

MARÍA LUGONES Y EL PENSAMIENTO DE TRINCHERAS: DECOLONIALIDAD Y VEGANISMO

**MARÍA LUGONES E O PENSAMENTO DE TRINCHEIRAS: DECOLONIALIDADE E
VEGANISMO**

**MARÍA LUGONES AND THINKING FROM THE TRENCHES: DECOLONIALITY
AND VEGANISM**

Enviado: 30.06.22 Aceptado: 30.09.22

Martina Davinson

Martina Davidson
Máster en Bioética, Ética Aplicada e Salud Coletiva. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil).
Email: martinaadavidson@gmail.com

María Lugones y el pensamiento de trincheras

Martina Davinson



Desde el territorio de intervención política que construyó Lugones durante su vida, este artículo pretende desarrollar sus posibles cruces con el veganismo. Mediante un análisis de la separación humano / no humano impuesta por la colonización y mantenida por la colonialidad, fueron definidos cuales son los cuerpos explotables e inferiores (animales, personas racializadas, mujeres, entre otros) e intocables y superiores (el del hombre heterocisexual, blanco, del Norte Global). Atravesando este marco teórico y defendiendo el pensamiento de las trincheras - en las que la supervivencia es una resistencia descolonial - se plantea la inseparabilidad del veganismo y la descolonialidad, y viceversa.

Palabras clave: María Lugones, descolonialidad, trincheras, veganismos.

A partir do território de intervenção política que Lugones construiu em vida, este artigo pretende desenvolver seus possíveis embricamentos com os veganismos. Através de uma análise da separação humano/não humano imposta pela colonização e mantida com a colonialidade, determinou-se quais são os corpos exploráveis e inferiores (animais, pessoas racializadas, mulheres, entre outros) e os corpos intocáveis e superiores (o do homem cisheterossexual, branco, do Norte Global). Percorrendo esse referencial teórico e defendendo o pensamento de trincheiras – no qual sobreviver é uma resistência decolonial – apresenta-se a indissociabilidade do veganismo para com a decolonialidade, e vice-versa.

Palavras-chave: María Lugones, descolonialidade, trincheiras, veganismos.

From the territory of political intervention that Lugones built during her lifetime, this article intends to develop its interplay with veganism. Through an analysis of the human/non-human separation imposed by colonization and maintained with coloniality, it was determined which are the exploitable and inferior bodies (animals, racialized people, women, among others) and which are the untouchable and superior bodies (man's cisheterosexual, white, from the Global North). Going through this theoretical framework and defending the thinking from the trenches – in which surviving is a decolonial resistance – we intend to show the inseparability of veganism and decoloniality, and vice versa.

Keywords: María Lugones, decoloniality, trenches, veganisms.

“Cuando me llamo a mí misma feminista, lo hago en el intento de dar cuenta de un modo asfixiante, inequitativo, opresivo, violento de vivir en este mundo y, al mismo tiempo, una propuesta para acabarlo para que otro advenga. Cuando me llamo lesbiana, es un intento de desplazar los límites no sólo sexo-genéricos asignados desde afuera, sino sobre todo desde adentro: digo lesbiana, y algo en mí respira a aire nuevo de liberación.”

Macky Corbalán, 2011¹

1. Introducción

Cuando se habla a partir del lesbianismo y cuando se usa el lenguaje *tortillero* que María Lugones utilizó², nos comprometemos con una propuesta que está mal vista en el medio académico y con una política insuficientemente traducible en las calles. Esas palabras parecen ser demasiado lesbianas para un espacio tan cisheteronormativo como el académico y poco accesible en términos de una militancia materializada en un espacio tan real y duro como la vida cotidiana. Por eso, creo rendir un homenaje a Lugones al identificar sus textos, y quién sabe también el mío, dentro de lo que Nelly Richard (2011) señala como un “territorio de intervención política”:

Existe politicidad ahí donde operan codificaciones de poder susceptibles de ser interrumpidas y desviadas mediante actos críticos de oposición que subviertan sus jerarquías de valor y distinción, sus normas autoritarias y sus totalizaciones represivas. Esto quiere decir que el “adentro” de las instituciones universitarias —un adentro situado bajo el dominio de los sistemas de control y vigilancia del poder/saber constituido e instituido académicamente— es tan político como su “afuera”, aunque habitualmente no lo crean así ni el feminismo militante ni el activismo gay. Es necesario tomar posición e intervenir en este entramado de poder, así como es necesario revolucionar las calles, las casas y las camas. Es vital

¹ Corbalán, M. “La primera militancia es en el lenguaje”, entrevista, *Suplemento Tinta China*, n.º 80, octubre de 2011. Disponible en: <http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/search?q=Tinta+china> Consulta: 25 sept. de 2020.

² Principalmente en “El Pasar Discontinuo de la Cachapera/Tortillera del Barrio a la Barra al Movimiento - Necessary admonitions: guidelines into the landscape - Para saber de quién hablamos y que queremos decir por ‘hablar’”, de la obra *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (2003).

implosionar los sistemas de control, vigilancia y re-producción del saber-poder desde dentro, pues han sido ellos mismos los que han cimentado una lógica dual que no solo opone el adentro y el afuera, la razón y el cuerpo, lo político y la militancia, sino que también nos ha dejado, a nosotras las lesbianas y a las mujeres (digámoslo nuevamente, entre otrxs) por fuera de los muros de la academia, en el extranjero, hablando (eso pretenden, y nosotras también) otra lengua, otro éthos. Sí, soy lesbiana, militante, académica. Elijo las aulas en vez de los pasillos. Las palabras en lugar de los grafitis. Y aquí, nuevamente, hay mucho de amor, de deseo, y también de estrategia y de trabajo (Richard, 2011, p. 159).³

Y esto es lo que hizo María Lugones en su vida. Implosionó el sistema desde adentro, criticando la razón blanca, cisheteronormativa, rica y europea como única fuente de conocimiento. Criticando sus lógicas y señalándolas como forjadoras de las opresiones coloniales que aún hoy repercuten en las personas subalternizadas. Esas lógicas, operando juntas, generaron y mantuvieron la narrativa de la episteme científica de la razón única, el pensamiento predominante en el ámbito académico. Y era en ese ámbito donde la autora, lesbiana y latinoamericana, producía conocimiento que denunciaba esa razón tan opresiva, señalando sus elementos originarios. Lugones fue una revolucionaria del lado de adentro que abrió espacio para que personas como yo (y tantas otras) no se quedaran afuera.

Sin embargo, obviamente, su disrupción en el medio académico no provino única y categóricamente del hecho de ser lesbiana y latinoamericana en Estados Unidos, sino de la naturaleza del contenido que produjo durante su vida. No tengo, de ninguna manera, la intención de citar todas sus contribuciones al ámbito académico y, específicamente, al campo del feminismo decolonial y al proyecto decolonial en su conjunto, por lo que me limitaré a abordar las nociones de Lugones que serán importantes para desarrollar las ideas propuestas en este capítulo.

María Lugones (2014) sugirió que la jerarquía dicotómica humano/no humano se configuró como la dicotomía central de la modernidad colonial⁴ y fue impuesta a

³ Traducción propia.

⁴ El momento histórico de la conquista (Lugones, 2014).

partir el proceso de colonización de las Américas y el Caribe por parte de los europeos. Sin embargo, según la autora (2014), esta dicotomía fue acompañada de otras, incluida la dicotomía hombres/mujeres:

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

El hombre europeo, burgués y colonizador era, en este escenario, el agente moral apto a tomar decisiones en nombre de la civilización por reunir características como la heterosexualidad, el cristianismo y la racionalidad blanca europea (Lugones, 2014). Sin embargo, la mujer europea, aunque burguesa, era vista solo como un ser capaz de reproducir la raza blanca y, por tanto, esencial⁵. Esto a través de su pureza sexual, su pasividad y su papel de sumisa al hombre blanco burgués y europeo, lo que la convertía en un complemento accesorio, no en un agente civilizador *per se*.

Considerando esto, ¿qué tienen que ver *los veganismos*⁶ con la decolonialidad? Pues bien, “la dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a los colonizados” (Lugones, 2014, p. 937). Eso porque la ausencia de humanidad delegada a los colonizados los bestializaba, los animalizaba para justificar su explotación, opresión y objetificación. Además, esa visión, según Lugones (2014), hacía que los colonizadores vieran a las personas colonizadas como sin género, es decir, existía el sexo⁷ como una categoría

⁵ Porque se reproducía y era capaz de generar un ser humano blanco que, si era hombre, podía mantener patrimonios y conquistar nuevas riquezas.

⁶ Así como se usa los “feminismos” en plural, admitiendo una diversidad de pensamientos, luchas y militancias en la acción feminista, sugiero que se adopte la misma lógica para el caso de los veganismos. Al tratarlo como el “Veganismo” se suele crear un sentimiento de singularidad y homogeneidad, constantemente vinculado al activismo de grandes organizaciones, como PETA y la Sociedad Brasileña Vegetariana, entre otras, que reproducen la opresión en su acción vegana. Así, “los veganismos” representan la pluralidad materializada en grupos veganoanarquistas, como ALF, en el Movimiento Afrovegano, en el Frente Feminista Antiespecista, etc.

⁷ Es importante destacar que: “Aunque en este tiempo la comprensión del sexo no era bimórfica, los animales se diferenciaban entre machos y hembras, siendo el macho la perfección, la hembra la inversión y deformación del

de dominación para esos individuos, pero no el género. La *generificación* de estas personas solo fue posible por intermedio de la cristianización⁸.

De esta manera, el análisis en torno a la creación o imposición de la dicotomía entre lo humano/no humano como forjadora y justificadora de la explotación es de suma importancia para entender la colonialidad y el proyecto colonizador en sí mismo como contribuyentes a la lógica especista, que se contrapone de plano a las propuestas de muchos veganismos. Si la razón blanca europea justificó la explotación sobre la base de la no humanidad, la no humanidad es la característica permisiva de ese acto atroz. Esa lógica es alta y directamente aplicable al caso de los animales no humanos, que por ser de otra especie son menos que humanos y, obviamente, se los puede explotar de manera justificada.

Es importante resaltar que las epistemologías de los pueblos originarios de América Latina o de los pueblos de origen africano (de diversos países del continente) esclavizados y traídos a América durante el proceso de colonización, en su gran mayoría, no se comprometían como una cosmología dicotómica. entre humano/naturaleza o humano/no humano (Mignolo, 2011). Por lo tanto, la discusión sobre la imposición de la lógica especista no puede ocurrir de una manera dissociada de la discusión decolonial: la animalización, hipotéticamente, como sugiere Aph Ko (2019)⁹, de hecho puede ser la lógica colonial que justifica y forja la explotación de animales no humanos y de personas humanas subalternizadas y esclavizadas (que hoy sufren la violencia racista).

Entonces, ¿hacia dónde nos puede llevar todo esto? La fragmentación epistemológica, política, de los cuerpos y de la tierra permite, para Lugones (2014), una construcción basada en la resistencia a la colonialidad. Las categorías creadas a través de la *generificación*, la racialización y la cisheteronormatividad instituidas

macho. Los hermafroditas, los sodomitas, las viragos y los colonizados todos eran entendidos como aberraciones de la perfección masculina". (Lugones, 2014, p. 937).

⁸ Esto solo se aplicó en el caso de los pueblos originarios de América Latina, no en el caso de los pueblos esclavizados de origen africano, que eran vistos como "pueblos sin salvación".

⁹ KO, APH. Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out. Herndon: Lantern Publishing & Media, 2019.

como políticas diferenciadoras y, por lo tanto, de opresión hacia los colonizados (Lugones, 2014) generaron respuestas de resistencia, muchas veces invisibilizadas.

Sin embargo, a partir de Lugones (2014) es necesario entender la resistencia como una acción de propagación relacional subjetiva/intersubjetiva de liberación, tanto de forma adaptativa como opositiva. La resistencia sería, entonces, la tensión constante entre la formación del sujeto y la subjetividad activa que resiste y se expresa en una política de contestación de la norma.

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

¿Será que si pensamos lo mismo con respecto a los veganismos y las imposiciones antes mencionadas no podemos ver la resistencia antiespecista decolonial alzando vuelo? El respeto por la diferencia animalizada, en el sentido propio de lo no humano, tiene tanto sentido dentro de la lógica no especista como dentro de la lógica de la resistencia decolonial propuesta por Lugones (2014). Esto se debe a que, si la diferencia —y cuanto mayor es, más justificada es la explotación/opresión colonial— se traduce en opresión, y preservar, respetar la diferencia y conquistar derechos básicos para ello es imprescindible para resistir, ¿no nos cabe a nosotros pensar en el caso de los animales no humanos como parte de un proyecto de mundo más justo?

A partir de esta información, somos capaces de pensar, reflexionar y teorizar desde una mirada no neutral, atravesada por mi mirada como lesbiana latinoamericana, sobre la dicotomía humano/no humano propuesta por Lugones (2014) como central en la modernidad colonial y en la necesidad de que los veganismos se comprometan con la decolonialidad como compromiso político.

Una mirada no neutral, ya que está comprometida con la búsqueda de veganismos sensibles al lesbianismo y las subalternidades; que comprende el punto en el que el Veganismo de amplia difusión adquirió una marca colonizadora, pero que busca, a través de una lógica decolonial y ético-política, repensarlo para crear un mundo más justo con respecto a los animales no humanos.

2. El especismo¹⁰ y su relación con la colonialidad

Las Américas, aunque dadas como conceptualmente incuestionables, son una invención de la propia modernidad¹¹, dado que solo se configuran como periferia geopolítica a través del colonialismo (aunque actualmente América del Norte puede ser una excepción). Es a través de este proceso que Europa se convirtió en el centro del mundo y el capitalismo adquirió dimensiones globales (Dussel, 1999). Así, a partir de esa relación entre modernidad occidental, colonialismo y capitalismo mundial se definió un patrón global de poder, definido por Aníbal Quijano (1995) como “colonialidad del poder”.

Sin embargo, Lugones (2014) señala que este sistema de poder global, vigente hasta nuestros días, no se deparó inicialmente con un mundo vacío:

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

En lugar de reconocer la preexistencia de toda una estructura presente, el proceso de colonización instituyó la categoría “colonizado/a/e” y, a partir de ella, redujo a esas personas a seres privados de la moral atribuida a algunos tipos de seres

¹⁰ “Discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores. Creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio.” (Diccionario de la Real Academia Española, 2020).

¹¹ Iniciada en el siglo XV, según Quijano (1995).

humanos¹² (Lugones, 2014). Esta deshumanización, introducida por la dicotomía señalada por Lugones (2014) entre humano/no humano, fue un recurso colonial de justificación para la esclavización de personas racializadas, ya que eran vistas y tratadas como seres animalizados. Nada de esto habría sucedido sin 1) la lógica de la razón, la raza, el conocimiento y el ser únicos y 2) la lógica especista.

Si existía la necesidad de introducir la dicotomía humano/no humano o humano/naturaleza, no fue solo para utilizar el recurso colonizador. Según Rodríguez (2013), la sociedad occidental blanca realmente parte epistemológicamente de la existencia de esa separación, ¿pero será que toda la epistemología y la cosmología de los pueblos americanos y caribeños o de los pueblos del continente africano (esclavizados por los colonizadores europeos) partían/parten de la misma dicotomía?

Según Eugenia Fraga (2015), los griegos concebían a la *polis* como su modelo de “cosmos” y Occidente colonizado y colonizador continúa con esa noción, estableciendo a partir de ese modelo la dicotomía entre naturaleza y civilización/cultura. Sin embargo, Mignolo (2011) señala el hecho de que los pueblos de las Américas escapan en su mayoría de ese paradigma dicotómico. Así, el autor nos hace la siguiente pregunta con relación a la sociedad Inca: “¿Por qué el *suyú* —aldea o pueblo— Inca no se configura, de la misma forma, frente a la *Pacha*-tierra, mundo? (Mignolo, 2011, p. 273).

Ante esta pregunta, Mignolo (2011) nos ofrece una respuesta brillante. El núcleo compuesto por *Pacha-suyú* —llamado *runa*— se define en términos humanos y en términos de lo que el Occidente colonial llamaría naturaleza. La *runa*, entonces, “es un cosmopolitismo interdependiente y en sintonía con la comunidad y su entorno” (Mignolo, 2011, p. 273). Y es a través de la ausencia de la lógica dicotómica que esas sociedades no pueden buscar una imposición sobre la “naturaleza”.

La propia occidentalidad blanca colonial perpetuó la dicotomía entre naturaleza/humanos o humanos/no humanos. En otras palabras, podríamos leer que en la “naturaleza” se incluyen los animales no humanos y, en base a una política de

¹² Es importante reconocer que no todos en la sociedad europea del siglo XVI tenían el mismo estatuto de moralidad o derechos legales y sociales. Había una jerarquía que variaba según la clase social, por el hecho de ser hombre, heterosexual, cisgénero, sin discapacidad, etc.

las diferencias¹³, como lo anunciaron Walker (1979) y Federici (2017), esto permitió el establecimiento del especismo como una forma de opresión. Así, la blanquitud sería responsable por el especismo y, por lo tanto, su perpetuación sería parte del proyecto capitalista colonizador, tanto por la herramienta de la animalización, que se abordará a continuación, como por la cuestión mercantil y la explotación capitalista de los animales no humanos (o del Veganismo¹⁴).

Cabe señalar aquí que incluso si los pueblos originarios o los pueblos esclavizados del continente africano usasen animales no humanos, la lógica no es la de un sistema opresivo. Hay personas que discuten, incluso, qué sentido tendría introducir la liberación animal en la epistemología aborígen¹⁵, de los pueblos originarios latinoamericanos y en epistemologías de matriz africana.

El proyecto colonial estableció, entonces, formas de poder que perduran hasta el presente por medio de la racialización, la *generificación*, el establecimiento de la epistemología occidental blanca como única, etc., y que continúan reeditándose. Sin embargo, al enfocarnos en la colonialidad del ser, propuesta inicialmente por Mignolo (2003), podemos profundizar la visión del alcance del poder colonial sobre las poblaciones esclavizadas en el territorio latinoamericano:

las lenguas no son simplemente fenómenos "culturales" en los que las personas encuentran su "identidad"; también son el lugar donde se inscribe el conocimiento. Y, dado que las lenguas no son algo que los seres humanos tienen, sino algo que los seres humanos son, la colonialidad del poder y la colonialidad del conocimiento engendraron la colonialidad del ser (Mignolo, 2003, p. 273).

¹³ Es decir, esa diferencia es lo que nos hace propensos a ser oprimidos. Y si somos oprimidos, podemos ser explotados, mercantilizados, cosificados, violentados (Walker, 1979). La diferencia la determinan quienes tienen el poder de decidir a quién o qué explotar (FEDERICI, 2017), es decir, cuanto más diferente es un individuo de un ser humano hombre, cisgénero, heterosexual, blanco, rico, del Norte Global, mayor será su saldo social de pérdida de privilegios.

¹⁴ En ausencia de un Veganismo con base ético-política y entendimiento decolonial, el veganismo es capaz de existir como materialización de un fenómeno basado en un nicho de mercado y estilo de vida, configurándose como una cooptación capitalista. De esta manera, el Veganismo en sí puede ser parte de un proyecto colonialista y capitalista, si no es un movimiento de resistencia antiopresión y con un compromiso ético.

¹⁵ Kaimangatanga: Maori Perspectives on Veganism and Plant-based Kai, 2019. Kirsty Dunn University of Canterbury, New Zealand. Animal Studies Journal Volume 8 | Number 1.

las lenguas no son simplemente fenómenos "culturales" en los que las personas encuentran su "identidad"; también son el lugar donde se inscribe el conocimiento. Y, dado que las lenguas no son algo que los seres humanos tienen, sino algo que los seres humanos son, la colonialidad del poder y la colonialidad del conocimiento engendraron la colonialidad del ser. (Mignolo, 2003, p. 273).

Por su parte, Maldonado-Torres (2017) afirma que al negar la posibilidad de que las personas racializadas pudieran hablar y apropiarse de sus propias lenguas, la colonialidad del conocimiento los destituía de humanidad. En consecuencia, fue un proceso de animalización que, para los colonos, sumado a otros factores, justificaba la esclavización de los pueblos afrodescendientes e indígenas en las Américas (Ochy Curiel, 2018).

En lo que respecta a la animalización, es importante señalar que este recurso solo es válido como argumento de inferiorización siempre y cuando exista la colonización y el especismo que conlleva e impone. En otras palabras, una vez más vemos la necesidad de que los veganismos se comprometan en una discusión decolonial y, por lo tanto, antirracista, ya que la supremacía blanca occidental sigue dominando las narrativas de construcción del Veganismo más difundido y conocido.

Esto se debe a que ese Veganismo más difundido del que estamos hablando lleva las marcas de su origen y del concepto histórico-social en el que se insertaba. El concepto de Veganismo fue propuesto por primera vez por Donald Watson en 1944, en el corazón de Europa. Más precisamente, en Inglaterra, que enfrentaba la Segunda Guerra Mundial y una fuerte política de racionamiento de alimentos, es decir: había cartillas de racionamiento que delimitaban porciones de alimentos de origen animal; propaganda conocida (como *Dig for Victory* o "Cave por la Victoria", en traducción libre) que incentivaba la siembra de hortalizas en casas, terrenos comunales y techos; y propagandas que fomentaban la sustitución de productos animales por vegetales, todo ello basado en la política económica y la crisis alimentaria provocada por la Segunda Guerra Mundial y el boicot a los barcos ingleses que importaban alimentos. La Sociedad Vegana, entonces, no podría haber nacido en un momento más oportuno.

Después de acuñar el concepto de Veganismo, Watson fundó la Sociedad Vegana del Reino Unido y comenzó a producir revistas trimestrales con contenido

relacionado con la salud, que incluía recetas, ayudando y cumpliendo con las políticas estatales que enseñaban a plantar; hacer fertilizantes veganos, etc. Los jóvenes pobres luchaban en la guerra; las mujeres jóvenes y pobres trabajaban en fábricas o en el campo; las personas racializadas fueron marginadas por las políticas estatales y por la sociedad; la homosexualidad era ilegal; el feminismo, a pesar de la conquista del sufragio, permanecía en las manos de mujeres particulares. ¿Quién integraba la Sociedad Vegana? ¿A quién le hablaba esa Sociedad?

La Sociedad Vegana les hablaba a las personas blancas, de clase media o alta (ya que no necesariamente trabajaban o eran amas de casa), cisheterosexuales, del Norte global y sin preocupaciones por la igualdad de género. Además, la Sociedad Vegana adoptó las políticas de guerra británicas y difundió publicidad en sus revistas, presentando productos específicos para el público vegano que comenzaba a surgir de forma creciente en ese momento.

Estamos ante un Veganismo que no solo tiene un rostro metafóricamente hegemónico, es decir, que representa a los grupos que ya tienen el poder en la sociedad, sino también un Veganismo sin compromiso con una ética a favor de la defensa de los animales no humanos o de las minorías políticas, que está lejos de la visión interseccional y la política de las diferencias discutidas aquí. El enfoque principal de la Sociedad Vegana era la salud, y cuando hubo un intento de aproximarse al tema de los derechos de los animales por parte de algunos miembros, estos fueron apartados drásticamente, lo que incluso provocó un colapso presupuestario.

Frente a un Veganismo como un nuevo estilo de vida, la sociedad de consumo se deparó con el potencial de un nuevo nicho de mercado, es decir, una porción de un mercado de consumo, en el que los compradores podían identificarse claramente por sus necesidades específicas y que, en general, todavía era poco o mal explotado comercialmente.

Ningún debate, militancia o activismo proveniente de ese Veganismo puede tener un compromiso decolonial, y mucho menos encajar en la resistencia definida por Lugones (2014).

Aph Ko (2019), académica y activista afroamericana y vegana de los Estados Unidos, afirma que el debate sobre la animalidad es lo que tiene más potencial de penetración en los movimientos negros o en los espacios de discusiones raciales. Esto se debe a que, según la autora, el recurso en torno a la “animalización” acercaría los veganismos a la descolonización, al admitir que los movimientos antirracistas ya tienen de por sí la capacidad de llevar a cabo discusiones sobre la opresión animal, sin necesidad de políticas intervencionistas blancas o europeas.

Mujeres como Aph Ko están haciendo un movimiento para demostrar que la supremacía blanca trata a las personas *racializadas* mediante la animalización y, por lo tanto, entender y agregar la agenda de la lucha contra la opresión animal tiene sentido para aquellas personas que emprenden una lucha antirracista (2019, p. 46). Esto también debería ser válido en el sentido inverso, al menos eso es lo que la decolonialidad como proyecto nos obligaría a hacer al reflexionar sobre nuestros propios veganismos.

Frente a todo esto, la colonialidad y la imposición de categorías dicotómicas de justificación para la opresión y la explotación posibilitaron no solo el racismo, el machismo, la LGBTfobia y el capacitismo, sino también el especismo instituido a nivel global. Se crea una vía de doble sentido: la decolonialidad debería comprometerse con el fin del especismo, fruto de la razón blanca occidental criticada por el giro decolonial, y el antiespecismo también debería comprometerse con la decolonialidad. En otras palabras, los movimientos sociales necesitan integrar sus agendas y, a menudo, la decolonialidad puede ser la forma de hacerlo.

3. Los veganismo de trincheras a partir de María Lugones.

Habiendo llegado hasta aquí, tal vez sea podríamos dejarnos dominar por el desaliento. Después de todo, nada de lo que presentamos hasta el momento es fácil, incluso aunque no se trate de una descripción concreta y detallada de la violencia, sino de un análisis conceptual. Por el contrario, la colonialidad y sus frutos son crueles principalmente porque permanecen ocultos de manera constante en su carácter de norma.

Puede Para Lugones (2014), la tarea de la feminista decolonial comienza desde el momento en que percibe la diferencia colonial y se resiste a su propio hábito de intentar borrarla. Entonces, empieza a escuchar y aprender a partir de las diferencias de quienes constantemente intentan resistir a los poderes coloniales. En sus palabras, “(...)las historias de resistencia a la diferencia colonial son el sitio donde debemos fijarnos, aprendiendo unas de otros y otras” (Lugones, 2014, p. 949).

A medida que la colonialidad se infiltra en todos los aspectos de la vida subalternizada, ya sea a través del cuerpo, el trabajo, la propiedad, las leyes, los impuestos, la expropiación de tierras, su propia eficiencia se enfrenta a personas palpables que se resisten al capital (Lugones, 2014). La lógica que siguen no es aprobada por la lógica del poder.

El movimiento de estos cuerpos y relaciones no se repite a sí mismo. No se vuelve estático ni osificado. Todo y todos continúan respondiendo al poder y lo hacen la mayor parte del tiempo con resistencia —lo cual no quiere decir en abierto desafío— de maneras que pueden o no ser beneficiosas para el capital, pero que no son parte de su lógica. (Lugones, 2014, p. 949).

Nos encontramos en las trincheras: caminamos por ellas, nos cruzamos, estamos escondidas, aunque resistiendo a la vista de todos, cuando es necesario. Y así como el feminismo decolonial existe y resiste en ese espacio de desafío de la diferencia, los veganismos también pueden o podrían *fijarse* allí.

Es a partir de la propuesta de Lugones (2014) que me vuelvo capaz de pensar em veganismos decoloniales, no solo por la lógica articulada entre colonialidad y especismo, entre opresión y explotación de animales no humanos, sino también por la capacidad de pensar a partir de la resistencia mediante la escucha de las diferencias. Sin imponer, pero construyendo junto a personas humanas y no humanas veganismos mejores y más justos, éticos y políticos.

No puede haber veganismos sin decolonialidad. No puede haber decolonialidad sin veganismos. Quién sabe, no puede haber libertad para los cuerpos que circulan por las trincheras sin que, finalmente, se escuchen e incluyan todas las diferencias en lo que se llama resistencia al poder colonial. El antagonismo del poder es la potencia, y si algo nos enseñó Lugones es la potencia que tenemos.

Es la potencia que tienen las voces lesbianas, negras, transexuales, gays, intersexuales, bisexuales, chinas, coreanas, hindúes, indígenas, de las personas con discapacidad, de todes nosotres, les subalternizadas. Y si la potencia es el antagonismo del poder, yo digo que, en homenaje a Lugones, ¡nos *empotenciamos!* Creemos veganismos decoloniales que puedan traducirse en realidades concretas en América Latina o el Sur global.

Es a partir de Lugones y su fuerza para explorar las trincheras, señalarlas y ocupar lugares hegemónicos que hoy puedo estar donde estoy. Que implosionemos la colonialidad por dentro y que resistamos a ella por fuera, por Lugones y todes nosotres, usando en el camino el lenguaje *tortillero* del que ella fue pionera.

Bibliografía

- Corbalán, M. (2011). *La primera militancia es en el lenguaje*, entrevista, Suplemento Tinta China, 80, octubre de 2011. Disponible en: <http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/search?q=Tinta+china>. Consulta: 25 septiembre de 2020.
- Curiel, O. (2018). *Decolonizando o feminismo: una perspectiva desde a América Latina e o Caribe*. Primero Coloquio Latino-Americano Sobre Praxis E Pensamiento Feminista. Anais. Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS).
- Dussel, E. (1999). Six Theses toward a critique of political reason: The citizen as political agent of justice in the community. *Radical Philosophy Review (Boston)*, 2(2).
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. de Coletivo Sycorax, São Paulo: Elefante, 2017.
- Fraga, E. (2015). Ser, saber y poder en Walter Mignolo. Comunidades colonizadas y descolonización comunal. *Revista de la Carrera de Sociología*. 5(5).
- KO, APH. (2019). *Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out*. Herndon: Lantern Publishing & Media.

- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas, Florianópolis*, 22(3), 320, septiembre-diciembre.
- Maldonado-Torres, N. (2017). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 71-114.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham, Duke University Press.
- Quijano, A. (1995). Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. In BEVERLEY, John; ARONNA, Michael; OVIEDO, José (Ed.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, pp. 201-216.
- Real Academia Española (2021). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]. Disponible en: <https://dle.rae.es>. Consulta: mayo de 2021.
- Richard, N. (2011). Postfacio/Deseos de... ¿Qué es un territorio de intervención política? Em Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (eds), *Por un Feminismo sin Mujeres*, p. 159.
- Rodríguez, M. (2013). Resignificando la ciudad colonial y extractivista. In Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (Org.). *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala/Ediciones América Libre, pp. 225-257.
- Walker, A. (1979). *Coming apart. in: __. you can't keep a good woman down*. San Diego: Harverst, pp. 41-53.

MARTINA DAVIDSON

Licenciada en Ciencias Biológicas (UFF-Niterói). Master en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva (PPGBIOS - UFF) y doctoranda en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva (PPGBIOS - UFRJ). Anarquista, vegana, lesbiana, feminista decolonial, argento-brasileña.