

Más allá de la biopolítica: los estudios animales, las granjas industriales y el advenimiento de la vida muriente¹

**Além da biopolítica:
os estudos animais,
as granjas industriais e
o advento da vida matável**

**Beyond Biopolitics:
Animal Studies, Factory Farms,
and the Advent of Deading Life**

Enviado: 30.06.22

Aceptado: 06.09.22

James Stanescu

Profesor Asistente de Estudios de Comunicación, con afiliaciones en el Programa de Estudios Ambientales, en la Universidad de Mercer (EE.UU.).

Traducido por: **Paula Garbarino Mendiondo², Gustavo Medina Pose³ y Federico Parra Delprato⁴**

¹ Traducción de Stanescu, J. (2012). "Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life". En: PhaenEx 8, nº 2.

² Máster en traducción especializada. Instituto Superior de Estudios Lingüísticos y Traducción. Universidad Internacional Menéndez Pelayo (España). Email: paula.garbarino@ucu.edu.uy

³ Licenciado en sociología y Licenciado en psicología. Universidad de la República (Uruguay). Email: gustavo.medina@cienciassociales.edu.uy

⁴ Traductor público de inglés egresado de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República (Uruguay). Email: federicoparra.tp@gmail.com

Este artículo pretende dos cosas: articular la función de la biopolítica como correlato necesario del excepcionalismo humano, y argumentar a favor de la granja industrial como un inverso suplementario de la lógica biopolítica. El excepcionalismo humano se basa fundamentalmente en el deseo de crear vidas protegidas, y vidas que puedan ser, o incluso necesiten ser, exterminadas. En otras palabras, el excepcionalismo humano es la definición misma de la biopolítica. Sin embargo, la teoría biopolítica se desarrolló principalmente en torno a la reflexión sobre los genocidios humanos, en particular el nazi. A pesar de los intentos de pensar las analogías entre Auschwitz y una granja industrial, tales analogías ignoran importantes especificidades históricas y teóricas. Aunque la biopolítica es una comprensión teórica importante, incluso necesaria, de las relaciones de los seres humanos con otros animales, no es suficiente para pensar las realidades de las granjas industriales. Necesitamos un aparato conceptual que no se base en la capacidad de pensar los horrores del genocidio humano, sino en la capacidad de pensar los horrores de la granja industrial. Así, propongo que los animales de las granjas industriales existen en la ontología política de la vida muriente, es decir, seres que deberían estar vivos, pero que de alguna manera ya están muertos. Este aparato conceptual no pretende oponerse al pensamiento de lo biopolítico, sino complementarlo, permitirnos pensar con y más allá de lo biopolítico.

Palabras clave: biopolítica, excepcionalismo humano, vida muriente, Foucault, estudios animales.

Este artigo busca desenvolver duas coisas: articular a função da biopolítica como correlato necessário do excepcionalismo humano e argumentar a favor da granja industrial como um inverso suplementar da lógica biopolítica. O excepcionalismo humano se baseia fundamentalmente no desejo de criar vidas protegidas e vidas que podem ser, ou ainda, precisam ser exterminadas. Em outras palavras, o excepcionalismo humano é a definição mesma da biopolítica. Entretanto, a teoria biopolítica se desenvolveu principalmente em torno da reflexão sobre os genocídios humanos, em particular o nazista. Apesar dos intentos de pensar as analogias entre Auschwitz e a granja industrial, tais analogias ignoram importantes especificidades históricas e teóricas. Ainda que a biopolítica seja uma compreensão teórica importante, inclusive necessária, das relações dos seres humanos com os outros animais, não é suficiente para pensar as realidades das granjas industriais. Precisamos de um aparato conceitual que não se baseia na capacidade de se pensar apenas os horrores do genocídio humano, mas sim na capacidade de se pensar os horrores da granja industrial. Assim, proponho que os animais das granjas industriais existem na ontologia política da vida matável, ou seja, que eles são seres que deveriam estar vivos, mas que de alguma maneira já estão mortos. Esse aparato conceitual não pretende se opor ao pensamento da biopolítica, mas sim complementá-lo, permitindo-nos pensar com e além da biopolítica.

Palavras-chave: biopolítica, excepcionalismo humano, vida matável, Foucault, estudos animais.

This article seeks to do two things: articulate the function of biopolitics as a necessary

correlate to human exceptionalism, and argue for the factory farm as a supplementary inverse of biopolitical logic. Human exceptionalism is based fundamentally on a desire to create protected lives, and lives that can be, or even need to be, exterminated. In other words, human exceptionalism is the very definition of biopolitics. However, biopolitical theory was mostly developed around thinking through issues of human genocides, particularly the Nazi Lager. Despite attempts to think the analogies between Auschwitz and a factory farm, such analogies ignore important historical and theoretical specificities. While the biopolitical is an important, even necessary, theoretical understanding of humans' relations to other animals, it is not sufficient for thinking the realities of factory farming. We need a conceptual apparatus not rooted in the ability to think the horrors of human genocide, but one rooted in the ability to think the horrors of the factory farm. Thus I propose the animals in the factory farm exist in the political ontology of deading life; that is beings who should be alive, but are somehow already dead. This conceptual apparatus is not meant to oppose the thought of the biopolitical, it is meant to supplement the biopolitical—to allow us to think with and beyond the biopolitical.

Keywords: biopolitics, human exceptionalism, animal studies, Foucault, deading life.

I.

La cuestión de la relación entre la biopolítica y los estudios animales se está convirtiendo en uno de los temas dominantes en la investigación actual sobre estudios animales⁵. El diálogo entre los estudios animales y la biopolítica ha sido fructífero y diverso. Sin embargo, este artículo busca desafiar la forma principal en que los estudios animales han abordado los trabajos sobre la biopolítica. Principalmente, como Giorgio Agamben afirma hacer con Michel Foucault, los estudios animales han buscado corregir y completar la biopolítica (Agamben, 1998: 9). En otras palabras, los estudios animales han incorporado dentro de su propio ámbito la comprensión del pensamiento biopolítico, al tiempo que han desafiado el antropocentrismo en la filosofía tradicional de la biopolítica. Los estudios animales han tratado de demostrar que la línea trazada entre el animal humano y otros animales es una de las divisiones más importantes –si no la más importante– en el terreno biopolítico. Lo que la articulación de los estudios animales y la biopolítica no ha logrado es señalar cómo salir de la lógica de la biopolítica dentro de las realidades de los animales no humanos.

En este artículo, se busca hacer dos cosas: (1) articular la función de la biopolítica como correlato necesario del excepcionalismo humano, y (2) argumentar a favor de la granja industrial como un inverso suplementario de la lógica biopolítica. El excepcionalismo humano se basa fundamentalmente en el deseo de crear vidas protegidas y vidas que puedan ser, o incluso

5 Si bien una lista completa es funcionalmente imposible, hay una cantidad notable de trabajos que se han generado en torno a los animales y a la biopolítica. Véase, por ejemplo: Agamben (2010), Boggs (2013), Calarco (2008), Chen (2012), Chrulew (2012), Clark (2012), LaCapra (2009), Lemm (2009), Pandian (2008), Shukin (2009), Smith (2011), Srinivasan (2013), Taylor (2013), Twine (2010), Wadiwel (2002) y Wolfe (2013).

necesiten ser, exterminadas. En otras palabras, el excepcionalismo humano es la definición misma de la biopolítica. Sin embargo, la teoría biopolítica se desarrolló principalmente en torno a pensar sobre las cuestiones de los genocidios humanos, particularmente el *Lager* nazi⁶. Si nos fijamos en textos clásicos como *Society Must Be Defended* [*En defensa de la sociedad*] de Foucault, la serie *Homo Sacer* de Agamben y la trilogía sobre el paradigma de la inmunidad de Roberto Esposito, vemos que el sitio por excelencia para comprender la biopolítica es el Holocausto. Agamben llega incluso a afirmar que «el campo [de concentración] es el paradigma biopolítico fundamental de Occidente» (Agamben, 1998: 181). A pesar de los intentos de pensar las analogías entre Auschwitz y una granja industrial, tales analogías ignoran importantes singularidades históricas y teóricas. Si bien la biopolítica implica una comprensión teórica importante, incluso necesaria, de las relaciones de los seres humanos con otros animales, no es suficiente para pensar en las realidades de la granja industrial. Necesitamos un aparato conceptual que no se base en la capacidad de pensar los horrores del genocidio humano, sino en la capacidad de pensar los horrores de la granja industrial. No se pretende que este aparato conceptual se oponga al pensamiento de lo biopolítico, sino que lo complemente, para permitirnos pensar de la mano de la biopolítica y parcialmente fuera de ella.

Para Foucault, por supuesto, lo biopolítico y la biopolítica no siempre eran algo negativo, ni sinónimo de biopoder. De hecho, si consideramos cómo se desarrolla el concepto a través de sus cursos, podemos ver la biopolítica conectada con las cuestiones de la gubernamentalidad y del neoliberalismo, y esas cuestiones se conectan con el modo en que la gubernamentalidad del yo puede concretarse en subjetividades resistentes⁷. En efecto, Foucault escribió en un ensayo tardío: «el tema general de mi investigación no es el poder, sino el sujeto» (Foucault, 2000: 327). Y pensadores tan diversos como Antonio Negri y Esposito han tratado de plantear una biopolítica afirmativa o liberadora (Negri, 2008; Esposito, 2008: 184-194). Con respecto a los animales, yo, junto con otros, he comenzado a pensar en la subjetividad resistente de Foucault con las prácticas de veganismo y vegetarianismo (Stanescu, 2012; Tanke, 2007; Taylor, 2010). Si bien es necesario seguir pensando en nuestra resistencia a la era de la granja industrial, este artículo se refiere principalmente a los elementos destructivos de lo biopolítico y la granja industrial. Cuando Foucault dirige su análisis al Estado nazi, descubre que «tenemos, entonces, en la sociedad nazi algo que es realmente bastante extraordinario: esta es una sociedad que ha generalizado el biopoder en un sentido absoluto, pero que también ha generalizado el derecho soberano a matar» (Foucault, 2003: 260). Esta conjunción del biopoder generalizado absoluto y el poder soberano da como resultado una sociedad que Agamben, Esposito y Timothy Campbell han llamado «tanatopolítica» (Agamben, 1998; Esposito, 2008; Campbell, 2011). En los estudios animales, hasta ahora, hemos entendido mayoritariamente la granja industrial como otra

6 Lager: del alemán, campo de concentración. [N. de T.]

7 Véase Foucault (2003; 2007; 2008; 2005 y 2010).

instancia donde lo biopolítico se vuelve tanatopolítico. Si bien necesitamos un examen del pensamiento biopolítico para explicar cómo lo tanatopolítico se construye sobre la base del excepcionalismo humano, también necesitamos una demostración de que la lógica de la granja industrial no puede entenderse simplemente mediante la lógica de lo biopolítico, y que sus singulares horrores van más allá de la biopolítica.

II.

El ser humano no es una posición previamente dada de sujeto. No es una categoría que exista fuera de las disputas políticas y las batallas ontológicas. Más bien, lo humano es producido, y es el sitio de grandes luchas, violencia y jerarquía. El ser humano viene a nombrar la categoría de seres que buscamos proteger y fomentar y, como tal, la idea del excepcionalismo humano solamente puede entenderse como relacionada con el concepto de biopolítica.

Cuando Foucault introdujo nuestra concepción contemporánea de la biopolítica en la década de 1970, esta se utilizó para describir una nueva categoría de poder, producto de la unión entre el biopoder y el anatomopoder. Así, la biopolítica unió el poder disciplinario sobre el cuerpo individual y una gubernamentalidad más amplia de la vida y la salud de la población. Si las versiones anteriores del poder arraigado en la soberanía tenían el poder de dejar vivir o hacer morir, el suplemento del biopoder tenía el poder de hacer vivir y dejar morir. Como dijo Foucault, «[p]odría decirse que el viejo derecho de *hacer morir o dejar vivir* fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte» (Foucault 1980: 138, en cursiva en el original). La tríada del poder de Foucault —soberano, disciplinario y biológico— es espacial e históricamente contingente. Estos tres componentes, asimismo, se superponen y se entrelazan, complementándose y sustituyéndose, desempeñando esta relación en tanto en cuanto a historicidad como a ontología. Explicar todos los matices de las diferencias requeriría un libro en sí mismo, pero quiero centrarme en un punto en común en la tríada del poder: su aborrecimiento del contagio.

El poder soberano se basa en el modelo de las relaciones sociales respecto a la lepra. Los leprosos eran expulsados de la sociedad; eran excluidos. Por el contrario, cuando una plaga ataca, debe ser regulada; debe ser contenida. Se debe crear y mantener escrupulosamente una serie de particiones precisas para evitar que la plaga se propague. El modelo del poder disciplinario se sustenta en esta sociedad de la plaga (Foucault, 1995: 195-200; Foucault, 2003: 43-48). Además, el biopoder se basa en primer lugar en el miedo a la impureza racial (Foucault, 2003: 254-263). Con el aumento del racismo de Estado, se producen temores sobre cómo se mezclarán las razas. Por lo tanto, nace una variedad de controles con el fin de regular con precisión las poblaciones. Lo que tenemos por doquier son reacciones del poder a los temores de contaminación. La biopolítica se constituye, por tanto, a través de lo que Esposito ha denominado «el paradigma de inmunización» (véase Esposito, 2008, 2010 y 2011). Si bien Esposito cree que «el paradigma de la ‘inmunización’ [...] parece haberse pasado por alto a Foucault», vemos que incluso en Foucault está claro que la cuestión de la inmunidad es central para los aparatos de poder (Esposito, 2008: 45). Foucault entendió

bien este punto cuando escribió: «[d]etrás de los mecanismos disciplinarios se puede leer el recuerdo inquietante de los ‘contagios’, de la plaga, de las rebeliones, de los crímenes, del vagabundeo, de las deserciones, de la gente que aparece y desaparece, que vive y muere en desorden» (Foucault, 1995: 198). Hacer frente al contagio es, por lo tanto, un principio que une la tríada del poder y sirve como un impulso fundamental de la biopolítica.

La biopolítica no procede a través de conexiones y contagios, sino que produce subjetividad a través de la separación y la negación. Desde un punto de vista etimológico, la inmunidad combina el *mūnus*, que es la raíz de «común» y «comunidad», con la fuerza privativa del prefijo *im-* (Esposito, 2010: 3-8). La inmunidad funciona, por lo tanto, no a través de una construcción positiva, sino más bien a través de una negación, a través de una producción de decidir lo que no es. Como expresó Niklas Luhmann, una gran influencia de Esposito: «[e]l sistema no se inmuniza a sí mismo *contra el no* sino *con la ayuda del no*; [...] proporciona protección a través de la negación contra la aniquilación» (Luhmann, 1995: 371-372). Esto se hace más claro cuando dirigimos nuestra atención a la obra de Agamben y a cómo definimos lo humano.

Desde su designación taxonómica original de acuerdo con Carolus Linnaeus, al humano no se le ha dado ninguna definición *positiva*, sino que es el ser que se conoce a sí mismo como humano en oposición a todas las demás criaturas (Agamben, 2010: 23-27). Este es un truco filosófico antropológico común, que define al ser humano como aquel ser que es indefinible. Sin embargo, como precisa Theodor Adorno, «[q]ue no podamos decir qué es el hombre no establece una antropología peculiarmente majestuosa; esto veta cualquier antropología» (Adorno, 1995: 124). El ser humano se encuentra exactamente en este lugar de negación, una creación taxonómica que reivindica su existencia basándose enteramente en definir lo que no es. Como explicó Agamben:

[e]l Homo sapiens, entonces, no es ni una especie claramente definida ni una sustancia; es, más bien, una máquina o un dispositivo para producir el reconocimiento de lo humano. [...] Es una máquina óptica construida a partir de una serie de espejos en los que el hombre, mirándose a sí mismo, ve sus propios rasgos siempre ya deformados en los rasgos de un mono. El Homo es un animal constitutivamente ‘antropomorfo’ [...] que debe reconocerse a sí mismo en un no-hombre para ser humano (Agamben, 2010: 26-27).

Y va más allá, señalando que

[l]a máquina antropológica del humanismo es un aparato irónico que verifica la ausencia de una naturaleza propia del Homo, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celestial y una naturaleza terrestre, entre lo animal y lo humano —y así, su ser es siempre menos y más que él mismo— (Agamben, 2010: 29).

La «máquina antropológica», entonces, es el nombre que Agamben da a la tarea específicamente biopolítica de producir lo humano. Si el panóptico es la máquina óptica

del poder disciplinario, podemos postular que la máquina antropológica es la máquina óptica de la biopolítica. Pasemos ahora a examinar con más detalle cómo funciona esta máquina antropológica.

Como he argumentado en otra parte, la máquina antropológica «comienza con la nada». Continúo explicando:

[e]ste vacío kenomático es exactamente lo que alimenta la máquina; es lo que le da a la máquina propósito y función. Si las máquinas tuvieran un contenido específico, si hubiera diferencias delineadas reales que las máquinas estuvieran tratando de separar, no funcionarían en absoluto. Más bien trabajan dibujando y redibujando líneas, produciendo cesura tras cesura. Funcionan en una zona de indiferencia, decidiendo lo que cuenta como legal e ilegal, humano y animal, bios y zoë. Estas máquinas no solo dibujan la línea una vez, sino que constantemente vuelven a dibujarlas, por lo que no hay manera de saber en qué lado de la línea se encuentra uno (Stanesco, 2012: 573).

Estas zonas de indiferencia son pensamientos de lo inmunitario. La lógica de la inoculación es obvia aquí, ya que tratamos de protegernos excluyendo exactamente lo que incluimos. El problema no tiene que ver con la inoculación; el problema emerge porque, como advierte Jacques Derrida, «no hay nada inmune, sano y salvo, *heilig*⁸ y sagrado, nada indemne en el presente viviente más autónomo que no corra riesgo de autoinmunidad» (Derrida, 2002: 82). El problema no es la inmunidad, sino más bien que la inmunidad conlleva el riesgo de la autoinmunidad. En medicina, cuando un sistema inmunitario por lo demás sano llega a confundirse y comienza a atacar las células sanas, se hace referencia a esto como un trastorno autoinmunitario. Lo que nos importa aquí son las formas en que, cuando la maquinaria del poder se protege a sí misma a través de la lógica de la inmunización, cae en una lógica autoinmunitaria. De hecho, desde un punto de vista político, lo autoinmunitario constituye la comprensión más plena de lo inmunitario. Lo biopolítico es lo autoinmunitario de lo social.

Por un lado, tenemos las biopolíticas de la nuda vida, el movimiento hacia la desnaturalización, hacia el retiro de la ciudadanía (como Agamben ha señalado, los nazis se cercioraban de privar a uno de todo rastro de su ciudadanía antes de entrar al campo de exterminio), y, generalmente, una fusión del ser humano en el animal (Agamben, 1998: 132). Por otro lado, no podemos olvidar el proyecto biopolítico del colonialismo, es decir, un proyecto dedicado a producir lo humano, entendido aquí en su concepción completamente europea. Existe un «antropocentrismo en alianza con un eurocentrismo» (Said, 1979: 98). Esta clase de movimiento condujo a Aimé Césaire a hablar de un «pseudohumanismo» y también a afirmar que «lo humano» es siempre un concepto «sórdidamente racista» (Césaire, 1972: 37). Parece haber dos movimientos mutuamente complementarios de la

8 Del alemán antiguo *heilag*, santo o sagrado. [N. de T.]

biopolítica, ambos intrínsecamente violentos e imperialistas: uno es el movimiento de deshumanizar a alguien y, por lo tanto, volverlo desechable, y el otro es el movimiento de humanizar a alguien y, por lo tanto, hacer que necesite el entrenamiento y la erradicación de todos los rastros de lo inhumano. Estos movimientos no son discursos de oposición; por el contrario, las dos nociones de lo biopolítico se fusionan (o se entienden mejor como conectadas a través de un eje) en la noción de lo tanatopolítico. Los discursos de la inmunización del humanismo, según lo expresado a través de los movimientos de las dos biopolíticas, se cumplen en el momento de la autoinmunidad. Y los campos de exterminio son un sitio importante para entender este eje. Como Hannah Arendt argumentó en su artículo «La humanidad y el terror»:

los campos de exterminio sirven, entre otros fines, como laboratorios en los que seres humanos de las más variadas clases se reducen a un conjunto siempre constante de reacciones y reflejos. [...] Los campos de concentración no solo erradican a las personas; también promueven el monstruoso experimento, en condiciones científicamente exigentes, de destruir la espontaneidad como elemento del comportamiento humano y de transformar a las personas en algo que es incluso menos que animal, es decir, un manojito de reacciones que, dado el mismo conjunto de condiciones, siempre reaccionará de la misma manera (1994: 304).

Concluye que la «pureza del experimento se vería comprometida si se admitiera incluso como una remota posibilidad que esos especímenes de la especie *homo sapiens* hubieran existido alguna vez como seres humanos reales» (Arendt, 1994: 305). El propósito de los campos de la muerte no era solo una eliminación de pueblos, sino también una producción del ser humano como tal.

III.

El humanismo es eugenismo. O, como dice Césaire, «[a]l final del humanismo formal y de la renuncia filosófica, está Hitler» (Césaire, 1972: 37). Sostener que la biopolítica humanista significa que la sociedad humana se inmuniza a sí misma contra lo animal exige una manera de determinar lo humano en contraposición a lo animal. Como explica Donna Haraway, «el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y de lo otro en la dialéctica de la biopolítica occidental» (Haraway, 1991: 204). Con el fin de que el cuerpo social «se proteja» a sí mismo contra «intrusiones», este tiene que identificar cuál es su esencia y aquello que en realidad no forma parte de su identidad. Necesita ser capaz de distinguir al amigo del enemigo, los recursos que se deben proteger de las amenazas que se deben eliminar. Esto ya es suficientemente difícil cuando hablamos de un cuerpo individual y tangible, de allí los peligros de la autoinmunidad. ¿Pero qué sucede si lo que se busca defender es algo tan indefinible como la dignidad humana? En este caso, es importante advertir que el reconocimiento en el orden biopolítico nunca es *pasivo*, sino que busca defender un cuerpo que el propio orden produce activamente.

El proceso mediante el cual ocurre esto ha sido denominado por Esposito «antropología inmunitaria» (Esposito, 2011: 80-111). Esposito concuerda con Agamben en que es el propio vacío conceptual que se ubica en el centro de la maquinaria del poder lo que permite que esta funcione. Sin embargo, para Esposito la antropología inmunitaria surge en oposición al humanismo. Como él sostiene:

[e]n este caso, lo negativo no solo se equipara, sino que también se explota —se lo convierte en algo productivo— a efectos de su propia neutralización. Por eso, a diferencia de lo que pensaban Adorno y Heidegger cuando se oponían a esta noción, la antropología del siglo XX no representa en forma alguna la continuidad (o atenuación) del humanismo, sino su reverso. La antropología filosófica no se identifica con la duplicación del hombre sobre sí mismo, sino que más bien es el pliegue que lo relaciona con su otredad, con su centro ausente. Esto es lo que entiende Michel Foucault cuando ubica el ‘sitial de rey’ que la modernidad le concede al hombre precisamente en el espacio abierto de su impensabilidad, «un poco como la sombra proyectada por el hombre cuando se lanza al conocimiento; un poco como el punto ciego a partir del cual se vuelve posible conocerlo»: es esa sombra, y ese punto —el perfil agudo de lo negativo—, lo que ningún humanismo ha sido capaz de concebir, lo cual a su vez excluye la posibilidad de concebir en absoluto a lo humano (Esposito, 2011: 83-84).

Para Esposito, el proceder de la antropología inmunitaria pasa por definir lo que no es el ser humano, en lugar de definir lo que es el ser humano. Sin embargo, a diferencia de Esposito, el humanismo concuerda con esta perspectiva de la antropología humanitaria. El humanismo moderno puede funcionar porque lo «negativo» puede «hacerse productivo». Debido a que el ser humano no existe es que hay que crearlo. Esto es lo que se quiere decir cuando se habla de que el humanismo es eugenismo: se promueven aquellos seres que se identifican como humanos, mientras que aquellos seres que no se identifican como humanos se dejan morir.

El animal humano, como lo da a entender la propia denominación, no es más que un animal entre otros. Tal como nos lo han venido señalando la etología cognitiva, la zoología, la primatología y la biología, nuestras preciadas nociones sobre qué es lo que nos hace singularmente humanos pueden encontrarse en algunas otras especies de animales. Esto es perfectamente lógico desde el punto de vista evolutivo, dado que los rasgos adaptativos tienden a repetirse en toda la naturaleza. ¿Por qué serían de algún modo los seres humanos singularmente diferentes del resto de los animales? Creer en el excepcionalismo humano implica un cierto nivel de fe trascendental; implica creer que hemos sido diferenciados del resto del mundo en vez de estar sometidos a la misma fuerza evolutiva que todos los demás seres vivos. Como sostiene Derrida:

[a]unque no lo pueda demostrar aquí, creo —y lo que está en juego es cada vez más acuciante— que ninguno de los límites aceptados convencionalmente entre

lo que se denomina «ser humano» y lo que se denomina «animal», ninguna de esas oposiciones, ninguna de esas fronteras supuestamente lineales e indivisibles, resiste a una deconstrucción racional —ya se trate del lenguaje, de la cultura, de la simbolicidad social, del relacionamiento con la tecnología o del trabajo, de la relación con la muerte y el duelo e incluso de la prohibición o prevención del incesto—, otras tantas «facultades» de las que se dice dogmáticamente que el «animal» (¡en singular general!) estaría pobremente desprovisto (Derrida, 2005: 151).

El ser humano es un animal (que puede distinguirse por un cúmulo de diferencias que me permite saber que el ser que intenta trepar sobre mi teclado es un gato y no una cebra ni un perro ni un ser humano). Sin embargo, un cúmulo de diferencias que permite realizar una distinción heurística entre animales no es lo mismo que *la* diferencia, que colocaría a todos los seres que queremos considerar humanos de un lado y a todo el resto de los seres sentientes del otro. Lo que no existe es «una línea única e indivisible que separe al hombre del animal en general» (Derrida, 2008: 31). La producción biopolítica de *lo* humano, por lo tanto, no procura simplemente singularizar al ser humano en relación con todo el resto de los animales —lo cual de por sí supone una postura problemática—, sino que busca una humanidad que no pueda ser reducible al animal humano. Su deseo es un ser humano que sea más que humano.

Esta frase, «más humanos que los humanos», proviene de la película distópica de ciencia ficción *Blade Runner*. La frase es el eslogan de la casi todopoderosa Tyrell Corporation, que produce replicantes, es decir, androides que pueden pasar por humanos, pero poseen habilidades sobrehumanas. Estos androides son completamente indistinguibles de los seres humanos, excepto por una prueba. Esta prueba mide la empatía de la persona, particularmente su empatía por otros animales. Estos replicantes han logrado la hazaña de realizar un corte entre el ser humano y el animal. Y esta es la promesa que hace la Tyrell Corporation con su eslogan «más humanos que los humanos»: producir una humanidad desconectada de la finitud de la animalidad tan real del hombre.

Lo de más humanos que los humanos representa el sueño de la biopolítica, siempre con la intención de reemplazar nuestra finitud como animales, demasiado animales. La protección biopolítica del ser humano implica la producción del ser humano, y la producción del ser humano implica la destrucción pasiva y activa de todo ser —incluidos los presuntos seres humanos— que se considere una amenaza para este ser humano que existirá sin el estigma de lo animal. Esto es lo que se quería decir durante la explicación anterior de que, en lo político, la autoinmunidad es la expresión más auténtica de la inmunidad. Resulta imposible para el cuerpo social reconocerse a sí mismo; siempre tiene que exterminar partes sanas de sí mismo para concretar su sueño de inmortalidad. Es aquí donde el sueño del eugenismo se choca contra su propia contradicción interna.

Por ejemplo, incluso cuando el eugenismo apoya la separación de lo humano y lo animal, el eugenismo moderno tiene su base directamente en el trabajo de la ciencia

animal. Charles B. Davenport, el principal defensor del eugenismo en los Estados Unidos a inicios del siglo pasado, era docente de zoología en Harvard antes de fundar la Oficina de Registro de Eugenesia en el Cold Spring Harbor Laboratory. Por lo tanto, no debería generar ninguna sorpresa que Davenport anunciara la creación del Comité de Eugenesia en el segundo número de *The American Breeder's Magazine* [Revista del ganadero americano], donde manifestó lo siguiente sobre la misión del Comité:

[e]ste 3 o 4 por ciento de nuestra población es una carga de temer para nuestra civilización. Nosotros, como una sociedad inteligente, orgullosa de nuestro control de la naturaleza en otros aspectos, ¿no deberíamos hacer algo más que votar nuevos impuestos o darnos por contentos con las grandes donaciones y la caridad de los filántropos para apoyar a las clases delincuentes, defectuosas y dependientes? ¿Más bien no deberíamos adoptar las medidas que los estudios científicos determinan que son necesarias para secar los manantiales que alimentan el torrente de protoplasma defectuoso y degenerado? (Davenport, 1910: 121).

Además, *The Journal of Heredity* [Revista de herencia] se promocionaba como «una publicación mensual dedicada al fitomejoramiento, a la cría de animales y a la eugenesia» y, tal como señala Esposito, «los periódicos que se originaron en ese contexto [...] normalmente publicaban trabajos en los que se pasaba de la selección de pollos y cerdos a la selección de seres humanos sin cuestionar la continuidad entre un caso y otro» (Esposito, 2008: 131). Esto guarda correlación con el rechazo por lo animal; las técnicas y tecnologías para la violencia y dominación ejercida contra los seres humanos tienen su origen en las técnicas y tecnologías para la violencia y dominación ejercida contra otros animales. No fue de la nada que los látigos y la marcación, los vagones de ganado y el alambre de púas se terminaron usando contra seres humanos. Con esto no se quiere decir que la esclavitud y el genocidio tengan de modo alguno un carácter análogo al del tratamiento de los animales; lo que se quiere decir es que la organización material de la explotación sistemática no termina en una suerte de línea de separación arbitraria entre especies.

IV.

Así es, entonces, cómo funciona la biopolítica: el excepcionalismo humano está ligado al eugenismo, que está ligado a la producción activa del ser humano en contraposición al ser humano como animal. Queda claro cómo la granja industrial se vuelve una parte integral del sistema biopolítico. Como ha afirmado Cary Wolfe:

[p]or el contrario, las prácticas [de la granja industrial] no deben considerarse sencillamente políticas, sino de hecho constitutivamente políticas para la biopolítica en su forma actual. En efecto, las prácticas de maximización del control sobre la vida y la muerte, del «hacer vivir», en palabras de Foucault, a través de la eugenesia, la inseminación artificial y la selección artificial, el mejoramiento farmacéutico, la inoculación y demás vías, quedan de manifiesto

en la granja industrial actual como quizás no lo hagan en ningún otro punto de la historia de la biopolítica (Wolfe, 2013: 46).

Todas estas afirmaciones de Wolfe son ciertas. Sin embargo, ¿todo esto que está sucediendo en la granja industrial constituye el mismo argumento biopolítico que hemos venido explorando hasta ahora? ¿El mismo argumento de la autoinmunidad y la lógica de hacer vivir y dejar morir? Foucault siempre insistió en que la historicidad del presente debe encontrarse en el centro de la producción de nuestros conceptos filosóficos. En uno de sus últimos ensayos ya mencionado anteriormente, sostenía que «deberíamos tener en cuenta las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Es necesaria una conciencia histórica de nuestras circunstancias actuales» (Foucault, 2000: 327). Si bien los pensadores que han retomado la biopolítica como tanatopolítica, tales como Agamben y Esposito, han realizado grandes aportes a nuestra comprensión de muchos tipos de violencia, corren el riesgo de hacer que desaparezca la especificidad teórica que ha reivindicado Foucault. En el discurso de Agamben y Esposito, entendemos aquello a lo que Peter Gratton, hablando de Agamben, hace referencia como su hipérbole (Gratton, 2012: 161-200). Dicho de otro modo, corremos el riesgo de que nuestra conciencia histórica quede soslayada por la categoricidad metafísica. Si no se producen nuevos conceptos frente a los nuevos aparatos y dispositivos de poder, existe un peligro real de convertir el campo de concentración en una verdad platónica de la atrocidad ante la cual todas las demás clases de violencias no suponen más que un reflejo. Las realidades de la granja industrial ponen en cuestionamiento esta categoricidad metafísica y, por lo tanto, se genera la necesidad de pensar más allá de lo biopolítico.

Max Horkheimer, en una metáfora bastante conocida del sistema global, compara a este con un rascacielos. El techo del rascacielos es una catedral y las personas que viven en la parte más alta, ejecutivos y otros magnates capitalistas, pueden mirar hacia afuera por sus ventanas y ver las noches estrelladas. Debajo de ellos se encuentran los secuaces políticos, los militares y los catedráticos, y así sucesivamente. En los pisos de más abajo viven las personas del mundo colonizado. «Y debajo de esas estancias, viven los culis⁹ del planeta, quienes mueren en millones». ¿Y debajo de ellos? ¿Qué es lo que vive en los cimientos mismos y los sótanos de este rascacielos? Los animales, que viven en un «sufrimiento indecible e inconcebible» y lo único que permanece es su «sangre, sudor y desesperación» (Horkheimer, 1934: 379-380). Si bien no tengo dudas sobre el sufrimiento de los animales en nuestro sistema global, quiero llevar esta imagen de Horkheimer en una dirección diferente. ¿Y si el sufrimiento de los animales no representa simplemente el sótano, sino también la base del rascacielos? ¿Y si, en otras palabras, el sufrimiento de los animales es una de las bases para el sufrimiento y la explotación en el mundo? ¿Cuáles serían las ontologías que existen actualmente? Dicho de otro modo, si comprendemos

⁹ Culi o culí. Del inglés coolie, nombre dado por los colonos ingleses de la India y China al trabajador o criado nativo, y que también se usa, en general, para designar al trabajador de origen oriental (Diccionario panhispánico de dudas) [N. de T.]

nuestro rechazo por los animales como el sustento de una determinada biopolítica, ¿cuál es la producción ontológica actual pregonada por nuestra forma de tratar a los animales? ¿Qué nos permite entender la granja industrial, en oposición al genocidio humano?

Si nos tomamos en serio la afirmación de Foucault de que la biopolítica supone que la política toma a la vida en sí misma como su objeto, surge pues una pregunta obvia: ¿qué es la vida? En la extraña tensión entre biopolítica y tanatopolítica, parece que se nos presenta un bufé de opciones de carácter teórico para explorar y comprender qué es la vida politizada. Tenemos los conceptos de nuda vida de Agamben, vida precaria de Judith Butler, mera vida de Walter Benjamin, vida desechable de Etienne Balibar, vida del más allá de Eugene Thacker, vida impropia de Campbell y una vida de Gilles Deleuze¹⁰. Centremos nuestra atención ahora en otra concepción de vida: la vida muriente. Es decir, la vida cuya producción pasa fundamentalmente por su muerte, su consumo. Dentro del ámbito de la granja industrial, lo que hemos descubierto es la vida totalmente desnaturalizada, la vida producida y construida por completo. En efecto, si la comparamos con las demás concepciones de formas de vida que hemos mencionado, lo que hace que la vida muriente sea diferente es que no se la deja tranquila, no se la deja morir —en palabras de Foucault—, sino que por el contrario es artificial, producto de una fabricación meticulosa.

Con el fin de entender las granjas industriales, es importante partir no desde la producción de vida, sino desde su *telos*, desde el consumo de vida. Dicho de otro modo, las granjas industriales son simplemente una manifestación de una clásica cuestión, de la que incluso Cicerón se ocupa. Al leer a Cicerón manifestándose sobre los animales, vemos que replica la creencia estoica común de que todos los demás animales existen con la finalidad de ser utilizados por el ser humano. Cicerón dirá sobre los cerdos: «¿De qué sirve el cerdo sino para ser comido? Dice Crisipo que a este se le dio la vida no más que como sal, para que no se pudra; y ya que es apto para nutrir a los hombres, no ha engendrado la naturaleza animal más prolífico que este» (Cicero, 1902: 61). Dicho de otro modo, no solo la sal es apta para impedir que los animales se pudran, la vida es otra manera bastante buena. No obstante, desde esa perspectiva, la vida no es viviente. La vida es sal, la vida es refrigeración, la vida es un mero proceso que precede a la muerte. La vida no es más que un apéndice del producto final, que es la muerte. Cuando dirigimos nuestra atención a las granjas industriales, estamos poniendo el foco en una lógica de vida que difiere del vivir, donde la vida es puramente un recurso para la muerte. En *Necropolitics* [*Necropolítica*], Achille Mbembe sostiene célebremente que los colonizados viven en mundos de muerte. Allí explica:

[a]demás, he utilizado las nociones de necropolítica y necropoder para reflejar los diversos modos en que, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en

10 Véase Agamben (1998), Butler (2004), Benjamin (2004), Balibar (2002), Thacker (2010), Campbell (2011) y Deleuze (2006).

las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos vivientes (Mbembe, 2003: 40, resaltado en el original).

Puede ser que el cerdo del que habla Cicerón viva en un mundo de muerte, pero no vive como el muerto viviente. El mundo de muerte que habita el cerdo de Cicerón, y el cerdo de la granja industrial, es muy diferente al mundo de muerte al que se refiere Mbembe.

V.

Hay una tendencia en ciertas discusiones activistas y filosóficas sobre nuestra matanza de otros animales, particularmente a nivel industrial, a comparar esa violencia con los peores tipos de atrocidades humanas. En otras palabras, hay una tendencia a ver la matanza de animales como asesinato (como en la canción de The Smiths, *Meat is Murder* [*La carne es asesinato*]), o a ver la matanza de animales como genocidio (lo cual tal vez se resume mejor en la campaña de PETA llamada «Holocausto en tu plato»). Y uno puede entender la tendencia a teorizar de tales maneras. Después de todo, varios sobrevivientes de los *Lagers* nazis compararon el tratamiento de los animales con el tratamiento de los muertos en los campos. El más famoso es, por supuesto, el comentario de Isaac Bashevis Singer en su historia *El escritor de cartas*: «[e]n relación con [los animales], todas las personas son nazis; para los animales, es un Treblinka eterno» (Singer, 1982: 271). Pero también se podría recurrir a los escritos de personas como Vasily Grossman y Primo Levi para encontrar varias otras comparaciones entre la violencia de los seres humanos a otros animales y la violencia llevada a cabo contra las víctimas de la Shoah. Pero no se trata solamente de las citas de los sobrevivientes, sino de las propias prácticas y realidades detrás de los campos. Levi escribió que, para ciertas víctimas del campo, «uno duda en llamar a su muerte ‘muerte’» (Levi, 1996: 90). De hecho, Arendt, al escribir sobre los horrores de lo sucedido, hizo un comentario bastante interesante. Dijo que lo que conmocionaba la conciencia no era solo la muerte, no solo la cantidad de muertos, sino cómo se procedía. Se refirió a esto como «una fabricación de cadáveres» (Arendt, 1994: 13-14). Y siguiendo con estas reflexiones, Agamben expresó que los campos de concentración eran un lugar «[d]onde la muerte no puede ser muerte, los cadáveres no se pueden llamar cadáveres» (Agamben, 200: 70). ¿No suena esto, por lo menos, un poco familiar? ¿Dónde más tenemos cadáveres que no podemos llamar cadáveres? ¿Muerte que dudamos en llamar muerte? ¿Dónde más hay un compromiso con la producción y fabricación de cadáveres? Esto es tan cierto en los campos de exterminio como en las granjas industriales. Como argumenta Reviel Netz, el campo de exterminio solo puede tener sentido desde una cierta perspectiva, como una solución a la eliminación de cadáveres:

[e]n términos prácticos, lo que los nazis querían era que las víctimas caminaran, con sus propios pies, lo más cerca posible de la zona donde los cadáveres podían ser desechados. Menciono esto no por la ironía barata, sino por la importante lección que aprendemos sobre la práctica nazi: todo encaja, tan pronto como lo consideramos partiendo del cadáver hacia atrás. La característica fundamental

de los campos de exterminio es que los seres humanos eran percibidos como futuros cadáveres, por lo que la planificación fue dictada por el problema de cómo deshacerse de dichos cadáveres (Netz, 2004: 221).

El campo de exterminio y la granja industrial son respuestas a una pregunta que solo tiene sentido en el contexto de la muerte en masa: ¿qué hacemos con los futuros cadáveres?

Sin embargo, a pesar de estos impulsos, la carne no es ni asesinato ni genocidio. Esta no es una posición que denote que la granja industrial es de alguna manera mejor que el asesinato y el genocidio, sino más bien que el asesinato y el genocidio no capturan lo que es la granja industrial. Fundamentalmente, la ontología de la violencia que es inherente a la granja industrial simplemente no puede ser expresada completamente por estas categorías.

La teoría contemporánea está llena de tropos de muertos vivos; fantasmas y espectros, vampiros y zombis, *Muselmänner*¹¹ y fetichismo de la mercancía; seres que deberían estar muertos pero que por alguna razón también están vivos. No estoy interesado aquí en otra sociología del pensamiento, destinada a analizar por qué nos persiguen los fantasmas, por qué llenamos nuestro trabajo con los muertos vivientes. Más bien, en cambio, deseo exponer otro pensamiento, otra ontología. El modo de producción de la granja industrial contemporánea es una ontología diferente, una de vidas murientes en lugar de muertos vivos. Es decir, cosas que deberían estar vivas, pero que por alguna razón ya están muertas. Es a partir de este punto que seremos capaces de entender la distinción entre la granja industrial y el asesinato o genocidio.

Mientras que el concepto del fantasma, por ejemplo, podría ser el retorno de lo reprimido (nosotros podríamos, por ejemplo, ser perseguidos por los mismos animales que repudiamos), la vida muriente es algo completamente diferente. Es un pensamiento de vida que no es vida, vida que no está viva. Es un sentido de la vida como producción pura, como valor de uso puro. Es en este sentido que la granja industrial resiste los paralelismos con las atrocidades humanas con las que a menudo se compara (genocidios, colonialismo, esclavitud, pogromos¹², asesinatos, etc.). Pensemos aquí con Arendt para encontrar un punto de partida.

En *The Origins of Totalitarianism* [*Los orígenes del totalitarismo*] de Arendt, se nos presenta la distinción entre, por un lado, el asesinato y, por el otro, el genocidio:

[e]l asesino que mata a un hombre —a un hombre que en cualquier caso tiene que morir— todavía se mueve dentro de un terreno que nos es familiar, el de la vida y el de la muerte; ambos tienen una necesaria conexión sobre la que se halla establecida la dialéctica, incluso aunque no siempre se tenga conciencia de ello.

11 Muselmann. Término despectivo usado entre los cautivos de los campos de concentración nazis de la Segunda Guerra Mundial para referirse a aquellos que sufrían de una combinación de emaciación por el hambre y agotamiento (Shoah Resource Center). [N. de T.]

12 Palabra de origen ruso que significa “causar estragos, demoler violentamente”. Históricamente, el término se refiere a ataques violentos por parte de poblaciones no judías contra los judíos en el Imperio Ruso y en otros países (Enciclopedia del Holocausto). [N. de T.]

El asesino deja un cadáver tras de sí y no finge que su víctima no haya existido nunca; si borra algún rastro, es el de su propia identidad, y no el recuerdo y el dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la existencia misma (1966: 442).

En el asesinato, el perpetrador trata en lo posible de desaparecer. Lleva guantes, se deshace de las pruebas, se esconde y oculta su identidad. El propósito, si se hace correctamente, es que nunca se sepa quién cometió el asesinato. Se conoce a la víctima, pero no al asesino. Sin embargo, el genocidio da vuelta esta distinción. En el genocidio, los perpetradores no intentan desaparecer, sino que tratan de hacer desaparecer a las víctimas. Mientras que en el asesinato se puede hacer desaparecer el cuerpo de la víctima, en el genocidio se hace desaparecer toda la vida de las víctimas. En el genocidio, los perpetradores no se esconden, sino que ocultan el crimen. De hecho, el sueño del genocidio, en su perfección, sería hacer de cuenta que sus víctimas nunca hubieran existido; no solo acabar con la vida de sus víctimas, sino hacer de cuenta que la propia existencia de esas víctimas —su cultura, su idioma y sus restos— se pudiera destruir sin dejar rastro. Al final de un genocidio, los perpetradores sueñan con un mundo en el que no se pueda conocer el genocidio en sí, porque no se conocerá a las propias víctimas. Como sostuvo Arendt en una carta a Karl Jaspers, «hay una diferencia entre un hombre que se propone asesinar a su tía mayor y las personas que [...] construyeron fábricas para producir cadáveres» (Arendt, 1992: 69). Y eso es claramente cierto. Sin embargo, siguiendo esta distinción, otra verdad se vuelve inevitable: la granja industrial no es el Holocausto, ni el asesinato cotidiano.

Nadie se esconde en la matanza de animales. Pero al mismo tiempo, los animales en sí no están ocultos. Más bien, la producción de sus restos es el punto mismo de las prácticas. En contraste con el asesinato o el genocidio, la matanza de animales en la granja industrial y en el matadero moderno es totalmente distinta. No se trata de matar por una razón específica, sino de matar como una simple extensión de la racionalidad económica. Si se mata a los animales, no es porque haya odio por el animal, o porque sea un momento de sacrificio, o algo por el estilo. Más bien, se mata a los animales como seres que se han producido para morir. Tal vez sea importante señalar que los trabajadores franceses de los mataderos se refieren a su trabajo como «faire une bête», hacer/fabricar un animal. Esto representa una indistinguibilidad entre la matanza de animales y la producción del animal para su carne. Noëlie Vialles señala que «Faire une bête [...] invariablemente hace referencia a todas las operaciones realizadas en el matadero desde la matanza hasta el recorte final; significa, de hecho, producir un cadáver» (Vialles, 1994: 57). La matanza de animales nunca implica simplemente matar animales, sino más bien la producción de cadáveres para el consumo. En este sentido, después de los comentarios de Netz sobre los campos de exterminio, debemos decir que el matadero no se ocupa principalmente de desechar cadáveres, sino más bien de la producción de cadáveres. Y de acuerdo con Arendt, debemos decir que el horror único de la granja industrial no es solo la fabricación y producción de cadáveres, sino también

la fabricación y producción de vidas para que sean parte de la fabricación y producción de cadáveres. Y, por último, de acuerdo con Levi, debemos decir que dentro de las granjas industriales no solo experimentamos la muerte que no se puede llamar muerte, sino también la vida que no se puede llamar vida. ¿Ha existido alguna vez una concreción más completa y exhaustiva de la población excedente de Marx que la granja industrial? Pasemos ahora a examinar las implicaciones de la ontología instituida por la granja industrial.

VI.

Si lee revistas, boletines y libros de texto de la industria animal, notará una idea recurrente de que los animales son máquinas o cajas negras que convierten el forraje en carne, huevos y productos lácteos. Al tratarse de máquinas, este asombroso resultado del trabajo científico no se dedica a la salud o la felicidad de los animales, sino a su correcto funcionamiento para obtener el máximo rendimiento y el mínimo insumo. Para lograr esto, se controla cada parte del entorno del animal: la iluminación, el agua y el alimento. Incluso las partes del cuerpo del animal son manipuladas según sea necesario. Además, existe una intervención creciente a nivel genético para hacer que el animal se someta a la máquina.

Incluso una simple mirada a las publicaciones de comercio y las revistas de ciencia animal revelará que, cuando las personas dentro del mundo de la agricultura animal hablan entre sí, hablan de los animales explícitamente como si fueran máquinas. He aquí solo dos de muchos ejemplos. Del diario de *Hog Farm Management* [*Gestión de granjas porcinas*]: «Olvídese de que el cerdo es un animal. Trátelo como a una máquina en una fábrica. Programe tratamientos como lo haría con la lubricación. La temporada de reproducción como el primer paso en una línea de montaje. Y el marketing como la entrega de productos terminados» (citado en Mason & Singer, 1980: 1). Esta próxima cita es de *Farmer and Stockbreeder* [*Agricultor y ganadero*]:

[l]a ponedora moderna [que es una gallina utilizada solo por su capacidad para producir huevos. Los pollos de engorde son los pollos que matamos para comer] es, después de todo, solo una máquina de conversión muy eficiente, que transforma la materia prima —la ración— en el producto terminado —los huevos— menos, por supuesto, los requisitos de mantenimiento (citado en Mason & Singer, 1980: 1).

Podrían brindarse un sinnúmero de citas más, todas las cuales atestiguan explícitamente la idea de que los animales en la agricultura animal no son vistos como animales, sino como máquinas. Y como ocurre con todas las máquinas, la cuestión nunca es el uso apropiado para esa máquina, sino más bien cómo podemos utilizar la máquina para obtener lo que queremos. Para dar otro ejemplo, a los pollos de engorde, para vivir, se les da aproximadamente la cantidad de espacio en el suelo equivalente a una hoja de papel de computadora, como esta página que está leyendo (Foer, 2009: 48). Esto provoca que muchos pollos mueran antes de que se los mate. Pero la industria nos asegura que eso está bien. Como se explica en el *Commercial Chicken Production Manual* [*Manual*

de producción comercial de pollo], 4.^a edición: «Limitar el espacio del suelo da peores resultados por ave, sin embargo, la pregunta siempre ha sido y sigue siendo: ¿cuál es la menor cantidad de espacio necesario por ave para producir el mayor retorno de la inversión?» (citado en Singer & Mason, 2006: 23). Los animales se conciben aquí como máquinas que convierten ciertos insumos (como la ración) en ciertos productos (como los huevos, la leche, la carne). Con el fin de minimizar los insumos y maximizar la producción, se controla cada elemento de la máquina animal. Esto incluye manipulaciones genéticas; por ejemplo, el pollo de engorde promedio es ahora 65 % más grande que el pollo promedio de 1935 (Foer, 2009: 106). El tamaño no es de ninguna manera sostenible o natural.

Hay muchos textos que pueden empaparnos de las realidades exactas de las vidas controladas de los animales en las granjas industriales, desde *Animal Factories* [Fábricas de animales] de Jim Mason y Peter Singer hasta *Animals as Biotechnology* [Los animales como biotecnología] de Richard Twine. Pero lo que se está describiendo en estos textos no es lo biopolítico, o no es simplemente lo biopolítico. Tal vez es hora de empezar a hablar, siguiendo a Chloë Taylor, del poder agrícola (Taylor, 2013). O empezar a hablar de la bioagricultura o la tanatonomía, siguiendo la conocida conexión etimológica del nomos con el pastor. Independientemente de los términos, necesitamos seguir teorizando a partir del horror específico de las vidas de otros animales. Desde hace mucho tiempo hemos asimilado la violencia contra los animales a la violencia intrahumana. Hemos hablado de asesinato, genocidio y esclavitud, y seguramente estos términos tienen un gran valor retórico. Al mismo tiempo, filosóficamente, no es suficiente decir que simplemente se puede remover el antropocentrismo de los conceptos producidos para entender la violencia intrahumana y utilizarlos para los estudios animales. El poder agrícola y la tanatonomía de las granjas industriales fabrica un nuevo modo de ser, una nueva producción de muerte y vida. Los animales no humanos en las granjas industriales existen como vidas murientes, como seres que deberían estar vivos, pero que de alguna manera ya están muertos. Los estudios animales —críticos, continentales y de otro tipo— nos dan la capacidad de entender la vida muriente y, con suerte, de combatirla.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1995). *Negative Dialectics*. Traducción de E. B. Ashton. Nueva York: Continuum.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer*. Traducción de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2010). *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2000). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Nueva York: Zone Books.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1992). *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Köhler, L. y Saner, H. (Eds.). Trad. de Robert y Rita Kimber. Nueva York: Harcourt

- Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nueva York: Harcourt, Brace & Co.
- Arendt, H. (1966). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace & World.
- Balibar, E. (2002). "Three Concepts of Politics". En: *Politics and the Other Scene*. Londres: Verso. Pp: 1-39.
- Benjamin, W. (2004). "Critique of Violence". Trad. de Marcus Bullock y Michael Jennings. En: *Selected Writings*. Vol. 1. Cambridge: Belknap Press.
- Boggs, C. G. (2013). *Animalia Americana: Animal Representations and Biopolitical Subjectivity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Nueva York: Columbia University Press.
- Campbell, T. C. (2011). *Improper life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chen, M. Y. (2012). *Animacies: Biopolitics, racial mattering, and queer affect*. Durham: Duke University Press.
- Chrulew, M. (2012). "Animals in Biopolitical Theory: Between Agamben and Negri". En: *New Formations* 1, pp. 53-67.
- Cicero, M. T. (1902). *On the Nature of the Gods; On Divination; On Fate; On the Republic; On the Laws; and On Standing for the Consulship*. Trad. Charles Duke Yonge. Londres: G. Bell & Sons.
- Clark, J. L. (2012). "Ecological Biopower, Environmental Violence Against Animals, and the 'Greening' of the Factory Farm". En: *Journal of Critical Animal Studies* 10, pp. 109-29.
- Césaire, A. (1978). *Discourse on Colonialism*. Nueva York: MR.
- Davenport, C. (1910). "Report on the Committee of Eugenics". En: *American Breeder's Magazine* 1, pp. 126-29.
- Deleuze, G. (2006). "Immanence: A Life". Trad. Ames Hodges y Mike Taormina. En: *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Nueva York: Semiotext(e), pp. 384-89.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Ed. Marie-Louise Mallet. Trad. David Wills. Nueva York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (2002). "Faith and Knowledge". En: *Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar. Nueva York: Routledge, pp. 40- 101.
- Derrida, J. (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Trad. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. (2010). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press.

- Esposito, R. (2011). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity.
- Foer, J. S. (2009). *Eating Animals*. Nueva York: Little, Brown and Company.
- Foucault, M. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. Trad. Arnold I. Davidson. Nueva York: Picador.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trad. Alan Sheridan. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2010). *The Government of Self and Others*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (1980). *The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2003). "Society must be defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-76*. Trad. David Macey. Nueva York: Picador.
- Foucault, M. (2000). "The Subject and Power". En: *Power*. Nueva York: Penguin, pp. 326-348.
- Gratton, P. (2012). *The State of Sovereignty: Lessons from the Political Fictions of Modernity*. Albany: State University of New York Press.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.
- Horkheimer, M. (1934). *Dämmerung, Notizen in Deutschland*. Zürich: Oprecht & Helbing.
- LaCapra, D. (2009). *History and its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press.
- Levi, P. (1996). *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*. Trad. Stuart J. Woolf. Nueva York: Simon & Schuster.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Trad. Eva M. Knodt. Stanford.: Stanford University Press.
- Mason, J. y Singer, P. (1980). *Animal Factories*. Nueva York: Crown.
- Mbembe, A. (2003). "Necropolitics". En: *Public Culture* 15, pp. 11-40.
- Negri, A. (2008). *Reflections on Empire*. Trad. Ed Emery. Cambridge, UK: Polity.
- Netz, R. (2004). *Barbed Wire: An Ecology of Modernity*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Pandian, A. (2008). "Pastoral Power in the Postcolony: On the Biopolitics of the Criminal Animal in South India". En: *Cultural Anthropology* 23, pp. 85-117.

- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Singer, I. B. (1982). *The Collected Stories of Isaac Bashevis Singer*. Nueva York: Farrar, Straus, Giroux.
- Singer, P. y Mason, J. (2006). *The Ethics of What We Eat: Why Our Food Choices Matter*. Emmaus: Rodale.
- Smith, M. (2011). *Against Ecological Sovereignty: Ethics, Biopolitics, and Saving the Natural World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Srinivasan, K. (2013). "The Biopolitics of Animal Being and Welfare: Dog Control and Care in the United Kingdom and India". En: *Transactions of the Institute of British Geographers* 38, pp. 106-19.
- Stanescu, J. K. (2012). "Toward a Dark Animal Studies: On Vegetarian Vampires, Beautiful Souls, and Becoming-Vegan". En: *Journal of Critical Animal Studies* 10, pp. 26- 50.
- Stanescu, J. K. (2012). "Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals". En: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 27, 3, pp. 567-82.
- Tanke, J. J. (2007). "The care of the self and environmental politics: Towards a Foucaultian account of dietary practice". En: *Ethics & the Environment* 12, pp. 79-96.
- Taylor, C. (2013). "Foucault and Critical Animal Studies: Genealogies of Agricultural Power". En: *Philosophy Compass* 8, pp. 539-551.
- Taylor, C. (2010). "Foucault and the Ethics of Eating". *Foucault Studies*, pp. 71-88.
- Thacker, E. (2010) *After Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Twine, R. (2010). *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*. Londres: Earthscan.
- Vialles, N. (1994). *From Animal to Edible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wadiwel, D. (2002). "Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life". En: *Borderlands*: http://www.borderlands.net.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html.
- Wolfe, C. (2013). *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

JAMES STANESCU

Profesor Asistente de Estudios de Comunicación, con afiliaciones en el Programa de Estudios Ambientales, en la Universidad de Mercer (EE.UU.). Es coeditor del volumen *The Ethics and Rhetoric of Invasion Ecology* (Lexington Books, 2017). Publica ampliamente en los campos de estudios animales y filosofía crítica, y fue el fundador del influyente blog sobre estudios animales, Critical Animal.