucha común? ¿Los animales no humanos pueden resistir la explotación bajo el yugo del (bio)capital? ¿Son los animales parte de la clase trabajadora? (Kowalczyk, 2014, p. 185)

De manera similar a Gillespie (2016), y en contraste con Hribal (2010), Philo (1995) y Wilbert (2000), Kowalczyk (2014) asegura que “la noción de agencia y las asunciones que conlleva pueden ser un obstáculo para la exploración de la resistencia no humana” (p. 193), y busca plantear la resistencia de cuerpos animales en un campo de inmanencia y corporalidad.

Necesitamos una conceptualización de agencia que pueda constituir un desplazamiento fuera de tratar al “obrero varón asalariado” como modelo universal de resistencia y como poseedor de características inherentes en la lucha contra la explotación. Estrechar la noción de resistencia a las acciones conscientes de trabajadores legitima el sistema actual de relaciones de poder capitalistas, en lugar de ponerlo en cuestión. (Kowalczyk, 2014, p. 193)

Por lo que, desde esta perspectiva, “los actos de resistencia a la explotación realizados por cuerpos no humanos no tienen que haber sido actos reflexivos [*thoughtful*] (aunque esta característica no les puede ser negada en situaciones específicas) para reconocerlos como significativos” (Kowalczyk, 2014, p. 194). Aunque la autora sostiene que, en muchas ocasiones, estas resistencias no pueden desarticular el sistema de explotación que somete a millones de animales no humanos dentro del capitalismo, sin embargo, asegura que:

este tipo de actos de resistencia puede reenfocar los debates hacia el rol que juegan los animales no humanos en el modelo capitalista de producción. Por ejemplo, reconocer la resistencia no-humana debilita el proceso de victimización, generando consecuentemente un empoderamiento político específico al difuminar las divisiones jerárquicas impuestas por el capital en la clase obrera. (Kowalczyk, 2014, p. 195)

Asimismo, Colling (2018) ha continuado con investigaciones en torno a la resistencia animal, especialmente casos de escapismo de animales criados para consumo alimenticio. La autora defiende la posibilidad de pensar la resistencia animal, y el valor político que puede tener esa resistencia para desnaturalizar el sistema de exclusión en el que viven y mueren millones de animales no humanos.

Dada su posición como sujetos oprimidos, los animales no humanos pueden resistir en el contexto político y social. Resistencia, en un contexto político, incluye acciones que se oponen y retan el paradigma dominante a través de la trasgresión de las fronteras, al desafiar las muros y vallas y otras barreras metafóricas y materiales, que mantienen a ciertos animales humanos y/o no-humanos captivos. La resistencia es entendida por los cambios materiales o conceptuales que invoca. La resistencia puede o no incluir estrategia o reflexión en la intención, pero la resistencia es un acto que implica el deseo

de ser libre de la cautividad, violencia y sufrimiento que ocurre en sistemas de opresión y dominación. (Colling, 2018, pp. 25-26)

Colling (2018) estudia el discurso que rodea los casos de escapismo animal, específicamente, los casos reportados a comienzos del siglo XXI en medios de comunicación neoyorkinos de animales criados para consumo humano [*farmed animals*] que se escaparon en alguna parte del traslado hacia el matadero o el mercado húmedo⁵. Estos casos tienen dos posibles efectos según como son documentados, comentados, difundidos o resueltos:

Las historias sobre escapes animales provocan dos reacciones diferentes: o llevan a que la gente cuestione suposiciones arraigadas sobre nuestra relación con otras especies, o refuerzan el estatus de propiedad de los animales evitando el cuestionamiento de la propiedad, y concentrándose en su lugar en un individuo “especial” que escapó a la libertad. (Colling, 2018, p. 36)

Las tres autoras recién citadas comparten una estrategia teórica: consideran que el concepto de resistencia animal no tiene por qué presuponer cierta intencionalidad o agencia de parte de los animales; por el contrario, la resistencia puede estudiarse en sus efectos, en las consecuencias concretas que tienen los actos. Así, conservan la especificidad de la resistencia animal y, a la vez, son capaces de tender puentes de contacto y alianza con otras formas de resistencia humana.

Aunque lxs autorxs mencionadxs son todos del ámbito anglófono, dentro del contexto latinoamericano de los ECA han comenzado a surgir apuestas teóricas que tienen como su centro la cuestión de la resistencia. El trabajo fundacional al respecto ciertamente es el micro-manifiesto autocrítico de González y Ávila Gaitán (2014). Más que resultado de una investigación, este texto se plantea como un programa de investigación y una invitación a la reflexión autocrítica de la teoría y práctica antiespecista.

En general, plantea una crítica al esencialismo y los binarismos reproducidos dentro de los propios discursos animalistas, así como la dependencia del sensocentrismo científico y la moralización del veganismo como identidad establecida. Aunque no se trabaja ampliamente la cuestión de la resistencia animal, se plantea como un posible punto de partida para imaginar otras relaciones inter-especie posibles:

⁵ Mercados donde los animales se mantienen vivos hasta que un cliente los compra y se les da muerte en el momento.

Si las multiplicidades y las diferencias han sido invisibilizadas en el establecimiento de una totalizante verdad absoluta, la resistencia animal demanda la búsqueda de lugares de enunciación situados y alternativos, desde los cuales asentar otros modos de concebirnos a nos-otros/as y a los/as otros/as, así como la creación de nuevos lenguajes, conceptos y ficciones. (González y Ávila Gaitán, 2014, p. 64)

González (2016) continúa explorando estos nuevos lenguajes conceptos y ficciones siguiendo las líneas de investigación planteadas por la deconstrucción derridiana del régimen carnofalocentrista. Para la autora “quizás sea deseable apostar por el desarrollo de estrategias posidentitarias de subversión y resistencia animal desde un lugar esquivo, plural y en continua deconstrucción” (González, 2016, p. 214).

De forma similar, Vélez Vega (2018) busca perturbar la estabilidad de los conceptos hombre y animal para llegar a una forma de co-resistencia. El autor sostiene que el Hombre Occidental es el producto de la trinidad: lenguaje, política, resistencia (p. 133). El hombre se produce a través de la técnica y en contraste con una exterioridad animal, que supuestamente carecería de esas mismas características. Como ejercicio mental, Vélez Vega (2018) invita al lector a voltear las categorías humano y animal, quién y qué, para mostrar los dispositivos de poder que han configurado estas exclusiones. La apuesta que propone es conseguir una forma de contacto entre animales humanos y no humanos, que no sólo co-informe ambas partes, sino que vincule los procesos de resistencia hasta llegar a una forma de existencia de “resistir-con”. (Vélez Vega, 2018, p. 134)

Estas propuestas desde Latinoamérica tienen en común plantear el concepto de resistencia como un campo polivalente y plural, a partir del cual es posible construir otras formas de solidaridad con el resto de los animales. La resistencia, aunque no es definida de manera específica, aparece como una apuesta teórico-política desde la inmanencia y en contra del esencialismo del sensocentrismo.

Como podemos ver, por la sola variedad de propuestas aquí reunidas, la reflexión en torno a la resistencia animal ha sido fructífera y variada dentro de los ECA y representa una alternativa teórico-política a las posturas sensocentristas. Si bien estos proyectos teóricos divergen en los referentes teóricos y focos de análisis, todos reconocen que la importancia de la resistencia animal como un hecho fundamental para plantear otras relaciones inter-especie.

A modo de síntesis, quisiera sugerir los elementos necesarios que ha de tener el concepto de resistencia(s) animal(es): debe de mantenerse atento a las diferentes formas en que animales (humanos y no humanos) resisten a diversas formas de poder, puede

prescindir de los conceptos de conciencia e intencionalidad y plantearse desde un campo inmanente donde ciertos cuerpos se encuentran, se afectan y resisten, no ha de comprenderse desde el éxito de sus hazañas o como una capacidad extraordinaria de ciertos animales, sino como una multiplicidad de prácticas cotidianas que responden a una estructura general de dominación; ha de servir para plantear otras relaciones posibles entre animales humanos y no humanos; tiene que poder articularse (manteniendo su especificidad) con otras formas de resistencia.

Para ser capaces de formular de manera más robusta dicho concepto de resistencia(s) animal(es), sugiero prestar atención a las herramientas teóricas planteadas por Foucault. Si bien, Foucault no tematizó explícitamente las relaciones entre animales humanos y no humanos, los conceptos que ha dejado para la posteridad pueden ser de gran utilidad para los ECA, al dibujar un esquema no intencional del poder y la resistencia.

3. Foucault y la resistencia animal: entre el poder y la dominación.

Habría que agregar que este gobierno de los cuerpos opera en el nivel muscular. El objeto de este arte de gobernar es el influjo nervioso, la contracción muscular, la tensión del cuerpo kinésico, la descarga de fluidos hormonales; opera sobre eso que lo excita o lo inhibe, lo deja actuar o lo detiene, lo retiene o lo provoca, lo asegura o lo deja tembloroso, aquello que hace que golpee o que no pueda golpear. (Dorlin, 2019, p. 17)

Foucault (2002) comienza *Vigilar y castigar* con el famoso relato del suplicio de *Damiens* el dos de marzo de 1757. Tras ser torturado y quemado por todo el cuerpo, sus extremidades flageladas fueron tiradas por cuatro caballos hasta el punto del desmembramiento. Foucault (2002) comenta que, al parecer, dicha tarea se dificultó:

porque los caballos que se utilizaban no estaban acostumbrados a tirar, de suerte que en lugar de cuatro, hubo que poner seis, y no bastando aún esto, fue forzoso para desmembrar los muslos del desdichado, cortarle los nervios y romperle a hachazos las coyunturas ... (p. 11)

El desmembramiento es descrito de la manera siguiente:

Los caballos dieron una arremetida, tirando cada uno de un miembro en derechura, sujeto cada caballo por un oficial. Un cuarto de hora después, vuelta a empezar, y en fin, tras de varios intentos, hubo que hacer tirar a los caballos de esta suerte: del brazo derecho a la cabeza, y los de los muslos volviéndose del lado de los brazos, con lo que se rompieron los brazos por las coyunturas. Estos tirones se repitieron varias veces sin resultado. El reo levantaba la cabeza y se contemplaba. Fue preciso poner otros dos caballos delante de los amarrados a los muslos, lo cual hacía seis caballos. Sin resultado... El señor Le Breton acudió de la ciudad y dio orden de hacer nuevos esfuerzos, lo que se cumplió; pero los caballos se impacientaron, y uno de los que tiraban de los muslos del suplicado, cayó al suelo. (Foucault, 2002, p. 12)

Poca atención se ha prestado, entre los lectores de Foucault, al papel que jugaron estos caballos que, por su inexperiencia, su poca cooperación o simplemente su cansancio, hicieron más tortuoso el sangriento suplicio de *Damiens*. Ciertamente su nula disposición a cooperar entorpeció el ejercicio del poder soberano. Sin embargo, creemos que es importante prestar atención al papel de estos animales dentro del suplicio, no ya para entender la transformación en las formas de castigo del siglo XVIII al XIX, sino para pensar a los animales no sólo como objetos de dominación (v.g. pensar que los caballos, así lo quisieran o no, debían de jalar de las extremidades de *Damiens*) sino como agentes de resistencia que también tienen injerencia sobre los mismos procesos de dominación.

Para eso, revisaremos los conceptos de poder, resistencia y dominación en el pensamiento de Foucault, quien es conocido por los desplazamientos teóricos que realizó en torno al poder. Su trabajo teórico parte de la suposición de que “para el estudio del poder carecíamos de instrumentos de trabajo” (Foucault, 2001, p. 242), es decir, la teoría política clásica sólo contaba con conceptos jurídicos (como soberanía, contrato, etc.) o modelos institucionales (el Estado), sin embargo, era incapaz de entender las relaciones de poder en sí mismas.

Esto representa un giro teórico que abandona las cuestiones de ¿qué es el poder?, ¿cómo es legitimado?, y ¿en qué instituciones está fundado?; y opta por analizar ¿cómo es ejercido este poder en específico?, es decir, ¿cuáles son sus efectos?, más allá de lo que el poder sea o no sea. Asimismo, la cuestión del *cómo se ejerce el poder* sólo puede contestarse al atender a las prácticas históricas concretas que conforman el ejercicio de un poder en específico.

Entender al poder desde sus efectos significa analizarlo relacionamente, es decir, como un mecanismo que “pone en juego relaciones entre individuos (o grupos)” (Foucault, 2001, p. 250). A este carácter relacional Foucault (2001) agrega que el poder “es una manera en que ciertas acciones modifican a otras” (p. 252). Desde esta perspectiva una relación de poder puede ser analizada a partir del efecto que ciertas acciones tienen al relacionarse con otras. Lo central en esta acepción es que:

una relación de poder sólo puede articularse sobre la base de dos elementos que son cada uno indispensable ...: ese “otro” (sobre el que se ejerce una acción de poder) debe de ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de reacciones, resultados y posibles invenciones. (Foucault, 2001, p. 253)

Es por eso que Foucault (2001) diferencia este ejercicio de poder, como modificación de unas acciones sobre otras, del poder sobre las cosas que “otorga la facultad para modificarlas, usarlas, consumirlas o destrozarlas” (p. 250). Este poder sobre las cosas no puede ser entendido como una relación de poder, ya que no existe un campo relacional de posibles resultados impredecibles. Lo que caracteriza a una relación de poder es la apertura de un conjunto de efectos posibles. En el momento en el que la acción sobre el “otro” le somete totalmente, ya no opera una relación de poder. Por lo tanto, ejercer el poder es “estructurar un campo posible de acción de los otros”. (Foucault, 2001, p. 254)

En este abanico de respuestas posibles al ejercicio del poder está abierta la posibilidad de la resistencia. Es por eso que Foucault (2001) propone entender la “resistencia como si fuera un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa” (pp. 243-244). Esto significa “que donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2007, p. 116) y que la posibilidad última de la resistencia es la *reversión* de una relación de poder.

En el preciso momento en el que todas las posibilidades de resistencia son minadas termina una relación de poder y comienza un estado de dominación. Aunque en algún periodo de su vida académica, Foucault no estableció una diferencia clara entre la dominación y el poder, hacia el final de su vida precisó la diferencia entre ambas situaciones. En una entrevista de enero de 1984, Foucault (1994c) establece una división terminológica entre las relaciones de poder y los estados de dominación:

Hay que remarcar también que no es posible tener relaciones de poder más que en la medida donde los sujetos son libres. Si uno de los dos está completamente a disposición del otro y se convierte en su cosa, en un objeto sobre el cual puede ejercer una violencia

infinita e ilimitada, ahí no habrá relaciones de poder... Aun si una relación de poder está totalmente desequilibrada, y podemos decir que uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no puede ejercerse sobre el otro más que en la medida en donde todavía le quede a este último la posibilidad de matarse, saltar por la ventana, o matar al otro. Esto quiere decir que, dentro de las relaciones de poder, hay forzosamente la posibilidad de la resistencia, y si no existe la posibilidad de la resistencia —de la resistencia violenta, de huida, del engaño, de estrategias que reverseen la situación— no habrá ninguna relación de poder. (Foucault, 1994c, p. 720)

Cabe preguntarse qué lugar ocupan los animales dentro de esta esquemática del poder. ¿La explotación de millones de sujetos animales ha de ser considerada como forma de *poder sobre las cosas*, un estado de dominación o una relación de poder propiamente? ¿Los animales son capaces de ser mantenidos como “una persona que actúa” o son convertidos en objetos de una violencia infinita e ilimitada? ¿Tienen los animales en última instancia la posibilidad de matarse, saltar por la ventana, o matar al otro?

Tanto en su nivel esquemático como genealógico, la analítica de poder foucaultiana parece pecar de cierto “chauvinismo de especie” (Haraway, 2008, p. 60). A pesar del anti-humanismo que Foucault (1968) defendió, gran parte de su pensamiento permaneció fuertemente antropocéntrico. Aunque su conceptualización del poder prescinde de las formas contractuales y de la intencionalidad de la consciencia, su caracterización del poder parece presuponer a un sujeto humano.

Sin embargo, el propio Foucault sugirió en repetidas ocasiones que su trabajo filosófico no debía de ser comprendido como una teoría sistemática sino como “una caja de herramientas” (Foucault, 1994b, p. 309) o como un “trabajo que se está haciendo, con todo lo que ello puede entrañar, desde luego, de imprecisiones, hipótesis y, en fin, pistas posibles, para ustedes, si quieren, y tal vez para mí” (Foucault, 2006, p. 161). Podemos ir con Foucault, más allá de Foucault.

La analítica del poder foucaultiana, aunque haya sido formulada con un horizonte meramente humano, puede ser una herramienta teórica de gran utilidad para los ECA. Gracias a que su concepto de poder, y por ende también el de resistencia, no está basado en la intencionalidad ni en la representación, sino en los efectos que ciertas acciones tienen sobre otras, puede servir para pensar relaciones en las que lxs involucrados no comparten los mismos sistemas de representación ni tienen las mismas intenciones. En la frase con la que Foucault caracteriza al “otro” dentro de una relación de poder como “una persona que actúa”, lo esencial no está en el estatuto de persona (Foucault no

desarrolló un concepto de “persona”), sino en la capacidad de actuar, en el abanico de acciones posibles. Para investigar el lugar que pueden ocupar los animales en la analítica del poder foucaultiana, hay que preguntarse por su resistencia.

El trabajo de Palmer (2017) ha sido fundacional en ese sentido. La autora no sólo utiliza las herramientas teóricas que Foucault puso en circulación, sino que hace una revisión crítica de éstas, en miras de complejizar el entendimiento de las relaciones con los animales con los seres humanos.

Aún resta una cuestión respecto al lugar que las relaciones entre humanos y animales ocupan dentro del “espectro del poder”. ¿Deben de considerarse como parte de la categoría inestable y reversible de las “relaciones de poder en general”, son parte de los regímenes pastorales de la gubernamentalidad o están en relaciones de dominación? De forma particular, uno podría asegurar que las relaciones de poder entre los humanos (como clase) y los animales (como clase) están tan desbalanceadas, estables e irreversibles que sólo pueden denominarse como dominación; y esta dominación es tan extrema que se aproxima a la “determinación física” —¿dejando a los animales sin siquiera la posibilidad de saltar de la ventana, cometer suicidio o matar al otro? (Palmer, 2017, p. 120)

La violencia sistemática e institucional dentro del CI-A ciertamente puede comprenderse como una situación global de dominación. Sin embargo, esta aparente dominación no necesariamente está en contradicción con la posibilidad de la resistencia. El propio Foucault (1994c) ofrece un ejemplo en el que ocurren episodios de resistencia dentro de un estado general de dominación:

Por poner un ejemplo, sin duda muy esquemático, en la estructura conyugal tradicional del siglo XVIII y XIX, no podemos decir que sólo existía el poder del hombre: la mujer podía hacer toda clase de cosas: engañarlo, quitarle dinero, negarse sexualmente. Ella subsistía mientras tanto dentro de un estado de dominación, en la medida en que todo eso no era más que un cierto número de astucias que no llegaban nunca a revertir la situación. En los casos de dominación —económica, social, institucional o sexual— el problema es en efecto saber dónde va a formarse la resistencia. (p. 721)

Para Palmer (2017) la relación de poder entre humanos y animales sería una situación análoga: una relación clara de dominación donde, sin embargo, existe posibilidad a la resistencia, aunque ésta no pueda invertir la relación de poder.

Desde esta perspectiva foucaultiana podemos pensar las relaciones entre humanos y animales en general, como una constitución múltiple de micro-situaciones individuales en una variedad de ambientes donde los animales pueden responder de formas impredecibles, resistirse al poder humano e incluso ejercer poder ellos mismos: pero estas micro situaciones están “investidas, colonizadas, utilizadas, involucradas... por mecanismos más generales y por formas globales de dominación”. (p. 121)

Así, Palmer (2017) asegura que, aunque existan estructuras generales de dominación sobre los otros animales “estas son el resultado de la colonización de discursos y micro-prácticas heterogéneas y es en estos discursos y prácticas donde hay que concentrarnos” (p. 120). Así, no se puede hablar de *una* resistencia animal, ni de una relación de poder entre humanos y no humanos, sino de una multiplicidad de relaciones heterogéneas y “una gran variedad de relaciones de poder entre humanos y animales, cada una con sus inestabilidades y sus puntos de resistencia” (Palmer, 2017, p. 120).

Lo que las relaciones entre humanos y animales tendrían de específico, según la autora, sería cierta tendencia a disminuir progresivamente las posibilidades de resistencia a través de la reproducción selectiva, el condicionamiento, la modificación sexual, etc. Esto no significa simplemente una *represión* de la resistencia, sino la producción constante y positiva de la docilidad a través de las generaciones. Palmer identifica dos tipos de prácticas sobre la vida animal en donde las posibilidades de resistencia varían en grado. Por un lado, están las prácticas internalizadas:

Estas pueden o no seguir la forma de prácticas constitutivas y son prácticas disciplinarias que ejercen los seres humanos sobre la subjetividad de los animales, de la misma forma en que las prácticas disciplinarias afectan y construyen la subjetividad humana. Algunos ejemplos pueden ser las técnicas de entrenamiento, domadura, ruptura [breaking], y enseñanza (incluyendo la oferta de recompensa y cariño) que hacen, de formas diversas, a los animales más útiles para fines humanos. Concerniente a estas prácticas, la resistencia es generalmente posible. (Palmer, 2017, p. 125)

Por otro lado, están las prácticas externas que consisten en “prácticas que afectan los cuerpos externos y/o la circunstancia de los animales, tales como el confinamiento; aislamiento de toros miembros de la especie, castración y otras mutilaciones corporales; castigos corporales, extracción de su hábitat y una variedad de usos del espacio” (Palmer, 2017, p. 126). Este segundo tipo de prácticas son las que están destinadas a eliminar las posibilidades de resistir de los animales. Al respecto Palmer (2017) sugiere lo siguiente:

Donde las “relaciones de poder en general” entre humanos y animales no resultan claramente en el disciplinamiento animal deseado, son comúnmente adoptadas medidas de dominación con el objetivo de que dichos animales se conviertan en “cosas que no pueden resistirse”. (p. 128)

Si bien la postura de Palmer cuida de no ser universalista y llama al estudio de relaciones contextualizadas, termina por admitir que cuando la resistencia es un acto fútil que no podrá revertir la situación, ya no puede existir una relación de poder. Sin embargo, siguiendo a Wadiwel (2015), es posible entender que la anulación de la resistencia no sea el punto de partida de la dominación, sino que sea el efecto de poder de ciertas tecnologías. No es gratuito que dichas “medidas de dominación” sean una respuesta a cierto indicio de resistencia.

Contra la perspectiva de Palmer, sugiero que es posible imaginar resistencia si nos concentramos en la instrumentalización de la violencia usada para dominar a los animales, y las maneras en las que estos dispositivos funcionan efectivamente en contra de la resistencia activa de los animales, aun si, desde fuera, estas relaciones parecen no involucrar contestación o ser de carácter unilateral. (Wadiwel, 2016, p. 210)

La dominación sobre los animales no es un hecho fijo ni una situación dada de una vez por todas, sino que está articulada a través de una constante respuesta a las diversas resistencias animales. A esto refiere Foucault (2001) cuando sugiere entender a las resistencias como “catalizadores químicos” que activan a las relaciones de poder. El hecho mismo de que los animales ofrezcan resistencia a la dominación, moviliza las propias tecnologías que los dominan.

Dicha respuesta a la resistencia no tiene que anularla necesariamente, en algunas ocasiones puede utilizar la propia resistencia para afianzar la relación de dominación. Wadiwel (2015) que sugiere que las formas de dominación contemporáneas, inscritas en los modos de producción capitalista, son capaces de cooptar las formas de resistencia y reintegrarlas al proceso productivo.

Las formas extremas de dominación, donde aparentemente no existe la posibilidad de la resistencia son, en realidad, producto de formas activas de resistencia y creatividad de aquellos subordinados, una resistencia que es subsecuentemente cooptada por el capitalismo como un nuevo modo de producción. (p. 15)

Asimismo, la apariencia de la ausencia de resistencia en las formas extremas de dominación es también producto de cierta violencia epistémica que no permite que un animal pueda comprenderse como un ser *resistente*. (Wadiwel, 2015, p. 13; 2016, p. 204)

Wadiwel (2016) describe su propia postura como “un modelo ‘autónomo’ u operacionista de la resistencia” (p. 210). Este modelo comprende que “los modelos de producción e intercambio, como el capitalismo, chupan las capacidades productivas y la creatividad de los cuerpos que trabajan dentro de esos sistemas” (Wadiwel, 2016, p. 211). Un estado de dominación donde las relaciones de poder han quedado petrificadas no es sino, el producto de la instrumentalización de las propias resistencias que responden a estos dispositivos.

En estos sistemas de producción la resistencia está siempre presente, aunque sólo se torna explícita cuando algún punto de la línea de producción falla y la resistencia no puede ser capturada, provocando una fricción en la dominación. Así como los caballos que jalaban de *Damiens*, al resistirse (poco importa si intencionalmente o no) entorpecieron el ejercicio del poder soberano; cuando sale a la luz y se viraliza la historia de una vaca, una oveja, un cerdo, o una gallina que se ha escapado en el camino hacia el matadero, lo que estamos viendo no sólo es un acto de resistencia sin más, sino la articulación de ese acto en ciertos efectos de poder no previstos por los mecanismos de dominación.

Esto significa que hay también otra historia de la resistencia, que no es la de los casos famosos de mamíferos que huyen por las calles de una ciudad norteamericana hasta que son atrapados por la policía y, gracias a una gran presión social, son vendidos a un santuario donde “se han ganado” el derecho a la vida (Colling, 2018); sino que está compuesta por los millones de diversos animales en su sometimiento cotidiano a la máquina de muerte que es el CI-A y que, pese a no lograr escapar, configuran con la posibilidad real de su resistencia los mismos mecanismos que los subyugan.

Aunque en la historia de la dominación humana sobre diversas especies animales podemos encontrar diversas tecnologías cuya eficacia está basada en la posibilidad de la resistencia animal, como el gancho de pesca que utiliza la propia fuerza corporal de los peces para mejorar su sujeción al dispositivo (Wadiwel, 2016, p. 213) o el aro de nariz que traduce el movimiento brusco de una vaca o un cerdo en dolor infringido en un área sensible como la nariz (Hribal, 2014, p. 38); en el desarrollo moderno del CI-A, estas tecnologías se complejizaron y se aceleraron de formas inéditas. Muchas de estas técnicas han sido impulsadas por los esfuerzos de bienestarismo animal. Ya que neutralizan el potencial político de la resistencia, los animales pueden presentar estados con menor “estrés” y mayor “docilidad” (característica íntimamente ligada con el concepto de bienestar) y, por lo tanto, estas tecnologías pueden adoptarse en nombre de un trato más humano y ético con los animales.

Existen diversos dispositivos utilizados en los diferentes sectores del CI-A, como puede ser los corredores con curvatura desarrollados por Grandin (1985) que disminuyen el estrés sufrido por las vacas al no poder ver que sus congéneres mueren algunos metros delante de ellas, o el *live hang* que utiliza el propio peso y movimiento de las gallinas para asegurar su sujeción y facilitar el proceso de matanza (Wadiwel, 2015, p. 2); sin embargo, es vale la pena mirar también a otros animales que han tenido poca atención dentro de los ECA, como los animales marinos.

Un ejemplo de la captura de la resistencia y creatividad animal es la acuicultura; es decir, la crianza controlada de especies marinas en espacios reducidos. En lugar de su captura en mar abierto, los sistemas de acuicultura buscan criar millones de peces en redes cerca de la costa donde es posible monitorear la alimentación y crecimiento de los animales. Estos sistemas de crianza son considerados como una alternativa a la pesca industrial ya que tienen menor impacto ambiental y aseguran un supuesto grado de bienestar a los peces; sin embargo, también presentan algunos problemas asociados con el hacinamiento animal.

Algunos peces que son criados intensivamente presentan daño en las aletas debido a agresiones entre peces y abrasión en contra de superficies; problemas que no ocurren en mar abierto. ... Estos problemas se intensifican cuando los peces no se distribuyen equitativamente a lo largo del espacio de los tanques, como es el caso con el salmón. (Wadiwel, 2016, p. 219)

Por lo tanto, diversas empresas de acuicultura han comenzado a implementar nuevas técnicas de iluminación con el objetivo de utilizar la propia resistencia de los peces a las luces brillantes, para mitigar los efectos de la alta concentración de animales.

Consideremos los recientes experimentos en el uso de iluminación en los tanques de acuicultura para controlar el comportamiento... Varios investigadores han experimentado utilizando lámparas submarinas para influir en el comportamiento del salmón y prevenir la congregación, ayudando a mitigar los problemas asociados con las altas densidades. Dichas técnicas trabajan para dar forma a la respuesta de los peces en el ambiente de la pecera. Las técnicas de iluminación capturan la respuesta de los peces —como la aversión a la luz brillante— y canalizan los comportamientos para mejorar la eficacia de las técnicas productivas. Enciende la luz y algunos peces se alejarán: esta técnica utiliza la resistencia y autonomía para prevenir que los peces se congreguen y para aumentar la calidad de la carne producida. Creatividad y resistencia canalizadas para producir cuerpos dóciles a partir de cuerpos que resisten. (Wadiwel, 2016, p. 219)

Esta producción paradójica de la docilidad a partir de la resistencia es lo que caracteriza el grueso de las relaciones contemporáneas con los animales. Relaciones de dominación que presuponen la resistencia, libertad y autonomía de los animales, con el fin de una sujeción mayor. No es la dominación absoluta, ni tampoco una relación de poder totalmente móvil; sino algo localizado en una tensión entre ambas.

Es posible describir este proceso de resistencia y contra-resistencia, que mantiene las relaciones entre humanos y animales a medio camino entre las relaciones móviles de poder y los estados fijos de dominación, a través del concepto de gubernamentalidad (López Barrios, 2019). Para Wadiwel (2015) los mecanismos de incorporación de la resistencia dentro del bienestarismo pueden ser entendidos como una forma de gubernamentalidad: “El bienestarismo mitiga el daño de una dominación violenta e incontestable. La confronta contra la gratuidad [del sufrimiento]. En otras palabras, el bienestarismo puede entenderse ... como la gubernamentalidad de la violencia soberana” (p. 38).

Esta gubernamentalidad representa las formas en las que la violencia contra los animales es regulada y racionalizada o, en otras palabras, esta forma de gubernamentalidad es la racionalidad que organiza las diferentes violencias para que puedan ser leídas como relaciones no violentas, para que la resistencia sea leída como docilidad. En este sentido, es posible entender la gubernamentalidad o a las tecnologías gubernamentales como aquello que se encuentra entre el poder y la dominación:

Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, usted encuentra las tecnologías gubernamentales, dándole a este término un sentido amplio —es, desde la manera en que se gobierna a la propia mujer, a los hijos, hasta la forma de gobernar una institución. El análisis de estas técnicas es necesario, porque es comúnmente a través de este tipo de técnicas que se establecen y se mantienen los estados de dominación. Dentro de mi análisis del poder, existen estos tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación. ... [D]entro de esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas a través de las cuales podemos constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, dentro de su libertad, pueden tener los unos en relación con los otros. Estos son individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernar a los otros. (Foucault, 1994c, p. 728)

Este concepto de gubernamentalidad implica cierta tensión entre la producción de la libertad, la conducción de dicha libertad hacia cierto fin y la total sujeción. La resistencia

animal ha de ser comprendida bajo el esquema de la gubernamentalidad, es decir, el conjunto de prácticas utilizadas para moldear la libertad de los animales, con el fin de delimitarla hacia ciertos fines (producción de carne, extracción de fuerza corporal, experimentación científica, etc.) La completa dominación tiene que entenderse más como un objetivo programático que una realidad inmóvil.

Esta forma de gubernamentalidad puede entenderse, siguiendo a Dorlin (2019) como un *gobierno defensivo*, que configura a algunos sujetos como capaces de defenderse legítimamente y, por otro lado, a otros como sujetos indefensos o indefendibles. Este gobierno configura al sujeto moderno (varón, blanco, europeo, burgués, heterosexual) como aquél:

definido por su capacidad de defenderse a sí mismo, [y establece que] esta capacidad para la autodefensa se ha convertido en un criterio que sirve para discriminar entre quienes que son plenamente sujetos y los otros; aquellas y aquellos que será necesario disminuir y aniquilar, develar y deslegitimar su capacidad de autodefensa —aquellas y aquellos que, en su cuerpo defendiente [défendant], serán expuestos/as al riesgo de la muerte, como para inculcarles de mejor manera su incapacidad de defenderse, su impotencia radical. (Dorlin, 2019, p. 9)

Los animales no humanos, compartirían con otros sujetos subalternos el ser reconocidos como sujetos incapaces de defenderse de los sistemas de opresión. Sin embargo, esta *impotencia* no es una característica dada, sino que es producto de la utilización de la propia resistencia de los cuerpos para su aniquilación:

No sólo es cuestión de obstaculizar la acción directa de las minorías, como dentro de la represión soberana, ni de dejar simplemente morir, sin defensa, como dentro del cuadro del biopoder. Aquí, se trata de conducir a ciertos sujetos a aniquilarse en tanto sujetos, de excitar su potencia de actuar, para mejor empujarlos, ejercitarlos hacia su propia pérdida. Producir seres que, entre más se defiendan, más se hacen daño. (Dorlin, 2019, pp. 9-10)

En síntesis, es posible entender que la principal relación con los animales es una relación de dominación, en tanto que las posibilidades de revertir dicha situación de sumisión son muy pocas. Sin embargo, es crucial comprender que esta dominación no opera gracias a la ausencia de resistencia al poder, sino que la asume: supone que los animales pueden resistir a la dominación, que pueden escapar, morder, ladrar, patear, negarse, dejar de trabajar, inmovilizarse, etc. La gubernamentalidad trabaja sobre la

suposición de esta libertad a resistir y busca capturarla, reintegrarla en el proceso de dominación y transformarla en docilidad.

Así pues, es necesario entender la dominación animal como una empresa de gobierno que requiere de la implementación de diversos saberes, tecnologías y estrategias, para conseguir un objetivo que no tiene siempre asegurado. Entonces cabe plantear las siguientes preguntas: ¿qué instrumentos son dispuestos en esta dominación?, ¿cómo se organiza, regula y difunde?, ¿cómo es producida dicha libertad?, ¿cómo están configurados sus límites?, ¿qué procesos de subjetivación pone en marcha?, ¿qué racionalidad la configura?, ¿qué tipo de cálculos realiza?, etc. Tal vez estas sean las preguntas fundamentales para comprender el funcionamiento contemporáneo de la gubernamentalidad de la dominación animal.

4. Conclusiones: Re-politizar las resistencias o el *devenir cimarrón*

¿De qué revolución se trata? La llamada del bosque, de la selva, de las colinas y de otros circos montañosos fueron un tambor de batalla para las mujeres y los hombres que se obstinaron y persistieron en ensauvager [salvajizar] la libertad. Hoy en día, estas voces son murmullos, líneas fugaces que son difíciles de recordar. Sin embargo, sus fuerzas resuenan y su presencia es real, incluso en la forma de una alusión. (Bentouhami, 2018, p. 35)

En síntesis, he expuesto las posibilidades de estudiar las resistencias animales como parte constituyente de los dispositivos que los someten. Así entendido, los animales no son sólo objetos pasivos *sufrientes*, sino que son agentes activos y co-informan las mismas tecnologías usadas para su “bienestar” y para la continuación de su dominación. Esto significa que no basta sólo con reconocer que los animales son sujetos activos y que resisten a las violencias humanas, ya que estas violencias ya presuponen este hecho.

Siguiendo a Chrulew (2017), hay que notar la dominación contemporánea sobre los animales no sólo funciona a través de la objetivación y la producción de nuda vida (Agamben, 1998; Wadiwel, 2002): “[es] precisamente esta dimensión —la de la subjetivación de los animales no humanos a través de diferentes dispositivos de poder/saber— lo que distingue las relaciones contemporáneas entre humanos y animales” (p. 223).

¿Qué hacer, entonces, con la resistencia animal cuando ésta no ha podido dismantlar la estructura general de dominación? La apuesta para lxs teóricxs de los ECA es, no sólo reconocer la importancia de las resistencias animales, sino apostar por re-politizarlas. En otras palabras, la tarea es cuestionar las formas en las que estos actos son cooptados por los dispositivos, es mostrar que hay resistencia donde parece que no la hay, es amplificar las fricciones en un ejercicio de poder que parece correr cada vez con mayor lubricación (Wadiwel, 2009), desarticular el dispositivo defensivo que configura a unos cuerpos como defensores y a otros como indefensibles (Dorlin, 2019), analizar la especificidad de cada acto de resistencia animal y sus puntos de cruce y distancias con otras resistencias (humanas y no humanas) y, en última instancia, es devolver a los actos de resistencia animal su potencia política para movilizar las relaciones de poder que han quedado sido petrificadas.

Por último, quisiera volver a la imagen del toro que traje a colación en la introducción. Si he usado algunas fotografías no es sólo para ilustrar la argumentación del texto, sino para ponerlas a funcionar dentro del mismo como un catalizador, como un posible contra-dispositivo que, en lugar de *capturar* la resistencia en la superficie de la imagen, sitúe al espectador en una posición donde, como Derrida (2008) sugiere, sea el animal el que nos mira (p. 30); en breve, imágenes con la fuerza para re-politizar las resistencias animales (Figura 3).



Figura 3. Un nos toro mira. Archivo personal, 2015.

Al trazar la genealogía de la resistencia animal plasmada en estas imágenes, es posible vislumbrar un modelo interseccional de la resistencia: un *devenir cimarrón*. Dentro del contexto colonial latinoamericano, la conducta de los sujetos subalternos fue leída por la Corona bajo la figura híbrida de lo cimarrón.

El término de “cimarrón” no se refiere sólo a un animal salvaje o no doméstico, sino que es un vocablo introducido al español a mediados del siglo XVI para referirse a los peones indios, esclavos negros o animales domésticos que escaparon del dominio español y huyeron hacia el monte (Arrom, 1983). Desde la primera aparición del término, su acepción vinculó la insubordinación animal con la de los sujetos subalternos tanto indígenas como negros:

En esta nuestra Isla Española andan muchos negros alçados que se han rebelado del servicio de los chripstianos; y assi para castigar a los tales ... andan algunas cuadrillas de españoles, en busca de los levantados. Y entre los otros capitanes nuestros anda un hidalgo, llamado Antonio de Sanct Miguel [que] topó con un indio çimarron ó bravo, que andaba encueros é con ciertas varas tostadas para pelear ó matar algunos puercos çimarrones ó salvajes, de los quales hay innumerables en esta isla, de los que se han ydo al monte de los que se truxeron de España. (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851)

Ya que la explotación del trabajo animal, peón y esclavo fue fundamental para el mantenimiento del orden colonial español, el cimarronaje representó uno de los mayores problemas para el Consejo de las Indias y la Corona (Navarrete, 2001). Pese a eso, en las reivindicaciones del cimarronaje como figura de la resistencia, el papel de los animales (y también de las esclavas negras) ha permanecido en el olvido. El cimarronaje ha sido estudiado como una modalidad de resistencia específica de los esclavos negros al sistema de plantación (Castaño, 2015; Navarrete, 2001) reduciendo a los animales cimarrones a una metáfora utilizada para animalizar a los esclavos o mencionándolos sólo como objeto original del término.

Sin embargo, resulta curioso que mientras la Corona Española intentaba patrullar minuciosamente las fronteras entre sus súbditos humanos y sus animales (López Barrios, 2020) se coló al español del siglo XVI un término que parece desdibujarlas a partir de la insubordinación en común. El concepto de “cimarrón” que apostamos recuperar es un concepto que, como Bentouhami (2018) sugiere, suspende las diferencias sexuales, raciales (y nosotrxs agregamos: de especie) instauradas y mantenidas por el orden colonial:

En estas solidaridades, las mujeres cimarrones no son “negras” o “de color”, ni si quiera creoles (créoles), ya que “cimarrón” (marron” es, precisamente, tanto la práctica que designa la fuga de la línea de color, como el nombre que designa la interrupción del color: los colonos españoles se referían a las y los esclavos fugitivos como cimarrones con el ánimo de relacionarlos con animales que regresan a un estado salvaje, pero lo que las mujeres cimarronas lograron, a pesar de todas las cacerías y tod[as] las violencias sufridas, fue precisamente desetnizar (dés-ethniciser) sus pieles, sus sexos y sus vientres. (p. 37)

La apuesta de un *devenir cimarrón* es reivindicar el papel de los cerdos, vacas, toros, gallinas, borregos, perros y gatos cimarrones que, junto con indixs y esclavxs negrxs, huyeron del dominio (y la domesticidad) español(a), hacia los montes, las selvas hacia las altitudes que escapaban del gobierno colonial.

Lo cimarrón y el cimarronaje aparecen aquí como una línea de fuga, como un agenciamiento que cruza las barreras de la especie, del sexo y de la raza a través de una fugitividad en común. Apostar por un devenir cimarrón significa imaginar un espacio de alianza donde sea posible el agenciamiento entre distintos cuerpos que históricamente han sido capturados bajo cierto dispositivo de poder y que, a su vez, han respondido y transformado dicho dispositivo en sus ejercicios de insurrección.

Devenir cimarrón es hacer de la geografía una máquina de guerra, del clima inhóspito el mejor aliado, del follaje un cuartel. Es fugarse al monte. Es hacerse maestrx del engaño, del subterfugio, de la escapada. Es reivindicar el camuflaje, la huida, el secreto. Es atacar. Es resistir. Cimarrones aquellxs que, contra la dominación y domesticidad españolas, devinieron fugitivxs, salvajes, montescxs, levantadxs. Un *devenir cimarrón* para los ECA, he ahí la apuesta.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Madrid: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editoria.
- Arrom, J. (1983). Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su posible origen. *Revista española de antropología americana*, XIII, 47-57, doi: 10.5209/REAA.
- Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Londres: Oxford University Press Warehouse.

- Bentouhami, H. (2018). Notas para un feminismo cimarrón. Del cuerpo-doble al cuerpo propio. *Madriguera violeta*, 1(1), 13-42.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Nueva York: Columbia University Press.
- Castaño, A. (2015). Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII). *CS*. (16), 61-86, doi:10.18046/recs.i16.2024.
- Chrulew, M. (2017). Animals as biopolitical subjects. En D. J. Matthew Chrulew, *Foucault and Animals* (págs. 222-238). Leiden: Brill.
- Colling, S. (2018). Animal Agency, Resistance, and Escape. En A. Matsouka, & J. Sorenson, *Critical Animal Studies. Towards Trans-species Social Justice* (págs. 21-44). London: Rowman & LittleField.
- Deleuze, G. (9 de Diciembre de 1980). *La voix de Gilles Deleuze en Ligne*. Recuperado el 14 de Mayo de 2020, de Université Paris 8: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=137
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Díaz Abad, C. A. (2019). Del antropocentrismo al sensocentrismo: una evolución ética necesaria. *UH*, 363-381.
- Dorlin, E. (2019). *Se défendre. Une philosophie de la violence*. Paris: La Découverte.
- FAO. (2001). *Directrices para el Manejo, Transporte y Sacrificio Humanitario del Ganado*. Recuperado de FAO: <http://www.fao.org/docrep/005/x6909S/x6909S00.HTM>
- FAOSTAT. (2019). *Food and agriculture data*. Recuperado de FAO: <http://www.fao.org/faostat/es/>
- Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Lengua Española.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits I*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et Écrits II*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *Dits et Écrits IV*. París: Gallimard.

- Foucault, M. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Francione, G. (1996). *Rain Without Thunder. The ideology of the animal rights movement*. Filadelfia: Temple University Press.
- Fraser, A. F., & Broom, D. M. (1997). *Farm animal behaviour and welfare*. Oxon: CAB International.
- Gillespie, K. (2016). Nonhuman Animal Resistance an the Improprieties of Live Property. En I. Braverman, *Animals, Biopolitics, Law* (págs. 117-135). Oxon: Routledge.
- González, A. G. (2016). Deconstrucción y resistencia animal(ista): hacia una persepctiva situada. En I. D. Ávila Gaitán, *La cuestión animal(ista)* (págs. 199-218). Bogotá: Desde abajo.
- González, A. G. (2019). Deshacer la especie: Hacia un antiespecismo en clave feminista queer. *Revista TEL*, 10(1), 09-35. doi: 10.5935/2177-6644.20190019.
- González, A. G., & Ávila Gaitán, I. D. (2014). Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 31-72.
- Grandin, T. (1985). Race system for cattle slaughter plants with 1.5-m radius curves. *Applied Animal Behaviour Science*, 13(3), 295–299. doi:10.1016/0168-1591(85)90053-x
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: The University of Minnesota.
- Harvey, D., & Hubbard, C. (2013). Reconsidering the political economy of farm animal welfare: An anatomy of market failure. *Food Policy*, 38, 105–114. doi: 10.1016/j.foodpol.2012.11.006Get.
- Hribal, J. (2010). *Fear of the Animal Planet*. California: CounterPunch; AK Press. Edición Kindle.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora*. Marid: ochodoscuatro ediciones.

- Kowalczyk, A. (2014). Mapping non-human resistance in the age of biocapital. En N. Taylor, & R. Twine, *The Rise of Critical Animal Studies. From the margins to the centre* (págs. 165-182). Oxon: Nueva York: Routledge.
- López Barrios, J. I. (2019). *Gubernamentalidad y dominación animal* (Tesis de licenciatura), Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro.
- López Barrios, J. I. (2020). ¿Hombres o bestias? Poder pastoral, colonialismo y animales. En R. Moreno Badajoz y F. Meléndez Zermeño, *Transversalidad y biopolíticas: cuerpos, géneros y saberes* (págs. 131-166). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Malabou, C. (2015). Une seule vie: Résistance biologique, résistance politique. *Espirit*, 30-40. doi: 10.3917/espri.1501.0030.
- Mood, A. (2010). *Worst things happen at sea: the welfare of wild-caught fish*. Londres: fishcount.org.uk.
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En M. Ezcurdia, & O. Hansberg, *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones* (págs. 15-64). México: UNAM.
- Navarrete, M. C. (2001). El cimarronaje: una alternativa de libertad para los esclavos negros. *Historia Caribe*, 2(6), 89-98.
- Nealon, J. T. (2016). The Archeology of Biopower: From Plant to Animal Life in The Order of Things. En V. W. Cisney, & M. N. (eds.), *Biopower: Foucault and beyond* (págs. 138-157). Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Palmer, C. (2017). "Taming the Wild Profusion of Existing Things"? A Study of Foucault, Power and Human/Animal Relationships. En (Matthew Chrulew y Dinesh Joseph Wadiwel, *Foucault and Animals* (págs. 107-131). Leiden: Brill.
- Philo, C. (1995). Animals, geography, and the city: notes on inclusions and exclusions. *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 655-681. doi: 10.1068/d130655.
- Philo, C. & Wilbert, C. (2000). *Animal Spaces, Beastly Places. New geographies of human-animal relations* Londres: Routledge.

Pero... ¿pueden resistir? Resistencias animales, relaciones de poder y dominación

Imanol López Barrios



- Regan, T. (1996). The Case for Strong Animal Rights. En A. Harnack, *Animal rights: opposing viewpoints* (págs. 34-40). San Diego: Greenhaven Press Inc.
- Ryder, R. D. (2010). Speciesism Again: the original leaflet. *Critical Society*, 2, 1-2.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Valladolid: Trotta.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*. Minnesota; Londres: University of Minnesota Press.
- Vélez Vega, J. (2018). Entre el hombre y el animal: del llegar-a-ser-con al resistir-con. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II(V), 116-138.
- Wadiwel, D. (2002). Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life. *Borderlands e-journal*, 1(2).
- Wadiwel, D. (2009). Lubricative Power. *Theory & Event*, 12(4). doi:10.1353/tae.0.0090.
- Wadiwel, D. (2015). *The War Against Animals*. Leiden: Brill.
- Wadiwel, D. (2016). Do Fish Resist? *Cultural Studies Review*, 192-242. doi: 10.5130/csr.v22i1.4363.
- Webster, J. (2005). *Animal Welfare: Limping Towards Eden*. Oxford: Blackwell.
- Wilbert, C. (2000). Anti-this—Against-that: resistances along a human—non-human axis. En J. P. Sharp, P. Routledge, C. Philo, & R. Paddison, *Entanglements of power. Geographies of domination/resistance* (págs. 238-255). Nueva York: Routledge.

JOSUÉ IMANOL LÓPEZ BARRIOS

Licenciado en Filosofía (2019) por la Universidad Autónoma de Querétaro, con una tesis titulada *Gubernamentalidad y dominación animal*. Entre sus intereses de investigación está la filosofía política, la fotografía y los ECA.