



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n172.63847>

SI ESTO ES UNA VACA FEMINISMO Y BIOPOLÍTICA DE LA CARNE



IF THIS IS A COW FEMINISM AND BIOPOLITICS OF FLESH

ISABEL BALZA *

Universidad de Jaén - Jaén - España

Artículo recibido el 2 de abril de 2017; aceptado el 21 de agosto de 2017.

* ibalza@ujaen.es

Cómo citar este artículo:

MLA: Balza, I. "Si esto es una vaca. Feminismo y biopolítica de la carne." *Ideas y Valores* 69.172 (2020): 151-167.

APA: Balza, I. (2020). Si esto es una vaca. Feminismo y biopolítica de la carne. *Ideas y Valores*, 69(172), 151-167.

CHICAGO: Isabel Balza. "Si esto es una vaca. Feminismo y biopolítica de la carne." *Ideas y Valores* 69, n.º 172 (2020): 151-167.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Partiendo de la discusión del concepto de carne, en este trabajo analizo la común estructura ontológica/biopolítica que comparten los animales humanos y no humanos. Para ello me sirvo de los feminismos materiales y utilizo los hallazgos teóricos del feminismo animalista. También examino la noción de “encierro” en tanto concepto biopolítico que produce un nuevo tipo de ser vivo. Todo ello para, en último lugar, articular un sentido positivo del concepto de encarnación que permita construir comunidad animal (humana y no humana).

Palabras clave: animalismo, animidad, carne, encierro, feminismos materiales.

ABSTRACT

In this article, I analyze the common ontological/biopolitical structure shared by human and non-human animals, starting out from the discussion of the concept of flesh. To that effect, I resort to material feminisms and to the theoretical findings of animal rights feminism. I also examine the notion of “enclosure” as a biopolitical concept that produces a new kind of living being. All of this serves to formulate a positive sense of the concept of incarnation that allows for the construction of a (human and non-human) animal community.

Keywords: animalism, animacy, flesh, enclosure, material feminisms.

El horror intelectual no se encuentra en la modalidad del ser de los animales: todo su ser está en la carne viva.

JOHN MAXWELL COETZEE, *Elizabeth Costello* 116

Introducción

Tanto los estudios animalistas como el feminismo comparten una crítica común a la ontología dualista que ha construido una brecha entre los animales humanos y los no humanos. En este sentido, es Derrida (2008) uno de los que mejor ha expuesto esta crítica en su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Derrida recuerda cómo la filosofía ha levantado un muro abisal entre los humanos y todos los demás animales. Derrida no niega las diferencias entre los animales, lo que afirma es que este abismo oculta las múltiples diferencias que hay de hecho entre las distintas especies. No una entre humanos y animales, sino muchas entre los diversos animales que somos. Su concepto de “carnologocentrismo” recoge los sentidos de esta crítica antiespecista al dualismo ontológico de la historia del pensamiento, considerando la cuestión de la carne como central y prioritaria a la hora de abordar el asunto animal.

Partimos de esta posición teórica en nuestro análisis: asumimos las múltiples diferencias entre las muchas especies animales, pero, al mismo tiempo, criticamos el dualismo ontológico de la historia de la cultura y del pensamiento que defiende un lugar privilegiado para los animales humanos. Porque más allá de las diferencias entre especies, en este trabajo quiero mostrar la común estructura ontológica/biopolítica que compartimos animales humanos y no humanos, y para ello me fijaré en un punto: la producción de carne animal, tanto humana como no humana. Con “producción de carne” me refiero al proceso ideológico que posibilita la construcción del concepto de “carne” en tanto que materia inerte y, por lo tanto, objeto intercambiable y mercantilizable.

Atender este proceso me permitirá desmontar el dualismo ontológico aludido, señalando su carácter construido e ideológico. Para ello articularé mi examen en tres momentos. Primero, me fijaré en los feminismos materiales para establecer las diferencias estructurales entre una ontología especista y una ontología materialista vitalista, a partir de los análisis de Bennett (2010) en su *Materia vibrante*, y aquí me serviré del concepto de “animidad” (cf. Chen) para criticar la distinción entre las nociones de cuerpo y carne, en cuanto animado e inanimado. Segundo, utilizaré los hallazgos teóricos del feminismo en el sentido en que muestran que la explotación de las mujeres y la de los animales son modos de una misma opresión patriarcal (cf. Donovan), llegando a señalar el feminismo vegetariano el paradigma común que la política

(sexual) de la carne reserva para mujeres y animales no humanos (cf. Adams 1990). Y, tercero, discutiré la noción de “encierro” como concepto biopolítico que produce un nuevo tipo de ser vivo (cf. Netz), ejemplo de lo cual son los *zoos* –tanto de animales no humanos como humanos–, los circos, las prisiones, los campos de concentración y de refugiados surgidos en el siglo xx, las granjas y los mataderos. Todo ello para, por último, proponer un sentido positivo del concepto de carnalidad, a partir de los análisis de la noción de carne de Esposito y Wolfe.

Animidad, agencia, afecto

Cuando Aristóteles se plantea discutir la cuestión del alma, lo hace desde una perspectiva estrictamente naturalista. Así, más allá de ninguna connotación religiosa, su objetivo es establecer qué es el fenómeno de la vida, y para ello define dos reinos, el de los vivientes y el de los no-vivientes, cuya frontera ontológicamente infranqueable está representada por el alma. El alma (*psyché*) se constituye entonces en el límite que separa lo vivo de lo no vivo, afirmando Aristóteles que “luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (412a27-28), llegando a identificar el alma (*psyché*) con la vida (*zoé*).¹ De tal modo que para Aristóteles todo ser viviente posee un alma o, mejor dicho, aquello que define a un ser vivo es estar dotado de alma. Desde luego, los animales tienen alma para Aristóteles, así lo declara desde el comienzo de su texto: “el alma es, en efecto, como el principio de los animales” (402a7-8), y por ello, siendo el alma la barrera entre lo viviente y lo no viviente, el reino vegetal también es un ser animado para Aristóteles. En todo caso, lo que aquí me importa subrayar es esta primera estructura ontológica dualista que se establece con esta distinción entre lo viviente y lo no viviente, estructura que desde luego se va a endurecer y estrechar en el momento en que los animales no humanos sean arrojados al reino de los seres sin alma.

En este sentido, me interesa el concepto de “animidad” que propone Chen (2012), para interrogar acerca de la distinción entre lo animado y lo inanimado, más allá de una división entre lo humano y lo animal. Chen se aleja de Aristóteles, pues, como bien recuerda, aunque este piense un alma para los animales (e incluso los vegetales, como decíamos) se la niega a las piedras. Chen quiere trascender los límites de lo animado y graduarlo para toda la materia existente, para así romper las barreras dualistas.

El concepto de animidad, que proviene de la lingüística, remite a una cualidad que recoge los sentidos de agencia, conciencia, movilidad,

1 Seguimos la interpretación de Tomás Calvo Martínez, en su prólogo al libro de Aristóteles (cf. 2014 8).

sensibilidad o viveza (cf. Chen 2), y permite predicar grados diversos de la misma a cualquier ente material. Chen se sitúa con su análisis en la tradición de la filosofía materialista, en este caso del feminismo material, en la estela de pensadores como Spinoza, Deleuze o Derrida. Estamos, pues, ante una filosofía de corte monista y no dualista, como veremos, lo cual ya sitúa la discusión en otro punto. Porque su tesis es que la animidad es continua, una propiedad graduada que presenta toda la naturaleza: animales, plantas y minerales.

De modo que podemos establecer ya una primera distinción entre las ontologías especistas y las ontologías materialistas vitalistas, como la de Chen. Las primeras se distinguen por su carácter discontinuo, fijando barreras rígidas entre lo animado y lo inanimado, y así también dentro de lo animado erigen separaciones estrictas entre lo humano y los animales no humanos. Frente a ello, una ontología de corte materialista se distingue por su monismo, y por predicar una continuidad entre los diversos entes materiales, con lo que todo es más o menos animado, y aquí los humanos son animales también.

Chen se sitúa con su análisis en la estela de los feminismos materiales. Recordemos que el denominado *feminismo material* (cf. Alaimo y Hekman) se distingue por criticar al feminismo postestructuralista el mantenimiento de algunas dicotomías. Desde planteamientos monistas, el feminismo material aboga por un “giro material” en la teoría feminista, pues se trata de tomarse en serio la materia, donde la naturaleza es contemplada como fuerza y agente activo, más que como construcción social pasiva. Lo que se critica es el llamado “giro lingüístico” del feminismo, cuyo ejemplo paradigmático sería el que Butler representa. El punto central de la crítica es que, aunque el feminismo postestructuralista estadounidense defiende rechazar toda dicotomía, siga manteniendo en sus premisas teóricas la dicotomía lenguaje/realidad (cf. *id.* 2). Y una de sus consecuencias será la falta de materia, sobre todo de materialidad corporal, que por ejemplo Butler presenta en sus propuestas.²

También las reflexiones de Jane Bennett (2010) se engarzan en esta vía de los feminismos materiales. En su libro *Vibrant Matter* se propone pensar una ontología de la materia vibrante. Para ello se dispone a realizar un análisis político que dé cuenta de las contribuciones de los actantes no-humanos. Situándose en la tradición materialista de la filosofía, junto a autores como Bergson, Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Adorno, Darwin, Thoreau o Lucrecio, encontramos en Bennett la defensa

2 Creo que para este giro material del feminismo, tan cercano a las propuestas del feminismo que podemos llamar spinoziano, la ontología de Spinoza es la más adecuada para desarrollar sus tesis. Para el examen de la concepción de la corporalidad y defensa de la renaturalización de los feminismos spinozianos y materiales, véase Balza (2014).

de un materialismo vital que se distingue radicalmente de lo que hemos llamado aquí ontología especista.

Resumiré en cinco puntos las diferencias entre el materialismo vibrante propuesto por Bennet y las ontologías de corte especista. Este materialismo vital se distingue, en primer lugar, por proponerse como una ontología de la *materia vibrante* frente a la idea de la materia como sustancia pasiva, cruda, bruta o inerte, idea propia de las ontologías especistas. En segundo lugar, entiende las cosas en tanto que seres animados y no como objetos pasivos tal y como establece la tradición especista, abogando así por la vitalidad de los cuerpos no humanos. Además, y en tercer lugar, el materialismo vital de Bennett se distingue por establecer la relación entre los humanos y las demás materialidades en un plano horizontal, frente al plano vertical que define al antropocentrismo de la ontoteología, en el que el hombre es pensado como amo y señor de la naturaleza. En cuarto lugar, el monismo del materialismo vibrante se distingue por ser ontológicamente uno, mas formalmente diverso: propugna un campo turbulento e inmanente, en el que las materialidades variables chocan, coagulan, se transforman, evolucionan y se desintegran; ello permite diluir el binarismo ontoteológico cifrado en las oposiciones de vida/materia, humano/animal, voluntad/determinación u orgánico/inorgánico. Por último, y en quinto lugar, Bennett defiende la vitalidad intrínseca a la materialidad, enfrentándose a la idea de una materialidad pasiva, mecánica o sustancia infundida divinamente, propia de las ontologías especistas. Tenemos entonces que tanto las propuestas de Bennett como las de los feminismos materiales abogan por una reconfiguración de la naturaleza, recorriendo la vía abierta por Haraway (1995) con su (ciber)feminismo crítico.

Si Chen insistía en la idea de *animidad* para defender su materialismo, ahora Bennett destaca las ideas de *agencia* y *afecto* como propias de una materia vibrante. Afecto en calidad de inmanente a la materia, nunca como suplemento espiritual añadido a la misma. El afecto se predica tanto de los cuerpos orgánicos como de los inorgánicos, tanto de los objetos naturales como de los culturales. Esta idea del *afecto impersonal*, concepto propio de la tradición spinoziana, ha devenido central en la política y la ética contemporánea (cf. Balza 2014), y Bennett insiste en la necesidad de pensar sobre un afecto no específico de los cuerpos humanos.

Ello me permite utilizar las nociones de animidad, agencia y afecto para pensar la relación entre los conceptos de *cuerpo* y *carne*. Porque una ontología de corte especista y dualista distingue el cuerpo de la carne en el sentido en que considera el cuerpo como ente vivo estructurado, como organismo, mientras que la carne se considera ente no-vivo o materia inerte. De modo tal que el cuerpo ha sido identificado con la

subjetividad animada y la carne, más bien, con el objeto inanimado e intercambiable. Por su parte, desde una ontología materialista de corte monista, se entiende que *el cuerpo es carne*, ya que no hay oposición entre los mismos, dado que el cuerpo no es más que la materia animada que lo constituye. Si las cosas son entes actuantes y el afecto impersonal se predica de todo lo material, entonces la carne también actúa y se afecta, como materia viva animada. De momento dejamos aquí este análisis para retomarlo en la última parte del artículo.

Política (sexual) de la carne

Desde su comienzo la agenda feminista está marcada por la defensa de los animales no humanos. Como señala Alicia Puleo, feministas pioneras como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft condenaban la violencia ejercida sobre los animales (cf. 359). Lo que me interesa destacar aquí es la forma en que el feminismo animalista ha analizado cómo la explotación de las mujeres y la de los animales son modos de una misma opresión patriarcal, porque ello me permitirá establecer qué común estructura ontológica comparten mujeres y animales no humanos. Así, en un ulterior momento, extendaremos este análisis a otros humanos víctimas de otras formas de opresión.

Voy a fijarme en dos momentos en los que el animalismo aparece vinculado al feminismo.³ Primero, en la génesis del movimiento sufragista en la Gran Bretaña de finales del siglo XIX; segundo, en el feminismo vegetariano vinculado al movimiento ecofeminista de finales del siglo XX.

Son conocidos los fuertes lazos entre el movimiento sufragista y las primeras organizaciones animalistas –llegando incluso estas primeras sufragistas a ser vegetarianas (cf. Leneman)– y la masiva presencia de mujeres en la fundación de las primeras asociaciones de defensa animal.⁴ Lo que caracteriza a este primer animalismo feminista es, sobre todo, la lucha antiviviseccionista contra el uso de animales en la experimentación científica (cf. Buettinger). En este sentido, Donovan entiende que mujeres y animales no humanos comparten dos modos de dominación que se caracterizan por clasificar a los sujetos (cf. 366), en tanto que el viviseccionismo es comparado por Donovan con la sexología de finales del XIX. Y la médica Elizabeth Blackwell (1821-1910) da un paso más en esta analogía al afirmar que la histerectomía y otras cirugías ginecológicas son una extensión de la vivisección practicada a animales (cf. Donovan 367). Podemos observar ya que este primer feminismo

3 Para el análisis de la relación entre el animalismo y el feminismo, véase Balza y Garrido (2016).

4 Así lo constata Gaarder, citando a Elston: “*Women soon constituted a majority of RSPCA members, growing from 50 percent in 1850 to 69 percent in 1900*” (Gaarder 7).

animalista señala una común estructura ontológica en la consideración de las mujeres y de los animales no humanos como objetos de experimentación y clasificación, sea en la vivisección de animales, sea en la clasificación médica y sexológica.

El feminismo animalista vegetariano añadirá otra perspectiva a este análisis. Carol Adams (1990), primera teórica del feminismo vegetariano con su libro *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, se engarza en la tradición del ecofeminismo cultural. Recordemos que este ecofeminismo entiende que hay un modo de la ontología, que identifica con un pensamiento occidental y masculino, que postula la dominación de la naturaleza, la cual sería la causa del maltrato animal, así como de la explotación de las mujeres y del medio ambiente.

Este ecofeminismo aspira a un nuevo vínculo con lo natural, sustrayendo el *continuum* de la naturaleza, frente a la discontinuidad entre especies animales o entre el mundo animal y vegetal. Esta otra ontología que se propugna estaría marcada por el carácter de continuidad que se defiende para la naturaleza, en la tradición del pensamiento materialista, del mismo modo que los feminismos materiales que antes hemos examinado.

Como recuerda Carol Adams, un pensamiento masculino y antropocéntrico defiende la conexión entre la dominación de la mujer y la de la naturaleza, subrayando que los animales son parte de esa naturaleza dominada, y que la condición que ambos, animales y mujeres, comparten es que son seres subordinados y sujetos a la autoridad y al control de otros (cf. 1996 200). Para Adams, la dominación extrema de una sociedad patriarcal hace que los animales (al igual que las mujeres) sean considerados como mera carne y productos de consumo. Su comparación entre el consumo de carne animal y la pornografía insiste en esta idea de una dominación y opresión compartida entre mujeres y animales no humanos. Y, como consecuencia de ello, Adams defiende la obligación moral del vegetarianismo.⁵

Este es el paradigma común que la política sexual de la carne reserva para mujeres y animales no humanos: devenir meros objetos de consumo, despojados de su carácter subjetivo y animado. Pero no son solo las mujeres los únicos humanos reducidos a su carnalidad inanimada. Las intersecciones de las opresiones han sido destacadas ya por Adams (2014), quien vincula la opresión especista además de con el sexo, con la raza y con la esclavitud (cf. Harper). Es esta particularidad

5 Ello ha sido denominado por Plumwood (2004) como “vegetarianismo ontológico”, quien critica tal modo del vegetarianismo, proponiendo un “vegetarianismo contextual”, que vincula la renuncia a comer carne a las condiciones de explotación y maltrato animal de la actual industria de producción ganadera.

de la ontología especista la que me interesa destacar en este análisis, la cual, como ya venimos señalando, se caracteriza por su naturaleza jerárquica y opresora.

Encierro: zoos, granjas, mataderos

Afirma Cary Wolfe que la historia del colonialismo, de la esclavitud y del imperialismo muestra que la distinción humano/animal es más un recurso discursivo que una designación zoológica, que se trata más bien de un tipo de dispositivo o aparato –en sentido foucaultiano–, que de una característica esencial (*cf.* 10). Pues bien, la discusión y análisis de la noción de *encierro*, en cuanto concepto biopolítico que produce un nuevo tipo de ser vivo, me servirá para mostrar que, efectivamente, animales humanos y no humanos hemos participado de una historia semejante de opresión que nos ha colocado en el mismo lado de la ecuación, situándonos en un mismo extremo de la ley. Lo que quiero mostrar a través del análisis del dispositivo del encierro es que este es síntoma de que compartimos una igual existencia encarnada con los animales no humanos. Esta historia de la ignominia común ha sido y es larga; tenemos muchos ejemplos: los circos, los zoos –tanto de animales no humanos como de humanos–, las prisiones, los campos de concentración y de refugiados, las granjas o los mataderos.

Repasemos algunos de estos lugares: los zoos, los mataderos y las granjas industriales. Estos dispositivos han sido estructuras compartidas por animales humanos y no humanos y permiten trazar los peculiares caracteres del encierro. Los mataderos, las granjas industriales y los zoos son la consecuencia final de lo que Reviel Netz ha bautizado como “la ecuación moderna del hierro sobre la carne” (244). Esta ecuación, que da como resultado la reducción del ser vivo (humano o no humano) a su propia carne, es producto de un proceso social de domesticación y esclavización que culmina en los mataderos industriales y en las cámaras de gas. Podemos distinguir con Netz dos momentos que articulan este proceso: por una parte, una peculiar topología del espacio; por otra parte, lo que he llamado la biopolítica de la carne. El aumento de la limitación del movimiento de animales humanos y no humanos en la modernidad va a provocar la inversión de la topología del espacio, controlando el desplazamiento de los cuerpos a través de técnicas de expulsión del territorio y de reclusión (*cf. id.* 240). Aquí la reducción del sujeto a su propia carne se traduce en el encierro en sí mismo que significa la compresión del espacio vital por medio de, en un primer momento, cierre de los territorios a través del levantamiento de barreras –proceso en el que como una nueva tecnología el alambre de púas juega un papel determinante–, para después pasar al enjaulamiento. Comenzamos aislando a los animales en campos reducidos y acabamos inmovilizándolos en pequeñas jaulas.

Se arroja de sus tierras a los animales mediante el cercado del espacio –y aquí el repaso que hace Netz de la historia de la conquista del Oeste americano es ilustrativa, y los humanos son expulsados de sus espacios a través de diásporas y migraciones forzosas. Por otro lado, se encierra así a los animales no humanos en jaulas y zoos, y a los humanos en prisiones, guetos y zoos también.

Veamos un ejemplo del encierro humano, parejo al encierro animal: los zoológicos para humanos. Los zoos se organizan como exhibiciones durante el siglo XIX hasta los inicios del siglo XX (cf. Arnalte; Bancel *et al.*; Sánchez Arteaga). Se trata de una práctica colonial que se realiza en dos modalidades: ferias y Exposiciones Universales, por un lado, y exposiciones antropológicas, por otro.⁶ Estas instituciones del entretenimiento muestran su carácter racista y especista. Recordemos que en estas exhibiciones los humanos que se exponían eran de origen no europeo, principalmente provenían de las colonias, y eran mostrados como animales en los zoológicos, congresos antropológicos, ferias coloniales y en la Exposiciones Universales. Sánchez Arteaga ha sintetizado muy bien lo que significaban estas prácticas del encierro: “la animalización científica del otro, o la caracterización del no europeo como semianimal por parte de la biología humana decimonónica” (274).

En cuanto al proceso de domesticación y esclavización que conduce históricamente a las cámaras de gas y a los mataderos industriales, podemos distinguir tres momentos: la domesticación de los animales no humanos; la dominación sexual y el control de las mujeres; y la esclavitud. Los tres episodios están conectados y dependen unos de otros. Todos son momentos de una misma estructura patriarcal de dominación y opresión. Las técnicas de domesticación de animales no humanos, como el control de la reproducción, son análogas a la dominación y explotación sexual de las mujeres, compartiendo las mismas técnicas de control reproductivo (cf. Patterson 34-35). Ambos, animales y mujeres, son activos que deben explotarse para su consumo (sexual, alimenticio y para la vestimenta) o para el trabajo (bestias de carga y trabajo no remunerado). Los esclavos compartirán idéntica suerte, siendo el tercer elemento que presenta los mismos rasgos de la opresión.

¿Qué tienen en común entonces animales, mujeres y esclavos? Los tres son objeto de dominación, mostrando su opresión una clara estructura patriarcal. Los hombres aprenden con los animales el control y ensayan su domesticación, para después practicarla con sus mujeres y esclavos. Como afirma Aviva Cantor: “En ninguna parte el puño de hierro del patriarcado

6 También podemos considerar los *freak show* como otra de las modalidades de exhibición de humanos, que tiene en los circos su correlato para la exhibición de animales no humanos (cf. Garland Thomson).

está tan descarnado como en lo que se refiere a la opresión de los animales, que sirve de modelo y terreno de prueba para todas las demás formas de opresión” (cit. en Patterson 33-34). Animales, mujeres y esclavos son tratados como cuerpos propiedad de los hombres. Animales, mujeres y esclavos pierden su autonomía y, por lo tanto, su dignidad, y quedan reducidos a su corporalidad encarnada, son reducidos a mera carne que trabaja, que genera placer, que produce carne para el alimento, piel para el vestido o crías para la reproducción de la estirpe. Podemos decir que se encuentran recludos *fuera de la ley*, de la ley que otorga derechos y articula un marco para la justicia.⁷ Porque, y esta es nuestra hipótesis, cuando reducimos a un ser vivo a su carnalidad, lo arrojamos al estado de naturaleza anterior a la ley, y así lo confinamos fuera del ámbito político, donde carece de derechos, de consideración moral o de justicia. Esto lo discutiremos en el próximo apartado.

Ahora bien, la extrema consecuencia de este proceso de dominación patriarcal y de explotación de animales y humanos serán los campos de exterminio y los mataderos y granjas industriales. Patterson ha trazado ya la línea de continuidad que une estos dos momentos: entre Chicago y Auschwitz. Al igual que de la primera domesticación animal se aprendieron las técnicas de control y dominación que se aplicarían a mujeres y esclavos, ahora en los mataderos industriales de principios del siglo xx en Chicago se aprenden las técnicas del exterminio y manejo de la carne animal que luego se ensayan en los campos de genocidio alemanes. Esta “industrialización de la matanza”, en palabras de Patterson (cf. 95), es la culminación de las estructuras de dominación patriarcales y capitalistas que reducen a los seres vivos a objetos de consumo o a desechos de los que hay que deshacerse.

Como recuerda Netz, “el único espacio personal que les quedaba a los prisioneros (mientras aún estaban vivos) era el de su propia carne. Pero incluso esta carne ya no era suya” (225-226). La desposesión subjetiva es extrema, lo que arroja a estos humanos fuera de la ley. La reducción a mera materia inerte y cosificación de los encerrados en los campos señala un paso más en el proceso de domesticación y esclavización que había comenzado siglos atrás.

Otra (bio)política de la carne

Las granjas industriales, los mataderos, los campos de exterminio son una etapa del largo proceso que el humanismo (junto con su cara oculta

7 En este sentido, el comentario de LaCapra: “La reducción del otro, incluyendo al animal, al estatus de materia prima implica no atribuir cualidades a, o no reconocer las demandas de, un otro que pone restricciones normativas a su manipulación con fines o intereses humanos, ya sea como valor de uso o de cambio” (171).

el especismo) ya emprendió. La domesticación de animales humanos y no humanos culmina en esos lugares de la ignominia y, para algunos, son el lado oscuro del futuro que la biotecnología augura (cf. Sloterdijk 73).

Hasta ahora hemos trazado un panorama biopolítico en el que la carne es elemento que aúna a animales humanos y no humanos, pero en su aspecto más terrible y nefasto. La hermandad y comunidad que la existencia encarnada ha hecho compartir a humanos y animales ha sido la del padecimiento y el horror. Habiendo sido reducidos en los casos presentados a su ámbito más natural, y así al reino de la necesidad, la utilidad y la mera existencia material, los humanos y animales pertenecen a lo que Agamben ha denominado *zoé*, en cuanto mera vida sin ley, frente al *bíos* que caracteriza una existencia social o dentro de la ley y el ámbito de la justicia. Hay que tener en cuenta que esta distinción biopolítica entre *bíos* y *zoé* (cf. Agamben) o la de *persona* y *no persona* (cf. Esposito 2009) son divisiones que expresan de modo más adecuado la realidad de la relación entre animales humanos y no humanos. Porque ya la distinción entre humano y animal, propia de una ideología humanista, no nos sirve. Como hemos visto, si hay una línea divisoria, tanto humanos y animales han ocupado el mismo lado de la ecuación: ambos han sido *zoé*, en el sentido de Agamben, o no personas, con los términos de Esposito; pero también, no lo olvidemos, ambos han sido y son *bíos* y/o personas. Porque hay ciudadanía humana, pero también animal: el cuidado (extremo, a veces) de las mascotas, que revela su estatuto distinto (y hasta opuesto) al de los animales de granja, o algunas leyes relativas a la prohibición de experimentar con animales y a promover su bienestar muestran algunas de las situaciones en las que se reconocen derechos a los animales, y son ejemplos de ciudadanía animal. Aquí estos ocupan el lado del *bíos* y de las personas, junto a algunos humanos. Es por eso que la vieja distinción humanista no es pertinente: no hay una diferencia ontológica entre animales y humanos, sino que las diferencias biopolíticas les hermanan y les hacen estar presentes en ambos lados de la ecuación que marcará la ley. De modo que las distinciones biopolíticas han desplazado a las oposiciones ontológicas, mostrando ahora su carácter más “arbitrario, móvil, reversible y fluctuante” (Giorgi 29).

Las oposiciones biopolíticas de Agamben y Esposito (*bíos/zoé*, *persona/no persona*) sustituyen a la distinción ontológica humanista (humano/animal) y revelan de modo más adecuado la relación entre humanos y animales no humanos. Lo que en este trabajo he tratado de aclarar y pensar es una distinción biopolítica paralela a las mencionadas que aporte un matiz que permita trazar las líneas de contigüidad y continuidad entre los cuerpos de los animales y los humanos. Se trata de la distinción *cuerpo/carne*.

Ocupar el lado de la carne en esta división se ha traducido para animales y para humanos en ser víctimas de la razón instrumental, convertidos en objetos de consumo y explotación, tal y como hemos visto más arriba. La carne es ese elemento que ha hermanado al animal humano con el no humano, pero condenándolos al horror y la crueldad. ¿No hay otra vía posible para la encarnación? ¿Ser carne nos conduce inexorablemente a animales humanos y no humanos a la cosificación? Lo que precisamos entonces es una forma de entender qué sea la carne que permita aunar a humanos y animales en su versión más vital. Vamos ahora a esbozar ese otro modo de pensar la encarnación, un modo en el que esta se convierta en el “camino para ser en común” (Wolfe 2013 50) para los animales humanos y los no humanos.

Es Esposito quien se pregunta por la necesidad de articular un sentido de la carnalidad que la sitúe en el terreno de lo político: “¿Qué forma política puede adoptar esa carne que siempre perteneció a la modalidad de lo impolítico?” (2006 268). Así, más allá de la asunción de la carne como lugar impolítico y natural, excluido de la ley y la justicia, colocar y pensar la encarnación en la política permitiría hallar el punto de unión y contigüidad entre humanos y animales no humanos, ahora ya alejados de la cosificación. Esposito recurre a Merleau-Ponty para recuperar otra tradición filosófica en la que la carne sea algo más que mero receptáculo material inerte:

Al inscribir [Merleau-Ponty] en la carne del mundo no solo el umbral que une la especie humana a la animal, sino también el margen que enlaza lo viviente con lo no viviente, contribuía a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida. (Esposito 2009 259)

Efectivamente, Merleau-Ponty se dispone a pensar “lo que llamamos carne, esa masa trabajada por dentro, [que] no tiene nombre en ninguna filosofía” (183). Y darle nombre a la carne significará politizarla, inscribirla en el reino de la ley. Esposito entiende que el concepto de carne (*chair*) del filósofo francés abre el cuerpo hacia la exterioridad, frente al movimiento de interiorización que ha supuesto un concepto de carne en tanto que elemento inerte opuesto al del cuerpo viviente (cf. 2009 262).

Aquí aparecen los caracteres que para Esposito distinguen a la carne: su pluralidad natural. Efectivamente, la carne remite al estado de naturaleza, por cuanto es anterior a la ley que funda lo político; y, en este sentido, es multitud previa al cuerpo como organismo estructurado. Pero ello no tiene que abocarlo necesariamente al exterminio. Porque es el encierro en sí mismo y la cosificación que lo acompaña el aspecto inmanente (y negativo) de la encarnación, lo que hemos esbozado más

arriba. Pero hay otro sentido de la carne, ahora trascendente: aquel en el que esta es elemento común de lo viviente, en la que es apertura del ser vivo que lo enlaza más allá de sí mismo, y permite articular algún tipo de comunidad. Para Esposito la tarea es la de volver a pensar de modo no teológico la “resurrección de la carne” (2009 268), lo cual significa repensar la noción de carne fuera del lenguaje cristiano, “como posibilidad biopolítica de transmutación, ontológica y tecnológica, del cuerpo humano” (*id.* 270).

Situándose en este mismo empeño, Cary Wolfe retoma los análisis de Esposito (y Merleau-Ponty) para analizar cuál debe ser el papel de la carnalidad en un nuevo horizonte biopolítico. Y creo que su análisis nos sirve mejor para darle ese nombre a la carne que Merleau-Ponty reclamaba para la filosofía.

Reconociendo el panorama de la realidad política en la que nos hallamos, donde los animales quedan sobre todo encajados en un ámbito en el que son considerados cosas, Wolfe proclama la necesidad de un pensamiento biopolítico en el que los humanos y no humanos estén entrelazados profundamente *de facto*, aunque *de iure* no tengan nada que ver políticamente los unos con los otros (*cf.* 2013 48). Distinguiendo el ámbito del derecho del de la justicia, o el marco de las leyes del de la ética, Wolfe, sin negar la necesidad de avanzar en la conquista de los derechos para los animales, postula que es en el marco de la justicia y la ética donde podremos articular un campo político donde los animales no humanos tengan cabida. Y es aquí donde animales humanos y no humanos se encuentran, en tanto que seres encarnados. Porque es la carne ese común sustrato compartido por los humanos con otras formas de vida (*cf. id.* 50). Es la carne para Wolfe el nivel elemental de los seres vivos y, en este sentido, la carne permite la apertura al flujo de energía exterior y al material orgánico, frente al cierre hermético del cuerpo. ¿Por qué la carne hermana a los seres vivos más allá incluso de su ser individual? Porque la encarnación remite a la vulnerabilidad compartida por humanos y no humanos, porque nos hermana en nuestra mortalidad. Wolfe, siguiendo las propuestas de Derrida y Diamond, recuerda que son la vulnerabilidad, la pasividad y la mortalidad los elementos definitorios de la encarnación (*cf.* 2008 25). Y aquí es donde nos encontramos los humanos y los no humanos: en la finitud.

Conclusión: si esto es una vaca

Si Wolfe concluye que la cuestión biopolítica diluye la oposición ontológica entre humanos y animales, en la medida en que ahora ambos nos hallamos en el mismo lado de la ecuación, creo que es la distinción entre *cuerpo* y *carne* que hemos trazado en este trabajo la que mejor expresa la

relación biopolítica que compartimos humanos y no humanos. En esta distinción, ser carne remite siempre al aspecto inerte y pasivo, frente al carácter activo y animado del cuerpo. La carne es objetual, frente al cariz subjetivo del cuerpo.

No obstante, es cierto que ser encarnados remite a nuestra primera y común vulnerabilidad animal, a nuestros seres finitos y pasivos, y ello puede conducirnos a la cosificación, el horror y la crueldad (mataderos, granjas industriales, campos de exterminio); pero también puede hacernos entender mejor nuestra posición subjetiva y nuestro lugar en el mundo. Porque la carne en su sentido positivo, como exteriorización que enlaza incluso lo viviente con lo no viviente, apela a nuestra empatía y compasión, y así nos obliga a construir un lugar de justicia para los animales.

En este otro sentido, entendemos la carne como agencia animada, y no ya como objeto cosificado. Pero, además, reivindicar el aspecto viviente de la encarnación diluye de alguna manera la dicotomía entre cuerpo y carne, porque en esta carne sintiente se cifra la vitalidad del cuerpo; porque el cuerpo es carne, misma materia común del ser vivo. El feminismo ha dejado de manifiesto que las dualidades son modos de articular y clasificar las diferencias propios de una ontología de corte patriarcal y especista. Por ello, el mantenimiento de la dualidad entre cuerpo y carne nos mantiene anclados en una ontología especista y, por ende, acaba por interpretar el elemento de la carne como principio inerte y pasivo, frente al aspecto activo atribuido al cuerpo. Lo cual nos conduce al horror y la aniquilación.

La vulnerabilidad de nuestros seres encarnados nos ha hecho víctimas de ese hierro sobre la carne del que hablaba Netz. Las granjas y los mataderos, por un lado, y los campos de exterminio, por otro, han sido las consecuencias últimas del control extremo sobre los desamparados y más vulnerables (humanos y animales). Primo Lévi sintetizaba en su “si esto es un hombre” la producción de un ser que es ya otra cosa que humano. Ahora Netz se pregunta “si esto es una vaca”, para señalar cómo el proceso de encierro fabrica un nuevo tipo de animal, cosificado y convertido en mera materia de consumo (cf. 244).

Pero la carne del mundo que buscaba Merleau-Ponty no tiene por qué ser necesariamente la carne fuera del cuerpo, la carne faenada, esa carne desparramada y sufriente de las imágenes de Francis Bacon a las que nos remite Esposito. Esta carne del mundo puede ser una carne viva, que cree comunidad animal (humana y no humana). Y crear comunidad significará atender y acoger entre nosotros a los animales no humanos, romper el abismo que separa lo humano de lo animal, teniendo presente que ambos ocupamos un mismo espacio biopolítico.

Bibliografía

- Adams, C. J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum, 1990.
- Adams, C. J. "Ecofeminismo y el consumo de animales." *Filosofías ecofeministas*. Ed. Karen J. Warren. Barcelona: Icaria, 1996. 195-225.
- Adams, Carol J. "Why a Pig? A Reclining Nude Reveals the Intersections of Race, Sex, Slavery, and Species." *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. Eds. Carol J. Adams and Lori Gruen. New York: Bloomsbury, 2014. 209-224.
- Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Alaimo, S., and Hekman, S. *Material Feminisms*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- Aristoteles. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2014.
- Arnalte, A. "Ir al zoo a ver salvajes." *La Aventura de la Historia* 160 (2012): 72-75.
- Balza, I. "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización." *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 63 (2014): 13-26.
- Balza, I., y Garrido, F. "¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo." *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 54 (2016): 289-305.
- Bancel, N., et al. *Zoos humains et expositions coloniales: 150 ans d'inventions de l'Autre*. Paris: Editions La Découverte, 2011.
- Bennett, J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham; London: Duke University Press, 2010.
- Buettinger, C. "Women and Antivivisection in Late Nineteenth-Century America." *Journal of Social History* 30.4 (1997): 857-872.
- Chen, M. Y. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham; London: Duke University Press, 2012.
- Coetzee, J. M. *Elizabeth Costello*. Trad. Javier Calvo. Barcelona: Penguin Random House, 2004.
- Derrida, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trans. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- Donovan, J. "Animal Rights and Feminist Theory." *Signs* 15.2 (1990): 350-375.
- Esposito, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Gaarder, E. *Women and the Animal Rights Movement*. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press, 2011.

- Garland Thomson, R., ed. *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York; London: New York University Press, 1996.
- Giorgi, G. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Trad. Manuel Talens. Madrid: Cátedra, 1995.
- Harper, A. B. "Connections: Speciesism, Racism, and Whiteness as the Norm." *Sister Species. Woman, Animals and Social Justice*. Ed. Lisa Kemmerer. Urbana; Chicago; Springfield: University of Illinois Press, 2011. 72-78.
- LaCapra, D. *La historia y sus límites. Humano, animal, violencia*. Trad. Francisco Ramos Mena. Barcelona: Bellaterra, 2016.
- Leneman, L. "The Awakened Instinct: Vegetarianism and the Women's Suffrage Movement in Britain." *Women's History Review* 6.2 (1997): 271-287.
- Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Trad. José Escudé. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- Netz, R. *Alambre de púas. Una ecología de la modernidad*. Trad. Jaume Sastre i Juan. Madrid; Buenos Aires: Clave Intelectual y Eudeba, 2015.
- Patterson, C. *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*. Trad. Ramón Sala Gili. Lleida: Milenio, 2008.
- Plumwood, V. "Feminismo y ecología: ¿Artemisa versus Gaia?" *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*. Coords. María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura. Trad. Alicia H. Puleo y Lorena Rojas. Madrid: Almudayna, 2004. 53-105.
- Puleo, A. H. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Sánchez Arteaga, J. "La antropología física y los 'zoológicos humanos': exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo xx." *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 62.1 (2010): 269-292.
- Sloterdijk, P. *Notas para el parque humano*. Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Siruela, 2000.
- Wolfe, C. *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Wolfe, C. "Flesh and Finitude: Thinking Animals in (Post)Humanist Philosophy." *SubStance* 37.3 (2008): 8-36.