

**LA CONFORMACIÓN DEL OTRO-  
ANIMAL COMO OBJETO DE  
CONSUMO.  
REFLEXIONES EN TORNO A LA  
SUBJETIVIDAD EN LA ALIMENTACIÓN  
CARNISTA Y VEGANA.**

**A CONFORMAÇÃO DO OUTRO-ANIMAL COMO OBJETO DE CONSUMO.  
REFLEXÕES SOBRE A SUBJETIVIDADE NA ALIMENTAÇÃO CARNISTA E VEGANA**

**THE CONFORMATION OF THE OTHER-ANIMAL AS AN OBJECT OF  
CONSUMPTION. REFLECTIONS ON SUBJECTIVITY IN CARNISM AND VEGANISM**

Enviado: 30.06.22

Aceptado: 16.09.22

Alberto Alejandro Medina Jiménez

Doctor en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco (México).

Email: [aamedinaj@hotmail.com](mailto:aamedinaj@hotmail.com)

El presente artículo parte de una exploración metodológica realizada mediante grupos de reflexión llevados a cabo con personas que se identificaron como veganas y carnívoras. La constitución subjetiva que emerge de las prácticas alimentarias es analizada tratando de comprender el orden de poder que conforma a los sujetos, aludiendo, de este modo, al régimen carnista. Se explora el modo en que ciertos animales se constituyen como objetos de consumo para los sujetos que se alimentan de ellos y las implicaciones subjetivas que de ello se desprenden, considerando la conformación del animal como carne para la constitución del yo. Se analiza la configuración de las corporalidades en el proceso alimenticio mediante las categorías de incorporación, duelo y otredad. Al mismo tiempo se analiza la posición vegana y su práctica alimenticia como una forma en la que los sujetos cuestionan, evaden y subvierten el régimen que los conforma.

Palabras clave: alimentación, subjetividad, carnismo, veganismo.

Este artigo parte de uma exploração metodológica desenvolvida por meio de grupos de reflexão realizados com pessoas que se identificaram como veganas e carnívoras. A constituição subjetiva que emerge das práticas alimentares é analisada no intuito de compreender a ordem de poder que compõe os sujeitos, aludindo, assim, ao regime carnista. Explora-se a forma como determinados animais se constituem como objetos de consumo para os sujeitos que deles se alimentam e as implicações subjetivas que daí advêm, considerando a conformação do animal como carne para a constituição do *eu*. A configuração das corporalidades no processo de comer é analisada por meio das categorias de incorporação, luto e alteridade. Ao mesmo tempo, a postura vegana e sua prática nutricional são analisadas como uma forma pela qual os sujeitos questionam, evadem e subvertem o regime que os conforma.

Palavras-chave: alimentação, subjetividade, carnismo, veganismo.

This article stems from a methodological exploration developed through reflection groups carried out with people who identified themselves as vegans and carnivores. The subjective constitution that emerges from food practices is analyzed to understand the order of power that makes up the subjects, alluding, in this way, to the carnist regime. This article explores how certain animals are constituted as objects of consumption for the subjects that feed on them and the subjective implications that arise from it, considering the conformation of the animal as meat for the constitution of the *self*. The configuration of corporalities in the eating process is analyzed through the categories of incorporation, mourning and otherness. At the same time, the vegan position and its nutritional practice are analyzed as a way in which the subjects question, evade and subvert the regime that conforms them.

Keywords: food, subjectivity, carnism, veganism.

## 1. Introducción

La “cuestión animal” ha sido motivo de reflexión desde distintas disciplinas sociohumanistas, lo que ha permitido cuestionar el antropocentrismo implícito en el pensamiento occidental. De este modo se han suscitado una serie de análisis a nivel teórico, a la par de la conformación de prácticas sociales, que se dirigen a dismantelar el sistema de violencia encarnado en los animales no humanos. En este sentido la alimentación carnívora ha sido puesta en tensión al cuestionar sus fundamentos más allá de la perspectiva biologicista que se impone en las sociedades modernizadas. Se ha vuelto evidente una politización de la alimentación tanto a nivel teórico como práctico en función de los animales no humanos.

Esta politización implica una configuración a nivel subjetivo donde la alimentación es atravesada por dichos cuestionamientos en diferentes escenarios sociales, lo que se despliega en una serie de consideraciones sobre los animales no humanos. Sin embargo, a pesar de los cuestionamientos hechos al régimen antropocéntrico se sigue sosteniendo su explotación mediante el consumo carnívoro. Por lo que, además de analizar el escenario subjetivo de la alimentación de animales no humanos, me pregunto hasta qué punto la alimentación sostenida dentro del veganismo puede constituirse no sólo como una alternativa individual en los sistemas de explotación animal, sino también como un punto de quiebre de la dominación constituida en el capitalismo occidental moderno sobre los cuerpos producidos como animales de consumo.

Es necesario mencionar que a pesar de que utilizo ciertos conceptos provenientes del psicoanálisis me refiero a estos aspectos como subjetivos para evitar generar reduccionismos implícitos en la psicologización de fenómenos situados históricamente. Más bien, propongo la psique como un espacio que se constituye como el resultado de una serie de interacciones dentro de campos semióticos y materiales donde los otros van dando forma al yo. Para esta finalidad es importante mencionar la consideración crítica que realiza Derrida (2010) a la conceptualización lacaniana del sujeto, destacando el logocentrismo con el que el psicoanalista encara la situación de la otredad mediante la preminencia del significante, lo que ocasiona una jerarquización del humano respecto a los animales e imposibilitando una incorporación de estos en su teoría del sujeto.

Por el contrario, aquí se hace necesario repensar la cuestión de la animalidad como una parte fundamental de la subjetividad humana, no sólo mediante los mecanismos de exclusión biopolíticos propios de la modernidad (Agamben, 2006) sino también mediante la configuración de lo considerado esencialmente humano por el sí mismo. Parto de la idea de que la alimentación conforma un fenómeno simbólico y material que entrelaza distintas instancias en las coordenadas psíquicas donde lo humano y lo animal se constituyen mutua y diferenciadamente de manera tentativa e inacabada. En otras palabras, el yo moderno y occidental se configura de tal modo que las operaciones políticas que involucran la dominación hacia los animales se vuelven imprescindibles para su formación.

Derrida (2005) puso el acento en la relación entre el logocentrismo, característico de la filosofía occidental, y la violencia hacia los cuerpos de los animales no humanos, expresado esto en lo que denominó como carno-falocentrismo. Es menester de este escrito pensar el modo en que se constituye este régimen de manera concreta en el campo de lo subjetivo mediante las prácticas de los sujetos para, de este modo, arribar en las formas específicas y complejas de dominación que perpetúan dicha violencia. Para esta finalidad utilizaré el concepto de carnismo como una de las caras que componen el régimen propuesto por Derrida. Si bien no se puede separar el carnocentrismo del logocentrismo en el pensamiento occidental, dentro de lo que Derrida denomina la metafísica de la presencia, el primero adquiere cierta especificidad; remite a la constitución somática de los otros como objetos de consumo, donde los animales no humanos son constituidos para su muerte en un régimen sacrificial.

De esta manera el animal de consumo es una producción, tanto semiótica como material, donde ciertas corporalidades son dispuestas a ser comidas, donde lo metafórico se enlaza con lo literal para generar la práctica alimentaria. Así, esta producción forma parte de un régimen de dominación en el que, de manera iterativa, se constituyen formaciones psíquicas que sostienen dicho proceso. Los animales no humanos no sólo deben ser transformados materialmente por medio de dispositivos tecnológicos y somáticos como la domesticación y la ganadería, sino también deben ser transformados semióticamente para poder ser sacrificados y consumidos. Sin embargo, sería ingenuo considerar que este es el objetivo final del régimen carnocentrista, más bien este forma parte de una articulación entre distintas formas

de explotación. No hay un sujeto previo que actúa y ejecuta el acto de dominación sobre los animales no humanos, más bien este sujeto se conforma en dicho acto, lo que permite sostener tal ordenamiento. En otras palabras, la concepción de lo animal, y la violencia que emerge de los efectos de su dominación, conforman una parte importante en la configuración de la subjetividad moderna occidental como efecto del poder. Sin embargo, esta iteración también es susceptible de ser modificada, haciendo de la sujeción una posibilidad de potencia (Butler, 2015). Es necesario explorar el lugar que ocupa la alimentación en este entramado de poder.

### 1.1 Consideraciones metodológicas.

Este escrito parte de una exploración de campo hecho de febrero a abril del 2019, donde realicé dos grupos de discusión con personas que se consideraban veganas, en el primer caso, y que se identificaban como personas carnívoras, en el segundo. Se empleó esta metodología cualitativa de manera exploratoria dentro de un proyecto de investigación doctoral más amplio cuyo tema fue modificado, por lo que su ejecución como investigación fue interrumpida, sin embargo, el resultado ofreció una serie de reflexiones que se vierten en este escrito.

Las sesiones se realizaron con voluntarios de la Ciudad de México de manera presencial, cuyo único requisito era identificarse de manera personal como vegano o carnívoro y ser adulto. La convocatoria para el grupo de personas veganas fue publicada en el grupo de Facebook “Veganos CDMX”, en el caso de las personas con dieta carnívora se realizó por medio de los grupos de Facebook “Animalistas de corazón” “Soy silvestre CDMX” y “ En dónde comer cdmx”. Se llevaron a cabo tres sesiones con cada uno de los grupos. En el grupo de personas veganas asistieron 15 personas en la primera sesión, 11 en la segunda y 12 en la tercera, de los cuáles fueron 12 mujeres y 3 hombres. En el grupo de personas con dieta carnívora asistieron 17 participantes en la primera reunión, 15 en la segunda y 12 en la tercera, de los cuales 5 fueron mujeres y 12 hombres. El rango de edad de los participantes era de los 20 a los 45 años, con una media de 29. La participación de los participantes fue voluntaria y se les informó sobre los objetivos de la investigación, estos aceptaron que las sesiones fueran grabadas y se respetó la confidencialidad de cada uno. Se usarán seudónimos para referirme a estos, especificando a que grupo pertenecen.

Decidí emplear los grupos de discusión como metodología de exploración para conocer ámbitos generales de la subjetividad en ambos grupos. Como plantea Ibáñez

(1986) los grupos de discusión, dentro de las metodologías cualitativas, difieren de las encuestas al plantear el discurso como objeto y no cómo medio para conocer la realidad, por lo que se ubican por fuera de cualquier pretensión positivista. De esta manera la selección de los participantes se realizó a través de convocatorias para permitir obtener grupos heterogéneos unidos por la ilusión grupal del *nosotros*, lo que Ibañez (1986) plantea como *heterogeneidad inclusiva*. En este caso, la inclusión atraviesa por vía de la identidad vegana o carnívora y los despliegues que derivan de ella. La heterogeneidad provino de la aleatoriedad social de los participantes al no provenir de un grupo ya constituido. Esto permitió problematizar la relación entre alimentación y subjetividad, como procesos donde se pone en tensión la dimensión singular y colectiva (Fernández, 2002).

El número de integrantes en cada grupo también fue pensado con base en este tipo de metodología donde es relevante una numeración cualitativa y no cuantitativa (Ibañez, 1986) que permita el establecimiento de canales de comunicación y de interacción entre los miembros del grupo, lo que Ana María Fernández (2002) denomina *número numerable* de integrantes. Por este motivo se decidió organizar pequeños grupos, sin embargo, debido al ausentismo frecuente en este tipo de metodologías se estableció un pre registro de 20 participantes. Acorde con la perspectiva de Ibañez (1986) sobre los grupos de discusión como una metodología abierta, que incluye necesariamente el interés y el deseo propio del investigador, es que los tópicos tratados en los grupos no fueron planteados a modo de guion, sino como *provocaciones* a partir del establecimiento de temas de arranque, diferenciándose esta metodología de la entrevista grupal (Gil, 1993). Los temas propuestos por mí fueron: “relación con los animales”, “ser vegano/ser carnívoro” y “el significado de la alimentación”, correspondientes a cada una de las sesiones. En función del discurso grupal es que fueron emergiendo los temas desarrollados en las sesiones, donde mi papel como investigador fue el de *catalizar* los intercambios grupales circunscribiéndolos en los intereses de la investigación y el tema del trazado biográfico, sin suprimir los desvíos y omisiones de la situación grupal. Obteniendo, de este modo, una producción de datos más que un levantamiento de estos, a partir de la elaboración de un texto grupal (Ibañez, 1986).

Tomando en cuenta que esta metodología fue de carácter exploratorio y se consideraba complementar con otras técnicas, el número de sesiones también fue



definido bajo esta perspectiva, donde la saturación se obtuvo por medio de la heterogeneidad inclusiva, sin la intención de establecer una representatividad definitoria. Más bien, considerando el grupo como un punto de anclaje y de partida, donde la realidad social es estructurante de la situación, marcada por la ilusión del consenso grupal. Por lo que el grupo habla de la relación entre lo micro y lo macro en términos sociales (Ibáñez, 1986). Como investigador, al formar parte de esta situación, el modo en que llevé a cabo el análisis y la interpretación se desprendió de la situación grupal como reflejo de lo macrosocial y, a su vez, de la descomposición del texto en las pluralidades que lo componen. Siendo mi intuición como investigador la principal herramienta para generar unidad en la dispersión de datos, motivo por el que sólo recurrí a la transcripción y clasificación de la información a partir de los sentidos que fui encontrando de acuerdo con mis intereses operativos y teóricos. En este sentido la articulación con el campo teórico fue planteado no como una correspondencia con la realidad sino como campos problemáticos que se desprendieron de la situación grupal (Fernández, 2002).

En este sentido también es importante mencionar que a pesar de que los grupos de discusión son una metodología cuyo resultado final es discursivo, considero que sus alcances pueden ir más allá de una perspectiva logocentrada. Es importante distinguirlo de las versiones más cercanas a perspectivas positivistas como el *focus group* (Gil, 1993). Ana María Fernández (2002) propone pensar estas metodologías como *dispositivos* para pensar de manera crítica los atravesamientos subjetivos e institucionales que los constituyen, confrontando la perspectiva racionalista donde estos sólo responderían a un orden definitorio y homogéneo, por el contrario, es necesario plantear una perspectiva que reconozca la diferencia y la heterogeneidad propia de estos espacios para considerar las resonancias somáticas y de sentido que se constituyen. En otras palabras, no hay discurso grupal sin cuerpo y sin la pluralidad subjetiva de la cual el investigador también forma parte. Si bien, como Ibáñez (1986) plantea, existe una imposición de sentido a partir de la interpretación, esta siempre estará abierta a un análisis interminable y al establecimiento de nuevos sentidos en las lecturas posibles.

## 2. Incorporar

Esta los discursos de los participantes veganos aparece constantemente un cuestionamiento a la necesidad de incorporar otros seres con características similares a los humanos, refiriéndose principalmente a la capacidad de experimentar dolor. El veganismo desmonta la naturalización de la alimentación carnista. Tal como plantea Joy (2013) la alimentación basada en animales no humanos no describe una característica biológica sino una elección política que se ha naturalizado. Para los participantes que evitan el consumo de animales la idea de introducir a su propia corporalidad un cuerpo que consideran similar al suyo se torna bastante problemática, lo que ocurre una vez adoptada la postura política vegana. Por el contrario, los consumidores de animales lo han naturalizado de tal modo que es una acción que no se cuestiona al momento de ejecutarse. Sin embargo, en ambos casos, los sujetos, de manera retrospectiva, pueden reconstruir el proceso que posibilitó su posicionamiento frente a esta práctica, ya que no fue dado de manera automática, sino que se fue constituyendo significativamente en distintos momentos de la vida de los sujetos. Proceso que se tuvo que redificar en ciertos momentos del trazado biográfico, en el caso de los carnistas, y se tuvo que dismantelar en el caso de los veganos.

En ambos grupos se recordaron momentos en que, siendo niños, los participantes, descubrieron que lo que comían eran animales, a lo que respondieron con desilusión y enfado. Uno de los participantes carnistas comenta: “de niño uno no sabe que come animales, y es difícil entenderlo, yo le decía a mi mamá que no quería comer animales que sólo quería comer pollito y le daba mucha risa” (Carlos, carnista, 18 de marzo del 2019). Más allá del sesgo cognitivo que representa esta acción, lo que se vuelve evidente en este comentario es el modo en que los animales deben de ser transformados en carne para posibilitar su consumo. La carne es el resultado de una operación material sobre el cuerpo de los animales no humanos, pero también de un entramado simbólico que marca una diferenciación con aquellos atributos de los animales que generan empatía, por lo que implica una escisión no sólo entre un ser vivo y un cuerpo no vivo, tal como plantea Adams (2016), sino también entre lo que es propio y ajeno, así como lo que es considerado humano y lo que no. De este modo para que se suscite la alimentación como el acto de incorporar debe constituirse, a la par, un efecto de frontera. Debe delimitarse una interioridad que pueda diferenciarse del exterior, donde no sólo se constituye la conformación de los objetos, en términos



psicoanalíticos, sino también la conformación de estos como sacrificables, donde el yo puede incorporarlos sin que se considere la destrucción de estos.

Los participantes que recuerdan este momento lo asocian a cierta culpa ligada a la concientización de la muerte de los animales con quienes habían establecido cierta relación de empatía:

*De niño fui al pueblo de mis papás y había unos borregos amarrados en la casa, les di de comer cilantro, porque había en la cocina, y mis tías cuando me descubrieron me regañaron porque dijeron que ahora las tripas iban a tener caca, yo no entendía hasta el otro día que sirvieron la barbacoa y me dijeron: ya ves por tu culpa tu tía estuvo limpie y limpie las tripas. Ahí me di cuenta que eran los borregos que había alimentado y me sentí muy triste, dije: ¿cuántos animales han matado para poder comérmolos? y no quise comer ese día. (Marcos, carnista, 18 de marzo del 2019).*

Ya sea por la educación recibida por los adultos o por las relaciones que establecieron de niños con ciertos animales, para algunos participantes el darse cuenta de que la carne *viene* de los animales les impidió alimentarse de estos, debido a la consideración de su asesinato, convirtiendo a la carne en cadáver. De manera general, posterior a este suceso se dio un proceso de asimilación para que la carne volviera a restituir su valor mediante la idea sacrificial de que es a partir de la muerte de ciertos seres que la vida propia es posible. La muerte de un ser con quien se tiene cierta empatía se vuelve intolerable, por lo que una vía para suprimir esa dificultad es hacer imposible dicho vínculo, como lo expresan algunos participantes al desvalorizar a los animales negándoles las mismas capacidades que los humanos (como la razón o la conciencia), por lo que su muerte se convierte en un hecho menos relevante. Sin embargo, también aparece de manera recurrente, la necesidad de entender que la corporalidad de ciertos animales tiene una disposición distinta, pues son animales *destinados* al consumo y que son soporte de una *buena* alimentación. “Ya después uno entiende que esos animales para eso son criados, para eso nacieron, para que los humanos podamos aprovechar su carne y estar saludables.” (Marcos, carnista, 18 de marzo del 2019).

Desde esta posición es necesario adjudicar a ciertos animales la capacidad para ser matados sin experimentar sentimientos incómodos, es decir, se trataría un asesinato

sin crimen (Derrida, 2015). La culpa debe ser eliminada del acto de asesinato, para lo cual los sujetos recurren a la conversión del animal en la carne. Como bien analiza Shukin (2019), la producción de los animales como objetos de consumo se enlaza con una tecnología del sacrificio que se fue desarrollando en el capitalismo de manera material y simbólica mediante efectos industriales y retóricos enfocados en la idea del progreso y la espectralidad de los animales, considerados en una zona donde no están vivos ni muertos, separados de la esfera del yo. De modo similar Hribal (2019) describe la forma en que durante el surgimiento del sistema capitalista se fue diferenciando el término en inglés de *flesh* del de *meat*, donde este último borra el significado del primero. Pareciera que la conformación de la carne, como objeto de consumo, requiere de una operación de purificación, donde el animal es percibido como un medio, incorpóreo y espectral. Shukin (2019) remite a lo insacrificable de la *nuda vida*, propuesta por Agamben, para mostrar cómo este modelo teórico se sostiene en la tecnología materializada de los mataderos. Como señala el filósofo italiano, la reducción de un ser humano a su animalización borra el crimen de su asesinato, sin embargo, esto implica la consideración de la vida como *nuda vida*, siendo este el modelo de lo insacrificable a partir de la indefinición: una zona limítrofe respecto a lo animal.

Una de las participantes comenta: “Yo suelo decir que no como cadáveres, las personas se molestan porque les digo así, pero eso es lo que son, a la gente no le gusta que se los recuerdes, no aceptan que para que coman tuvieron que matar a un animal.” (Adriana, vegana, 4 de marzo del 2019.) El veganismo, como postura política, trae al centro el hecho omitido del sacrificio, lo que implica la imposibilidad para alimentarse de otros animales y un resurgimiento de la culpa ante el acto del asesinato, lo que resulta incómodo para personas carnistas que habían aprendido a evadirla. “Para mí es lo molesto de las personas veganas, que quieren imponerte que seas vegano por medio de la culpa, te obligan a sentirte mal por comer animales mostrándote como sufren.” (Diana, carnista, 28 de marzo del 2019). En el caso de las personas veganas con las que trabajé, todas dicen haber pasado por una etapa donde comían carne y posteriormente se volvieron veganas ante la incomodidad del sufrimiento de los animales, expresada en un malestar subjetivo vinculado a la culpabilidad, la misma que expresan tanto veganos como carnistas en su infancia respecto al asesinato. ¿Podríamos decir, entonces, que este sentimiento de culpa es primordial? De acuerdo con las investigaciones realizadas por Herzog (1993) en los años noventa, el

sentimiento de culpa de algunos activistas por los derechos de los animales de los Estados Unidos no proviene solamente de la experiencia individual, sino de una especie de culpa colectiva por los procesos de las sociedades occidentales respecto a la industrialización y a la tecnologización propias del siglo XX. Sin embargo, es necesario interrogar cómo funciona esto en contextos coloniales como México, ya que en el grupo de discusión en esta investigación apareció de manera insistente la culpa centrada en la experiencia individual.

Como plantean algunos estudios antropológicos (Valenzuela, 2007), el sentimiento de culpa formó parte del proceso de aculturación en las colonias españolas en América donde, a través de la evangelización, se fue conformando una individuación bajo la idea del pecado. Mientras que las culturas prehispánicas atendían la cuestión del posible daño con su vínculo hacia la comunidad, la idea de culpa refería a la relación directa con la divinidad. López (2020), propone que en el periodo colonial existió una continuidad entre el gobierno de las almas y las prácticas de explotación animal coloniales, mediante la forma de poder pastoral centrada en el control de las poblaciones colonizadas consideradas parecidas a los animales. Si bien, hablamos de contextos históricos muy distintos, este ejemplo sirve para desnaturalizar el sentimiento de culpa y ubicarlo como un fenómeno relacional ligado a la producción del individuo moderno occidental y a formas de poder y explotación animal. En el caso de la alimentación refiere no sólo a un sentimiento transmitido generacionalmente por parte de los adultos a los niños, sino también a un proceso de conformación de la corporalidad propia como el lugar que impone los límites con el otro y regula los flujos materiales y semióticos:

*No somos animales, de niño uno no entiende bien, porque dice: pobrecito animal, no quiero que sufra. Pero es porque humanizamos a los animales, yo quiero a mi perro, pero es normal que en otras culturas se los coman, nosotros humanizamos a los animales y por eso sentimos feo, pero una vaca, un puerco, los vemos sin humanizarlos y no nos sentimos mal si los matan. (Andrés, carnista, 18 de marzo del 2019)*

Para convertir a los animales en carne es necesario marcar una frontera con ellos, donde son posibles de ser diferenciados al mismo tiempo de ser ingeridos. Pareciera que previa a la incorporación material del cuerpo de los animales, las personas deben poder constituirlos como objetos en sentido psíquico, con la capacidad de poder

introyectarlos y proyectarlos. El psicoanálisis freudiano entiende el concepto de introyección como el proceso en que “el sujeto hace pasar, en forma fantaseada, del «afuera» al «adentro» objetos y cualidades inherentes a estos objetos” (Laplanche y Pontalis, 2004, p. 205). Mecanismo cuya genealogía, según Freud, remite al mecanismo de incorporación, donde el sujeto a partir de la oralidad puede constituir un adentro diferenciado del exterior a partir de la propia corporalidad, es decir, el esquema del cuerpo delimitado por la piel se constituye a partir de la experiencia de devoración e ingesta. De acuerdo con lo expresado en el discurso de los participantes, propongo que el mecanismo de conversión de los animales en carne, que describí más arriba, refiere a un proceso que podríamos definir como secundario, donde se posibilita la introyección de la carne como objeto desligado de toda culpabilidad sin el peligro de borrar los límites del individuo que sostiene la misma culpa. De este modo ocurre en los sujetos la fantasía de que es la carne del animal, como sustancia perfectamente diferenciada de la del humano, la que entra al cuerpo.

Sin este proceso de introyección, parece imposible la idea de ingesta. Tal como lo expresan los participantes veganos en quienes la carne se vuelve imposible de ser comida al contener la culpa del crimen. “Yo ya no puedo comer carne, ni siquiera es que no quiera hacerlo, después de ver como sufren los animales la culpa no me lo permite” (Carmen, vegana, 12 de marzo del 2019). En este sentido el veganismo como propuesta ética occidental reproduce el ideal político de liberación en las decisiones individuales y sostiene la noción del cuerpo como soporte del yo. Sin embargo, pone a flote los mecanismos por medio de los cuales el carnismo convierte a los animales en objetos de consumo como cuerpos espectrales que no experimentan ni vida ni muerte. Podemos ubicar, por lo tanto, una relación entre la expiación de la culpa y formas sociales de explotación animal. En ese sentido, es importante considerar el papel que tiene la constitución individualizante del pecado y las vías salvíficas para evadirlo o enmendarlo, dentro de formas de poder pastoral en el sentido Foucaultiano. La explotación y la disposición hacia la muerte de los cuerpos animales queda velada por un manto de cuidado y beneficio como plantea Wadiwel (2015). En el caso de los carnistas aparece constantemente la idea del cuidado hacia sí mismo por medio de la alimentación saludable, mientras que los veganos tratan de develar la culpa, evidenciándola, pero con el riesgo de quedar atrapados en la lógica expiatoria individualizante. No es de extrañarse que puedan establecerse paralelismos entre la participación del movimiento vegano y algunas prácticas religiosas, a lo que Herzog

(1993) denomina un componente evangélico, que implican un cambio en las creencias fundamentales, cambios en el estilo de vida, establecimiento de una misión para difundir el mensaje y la experimentación de una sensación de pecado. Sería necesario desmontar esta base teológica para combatir la explotación animal sin repetir las mismas lógicas de poder que la estructuran.

### 3. Duelo

Varios de los participantes veganos expresaron un proceso de pérdida de ciertos significados sociales que le son atribuidos a la carne, con lo cual también se perdieron algunas de las relaciones comunitarias con otros humanos que se establecieron a partir de este objeto. Generalmente lo viven a través de cierta imposibilidad de convivencia por sus principios distintos a los del carnocentrismo. Pero también expresaron, en su mayoría, el rechazo que experimentan de las personas carnistas. “Una ya no puede salir a comer con las amigas, ni ir a fiestas familiares, no solo porque no haya que comer sino también porque nos ven como apestados, ellos son los que se alejan, no una.” (Teresa, vegana, 12 de marzo del 2019). Por su parte las personas carnistas manifestaron el rechazo a las personas veganas por considerarlas *radicales* y que buscan *imponer su ideología*. La comida más que un acontecimiento biológico es una experiencia social donde se comparten significados y se establecen distintos tipos de relaciones, incluso antagónicas, sin embargo, también es relevante considerar las relaciones que se establecen con los animales en el mismo sentido.

Más que trabajar el duelo que viven personas veganas ante el rechazo por parte de personas carnistas, me gustaría reflexionar en torno a la experiencia misma de rechazo y su relación con el duelo, como formas de relacionamiento con los animales por parte de ambos grupos. Como he explicado hasta aquí, tanto los carnistas como los veganos que participaron en los grupos, constituyeron su subjetividad, de manera inicial al menos, dentro del régimen carnocentrista, por lo que se pueden analizar ambas experiencias, no sólo de manera contrastada sino considerando los rasgos que comparten y el modo en que responden a la misma lógica, pero de forma distinta. Como lo hice en el apartado anterior, considero que el veganismo pone en evidencia una serie de mecanismos de violencia y dominación propios del carnocentrismo que han sido invisibilizados por el mismo régimen, pero que pueden rastrearse en ambas posiciones. Analizando el discurso de los participantes de ambos grupos es posible



avizorar el modo en que existe un duelo por las vidas animales, sin embargo, el lugar que este ocupa difiere respecto al posicionamiento político y comunitario que el sujeto toma respecto a su alimentación.

Como referí en el apartado anterior, los participantes de ambos grupos expresaron haber vivido con desagrado la idea de haber comido animales en su infancia, pues aparecía como intolerable la idea de la muerte de estos: “Recuerdo que mi mamá me dijo que comíamos animales y me puse a llorar porque yo tenía un pollito, y le decía a mi mamá que no quería que mataran a mi pollito, que no me lo quería comer.” (Diana, carnista, 18 de marzo del 2019). “En el pueblo de mi papá mataron un guajolote y me puse a llorar, entonces mi mamá para consolarme me dijo que era para la comida de mi fiesta y me puse a llorar más, todos se reían, pero yo me sentía muy mal por el guajolote.” (Roberto, carnista, 18 de marzo del 2019.) Esta inconformidad parece estar relacionada con el desarrollo de la empatía hacia ciertos animales, aunque no se trate directamente de la muerte de estos. La consideración moral que se tiene hacia estos animales de manera inicial parece estar sostenida en los afectos y sentimientos que se tienen hacia ellos, lo cual se puede extender hacia animales similares como en el primer ejemplo. Incluso para los carnistas no es fácil el proceso de hacerse a la idea de que un animal debe morir para efectuar todo lo que involucra la alimentación. En muchos casos la experiencia de empatía se basa en la conformación de los animales como mascotas, la cual establece relaciones configuradas desde ciertas nociones familiares e incluso de dominación, por lo que deben poder diferenciarse de aquellos animales que no forman parte de esta esfera.

En ambos grupos, participantes expresaron el dolor que han sentido ante la pérdida de ciertos animales considerados mascotas, pero los carnistas resaltan la diferencia entre esas muertes y las que son producidas para el consumo humano. “Yo, por ejemplo, sufrí mucho cuando se murió mi perro, le lloré mucho y ya no quería tener más perros porque duele mucho, pero es totalmente diferente a un animal de granja que nunca ves ya hasta que te lo sirven en la mesa, de niño uno no puede diferenciar eso” (Roberto, carnista, 18 de marzo del 2019.) Mientras que para los veganos la comparación entre ambos es un recurso que utilizan para señalar la artificialidad de ese proceso de diferenciación: “Yo siempre les digo, pues como es que por un perro hasta lloras y a un puerco sí te lo comes, si ambos sienten lo mismo, son



igual de inteligentes y aprenden lo mismo, tú puedes tener un puerco de mascota y es igual.” (Lorena, vegana, 4 de mayo del 2019).

Sin embargo, previa a la configuración de los animales dentro de ambas clasificaciones, parece haber una forma de relacionamiento que no está determinada por la conformación representativa que se tiene de los animales, sino que se basa en una relación de tipo afectivo dada la interacción con algunos animales reales o ficticios. Respecto al primer caso, la convivencia que se establece con ciertos animales implica necesariamente una interacción con estos que deriva en lo que Haraway (2002) designa como la constitución de una otredad significativa, donde ocurre una modificación somática-semiótica entre humanos y animales no humanos. Para Díaz (2021) la constitución de los animales como mascotas es paradigmático “En tanto estas ocupan una posición especial como criaturas limítrofes en la vida de los humanos, reproducen dicotomías inherentes a la visión del mundo occidental como persona/no-persona, humano/animal y sujeto/objeto, y a la vez pueden desafiarlas.” (p. 291), lo cual se puede ubicar en ciertos contextos sociales donde la convivencia con los animales es cotidiana y rutinaria. Sin embargo, también parece acontecer esta empatía en situaciones donde la interacción se centra sólo en la crianza de animales destinados para el consumo y no en la constitución de un animal como mascota. “De niño en el pueblo yo tenía que acarrear y darle de comer a las vacas y me tocó ver nacer varios becerros, cuando mi papá los vendía me daba tristeza, aunque ya sabía que para eso son, pero yo los cuidaba, uno se siente bien de verlos crecer.” (Pedro, carnista, 19 de marzo del 2019).

La constitución de algunos seres como animales de consumo irrumpe con esa relación resignificándola hacia concepciones sobre la alimentación como la nutrición o el placer, bajo la idea de superación de esa empatía primaria hacia un estadio supuestamente más racional y menos afectivo. Como comenta uno de los participantes: “Pues uno está niño y no se da cuenta que esos animales no existirían si no fueran para eso, uno de niño no razona bien, los animales son necesarios para vivir, pero uno de niño se deja llevar por sus emociones.” (Pedro, carnista, 19 de marzo del 2019.)

Lo cual resulta relevante en los casos donde los sujetos parecen no haber interactuado con animales reales en su infancia, sin embargo, mostraban empatía

hacia personajes ficticios o representaciones audiovisuales, ya que en estos casos la empatía pareciera estar sostenida en cierta humanización, lo cual es interpretado por algunos participantes carnistas como un rasgo de inmadurez:

*Nunca tuvimos animales en casa, pero veía en la tele, hay una película que se llama “pollitos en fuga” que me gustaba mucho y le dije a mi mamá que ya no iba a comer pollo, pero pues en realidad nunca había visto un pollo de verdad, más bien los veía como humanos porque estaba niña y creía que los animales eran iguales a uno. (Karla, carnista, 28 de marzo del 2019.)*

Sin embargo, para los participantes veganos dicha humanización es, más bien, un rasgo primordial que es recuperado por ellos cuando adquieren una postura vegana, al remarcar ciertas similitudes entre humanos y animales no humanos, donde la diferenciación entre ambos no implica una separación radical entre ambos que anularía la posibilidad de empatía. El rasgo primordial que remarcan es el del dolor, pero también el del valor de la vida:

*Nunca Nunca tuve animales, pero no fue necesario para respetarlos desde niño, si tú le dices a un niño que vas a matar un animal no le va a gustar, aunque no haya interactuado con animales, y es porque sabe que es un ser vivo, que, igual que él, respira, crece, come, quiere estar con su mamá, que es un ser vivo como él. (Néstor, vegano, 4 de mayo del 2019).*

En este sentido es importante considerar el proceso de diferenciación que requieren los sujetos, en cualquiera de los casos, para poder comer animales al considerarlos radicalmente distintos de los humanos. Bajo esta lógica la humanización de ciertos animales es vista como un efecto de las emociones que debe ser superado. Pero, si lo consideramos bajo una perspectiva más amplia, se demuestra lo falaz de esta idea al ser entendida bajo el propio régimen carnista, ya que aquello que se señala como inmadurez no tiene que ver con un desarrollo cognitivo sino con la idea occidental del control de la razón sobre el cuerpo. En otras palabras, la madurez no tiene que ver con aceptar encomiendas abstractas y universales, por el contrario, en propuestas teóricas de esta índole se ha analizado el modo en que se relaciona un mayor nivel de desarrollo cognitivo con un mayor desarrollo de la empatía, para lo cual es importante que se suscite la potencialidad corpórea-afectiva como vía de

relacionamiento con el mundo, al considerar a los otros como seres concretos y específicos y no como meras abstracciones (Benhabib, 1990). A su vez, Diaz (2021) plantea esta antropomorfización de los animales como un rasgo necesario para el desarrollo de la empatía y la comprensión en contextos de convivencia con los animales. La constante patologización y rechazo a la humanización que sustenta relaciones afectivas entre humanos y animales evidencia la necesidad de delimitación con ciertos animales para mantener a estos diferenciados en una esfera de explotación.

Con esto no quiero decir que la empatía hacia los animales es natural o innata, más bien me interesa señalar cómo ciertas consideraciones que los humanos podemos tener sobre la similitud propia y la relación con otras especies, ya sea por interacción o por inferencia, es modulada por un régimen simbólico. Esto produce que ciertos animales no sean considerados como un ser con el que es posible establecer algún tipo de relación, en este sentido se deshumanizan. Es decir, no hay forma de relación porque no hay posibilidad de puntos de conexión con las cualidades humanas, ya que no se les concede ni siquiera el rasgo de la vida.

Todas estas operaciones subjetivas son necesarias para hacer de estos animales un producto de consumo, un ser que no es posible de ser asesinado porque no se le considera como vivo. Los veganos ponen el acento en el acontecimiento omitido de la muerte, por lo que los carnistas viven este recordatorio de manera ominosa, como el retorno de algo que había sido sepultado, extraño, pero al mismo tiempo familiar, pues remite a un momento empático del sujeto con los animales que ahora consume y a la culpa derivada de ello. En este sentido podríamos cuestionar, como lo hace Butler (2015), la forma en que este tipo de sujeción produce sujetos melancólicos al no poder elaborar un duelo de ciertos objetos perdidos. La filósofa estadounidense trae a colación la teoría de Klein, para quien la culpa no es el resultado de una norma interiorizada sino un sentimiento que permite al sujeto salvaguardar al objeto amado de su destrucción por parte del mismo sujeto. Butler cuestiona la idea del sadismo primario, el cual sería el motivo de la posible destrucción del objeto amado, para trasladar esta idea al espacio social: “podríamos pensar que ciertas formas de amor conllevan la pérdida del objeto no sólo por un deseo innato de triunfo, sino porque tales objetos no cumplen con los requisitos para ser objetos de amor: como objetos de amor están marcados por la destrucción.” (Butler, 2015, p.38). Como lo he venido desarrollando, este marcaje es derivado de un régimen carnista donde ciertos animales

son espectralizados, por lo que su duelo se torna imposible. Klein (2016) consideraba que la resolución del duelo, como proceso primordial en la constitución de todo sujeto, pasa por la vía de la reparación, es decir, que esos objetos internos y parcializados (como es el caso del pecho materno) logren restituirse hacia la consolidación de un objeto total integrado con el que se puede interactuar en la realidad externa.

En este sentido es interesante que bajo un régimen carnista, la posición vegana como intento de restauración de los animales como objetos de amor, implique considerar a los animales como un *otro* similar, con todas las implicaciones, morales y jurídicas que se desprenden de ello. Por el contrario, la posición carnista despedaza de manera literal a los animales reales en objetos parciales ante el repudio de su corporalidad como un ser concreto, es decir, hay una fragmentación del animal que impide apreciarlo como un ser vivo con sus determinaciones propias y las similitudes posibles respecto al humano, lo que deriva en un desmembramiento real de su cuerpo que hace posible su incorporación mediante la alimentación. Tanto en el caso restaurativo del veganismo como en la posición melancólica del carnismo, se entreve la forma en que el régimen carnista se constituye sobre el marcaje destructivo y voraz de los animales como objetos. Para lo cual es importante delimitar fronteras y delimitaciones entre el yo y lo otro, es decir, la constitución de los animales no humanos como objetos de consumo configura formas específicas del yo-humano que puedan responder a dicho régimen de poder.

#### 4. Otredad

Las fronteras que se establecen con los animales y la diferenciación con estos aparecen de manera constante en las experiencias narradas tanto de personas carnistas como de personas veganas. Las operaciones políticas que el sistema occidental establece en forma de escisión entre distintas formas de vida a través de la idea de especie, constituyen una de las operaciones materiales y semióticas más relevantes para el sostenimiento de las sociedades modernas. La subjetividad, por lo tanto, se define a partir de dicha diferenciación, que forma un ideal de humanidad al que debe responder el sujeto para su consideración en la existencia social. Desde esta perspectiva es necesario analizar las formas en que la consideración de ciertos

animales como productos de consumo configura la idea de una subjetividad soberana (Derrida, 2010) o como sujeto a una soberanía.

Como he venido exponiendo, bajo un régimen carnista, la conformación de otros seres bajo la idea de que su existencia está destinada a la muerte sin consideración de su vida, permite la operación de su incorporación mediante su devoración. Lo cual posibilita la delimitación corporal propia como un elemento impoluto de cualquier rastro animal. La idea de lo humano, entonces, está constituida no sólo como un lugar de superioridad respecto a otras especies, sino como un lugar desde donde opera dicha separación para ejercer el dominio sobre estas. Sin embargo, pareciera ser contradictoria la idea de que el sujeto carnista debe ejercer una delimitación clara con el animal y al mismo tiempo poder incorporarlo mediante la alimentación. En este sentido la experiencia de los participantes veganos es significativa pues para ellos es imposible incorporar animales no por diferenciación sino por su similitud:

*Una vez me dijeron que mi caldo no tenía carne y cuando vi había pedazos de pollo que ya me había comido, entonces mi primera reacción fue vomitar, no me pude contener, y después estuve vomitando todo el día, me dio mucho asco, aunque era algo que hace algunos años hacía ahora para mí era inconcebible, pues me estaba comiendo un cadáver, tenía en mi mente la idea de cadáveres humanos. (Diana, vegana, 3 de mayo del 2019)*

En este caso el asco aparece como una emoción que no responde, en apariencia, a la extrañeza sino a lo similar. Para Miller (1998) el asco aparece, comúnmente, ante la idea de contaminación en oposición a la de pureza; el autor cuestiona el modelo de Douglas en el que el asco aparecería como una respuesta a los sistemas de clasificación dentro de una estructura simbólica determinada por una cultura específica. Para Miller el asco a comer ciertos animales, si bien responde a una prohibición específica dada por la cultura, no se limita a dicha prohibición, sino que esta pareciera estar ligada a principios más generales. Para él, el motivo de que exista una restricción alimentaria en la mayoría de las culturas sobre la mayoría de las especies animales, la cual no se equipara a las plantas, parece responder a cierta comparación con el canibalismo dada la culpabilidad que este acto implica, o bien, al simple hecho de que el animal es portador de una vida similar a la del humano dada su propia corporalidad.



Desde este planteamiento el asco que pueden experimentar ciertas personas veganas de comer animales es equiparable al rechazo de personas carnistas sobre comer ciertos animales que no son considerados como alimento en su contexto cultural. “Pues hay animales que son para comer y otros no, una vez mi mamá nos dio tlacuache sin que supiéramos y sabía medio extraña la carne, pero nos hizo que nos la comiéramos, ya después vi la cola del tlacuache y casi vomito.” (Karla, carnista, 28 de marzo del 2019). En este sentido es relevante que para las personas carnistas los animales destinados para consumo no impliquen ninguna problemática para ser incorporados, mientras que otros lo sean. Como abordé en un apartado anterior, para las sociedades occidentalizadas el comer animales considerados como mascotas no sólo es repulsivo, sino en muchos casos inaceptable moralmente, debido a la idea que estos animales poseen rasgos distintivos de los humanos que les permiten establecer una relación empática con estos. Como también señala Miller (1998) en algunos casos el asco a comer ciertos animales está relacionado con el asco al animal mismo, dada la relación de este animal con aspectos contaminantes como son los insectos o las ratas, sin embargo, en muchos casos no corresponde el asco al animal con el asco a comerlo, como es el caso de los animales considerados como mascotas en culturas occidentales, sino por el contrario hay una relación de mucha cercanía. Esto parece coincidir con el asco que pueden experimentar personas veganas de comer cualquier animal al considerarlo como un igual en varios sentidos.

Todo esto parece indicar que para que un sujeto pueda comer animales es necesario que estos sean considerados como algo distinto a los demás animales. Es decir, se deben producir a ciertos animales como objetos de consumo para poderlos incorporar. Sin embargo, este acto parece acarrear ciertas dificultades ya que implica traspasar el límite corporal mismo mediante la ingesta, lo que implica la vulnerabilidad de los orificios corporales tal como reflexiona Miller (1998). En este sentido dicha operación se encuentra siempre abierta a su fracaso, lo que traería consigo la idea de contaminación. Pero ¿qué es lo que podría ocasionar esta contaminación? ¿Qué es eso que hace a personas veganas experimentar asco y que los carnistas evaden mediante la producción del animal como objeto de consumo? Como lo señalé en el apartado anterior, la respuesta parece ser la concepción del animal como un ser viviente; la producción de este como carne permite no sólo eliminar la culpa de su muerte, sino la concepción de que esta muerte puede contaminar el propio cuerpo. La separación primordial parece ser entre vida y muerte y no sólo entre humano y



animal. Por este motivo para los veganos el asco que se suscita de comer animales no está sostenido en el riesgo de contaminarse con la animalidad sino con lo cadavérico. De igual modo para los carnistas, por este motivo, los animales considerados como destinados para consumo humano son en realidad distintos a otros animales, bajo esta lógica la carne es la versión purificada de los animales. No implica problema su incorporación, por el contrario, en muchos casos se liga al placer: “Yo no podría dejar de comer carne porque me gusta mucho, es muy rica.” (Julio, carnista, 7 de mayo del 2019 ) “Pocos placeres tan grandes como un buen corte de carne, es lo más delicioso, no es posible renunciar a comer carne si los animales fueron criados para eso.” (Victor, carnista, 7 de mayo del 2019) “Siento feo por los veganos porque no disfrutan de comer carne, no entiendo cómo se privan de un placer así.” (Maria, carnista, 7 de mayo del 2019) Es necesario indagar, en futuras investigaciones, sobre la línea del placer y su implicación con los temas desarrollados aquí, por el momento sólo puedo referir a que esta dimensión es de los motivos que más mencionan las personas carnistas ante el cuestionamiento de su dieta. Bajo el desarrollo que hemos realizado hasta aquí pareciera que el placer implica cierta renuncia a considerar que la alimentación carnista esté basada solamente en la idea de pureza, Miller (1998) habla de la fuerte relación entre asco y placer, así como la liga entre ingestión oral y sexualidad.

En este sentido es interesante pensar la liga que se establece entre la disposición corporal de los sujetos carnistas y la de los animales considerados como de consumo. Ya que, como lo había mencionado, esta relación implica una posición de dominio, donde el sujeto constituye un cuerpo bien delimitado, capaz de gestionar lo que entra en él; por el contrario, los animales son cuerpos que son intervenidos, destazados y consumidos. Lo que parece coincidir con lo que Caldeira (2007) denomina cuerpo incircunscrito, entendiendo a este como un cuerpo que

*No tiene barreras claras de separación o impedimento; es un cuerpo permeable, abierto a la intervención, en el cual las manipulaciones de otros no son consideradas problemáticas. Por otro lado, el cuerpo incircunscrito está desprotegido de derechos individuales y, en verdad, resulta históricamente de su ausencia. (p. 444.)*

Si bien la autora trabaja esta noción de cuerpo refiriéndose a los cuerpos humanos expuestos a la violencia en Brasil, considero que se puede establecer un paralelismo con los animales de consumo que nos permita reflexionar sobre la

conformación de las corporalidades que se establecen del lado de los animales y de los sujetos humanos en la alimentación, ya que parecen constituirse mutuamente y de manera contraria. En este sentido el animal aparece no sólo como un cuerpo intervenido por una industria destinada a su producción, sino también como el contrapunto que debe evitarse para que el cuerpo del sujeto humano se constituya como tal. Como plantea Caldeira (2007), la contraparte del cuerpo incircuscrito es el del individuo sujeto de derecho y masculino, es decir, el sujeto capaz de dominar los otros cuerpos en el régimen carno-falocentrista (Derrida, 2010)

Las operaciones que describí más arriba ya fueron trabajadas por Adams (2016) en sus reflexiones sobre la lógica del referente ausente, que reduce a los individuos animales a sus partes fragmentadas para que puedan ser consumidas, la autora además describe la relación que esta operación guarda con la violencia hacia las mujeres al compartir la idea de consumo sobre sus cuerpos por parte de los hombres. La masculinidad, en este sentido, se constituye como una forma de dominación sobre otros cuerpos sostenida en la constitución de un cuerpo consumidor. El consumo implica necesariamente dominación, sin embargo, queda oculta la violencia inherente a dicho acto. Es decir, el humano domina a los animales, los cría y los mata para producir carne y poder alimentarse de esta. En este sentido la carne no parece equiparable a un animal, este ha sido despojado de cualquier rastro de consideración ontológica. Por el contrario, el sujeto humano se sostiene ontológicamente gracias a su dominación sobre los otros cuerpos, que los interviene, manipula, y consume para extraer placer de estos.

En el caso de los participantes, varios de los participantes hombres carnistas expresaron esta condición refiriéndose a elementos como la cacería, la tauromaquia y la domesticación de animales salvajes como ejemplos donde el hombre muestra la dominación sobre los animales. Aunque ellos mismos no practicaran ninguna de estas actividades, aun así parecían justificar de alguna forma la alimentación carnista sostenida en una idea de hombría, señalando a los hombres que no comen carne colocándolos del lado femenino, relacionándolo con cierta debilidad y considerándolos más emocionales:

*Los hombres siempre hemos dominado a las bestias, en todas las culturas siempre los hombres cazaban para comer, o por ejemplo las corridas de toros son para demostrar que podemos dominar a las*

*bestias, es natural que comamos animales, yo creo que el hombre que no come animales no es hombre. (Pedro, carnista, 7 de mayo del 2019)*

*Siento que los hombres veganos no tienen lo que se necesita para ser un hombre, son más bien femeninos, se dejan llevar por sus emociones, por eso bromeamos que son gays pero yo creo que hay algo de cierto en eso. (Carlos, carnista, 7 de mayo del 2019.)*

En este sentido también fue interesante el comentario de una participante vegana que trajo a discusión el tema del deseo por los hombres que no consumen animales: “Aunque sea vegana yo no andaría con un vegano, no sé, siento que un hombre vegano no me prendería, siento que no es tan hombre que digamos.” (Sandra, vegana, 3 de mayo del 2019)

*Yo no había conocido hombres veganos, en un grupo en el que estoy los pocos que hay son gays, en lo personal sí me gustaría andar con un vegano, pero siento que es difícil que sean heterosexuales, sin ofender a los presentes.” (Norma, vegana, 3 de mayo del 2019).*

A lo cual uno de los participantes respondió “Yo soy heterosexual y sí entiendo que en nuestra cultura machista se tenga ese concepto de los veganos, es algo que siempre me cuestionan, mi sexualidad, como si ser vegano me hiciera menos hombre.” (Esteban, vegano, 3 de mayo del 2019). Este tema revela que existe una liga en el régimen carnista entre masculinidad, deseo y el dominio carnívoro. Como plantea Reggio (2018) el rechazo a alimentarse de carne se plantea como un estigma para la masculinidad pues desafía los privilegios de especie y de género, al confrontar la normativa heterosexual del macho carnívoro y el trabajo doméstico femenino. La vegafobia se articula claramente con la homofobia al tratar de reforzar una masculinidad carnívora enfrascada en la lógica sacrificial. Esta irrupción *queer*, como la nombra Reggio (2018), puede verse reducida por la tendencia, por parte de ciertos veganos tanto hombres como mujeres, de tratar de reforzar la heterosexualidad normativa dentro del mismo campo del veganismo y la configuración propia del deseo. La masculinidad hegemónica está relacionada con la constitución de una corporalidad consumista, dominante, circunscrita, cuyos límites con los otros cuerpos están bien constituidos para poder ejercer dominio sobre estos.

## 5. Reflexiones finales

En la sociedad occidental la alimentación carnista ocupa un lugar central en la constitución de la dominación hacia animales no humanos y en su conformación como seres destinados a la muerte. Al mismo tiempo esta práctica permite delimitar la subjetividad moderna occidental que es antropocéntrica, individualista y patriarcal. En este sentido es necesario continuar indagando en la dimensión subjetiva para poder entender de qué manera opera el régimen carno-falogocéntrico en la materialización de los cuerpos. Motivo también para indagar en futuras investigaciones otras formas de relacionamiento con los animales mediante la alimentación en contextos menos occidentalizados.

Es importante comprender la forma en que se constituyen los sujetos en el régimen carnista para tener una mejor comprensión de este. No existe un sujeto previo que ejecute las acciones de dominación, sino que este es un efecto del poder, a la vez que el requisito para su sostenimiento mediante las prácticas que este realiza. Por este motivo es necesario considerar las posiciones disidentes del veganismo, no sólo mediante sus principios abstractos, sino también analizar de manera concreta las acciones que los sujetos realizan para evadir, cuestionar o subvertir el poder establecido.

La constitución de los animales en la práctica alimentaria del carnismo los constituye en seres espectrales, incapaces de ser asesinados. Las operaciones subjetivas para su ingesta necesitan eliminar el acto de asesinato y la culpa que se liga a ello. Sin embargo, el mismo acto contiene el riesgo de su fracaso, ya que no ocurre de manera mecánica. Los sujetos se ven confrontados constantemente ante los efectos de la violencia con la que actúa el proceso de sujeción, lo que hace al régimen susceptible de ser cuestionado. En este sentido los animales se hacen presentes, aunque el régimen carnocentrista trate de suprimirlos al ser conformados como animales de consumo, no dejan de interpelarlo. Este régimen, por su parte, busca blindar al sujeto ante cualquier intromisión de esas otredades que el veganismo recuerda de manera insistente. En este solipsismo del sujeto moderno se continúa configurando una forma de violencia voraz que amenaza con terminar consumiendo su propia vida, donde el soberano y la bestia se unen de manera literal. Es necesario cuestionarse hasta qué punto el veganismo basado en una lógica occidental logra subvertir este entramado o si, por el contrario, repite las prácticas inmunizantes a través de una moral sostenida

en la culpa y de la apelación a una ética individualista y logocentrada. El deseo, como forma de apertura al otro, se hace cada vez más necesario como formulación ética y política.

#### Bibliografía

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Ochodoscuatro ediciones. Madrid.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.
- Benhabib, S. (1990). "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista" en *Teoría feminista y teoría crítica*. S. Benhabib y D. Cornell (eds.) Ed. Alfons el Magnanim. Valencia.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Gedisa. Barcelona.
- Derrida, J. (2005) "Hay que comer' o el cálculo del sujeto", entrevistado por J-L. Nancy, *Pensamiento de los confines*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, Vol I. Manantial. Buenos Aires
- Díaz, M. (2021). "Proximidad en el vínculo humano-perro: el rol del antropomorfismo y el antropocentrismo" en *Tabula Rasa*, 40, 279-299.
- Fernández, A. (2002). *El campo grupal. Notas para una genealogía*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Gil, J. (1993). "La metodología de investigación mediante grupos de discusión" en *Enseñanza and Teaching: revista interuniversitaria de didáctica*, 10-11, 199 – 214.
- Haraway, D. (2002). *The companion species manifesto. Dogs, people and significant otherness*. Prickly Paradigms Press. Chicago.
- Herzog, H. (1993). "The movement is my life": The psychology of animal rights activism" en *Journal of Social Issues*, 49 (1), 103-119.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Ochodoscuatro ediciones. Madrid.
- Ibáñez, J. (1986). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría y crítica*. Siglo XXI editores. Madrid.
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*. Plaza y Valdés. Murcia.

**La conformación del otro-animal como objeto de consumo**  
**Alberto Alejandro Medina Jiménez**



- Klein, M. (2016). *El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos*. Paidós. Buenos Aires.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires.
- López, J. (2020). “¿Hombres o bestias? Poder pastoral, colonialismo y animales” en *Transversalidad y Biopolíticas. Cuerpos, géneros y saberes*. R. Moreno (coord.) Centro Universitario de los Lagos. Jalisco.
- Miller, W. (1997). *Anatomía del asco*. Grupo Santillana de Ediciones. Madrid.
- Reggio, M. (2018). “Masculinidades veganas entre virilismo, heterocentricidad y homofobia: estigmatización y estrategias de respuesta en el discurso público y privado” en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 5(1), 235-252.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in biopolitical Times*. University of Minnesota Press. Minneapolis London
- Valenzuela, J. (2007). “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación” en *América colonial. Revista Española de Antropología Americana*, 37(2), 39 – 59.
- Wadiwel, D. (2015). *The war against animals*. Leiden. Países Bajos.

**ALBERTO ALEJANDRO MEDINA JIMÉNES**

Doctor en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco (México). Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones y Licenciado en Psicología por la misma universidad. Docente a nivel superior en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en la licenciatura de Promoción de la Salud y en la Universidad Autónoma Metropolitana en la licenciatura de Psicología.