

Los devenires del veganismo

una aproximación genealógica

Iván Darío Ávila Gaitán*
Anahí Gabriela González**
Josué Imanol López Barrios***

Introducción

A mediados del siglo XX, los(as) activistas Donald Watson, Eva Watson, Fay Henderson, Elsie (Sally) Shrigley y Leslie Cross conceptualizaron el veganismo como un principio ético capaz de esculpir una forma de vida alternativa a la construida a partir de diferentes formas de "esclavitud animal". Con el transcurrir del siglo XX y lo que llevamos del XXI, la noción de veganismo pasó de ser casi desconocida a estar presente en el lenguaje cotidiano. Sin embargo, esta generalización ha tendido a reducir al veganismo a una moral inflexible o a una identidad asentada en prácticas de consumo de productos alternativos a los de origen animal. A contracorriente, el siglo XXI también ha sido testigo de una revitalización del concepto que cuestiona ese reduccionismo y lo tiende a pluralizar. Así, actualmente se alude a los veganismos (trans) feministas, *queer*, *crip*, indígenas, negros, populares, entre otros. El presente artículo tiene como objetivo reconstruir, de manera genealógica, ese trasegar del concepto y proponer un abordaje que esté en sintonía con las prácticas y los usos contemporáneos.

Moralización y protección animal

Realizar una aproximación genealógica al veganismo exige brindar, antes que nada, algunos elementos para entender mejor el escenario en el que surgen las organizaciones que se autodenominan vegetarianas y veganas. Organizaciones de carácter moral comenzaron a aparecer a finales del siglo

XVIII y crecieron exponencialmente a lo largo del siglo XIX, especialmente en Inglaterra y Francia, en un contexto de moralización de la población en general y, especialmente, de las clases populares. Diversos grupos y sociedades religiosas, como la Society for the Suppression of Vice, tuvieron como objetivo explícito promover la moral pública y combatir lo que señalaban como vicio e inmoralidad propios de la sociedad industrial naciente, es decir, fenómenos como la prostitución, el alcoholismo, las apuestas, la crueldad, etc.

Michel Foucault sugiere que el surgimiento de estas organizaciones puede ser leído a partir de las transformaciones demográficas, económicas y políticas tras la Revolución Industrial, que hicieron que la riqueza —concentrada en mercancías almacenadas en los puertos, los almacenes y las bodegas— se encontrara en peligro constante de pillaje por parte de la naciente clase obrera, la cual manipulaba dicha riqueza y había sido recientemente despojada de sus tierras y obligada a migrar a los centros urbanos. En ese sentido, controlar moralmente a las clases obreras era esencial para permitir la acumulación de capital:

En el momento en el que le decimos: "Tú no tienes más que tu fuerza de trabajo y yo te la compro al precio del mercado" y en el que le ponemos en las manos tantas riquezas, es necesario insertar en la relación entre el obrero y aquello sobre lo que trabaja toda una serie de obligaciones, de límites que van a doblar la ley del salario, que es en apariencia la simple ley del mercado. El contrato salarial debe de acompañarse de una coerción que es como su cláusula de validez: hay que "regenerar", "moralizar" a la clase obrera.¹

Entre estas organizaciones, la cuestión del trato hacia los animales y especialmente de su protección emerge como uno de los ejes principales de moralización. A principios del siglo XIX vemos surgir por toda Europa sociedades de protección animal que, más que cuestionar directamente el antropo-poder,² se concentran en denunciar la crueldad y el

* Doctor en Filosofía. Posdoctorado en Filosofía en el campo de los Estudios Críticos Animales. Docente e investigador de la Universidad Nacional de Colombia. <https://orcid.org/0000-0001-9260-3340>

** Doctora en Filosofía (UNSAM/PARIS 8). Docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Becaria Posdoctoral del CONICET. Directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. ORCID: 0000-0001-9260-3340.

*** Maestro en filosofía por la Université de Paris 8. Miembro del comité editorial de la RLECA y del ILECA. <https://orcid.org/0000-0001-8634-3829>

1 Michel Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Gallimard/Seuil, 2023, p. 207.

2 "ANTROPO-PODER. Es aquel poder que un sujeto puede ejercer por ser categorizado y producido como humano. El antropo-poder lo ejercen los

maltrato que comúnmente acompañan la explotación del trabajo animal, especialmente de aquellos animales llamados "de carga" y "de tiro". En otras palabras, el enfoque de estos grupos estaba mucho más volcado hacia la moralización de las clases laboriosas para integrarlas en el proceso productivo que al cuestionamiento del orden especista.³ Como lo apuntan Carrié *et al.* en un reciente estudio sociológico sobre la historia de la causa animalista:

Es incontestable que [la protección animal en el siglo XIX] funciona en la práctica como un instrumento de control e integración social de categorías dominadas, en primera fila los campesinos y los obreros. Combatir los comportamientos crueles contra los animales domésticos e inculcar en su lugar el cuidado y la retención, es también un medio para "domesticar" a estas poblaciones problemáticas.⁴

Incluso en el siglo XIX, autores como Marx y Engels habían señalado ya en el **Manifiesto Comunista** que las sociedades protectoras tenían una función de moralización de las clases obreras cuyo objetivo era "remediar los males sociales con el fin de consolidar la sociedad burguesa".⁵ En las actas de la primera reunión de la Société protectrice des animaux en 1846, se lee que el objetivo aparente de la sociedad es:

la represión de los malos tratos que hacemos sufrir a los animales domésticos. Pero su tendencia indirecta profundamente moralizante es de llegar, gracias a esta nueva vía, a influir sobre la educación, sobre las primeras impresiones

de infancia, y por consecuencia, combatir al origen, las disposiciones a la crueldad que son desgraciadamente, demasiado comunes en el hombre.⁶

En ese sentido, Piazzesi apunta que las sociedades de protección animal surgen en un momento de transformación del antropo-poder, cuando el naciente discurso veterinario se presenta como un poder suave y benéfico, que toma en consideración las capacidades morales, intelectuales y sensibles de los animales para ejercer mejor el control sobre su conducta y extraer de ellos un trabajo sin resistencia. Así, en el siglo XIX el antropo-poder produce un doble proceso de moralización de los animales y a través de los animales:

una moralización del comportamiento animal, a través de la educación para la docilidad y el trabajo, y una moralización del comportamiento humano, a través de la estigmatización de la brutalidad. El recurrente llamado a la *humanidad* en el encuentro con los otros animales se traduce en una relación ambigua con respecto a la *animalidad*, que se trata de proteger y estigmatizar al mismo tiempo.⁷

En especial, el maltrato animal estuvo explícitamente relacionado con la tendencia a la criminalidad. En las pericias del naciente discurso psiquiátrico, el maltrato hacia los animales aparece como una expresión temprana del instinto de ferocidad que empujó a los acusados a cometer los crímenes de los que son imputados:

¿Qué es lo que se pone de relieve a través de esas pericias? ¿La enfermedad? En absoluto. ¿La responsabilidad? En absoluto. ¿La libertad? En absoluto. Son siempre las mismas imágenes, los mismos gestos, las mismas actitudes, las mismas escenas pueriles: "jugaba con armas de madera", "les cortaba la cabeza a los insectos", "afligía a sus padres", "faltaba a la escuela", "no sabía las lecciones", "era perezoso". Y: "concluyo de ello que era responsable".⁸

Así, podemos decir que la relación con los animales surgió, a partir del siglo XIX y en primer lugar en los países industrializados, como un vector de moralización de las clases laboriosas europeas, con el objetivo de integrarlas al aparato de producción y a un proyecto civilizatorio que presentaba el buen trato como signo de civilización y *humanidad*, y la crueldad como muestra de incivildad e *inhumanidad*. En otras palabras, la protección de los animales aconteció como un engranaje más de la máquina productora de lo *humano* frente a lo *animal*, que ocupa tanto el lugar de la protección como el peligro del salvajismo.

humanos, pero no reside en ellos (ni en su inteligencia, ni en su capacidad para crear herramientas, etc.). Es el efecto de correlaciones de fuerza cristalizadas o endurecidas en el orden especista y sus dispositivos. El antropo-poder se ve cuestionado cuando las correlaciones de fuerza cambian, por ejemplo, cuando acontecen prácticas veganas, resistencias animales o iniciativas abolicionistas de diverso tipo". Anahí Gabriela González e Iván Darío Ávila Gaitán, **Glosario de resistencia animal(ista)**, Bogotá, Ediciones desde abajo/ILECA, 2022, p. 37.

3 "ESPECISMO (ANTROPOCÉNTRICO). Orden tecno-bio-físico-social de escala global que re/produce de manera sistemática la dominación animal y que se fundamenta en la dicotomía humano/animal. Está compuesto por diferentes tipos de sujetos, objetos, prácticas, conocimientos y relaciones, y funciona a través de dispositivos como las granjas, los bioterios y los zoológicos. El especismo no constituye una elección individual y deliberada de dominación mediante la cual los humanos ejercen poder sobre la vida de los animales, es un orden que re/produce la superioridad de lo humano y la consecuente subordinación, explotación y sujeción animal, conjugando instituciones, campos de saber, espacios y técnicas que delimitan fronteras y establecen criterios antropocéntricos de diferenciación entre especies. El especismo, al ensamblar cuerpos, gestos, espacios y discursos, con el privilegio de lo "propriadamente humano", torna ilegible la dominación experimentada por los vivientes animalizados. Así, el especismo debe analizarse de manera histórica y localizada. Desde esta perspectiva, la pregunta por el especismo es una pregunta por el "cómo" del poder: ¿cómo se ejerce el antropo-poder? ¿Cómo se sostiene, cómo se legitima y, por lo tanto, cómo perdura? Cabe precisar que la dominación animal re/producida por el orden especista no atañe sólo a los animales no humanos, sino también a los humanos históricamente animalizados y a lo considerado como animal en el propio ser humano." *Ibidem*, pp. 50-51.

4 Fabien Carrié, Antoine Doré y Jérôme Michalon, **Sociologie de la cause animale**, Paris, La Découverte, 2023, p. 12.

5 Karl Marx y Friedrich Engels, **Manifiesto del partido comunista**, México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011, p. 67.

6 Société protectrice des animaux, **Recueil des rapports et mémoires de la Société protectrice des animaux: 1846 et 1847**, Paris, L'Union agricole, 1848, p. 1.

7 Benedetta Piazzesi, **Del governo degli animali. Allevamento e biopolitica**, Macerata, Quodlibet Studio, 2023, p. 146

8 Michel Foucault, **Los anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975**, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 44.

La emergencia de la Sociedad Vegana

Si realizamos una somera aproximación genealógica al concepto de veganismo, podremos constatar rápidamente que su historia resulta indisociable de aquello que, en términos generales, solemos denominar "cultura occidental", y en especial de cierta tradición cristiana. Es sabido que la aparición del concepto de veganismo ocurre de manera paralela a la constitución de la Vegan Society en Londres, Inglaterra, y que este proceso aconteció a mediados del siglo XX. Sin embargo, es menos sabido que está última surgió como escisión de la Vegetarian Society, una organización fundada el 30 de septiembre de 1847 con el objetivo de promover el vegetarianismo. Ahora bien, tal meta se encontraba ligada explícitamente a un modo de vida cristiano, pues los miembros iniciales de la Vegetarian Society hacían parte de la Bible Christian Church, una secta cristiana fundada por el reverendo William Cowherd en 1809.⁹ La influencia de Cowherd fue tan importante que los miembros de la secta eran conocidos como "*cowherdites*".

La Bible Christian Church era una secta enteramente vegetariana desde sus inicios. Los "*cowherdites*" se comprometían con una dieta vegetariana y libre de alcohol como expresión de la teología de raigambre pelagiana predicada por Cowherd. El pelagianismo es un movimiento teológico y filosófico que se remonta a los siglos IV y V d.C. y que se constituye en torno a la figura de Pelagio, un asceta británico, fuertemente combatido por Agustín de Hipona, que negaba que el pecado original hubiera manchado la naturaleza humana y, en contraste, ponía el acento en el carácter divino del libre albedrío como medio para el perfeccionamiento, pues ningún mandamiento divino sería imposible de cumplir en la medida que Dios no les pediría a los seres humanos nada inalcanzable. En sentido estricto, Pelagio negaba el pecado original.¹⁰ Argumentaba que este sólo había afectado a Adán, dejando el bautismo sin sentido. Coherentemente, aducía que los seres humanos, usando el libre albedrío, podían llevar una vida libre de pecado, basada en las propias obras como lo había enseñado originalmente Jesús. La confrontación con los seguidores de Agustín de Hipona fue tan lejos que tanto la iglesia católica como la ortodoxa declararon herético al movimiento, pese a que en su tiempo contó con adherentes en las clases altas romanas y los monasterios.

Algunos miembros de las clases altas romanas adoptaron las ideas de Pelagio porque se mostraban afines a su propio modo de vida aristocrático, es decir, a sus pretensiones de presentarse como espiritualmente elevados por encima de la

vida de la plebe. Por otro lado, algunos monjes percibieron en el pelagianismo una teología y filosofía consecuente con una vida ascética, de renuncia a las riquezas o las posiciones de poder, y cuya recompensa inmediata era el acercamiento a Dios a través de las obras, o lo que es igual, una vida "libre de pecado" construida con esfuerzo. Cowherd, en tanto teólogo influenciado por el pelagianismo, comprendía el vegetarianismo como una expresión de la libre voluntad capaz de perfeccionar la vida humana, por lo que su práctica ocupaba un lugar central en su doctrina. La dieta vegetariana mostraba que el ser humano puede moderar o atemperar su propio ego y abstenerse de la entrega a pulsiones de dominio.¹¹ En otros términos, el vegetarianismo demuestra que el ser humano, al dominarse a sí mismo, es capaz de perfeccionarse (acercarse a la divinidad) y relacionarse de una manera no explotadora u opresora con los demás seres humanos y la naturaleza en general. En el centro de estas prácticas se encontraba la idea cristiana de que "la fe sin obras es cosa muerta".

Los miembros iniciales de la Vegetarian Society no sólo eran "*cowherdites*", también eran cercanos al internado Concordium y a la revista **Truth-Tester**.¹² Mientras los internos del primero llevaban una vida libre de productos de origen animal, la segunda era promotora de una vida libre de alcohol y, con el tiempo, de una dieta vegetariana. De hecho, fue en **Truth-Tester** donde se propuso la creación de la Vegetarian Society que, como se dijo, fue finalmente establecida en 1847. Aquí cabe destacar que algunos integrantes de la Bible Christian Church y del Concordium ya, de facto, llevaban lo que más adelante se empezó a denominar como una "dieta vegana". Por otro lado, de este breve recorrido es fácil deducir que la Vegetarian Society no sólo tenía el propósito de promover una dieta vegetariana, sino que lo hacía respaldada en una filosofía de raigambre pelagiana, la cual: 1) constituía una apuesta afirmativa por darle forma a la vida de acuerdo con ciertas concepciones de la realidad asentadas en una metafísica cristiana; 2) ponía el énfasis en la posibilidad de que el alma o la mente domina las pasiones mundanas (libre albedrío); 3) este autodominio conllevaba una práctica cotidiana de autocontención con el fin de evitar la voluntad de posesión o dominio sobre los otros seres humanos y la naturaleza en general; y 4) la "recompensa" de las obras no era otra sino una vida virtuosa, "libre de pecado" (perfeccionamiento).

En 1943, durante la Segunda Guerra Mundial, los hermanos Donald y Eva Watson empezaron a destacarse al interior de la Vegetarian Society. El primero lo hacía planteando que los lácteos, además de encontrarse inevitablemente vinculados a la industria cárnica, perpetúan la violencia que significa

9 Cfr. Julia Twigg, "The Early Nineteenth Century", en **The Vegetarian Movement in England 1847-1981: A Study in The Structure Of Its Ideology**, Tesis de Doctorado en Filosofía, Londres, University of London, 1981.

10 Francisco José Weismann, "Los orígenes del pelagianismo", en **Oriente-Occidente**, 1994, p. 43.

11 Samantha Jane Calvert, "A Taste of Eden: Modern Christianity and Vegetarianism", en **The Journal of Ecclesiastical History**, 2007. Disponible en www.doi.org/10.1017/S0022046906008906

12 *Ibidem*, p. 468.

separar una y otra vez a la madre de su ternero, estableciendo un paralelo con el sufrimiento que podía experimentar una madre humana al ser abruptamente apartada de su bebé. La segunda, por su parte, intentaba ofrecer consejos prácticos para liberar la dieta de productos lácteos. Para esta misma época, los hermanos Watson rechazaban también ya el consumo de huevos, pues su producción se hallaba asociada directamente a la eliminación de pollitos machos. Estos eran descartados masivamente por una industria que percibía sus vidas como no lucrativas. Dicha postura fue sostenida incluso en medio del clima bélico que ya de por sí obligaba a racionar el consumo de huevos y establecía el máximo de uno a la semana por persona. Finalmente, para esta época los Watson también organizaron un grupo al interior de la Vegetarian Society con el propósito de empezar a diferenciarse de quienes llevaban una dieta ovolactovegetariana.

Al año siguiente, en 1944, Donald Watson y Elsie (Sally) Shrigley le solicitaron formalmente a la organización crear un subgrupo "vegetariano estricto" y un espacio de comunicación adecuado para dicho grupo dentro de la revista de la sociedad, la **Vegetarian Messenger**, pero la solicitud se denegó.¹³ Fue en ese momento cuando surgió de manera independiente la Vegan Society, que justamente propuso el término *vegan* (vegano) como contracción de la palabra *vegetarian*, en un intento de diferenciarse del vegetarianismo promovido por la Vegetarian Society. Ese mismo año la recién constituida Vegan Society publicó su primer manifiesto y el primer volumen de la revista **Vegan News**. Allí ya queda claro que la dieta no sólo está vinculada con los viejos elementos filosóficos de raigambre pelagiana mencionados atrás, sino que es el modo práctico de darle forma a una vida que rechaza la explotación o la esclavitud animal, por lo que, además de la dieta, el rechazo debía extenderse a todo tipo de productos asociados a la explotación o esclavitud animal. El manifiesto, por ejemplo, dice lo siguiente:

La Sociedad Vegana busca abolir la dependencia del hombre de los animales, con su inevitable crueldad y matanza, y crear en su lugar un orden social más razonable y humano. Si bien honra los esfuerzos de todos los que se esfuerzan por lograr la emancipación del hombre y de los animales, la Sociedad Vegana sugiere que los resultados seguirán siendo limitados mientras se ignore la explotación en la producción de alimentos y ropa.

La Sociedad Vegana está ansiosa de que se comprenda cuán estrechamente están relacionadas las industrias de productos cárnicos y lácteos. Las atrocidades de la producción lechera son, en cierto modo, mayores que las de la industria cárnica, pero están más oscurecidas por la ignorancia. Además, la Sociedad Vegana afirma que el uso de leche en cualquier forma después del período de destete es biológicamente incorrecto

y que, excepto cuando se toma directamente de la madre, se vuelve contaminada e insegura. La Sociedad, por lo tanto, no ve otra alternativa honorable que desafiar las tradiciones de la ortodoxia defendiendo una dieta completamente revisada basada en la razón y el principio humano y guiada por la ciencia y diseñada para cumplir con los requisitos fisiológicos.

No se sugiere que el veganismo por sí solo sería suficiente para resolver todos los problemas del bienestar individual y social, pero su filosofía está tan estrechamente vinculada a la moralidad, la estética, la higiene y la economía agrícola que su adopción remediaría muchas características insatisfactorias de la actualidad. Así, si se eliminara la maldición de la explotación, las influencias espirituales, actuando para el bien, desarrollarían condiciones que asegurarían un mayor grado de felicidad y prosperidad para todos.¹⁴

Igualmente, en el primer volumen de **Vegan News** se apuntaba explícitamente que: "nuestra civilización actual se basa en la explotación de los animales, al igual que las civilizaciones pasadas se basaron en la explotación de los esclavos".¹⁵ Al año siguiente, en 1945, en el tercer volumen de **Vegan News**, se insistió en que el veganismo era un modo de vida estrictamente vegetariano y en el cuarto volumen se dejó claro que el objetivo de la organización era cesar la explotación de toda vida sintiente.¹⁶ Finalmente, en 1946 Donald Watson es designado como primer presidente de la Vegan Society y en su discurso puntualiza que el objetivo del veganismo es la emancipación de los animales:

Los veganos creían que si iban a ser verdaderos emancipadores de los animales debían renunciar absolutamente a su actitud tradicional y engreída de que tenían derecho a utilizarlos para servir a sus necesidades. Deben suplir esas necesidades por otros medios. A lo largo de la historia, siempre que el hombre se levantó contra la crueldad, se benefició tanto a sí mismo como a aquellos a quienes había emancipado. Esa era la ley del progreso. Por lo tanto, se obtendrían más ventajas si abordáramos seriamente aquellas crueldades sobre las que la civilización aún se basaba en gran medida. Si se adoptara en general el ideal vegano de no explotación, sería la revolución pacífica más grande jamás conocida, aboliendo vastas industrias y estableciendo otras nuevas en beneficio de los hombres y los animales por igual.¹⁷

13 David Arioch, "Elsie Shrigley, pionera del movimiento vegano", en **Cultura Vegana**, 6 de octubre de 2018. Disponible en www.culturavegana.com/elsie-shrigley-pionera-del-movimiento-vegano.

14 The Vegan Society, **Manifiesto**, 1944, citado en Joanne Stepaniak, **The Vegan Sourcebook**, Los Angeles, Lowell House, 1998, pp. 4-5.

15 Donald Watson, **Vegan News**, n° 1, 1944, p. 1. Disponible en https://issuu.com/vegan_society/docs/the_vegan_news_1944

16 Cfr. Donald Watson, **Vegan News**, n° 3, mayo de 1945. Disponible en www.issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-news-no-3-may-1945; y Donald Watson, **Vegan News**, n° 4, agosto de 1945. Disponible en www.issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-news-no-4-august-1945.

17 Donald Watson, **The Vegan**, Vol. 3, n° 3, 1947, p. 12. Disponible en https://issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-autumn-1947.

Posteriormente, en 1947, Fay Henderson, secretaria de la Vegan Society, publicó un texto titulado **Vegan Values**, el cual trasluce la influencia pelagiana de la inicial Vegetarian Society en la nueva Vegan Society:

Una vez que un individuo se da cuenta de que la Vida dada por Dios es el mayor de los bienes, regulará sus hábitos diarios en consecuencia. No interferirá a sabiendas en la vida de los demás; no matará para comer ni para beber ni para vestirse, sino que encontrará otras formas más naturales de alimentarse y protegerse. No explotará ni al hombre ni a la bestia, sino que se esforzará por vivir en armonía día a día. (...) El veganismo establecería por primera vez una correcta relación entre el hombre y los animales.¹⁸

Dos años más tarde, en 1949, Leslie Cross publicó en dos partes su texto **In Search of Veganism**, donde intentó sintetizar las anteriores definiciones dispersas en una sola. Así, el veganismo sería sencillamente "el principio de la emancipación de los animales de la explotación a la que les somete el ser humano", donde la aplicación de ese principio exige un modo de vida libre de productos de origen animal.¹⁹ En este esfuerzo de definición, el veganismo no se piensa sólo como un estilo de vida basado en cierta decisión de consumo, sino como un principio ético de emancipación concretado históricamente en un modo de vida específico, aunque con pretensiones universales. Con esto quedó todo dicho, pues el veganismo se estableció de manera concreta como un principio ético, es decir, como una norma que pretende orientar los comportamientos o darle forma a la vida con el fin de lograr el progreso, el cual no sólo se materializa en la emancipación de los animales, sino también en el perfeccionamiento de la humanidad en su conjunto a través del establecimiento de relaciones más racionales con los animales y la naturaleza en general. Si bien la jerga pelagiana no es explícita en los últimos textos, resulta evidente que esta filosofía y teología continuó ejerciendo una influencia notable sobre la Vegan Society.

Aunque el veganismo posee un alcance general, que abarca a los animales y a los seres humanos como beneficiarios de la consecución de un nuevo estadio en el camino del progreso o perfeccionamiento, ese perfeccionamiento comienza por la decisión libre y racional (libre albedrío) de cada persona de abstenerse de explotar y esclavizar al Otro, en especial al Otro animal o sintiente. Tal práctica de autocontención o no-dominio, que puede comprenderse como una *práctica de sí*, permite una vinculación con la alteridad, pero tiene un origen individual y una teleología específica, a saber, la reconciliación racional entre el ser humano y la naturaleza en su conjunto, materializada en un mundo sin dominio o posesión (explotación y esclavitud). En

términos pelagianos podría afirmarse que se trata de la promesa de vivir una vida virtuosa o divina, ya que nuestra naturaleza no es pecaminosa ni se encuentra condenada. Si somos capaces de llevar una vida racional o recta, en este caso respetando el principio del veganismo, podremos conquistar una vida plena, armoniosa, "libre de pecado", aunque no sea la solución a todos nuestros problemas.

El veganismo surgió en un contexto europeo industrial, específicamente el británico, en el que la industrialización de la explotación animal no pudo pasar desapercibida. Sin embargo, el discurso vegano era tan incompatible con la sociedad industrial que inicialmente constituyó un auténtico movimiento contracultural y contra conductual:²⁰ hecho a partir de las propias herramientas provistas por la llamada "cultura occidental". Ciertamente, el veganismo representaba un "exceso" respecto a los discursos proteccionistas o anticrueldad orientados a la moralización de las clases laboriosas. La retórica que se impuso fue la "proteccionista" o "bienestarista", cuyo lema era "reducir el sufrimiento, eliminar la crueldad", mientras que la filosofía que se tornó hegemónica fue la utilitarista, muy asociada a la "ciencia del bienestar animal". Excepto los "tratos crueles" e "inhumanos", el comportamiento humano respecto a los animales no fue cuestionado frontalmente y, a partir de los años sesenta, se transmitió la idea de que era posible una explotación justa si esta garantizaba el "bienestar animal". El antropo-poder permaneció sin ser interrogado.

Identidad vegana y neoliberalismo

No obstante, con las transformaciones acontecidas a partir de la década del ochenta del siglo XX y la mutación del mundo industrial en uno postindustrial, el veganismo empezó a tomar fuerza y poco a poco se fue instalando en el sentido común. En la medida en que el nuevo capitalismo posfordista y neoliberal se abría paso, el veganismo empezaba a ser funcionalizado.²¹ De comportamiento contra conductual y contracultural fue mutando en identidad asimilable por mercados concretos. Esta nueva expresión del veganismo, contrario a lo que sucedió durante la primera etapa, sí guarda continuidad directa con los efectos moralizantes de las clases trabajadoras asociados a las primeras organizaciones proteccionistas, al tiempo que arrastra los prejuicios que supone toda universalización (colonial) de un modo de vida particular.

La nueva economía, fundamentada en la hiperindividualización y en la intensificación de ciertas *prácticas de sí* orientadas a

18 Fay Henderson, "Vegan Values", en *La Guía Veg*, 2024. Disponible en <https://laguiaveg.com/historia-del-veganismo/>

19 Leslie Cross, "In search of veganism", en *The Vegan*, Vol. 5, n° 3, otoño de 1949, p. 16. Disponible en https://issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-autumn-1949?mode=window&pageNumber=17

20 Sobre el concepto de contraconducta cfr. Michel Foucault, **Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978**, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 225.

21 Cfr. Niklas Luhmann, **La sociedad de la sociedad**, México, Herder, 2007.



hacer responsable al sujeto de la totalidad de su vida²² y del porvenir social,²³ se empezó a mostrar compatible con aquel individuo pelagiano capaz de usar la propia razón para tomar decisiones adecuadas que redunden en el perfeccionamiento individual y colectivo. El mercado posfordista y neoliberal ahora se convertía en el *medio* perfecto para este tipo de individuos, pues si su meta radicaba en hacerse una vida virtuosa a partir de las elecciones cotidianas, en especial de la elección de productos que no fuesen de origen animal, con el propósito de obtener un perfeccionamiento a su vez colectivo, entonces lo único que había que hacer era crear nuevas líneas de mercado "veganos", aptas para aquellos individuos con una identidad construida a través de una ética de consumo. De esta manera, el veganismo terminó por ser funcionalizado no sólo como una dieta, sino como una identidad basada en una específica ética de consumo. En una sociedad posfordista o en el marco del capitalismo neoliberal esto ya no es un inconveniente, sino una oportunidad, pues se trata de un nuevo componente para un "ecosistema empresarial" o *medio* artificialmente construido, en el que los productos "veganos" coexisten con los de origen animal sin mayor riesgo para el sistema en su conjunto.

Autores como Hardt y Negri han señalado que el paso de una economía fordista a una posfordista ha implicado una transformación en el ejercicio del poder, donde las distinciones entre estructura y superestructura, resistencia y obediencia, producción y reproducción, trabajo y ocio tienden a desdibujarse.²⁴ Se trata de la expansión del poder capitalista a todos los aspectos de la vida o lo que Marx llamó la subsunción real del trabajo en el Capital.²⁵ Así, siguiendo la pista de estos autores, podemos decir que el biopoder capitalista contemporáneo opera produciendo (y reproduciendo) la vida misma, entendida como un complejo material, tecnológico, histórico y subjetivo de interrelaciones:

Los grandes poderes industriales y financieros no sólo producen mercancías, sino que también subjetividades. Producen subjetividades agenciales dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes —lo que significa que producen productores. En la esfera biopolítica, la vida está hecha para servir a la producción y la producción está hecha para servir a la vida. Es una gran colmena en la que la abeja reina supervisa constantemente la producción y la reproducción. Entre más profundo llevamos el análisis, encontramos, de manera cada

vez más intensa, el entrelazamiento de agenciamientos de relaciones interactivas.²⁶

En el contexto histórico que nos incumbe, esta transformación produjo dos tendencias que podrían parecer contradictorias, pero que en realidad son dos caras de un mismo proceso: 1) la consolidación vertical de las diversas áreas del Complejo Industrial Animal,²⁷ lo que permitió la expansión exponencial de la producción, reproducción y consumo de cuerpos animales a escalas planetarias nunca antes vistas (v.g. el consumo de carne creció 58% a nivel mundial de 1998 al 2018), y 2) la incorporación de los discursos éticos sobre el "bienestar animal" dentro de la propia producción de subjetividad de los consumidores/productores.²⁸ Al tiempo, el veganismo como identidad de consumo surge como la contracara de la explosión global de la agroindustria y la producción de proteínas animalizadas. No es azaroso que, en el mismo momento que las "dietas veganas" han comenzado a extenderse, sobre todo en los países postindustriales, surjan también estrategias de *moralización* de ciertas formas de producción y consumo de carne como la "carne feliz", que *le promete al consumidor de carne una subjetivación moral análoga al veganismo, sin siquiera requerir un cambio drástico en sus hábitos de consumo.*²⁹ Así, coexisten —junto a muchas otras— dos líneas de mercado que, a través de la moralización del consumo, suponen la continua producción de vidas humanas y animales en función de la acumulación virtualmente indefinida de capital. Para decirlo claramente, en el contexto del funcionamiento del biopoder capitalista contemporáneo, el veganismo —entendido como una identidad basada en el consumo de cierto tipo de productos— no sólo no representa un "afuera" de las relaciones capitalistas que transforman a billones de animales en mercancías, sino que es una tecnología que opera de manera integrada a estas relaciones (los productos que sí se consumen provienen, normalmente, de las mismas cadenas de producción agroindustrial) y de la que, potencialmente, es posible extraer un plusvalor económico-moral.

No intentamos sugerir que el veganismo, que sería originalmente moral y desinteresado, fue cooptado por una ideología neoliberal que le es exterior. Por el contrario, buscamos entenderlo como producto de ciertas tecnologías

22 Cfr. Michel Foucault, **Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

23 Cfr. Sebastian Friedrich et al., **La Sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas**, Pamplona, Katakak Liburuak, 2018.

24 Michael Hardt y Antonio Negri, **Empire**, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

25 Karl Marx, "Capítulo VI [inédito] del Libro I", en **El Capital**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 73.

26 Michael Hardt y Antonio Negri, **Empire**, op. cit., p. 32.

27 "Complejo Industrial Animal" es un concepto propuesto originalmente por Barbara Noske para estudiar la explotación institucionalizada y sistemática de los animales dentro del capitalismo. Cfr. Barbara Noske, **Beyond Boundaries. Humans and Animals**, Montreal/Nueva York/Londres, Black Rose Books, 1997, p. 22 y ss.

28 Cfr. Tim Whitnall y Nathan Pitts, **Global trends in meat consumption**, Canberra, ABARES Agricultural Commodities, 2019, p. 96.

29 Cfr. Marieke Thun, "Veganism in a Post Modern Society", en **Critical Reflections: A Student Journal on Contemporary Sociological Issues**, 2019; Matthew Cole, "From 'Animal Machines' to 'Happy Meat'? Foucault's Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to 'Animal-Centred' Welfare Discourse", en **Animals**, 2011. Disponible en [www.doi.org/10.3390/ani1010083](https://doi.org/10.3390/ani1010083)

de producción de la subjetividad que, aunque inicialmente tuvieron efectos contra conductuales respecto al capitalismo industrial, hoy han sido funcionalizadas o integradas al capitalismo posfordista o posindustrial. Como Santiago Castro-Gómez lo muestra, las tecnologías neoliberales están volcadas a la producción de cierta forma de relación del sujeto consigo mismo y para con lxs otrxs: "el liberalismo y el neoliberalismo son capaces de crear un *ethos*, unas 'condiciones de aceptabilidad' en donde los sujetos se experimentan a sí mismos como libres, aunque los objetivos de su conducta sean puestos por otros".³⁰ El veganismo identitario contemporáneo puede entenderse como un espacio de construcción de la subjetividad donde se invita a ciertos individuos a constituirse y perfeccionarse libremente a partir de un patrón de consumo.

Este proceso de autoconstrucción del sujeto vegano puede entenderse como una reconfiguración del perfeccionamiento pelagiano en clave neoliberal a través de la problemática del *estilo de vida*. Christopher Mayes ha estudiado la emergencia del estilo de vida en tanto tecnología de gobierno normalizadora donde entran en tensión los objetivos biopolíticos de la epidemiología y la salud pública con las prácticas de sí mediante las que los sujetos se transforman para alcanzar mayores niveles de la salud: "Las ideas de superación personal e inversión son ampliamente movilizadas en las estrategias que incitan a los individuos a adoptar un estilo de vida saludable".³¹ Aunque Mayes no aborda directamente la cuestión del veganismo, ya que se concentra en el fenómeno de la obesidad, su perspectiva puede resultar valiosa para la crítica del veganismo en tanto estilo de vida, ya que nos invita a cuestionar: "¿cómo es que las elecciones y actividades cotidianas de los individuos son politizadas como si fuesen capaces de influir la seguridad y salud de una población y por tanto requieren ser gobernadas a través de la idea del estilo de vida?"³²

En síntesis, podemos decir que en el cruce entre los fenómenos poblacionales (como la nutrición, la salud, la mortalidad), la regulación de un medio vital (la contaminación del agua, el manejo de los recursos, el impacto de la producción de alimentos) y las técnicas del sí, a través de las cuales el sujeto establece una relación consigo mismo con miras a un fin específico (la salud, la sustentabilidad, el bien moral), emerge el estilo de vida vegano como tecnología gubernamental en el contexto postindustrial neoliberal. Esta historia, en cualquier caso, es sobremanera más compleja, ya que el veganismo no sólo no ha sido enteramente funcionalizado, sino que paralelamente han aparecido nuevos movimientos

que sí han cuestionado las conexiones sistémicas y que cada vez más, al pluralizar el veganismo y no concebirlo como una identidad basada en una ética de consumo, han abierto nuevas posibilidades.

El transveganismo o los devenires veganos

De manera paralela a la consolidación del veganismo como una identidad basada en el consumo y orientada al perfeccionamiento o el progreso moral y físico de la humanidad, han aparecido expresiones veganas que vuelven a poner el énfasis en la posibilidad de constituir formas de vida capaces de retar el especismo entendido como orden de poder. Esto ha sucedido a través de una pluralización del propio veganismo por su contacto con otras prácticas y luchas. Desde finales del siglo XX y en el transcurso del siglo XXI hemos atendido a la emergencia de veganismos indígenas, negros, (trans)feministas, *queer*, *crip*, populares, entre otros, que, más que nuevas identidades, son cuestionamientos frontales al veganismo *mainstream* y su impulso universalista y colonial inherente. Sin embargo, dichos cuestionamientos se realizan a través de prácticas que afirman mundos más que humanos históricamente subalternizados.

No se trata de una dialéctica en la que los mencionados veganismos serían nuevas identidades que se afirman por contraste con la identidad vegana dominante, sino más bien prácticas y mundos emergentes que deshacen esta identidad. En ese sentido, los veganismos no son minorías, sino devenires minoritarios que, a través de su afirmación, desestructuran la identidad vegana hegemónica, pero rescatando su carga histórica contra conductual, a la vez que se confrontan sus dimensiones funcionales al especismo capitalista colonial cisheteropatriarcal y capacitista contemporáneo. El veganismo se convierte entonces en una suerte de transveganismo, a saber, en un movimiento constante o conjunto de prácticas orientadas a constituir formas de vida más que humanas capaces de abolir el orden especista.³³

30 Santiago Castro-Gómez, **Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010, p. 12.

31 Christopher Mayes, **The Biopolitics of Lifestyle. Foucault, Ethics and Healthy Choices**, Londres/Nueva York, Routledge, 2016, p. 79.

32 *Ibidem*, p. 4.

33 Entendemos por Veganismo (con mayúscula) –o veganismo hegemónico, *mainstream* o moderno-colonial– un veganismo "mayoritario" en el sentido deleuzo-guattariano del término. Pero, así como existe un veganismo "mayoritario", también es posible constatar devenires minoritarios del veganismo, que precisamente son los diferentes devenires veganos, los animalismos situados o el transveganismo. Estos últimos pueden tener momentos identitarios tácticos, pero no pueden ser equiparados a "minorías", o lo que es igual, a identidades minoritarias; por el contrario, son tendencias, prácticas, acciones o haceres pre y trans subjetivos. Acá se encuentra implícita la diferencia entre mayorías, minorías y devenires minoritarios planteada por Deleuze y Guattari: "Por mayoría nosotros no entendemos una cantidad relativa más grande, sino la determinación de un estado o un patrón con relación al cual tanto las cantidades más grandes como las más pequeñas se consideran minorías: hombre-blanco, adulto-macho, etc. Mayoría supone un estado de dominación, no a la inversa. (...) la mayoría en el universo supone como ya dados el derecho y el poder del hombre. En ese sentido, las mujeres, los niños y también los animales, los vegetales, las moléculas son minoritarios. (...) Sin embargo no hay que confundir 'minoritario' en tanto que devenir o proceso, y 'minoría'

Como se advirtió, estas prácticas remiten a territorios existenciales enteros que han sido históricamente subalternizados, cuyo peligro a conjurar constantemente consiste en cristalizar nuevas identidades y "minorías" fácilmente aprehensibles y capitalizables por parte del capitalismo neoliberal. Este es un peligro real, ya que, así como la identidad vegana hegemónica coexiste hoy con la industria de la explotación animal, las nuevas identidades veganas minoritarias podrían abrir novedosas líneas de mercado y de constitución de sujetos cuya moralización se intensifica al incluir dimensiones de "raza", "género", "clase", etc., aparentemente despolitizadas. La proliferación de identidades veganas es consistente con la producción de sujetos neoliberales, responsables de sí, de su consumo y en continuo perfeccionamiento físico y moral (hiperhumanismo o transhumanismo cotidiano).³⁴ Las viejas técnicas de sí o de constitución de la subjetividad pelagianas, asociadas al libre albedrío y el perfeccionamiento, retornan en clave ya no contraconductual sino neoliberal, con el fin de funcionalizar la potencia de emancipación y las resistencias asociadas a los devenires veganos. Una genealogía del veganismo ha de retomar los saberes que han sido sometidos en la reconstrucción histórica de sus "orígenes"; reconstrucción que se presenta comúnmente como un recorrido progresivo y lineal, que hace avanzar a la humanidad hacia un ideal moral de relación no conflictiva con el resto de la creación. Estos saberes que podríamos denominar *contra-saberes veganos* hemos de encontrarlos en los márgenes de la historia clásica del veganismo y el antiespecismo.

Al respecto, Martina Davidson, en su libro **Repensando o Veganismo** ofrece una contextualización histórica y un análisis de la construcción del veganismo europeo, con el fin de entenderlo como un concepto que ha excluido a determinados cuerpos y subjetividades. Al mapear los procesos de violencia y opresión que han forjado a América Latina, Davidson reconstruye algunos de los modos en que se ha pluralizado el veganismo mediante su contacto con prácticas feministas y decoloniales. Para Davidson, ese proceso implica la transición del Veganismo, con mayúscula, entendido como una identidad basada en el consumo, hacia los veganismos, en plural, los cuales someten a crítica los orígenes coloniales del Veganismo:

[Se trata de] veganismos que ya existen en la práctica, creados por personas subalternizadas, ya sean personas negras, lesbianas, trans, pobres, con discapacidades, entre otras, (...) veganismos nacidos en el Sur, de abajo hacia arriba, de los márgenes hacia el centro, capaces de subvertir el

poder capitalista para lograr, finalmente, la liberación de los animales no humanos y humanos.³⁵

Devenires (trans)feministas y queer del veganismo

En este itinerario, una inflexión importante que experimentó la noción de veganismo fue a partir de su contacto con los feminismos y la teoría y el activismo LGBTIQ+, los cuales desafiaron la carga heterocispatriarcal de su definición inicial. Por un lado, **La Política Sexual de la Carne**, texto icónico de Carol Adams, permitió pensar al veganismo como una cuestión feminista, al sostener que, en Occidente, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, existe una conexión histórico-cultural entre el consumo de carne, el poder masculino y el racismo colonial.³⁶ Según Adams, la distribución diferencial de los alimentos reproduce experiencias de fraternidad específicamente "masculinas", y si bien, para ella, las expresiones de la política sexual pueden variar en cada contexto histórico, en todos los casos se asume que "un hombre necesita carne y que una mujer debe alimentarlo con carne".³⁷

Aunque la noción de "política sexual de la carne" fue útil para entender cómo el sexismo y el especismo se hallan entrelazados, su feminismo antipornográfico y transexcluyente fue criticado por los enfoques *queer* y transfeministas. Los transfeminismos antiespecistas han mostrado que existen relaciones entre el especismo y el heterocissexismo, pero también con el racismo, la colonialidad, el clasismo y otras formas de opresión. Los veganismos transfeministas parten de los análisis de la teoría *queer*, el ecofeminismo *queer* y los feminismos negros, decoloniales ylésbicos para señalar ciertas limitaciones del feminismo antiespecista clásico; particularmente su presupuesto de una concepción binaria del género que refuerza el cisheterosexismo, a saber, la obliteración de deseos, identificaciones y sexualidades disidentes o no normativas. Por tanto, los transfeminismos antiespecistas intentan complejizar la propuesta inicial de Adams "cuestionando los binarismos mujer/hombre, macho/hembra y llegando a la conclusión de que ya no es posible hablar desde un modelo de opresión femenina universal y transhistórico".³⁸

como conjunto o estado. Los judíos, gitanos, etc., pueden formar minorías en tales o tales condiciones; pero eso no es suficiente para convertirlos en devenires". Gilles Deleuze y Félix Guattari, **Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia**, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 291.

34 Iván Ávila, "Los animales ante la muerte del Hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación", en **Tabula Rasa**, n° 31, 2019.

35 Martina Davidson, **Repensando o Veganismo: o feminismo e o projeto decoloniais como ferramentas ético-políticas para um veganismo anticapitalista**, Rio de Janeiro, Ape'Ku, 2021, p. 20

36 Carol Adams, **The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory**, Londres, Bloomsbury Academic, 1990.

37 Carol Adams y Matthew Calarco, "Derrida and The Sexual Politics of Meat", en Annie Potts (ed.), **Meat Culture**, Leiden/Boston, Brill, 2016, p. 34

38 Anahí. Gabriela González y María Belén Ballardo, "El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género", en **Astrolabio**, n° 33, 2024, p. 113.

En este sentido, Carrie Lou Hamilton en **Veganism, Sex and Politics** explora las políticas del veganismo a través de su propia experiencia como vegana *queer*.³⁹ La autora reflexiona sobre el encuentro que tuvo con un zorro unos meses después de empezar a practicar el veganismo: "Al llegar a la esquina de mi piso, un zorro cruzó la calle vacía y se detuvo en la acera unos cincuenta metros antes que yo. Se volvió hacia mí, me miró a los ojos y se escabulló bajo un arbusto".⁴⁰ En el intercambio de miradas que tuvo con el zorro, Hamilton sintió una conexión con él por el hecho de ya no comer animales. Su veganismo feminista *queer* parte de la conexión y del parentesco con otras especies, se trata una manera de afirmar las potencias de los cuerpos, así como una manera de desafiar y revisar nuestro sentido de lo que significa ser humano. Hamilton indica que no concibe el veganismo como una declaración de quién es: "quizás sería útil pensar en el veganismo como algo que practicamos o hacemos en lugar de en el veganismo como algo que somos".⁴¹ No considera que el veganismo suponga un cuerpo humano libre de rastros de animales muertos, o la no complicidad en la explotación de los animales, pero sí un "compromiso ético de vivir, en la medida de lo posible, sin mercantilizar o instrumentalizar de otro modo a otros animales para nuestros propios fines humanos".⁴² La autora retoma la propuesta de Dinesh Wadiwel, para quien el veganismo "es un conjunto de prácticas imperfectas que se sitúan como formas de resistencia a la guerra contra los animales, más que como un modo de identidad".⁴³

Al concebir el veganismo en estas coordenadas, Hamilton se distancia del trabajo de Adams, ya que esta última considera a la capacidad biológica de reproducción de las "hembras" humanas y no humanas como el punto de identificación de la lucha antiespecista feminista. Para la escritora, la propuesta de Adams refuerza la idea de que la feminidad se define por la maternidad, redundando en una política del veganismo identitaria que parte de la idea de que "los hombres son consumidores de carne (...) mientras que las mujeres y los animales son cosificados y consumidos".⁴⁴ Además, al haberse centrado en los modos en que las mujeres cisgénero son animalizadas y en los modos en que los demás animales son feminizados, Adams invisibilizó aquellos cuerpos que desestabilizan el binarismo de género, los cuales también han sido históricamente animalizados. Nos referimos a las mujeres trans, los cuerpos no binarios y las masculinidades

no hegemónicas, como hombres trans y masculinidades lésbicas.⁴⁵

Las reivindicaciones antiespecistas *queer* y trans han tenido un papel vital a la hora de cuestionar a los antiespecismos que reproducen lógicas cisheteronormativas, binarias y coloniales. Sus intervenciones han configurado otros imaginarios animalistas que desplazan el discurso identitario del feminismo antiespecista, ya que ponen de manifiesto que las matrices normativas que regulan sujetos, comportamientos y deseos se han dirigido a violentar aquellas existencias que no responden a los ideales cisheterocentros. En este sentido, si entendemos que los animales, las mujeres (cis y trans), los hombres trans, las maricas, travestis, negras, latinas, empobrecidas y lesbianas, han sido oprimidas en nombre del ideal del humanismo blanco colonial y cisheteronormativo, para los transfeminismos "la juntanza de estas voces, más que el borramiento de unas, significa la amplificación de un grito conjunto".⁴⁶

Existen entonces reivindicaciones animalistas que han explorado el potencial *queer/trans* de la animalidad o el potencial animal de las existencias *queer/trans*. En América Latina se destaca el activismo de Maite Amaya, conocida ante todo por ser una luchadora popular de Córdoba (Argentina), traba, feminista, anarquista y piquetera, fallecida en 2017. En una entrevista, Amaya afirma que las luchas actuales no pueden radicar en una ampliación de lo humano, sino en incentivar el contacto con todo lo viviente: la tierra, las plantas, los animales. La activista sostiene que las prácticas veganas son prácticas de desobediencia que agrietan el sistema en busca del cambio social.⁴⁷ Más recientemente, encontramos a Paulina Gaetán, travesti antiespecista, vegana, quien publicó **Preludio Travesti**,⁴⁸ a Martina Davidson, activista, escritora y poeta, quien se presenta a sí misma como lesbiana no binarie, anarquista, militante en pro de la liberación animal y transfeminista decolonial;⁴⁹ a Mar Revolta, travesti lesbiana no binaria; a Analú Laferal y Val Trujillo, quienes, entre otras intervenciones, escribieron el **Manifiesto Transanimal**; a Indianara Siqueira, activista travesti vegana, transfeminista, anticapitalista y antirracista; a Tortilleras por la extinción, donde intervinieron Fer Guaglianone y Lu Carrera,⁵⁰ entre

39 Carrie Lou Hamilton, **Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Pleasure**, Bristol, HammerOn Press, 2019.

40 *Ibidem*, p. 1.

41 *Ibidem*, p. 18.

42 *Ibidem*.

43 Dinesh Joseph Wadiwel, **The War Against Animals**, Leiden, Brill Rodopi, 2015, p. 280.

44 Carrie Lou Hamilton, **Veganism, Sex and Politics**, *op. cit.*, p. 27.

45 Cfr. Anahí Gabriela González, "Interrupciones furiosas. Una aproximación a los transfeminismos antiespecistas y posthumanistas en Argentina", en **Resistances. Journal of the Philosophy of History**, n° 4 (7) 2023.

46 Valentina Trujillo Rendón. "Repensar lo humano desde el transfeminismo antiespecista", en **Analéctica**, Vol. 8, n° 50, 2022, p. 212.

47 Maite Amaya, Entrevista por **La Condesa**, [Video]. YouTube, sin fecha, disponible en www.youtube.com/watch?v=L-e9VvSza48&t=2947s.

48 Paulina Gaetán, **Preludio Travesti, Antipoemario**, 2022.

49 Anahí Gabriela González y Martina Davidson "Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista", en **Desbordes**, n° 13 (1), 2022, pp. 12-54.

50 Fer Guaglianone, "No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica viral callejera", en **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, n° 8 (2), 2021, pp. 314-325.

muchxs otrxs. Se trata de activistxs y escritorxs que han explorado el potencial animal de sus propias disidencias.

Así, por ejemplo, Mar Revolta, en el poema "Mucho más-que-humana", hace temblar su pertenencia a la especie humana en tanto práctica decolonial:

no soy humana/ porque las travas las tortas las locas /
las negras las gordas las monstruas/las originarias las
neuroatípicas las discapacitadas/ nosotres/ y todas las otras
disidencias siempre fuimos animalizadas/ y es justamente a
través de nuestra animalización /que la racionalidad colonial
blanca "justificó" y sigue "justificando" / el racismo / el
genocidio /el epistemicidio / la esclavitud /al final, ¡ni tenemos
alma!

no soy humana /porque humano no es sólo especie/ es el
proyecto de mundo/ de los mismos cis-varones blancos⁵¹

En efecto, al no responder al ideal normativo de lo humano, los cuerpos no cisheteronormativos, de la misma manera que los cuerpos racializados, gordos y *crip*, han sido considerados del orden de lo animal, de lo salvaje, de lo monstruoso y esto permitió justificar su disciplinamiento, tornando inhabitables sus modos de vida. Porque si la masculinidad y la feminidad operan como los principios de inteligibilidad que fijan las fronteras del ser humano, entonces los cuerpos disidentes no son humanos. En sintonía con Mar Revolta, en el **Manifiesto Transanimal** Val Trujillo y Analú Laferal escribieron:

Somos les maricas, travestidas, desgenrizadas, inhumanas -
deshumanizadas, ferales y salvajes. Somos les irreverentes,
ingobernables, apátridas, marginales y sudacas. Somos les
que estorban e incomodan, las asesinades y violadas para
satisfacer placeres y comodidades humanas, somos las moscas,
ratas, cucarachas, vacas, cerdas, gallinas, zorras, cabras.
Hacemos parte de las cansadas, adolorides y desesperades
por las injusticias y violencias naturalizadas hacia las especies
animales no humanas y hacia aquellas vidas que no encajan
dentro del reducido espectro de la masculinidad.⁵²

El manifiesto clama por la configuración de alianzas y lazos colectivos donde la animalidad, lejos de ser un punto identitario, es un lugar de encuentro para reimaginar un mundo más justo. En este sentido, estas narrativas despliegan lo que llamaremos un devenir *queer/trans* del veganismo. No se trata de una adición de identidades, es decir, la suma de ser disidente + vegane, sino de que, desde sus existencias disruptivas, estimulan a pensar la importancia

de las alianzas entre diferentes luchas contra la máquina especista, colonial y heterocisexual. En uno de sus poemas Martina Davidson escribe: "Quizás tendríamos que entender /que no existe veganismo /sin revolución /así que a armar barricadas, chiques /porque es todo o nada/ juntas /lesbianes gordes negres indígenas / locas gays trans/ todes / a quemar a los mataderos".⁵³

El devenir *trans/queer* del veganismo pone de relieve las conexiones sistémicas entre opresiones y, al pluralizar el veganismo y no concebirlo como una identidad, abre nuevas posibilidades para la liberación animal. Desde un lugar de enunciación subalterna, estas narrativas veganas disidentes convocan un compromiso y una responsabilidad con los demás animales, al tiempo que cuestionan los procesos de animalización de múltiples cuerpos que no cumplen con el patrón de humanidad propuesto por el humanismo europeo. El veganismo no aparece como una acción ejercida por seres humanos, sino que, en su conexión con lo viviente, provocan la confluencia de prácticas y alianzas multiespecies, capaces de deshacer la máquina especista.

Devenires *crip* del veganismo

Por otro lado, la teoría *crip* y sus críticas al dispositivo capacitista como vector de opresión, ha incentivado una interesante exploración del potencial *crip* de la propia animalidad. *Crip*, proveniente del inglés, es sinónimo de "cojx", "lisiadx", "tullidx" o "discapacitadx", pero ninguna de esas palabras clausura por completo su sentido. Sunaura Taylor reflexiona en **Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation** sobre la ética animal y los veganismos desde su propia experiencia vital *crip*, que parte del recuerdo de haber visto, cuando era niña, camiones llenos de gallinas camino al matadero. Este impacto la llevó a pintar más de cien retratos de gallinas criadas en fábricas. Durante el proceso de pintar, Taylor reflexiona sobre las formas en que las industrias inducen discapacidad a los demás animales y, por lo tanto, comenzó a pensar en la opresión animal a partir de la teoría *crip*. Taylor sostiene que existe una copertenencia entre especismo y capacitismo⁵⁴ porque los otros animales

51 Mar Revolta, "Muito mais-que-humana: a desistência da espécie enquanto práxis decolonial", en *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales*, n° 10 (2), 2024, pp. 137-138. Nuestra traducción.

52 Analú Laferal y Valentina Trujillo Rendón, "Manifiesto transanimal", en *Revista La Sagrada*, 2019.

53 Martina Davidson, **Repensando o Veganismo**, *op. cit.*, p. 12.

54 Cabe precisar que el capacitismo es una red de discursos, tecnologías y fuerzas institucionales que privilegian a los humanos calificados como "normales" o "sanos", mientras animalizan a los cuerpos *crip*. El capacitismo es un sistema de opresión que valora ciertas capacidades frente a otras, excluyendo a los seres humanos que no responden a las habilidades lingüísticas, cognitivas o corporales que son consideradas significativas y típicas de la especie humana. De ahí que los cuerpos *crip* no hayan sido considerados plenamente humanos. De hecho, Sunaura Taylor indica que durante la modernidad la clasificación de varias poblaciones humanas como "eslabones perdidos" de la evolución se realizó en torno a definiciones sobre la (dis)capacidad, las diferencias físicas y mentales, la dependencia y el salvajismo. No se trata de una mera analogía conceptual entre discapacidad y animalidad, porque los cuerpos

son codificados como incapaces, y paralelamente, los seres humanos discapacitados son animalizados. Dicha postura la lleva a preguntarse lo siguiente: "si el especismo y el capacitismo están entrelazados, ¿no puede eso significar que los caminos nos hacia ambas liberaciones también están entrelazados?".⁵⁵ En ese entrelazamiento, que acomuna a las vidas animales y lisiadas, se reconfiguran imaginarios en torno al veganismo y la animalidad. En efecto, Taylor propone pensar al veganismo como una forma de resistencia política que busca desafiar tales opresiones al dar lugar a alianzas entre antiespecismo y anticapacitismo.

Uno de los principales argumentos de la autora es que el especismo es un capacitismo debido a que se basa en la concepción de que los animales carecen de ciertas capacidades cognitivas, lingüísticas y físicas, que sí poseerían los humanos "propiamente dichos". Desde el modelo social de la discapacidad, afirma que todos los animales son *crip*, dado que el cuerpo capacitado que el capacitismo perpetúa y privilegia es no sólo capaz sino siempre humano.⁵⁶ Además, el capacitismo, articulado a la lógica del Capital, ha redundado en que los cuerpos de los animales se modelen en función de parámetros especistas que cercenan ciertas capacidades y potencian otras de acuerdo con intereses humanos. La inducción de discapacidades en los animales es rentable y hace parte de la industria de la carne, no sólo por las condiciones de hacinamiento, estrés e insalubridad de las granjas, sino porque también son mutilados y modificados genéticamente. Es decir, se crían animales, por ejemplo, para producir más leche de la que pueden o se crían en entornos en los que sus músculos se debilitan al punto de producirles quebraduras.

Más aún, la ganadería industrial impone formas de discapacidad a los trabajadores humanos debido a los accidentes laborales, a la tensión repetitiva del trabajo en las fábricas y al trauma psicológico del trabajo en los mataderos. Además de incapacitar rutinariamente tanto a los animales no humanos como a los trabajadores humanos en las industrias, Taylor explica que la industria cárnica causa discapacidad por la contaminación ambiental que genera. En **Disabled Ecologies: Lessons From a Wounded Desert**,⁵⁷ la autora también explora la noción de capacitismo como un sistema de opresión que se impone social y políticamente a los ecosistemas. Allí argumenta que los ecosistemas mismos se encuentran discapacitados, debido a la contaminación del aire y el agua, a la deforestación, a la pérdida de biodiversidad, al agotamiento del agua y al calentamiento global, eventos

que son una consecuencia directa de la ganadería. La autora denomina "ecología discapacitada de las industrias cárnicas" al efecto acumulativo de estas múltiples formas en que la industria ganadera causa discapacidad.⁵⁸

Ahora bien, considerando que el especismo y el capacitismo se encuentran entrelazados, que se ha justificado la explotación y el asesinato de animales a través de perspectivas capacitistas, y que los dispositivos especistas inducen discapacidad, Taylor concluye que el veganismo no es sólo un modo de enfrentarse al especismo, sino que también "es la práctica de enfrentarse al capacitismo a través de lo que comemos, lo que vestimos y usamos".⁵⁹ Taylor rechaza la visión del veganismo como una "dieta" o un "estilo de vida" que enfatiza la salud individual y el poder adquisitivo. De hecho, el veganismo *crip* implicaría, por un lado, cuestionar la defensa del consumo de carne sobre la base de ideales de cuerpos "sanos", "capaces" y "fuertes" y, paralelamente, rechazar la defensa del veganismo fundamentada en concepciones clasistas, gordo-odiantes, heteronormativas y capacitistas acerca de cómo deberían ser y verse los cuerpos. Además, el veganismo *crip* constituye una forma de resistencia a la mercantilización de los demás animales y a la devastación ecológica, las cuales se justifican, en parte, sobre nociones capacitistas de lo "natural". Porque es con base en cierta idea de "naturaleza" que se determina qué tipos de cuerpos y mentes son explotables y asesinables para beneficio humano, justificando el sometimiento de aquellos que se consideran más débiles y dependientes.⁶⁰

Los veganismos no son entendidos a partir de una lógica identitaria, sino como una serie de puentes, en plural, en los que es posible compartir heridas, haciendo de la vulnerabilidad común de los cuerpos un lugar que conecta a la liberación animal y la liberación *crip*. Se trata, entonces, de un "posicionamiento político que cree que la justicia para los animales es esencial para la justicia para las personas discapacitadas".⁶¹ Taylor subraya que el veganismo no puede ser un proyecto universal; hay personas que no logran acceder a una "dieta vegana" por cuestiones de salud, por vivir en cárceles o residencias, o por depender de otras personas para que les preparen la comida. El devenir *crip* del veganismo supone rechazar la idea de que este es una mera dieta e implica asumir que es un posicionamiento político: para Taylor hay muchas maneras de enfrentarse al especismo, como informar sobre la violencia de las industrias de explotación animal, participar en movimientos de liberación animal y aportar un enfoque interseccional sobre antiespecismo en otros movimientos por la justicia social. El veganismo lisiado conlleva "trabajar con el objetivo de la liberación animal y de la discapacidad a la

humanos *crip* se han exhibido junto a los demás animales en espectáculos y zoológicos, y también han sido concebidos como objetos de estudio para la satisfacción de la curiosidad del Hombre moderno, "racional" y "civilizado". Cfr. Sunaura Taylor, **Crip. Liberación animal y liberación disca**, Madrid, Ochodoscuatro Ediciones, 2021, pp. 180-211.

55 *Ibidem*, p. 26.

56 *Ibidem*, p. 102.

57 Sunaura Taylor, **Disabled Ecologies: Lessons from a Wounded Desert**, Oakland, University of California Press, 2024.

58 Sunaura Taylor y Sara Orning, "Being Human, Being Animal: Species Membership in Extraordinary Times", en **New Literary History**, Vol. 51, n° 4, 2020, p. 677.

59 Sunaura Taylor, **Crip**, *op. cit.*, p. 370.

60 *Ibidem*, p. 370.

61 *Ibidem*.

vez que reconocemos que nuestras diferentes capacidades nos permiten trabajar a distintas velocidades y de distintas maneras."⁶²

Asimismo, el devenir *crip* del veganismo implica un compromiso con la afirmación de las diferencias corporales, así como una apuesta por la heterogeneidad de formas de vida. En lugar de considerar a los cuerpos discapacitados como deficientes cuando se los compara con un ideal normativo, los veganismos *crip* valoran positivamente a los modos singulares y encarnados en los cuales se despliegan las relaciones entre diferentes existencias. Para Taylor vivir con discapacidad brinda formas alternativas y creativas de interacción con el mundo, pues involucra modos diferentes de movernos por el espacio y habitar la temporalidad, desafiando los imperativos de eficiencia, progreso y racionalidad. La autora comenta, por ejemplo, que muchas veces debe utilizar su boca, en lugar de sus manos, para poder mover elementos, lo cual no sólo supone una transgresión de los límites de lo que se considera "sano", sino también respecto al modo en que se debe habitar un cuerpo humano. Por eso, los veganismos lisiados son una invitación a celebrar la interdependencia y las políticas de cuidado, entre humanos y animales no humanos. En el cruce entre lo animal y lo *crip* aprendemos el valor que tiene "la diversidad en la vida",⁶³ lo cual nos permite confrontar los procesos históricos de sujeción de los cuerpos que no se ajustan a las normas hegemónicas de lo humano. Podemos entonces hablar de un devenir *crip* del veganismo y de un devenir vegano de lo *crip*, en el cual cuestionamos "nuestras ideas sobre cómo los cuerpos se mueven, piensan y sienten", así como "nuestras suposiciones sobre lo que una vaca o un pollo son capaces de experimentar".⁶⁴

En este punto, la animalidad aparece como un lugar afirmativo de resistencia, de manera análoga a los modos en que los activistas *queer*, *crip* y gordos han hecho de la injuria un lugar de reivindicación. La afirmación de lo animal implica crear otras narrativas que se enfrenten a las formas en que las existencias *crip* fueron animalizadas. Al respecto, Taylor comparte sus propias experiencias de cuando le decían que caminaba como un mono, que comía como un perro, que se parecía a un pollo y que tenía manos de langosta. Apropriadose de esas injurias, en sus obras de arte, la autora yuxtapone las figuraciones de su cuerpo con las de otros animales como "una forma de enfrentarse a la violencia de la animalización y el especismo".⁶⁵ Al comer sin utensilios afirma que come como un perro; al hurgar en su bolso con la cara, remarca su conexión con otros animales.

Reconocer su vulnerabilidad animal es una manera de afirmar las múltiples formas en que los cuerpos no normativos hacen y experimentan mundos. El devenir *crip* del veganismo es un lugar no identitario que nos convoca a un acto de resistencia y de imaginación política para afirmar la animalidad común y la vulnerabilidad compartida, en todas las texturas de nuestros cuerpos. Es un lugar para experimentar modos de encuentro y de imaginación de esos mundos vivibles y habitables. De esta manera, las alianzas entre cuerpos tullidos y vidas animales nos permiten vislumbrar otros modos de estar-con-otrxs, de compartir diversas capacidades y vulnerabilidades. Con nuestras prácticas de solidaridad y apoyo mutuo, hallamos zonas de florecimiento y potenciamiento comunes.

Devenires indígenas (y negros/populares) del veganismo

Otro ejemplo notable del modo en el que funcionan los devenires veganos remite a la historia de Margaret Robinson, que ella misma relata en su texto **The Roots of my Indigenous Veganism**.⁶⁶ Pese a que Robinson haga alusión a las raíces (*roots*) de su veganismo indígena en el título del texto, este no es un recorrido lineal que tenga la pretensión de ubicar el origen de una identidad, sino el relato de un proceso vital en el que lo indígena y lo vegano experimentan una comodificación, es decir, en el que acontece tanto un devenir vegano de lo indígena como un devenir indígena del veganismo. Se trata de la confluencia de dos flujos minoritarios, que impide cualquier cristalización simple en identidades minoritarias (minorías) discretas respecto al patrón mayoritario del Hombre blanco, burgués y heteropatriarcal o heterocisexual. Lo anterior es coherente con el abordaje del veganismo como una multiplicidad indeterminada de prácticas, haceres o fuerzas orientadas a producir formas de vida o territorios existenciales más que humanos, no identidades o estilos de vida individuales.⁶⁷ Dichas prácticas, además, serían antagónicas y alternativas respecto al orden especista. De ahí que hablemos de devenires veganos, veganismos o transveganismo.

Robinson comprende el veganismo como una práctica vital que confronta diferentes formas de explotación animal. Sin embargo, nos recuerda que en la cultura Mi'kmaq, de la cual ella procede, la alimentación no es nunca un asunto de elección individual, sino comunitario. Por ende, cuestionar

62 *Ibidem*, p. 376.

63 *Ibidem*, p. 102.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*, p. 212.

66 Margaret Robinson, "The roots of my indigenous veganism", en Atsuko Matsuoka y John Sorenson (eds.), **Critical animal studies. Toward trans-species social justice**, New York/London, Rowman & Littlefield, 2018.

67 Cfr. Iván Ávila, "De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (Seguido de Ética, política y animalismo)", en Iván Ávila (comp.), **La cuestión animal(ista)**, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2016.

los hábitos alimenticios conlleva reconstituir los entramados semiótico-materiales comunitarios. Concomitantemente, este devenir vegano de la cultura Mi'kmaq involucra un devenir del propio veganismo hegemónico, de corte colonial. Tal y como también apuntan A. Breeze Harper⁶⁸ y las hermanas Ko en relación con el veganismo negro,⁶⁹ el veganismo hegemónico, en primer lugar, se ha asociado desde sus inicios a cuerpos blancos y delgados, que contrastan con las estéticas indígenas y negras. En segundo lugar, el veganismo suele ser representado como un asunto de sujetos blancos con cierta superioridad moral, los cuales se pretenden imponer sobre las tradiciones negras, populares e indígenas, mientras que quienes pertenecen a estas tradiciones son representados como seres "sin ética", solamente con pautas de comportamiento primitivas y repetitivas.

Tales representaciones son afines a una estrategia que legitima a los propios explotadores de animales ("empresarios de la producción de carne") al ponerlos del lado de la defensa de las supuestas tradiciones indígenas, que son percibidas a partir del estereotipo carnofalocéntrico de una forma de vida fundamentada en la caza y en prácticas cinegéticas. En realidad, son los explotadores de animales quienes han introducido o intensificado prácticas carnofalocéntricas, a la vez que han desposeído a los pueblos indígenas de sus tierras para establecer sus "empresas agropecuarias". En tercer lugar, el veganismo hegemónico se suele asociar a alimentos costosos y a las clases altas, mientras los pueblos indígenas, al ser comunidades históricamente empobrecidas, se ven compelidos a consumir comida barata, convirtiendo así la opresión en tradición. Respecto a esto último, Robinson afirma que el devenir indígena del veganismo, como los devenires populares del veganismo en general, ponen en duda la mala alimentación sistémica de las clases bajas, vinculada a la violencia especista y los impactos ecosistémicos del actual sistema alimentario mundial. Los devenires indígenas, negros y populares del veganismo se oponen a convertir en tradición o identidad la opresión sistémica asociada al actual sistema alimentario extractivista global, por demás muy vinculado al Complejo Industrial Animal.

Los devenires indígenas, negros y populares del veganismo ponen en duda entonces el "desierto alimentario", a saber, la relación entre pauperización (racializada y generizada) y acceso limitado a alimentos diversos y nutritivos. El veganismo, una vez expuesto a estos devenires, tiene el potencial suficiente para interrogar este estado de cosas. Por otro lado, la negación de los veganismos indígenas contribuye a robustecer el "desierto alimentario" (neo) colonial. Esto podría pensarse también para el caso de los animales no humanos, que han sido forzados a alimentarse de forma cada vez más limitada y homogénea. Finalmente,

68 Cfr. A. Breeze Harper (ed.), *Sistah vegan. Black female vegans speak on food, identity, health, and society*, New York, Lantern Books, 2010.

69 Aph Ko y Syl Ko, *Aphro-ismo. Ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro*, Madrid, Ochodoscuatro Ediciones, 2021.

el devenir vegano de la cultura Mi'kmaq obliga a develar la historicidad de su propia dieta. Si bien este pueblo no era vegetariano o casi vegetariano, como sí lo han sido otros, la cultura Mi'kmaq siempre se resistió a criar y enjaular animales para el consumo. Tampoco consumían leche. La explotación "pecuaria", así como la separación entre consumo y proceso de producción, fueron elementos introducidos por las dinámicas coloniales.

El transveganismo, los devenires veganos o los veganismos no son identidades pulcras, sino *prácticas* heterogéneas e impuras. El devenir vegano de Robinson se enfrenta al imperativo de la "autenticidad indígena" que involucra el clásico imaginario de una relación supuestamente armónica entre los seres humanos y la naturaleza, la cual habilita a consumir cuerpos animales. El "buen indígena" o "buen salvaje" *debe* ser carnista.⁷⁰ Igualmente, se trata de un devenir que impugna la visión colonial de los indígenas, los animales y la naturaleza como entidades violables, usables y susceptibles de ser destruidas. Esta es la vieja concepción de la naturaleza como medio para fines externos, en lugar de considerársela como un complejo dinámico de sistemas vivientes en continuo proceso simpoiético.⁷¹ Las culturas indígenas no son expresión de una naturaleza inalterable.

Cuestionar la colonialidad no significa aceptar las clásicas nociones de pureza y estancamiento, sino confrontar su adscripción a esquemas de racialización históricos. La propia Margaret Robinson es muestra de ello, pues no sólo desciende de la cultura Mi'kmaq, también es ciudadana canadiense. Como es sabido, hacer parte de una comunidad indígena envuelve a menudo representaciones que contrastan con la idea de ciudadanía moderna, especialmente si se trata de un país como Canadá. Adicionalmente, Robinson estudió teología y se especializó en hermenéutica bíblica, pero terminó empleando sus habilidades para interpretar los relatos y la filosofía de su (im)propia cultura Mi'kmaq. El devenir vegano Mi'kmaq es por fuerza una transformación en los entramados comunitarios semiótico-materiales y naturo-culturales, por lo que relocalizar el lugar de lo animal en los relatos tradicionales y la filosofía Mi'kmaq es una tarea de primer orden.

Por ejemplo, Robinson demuestra que los Mi'kmaq conciben a los animales como hermanos, es decir, como integrantes de un continuum físico y espiritual: "Los animales no humanos hablan, se transforman en humanos y algunos humanos se

70 "CARNISMO. Conjunto de discursos especistas (expertos y no expertos) orientados a legitimar e inducir el consumo de carne y otros 'productos de origen animal'". En Anahí Gabriela González e Iván Darío Ávila Gaitán, *Glosario de resistencia animal(ista)*, Bogotá, Ediciones desde abajo/ILECA, 2022, p. 40.

71 Cfr. Donna Haraway, *Staying with the trouble Making kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

casan con estos cambiaformas".⁷² Esta "ontología política"⁷³ invita a considerar a los seres humanos como expresión de una naturaleza dinámica. De hecho, la manera más pertinente de señalarlo es a través de la idea del *Mi'sit no maq*, que podría traducirse como "Soy todas mis relaciones". El *Mi'sit no maq* incluye, en síntesis, a todas las entidades –humanas y no humanas– que nos configuran y posibilitan existir. Así, en el relato tradicional de Glooscap, el primer *Mi'kmaq*, se cuenta que este emergió de la tierra, por lo que inicialmente no se podía mover. Literalmente existía-en-la-tierra. También se cuenta que a menudo Glooscap asume el rol de amigo de los animales y mediador en sus disputas, y que vive con Martes o Marta, quien a veces es representada como humana y a veces como un animal no humano: la martes o marta americana.

En uno de los relatos tradicionales Marta se sacrifica por Glooscap, quien la considera su hermana. Si bien aquí existe sacrificio y uso, Robinson apunta que se reconoce explícitamente la continuidad entre formas de vida y se exige respeto hacia las mismas, ya que hay una relación inicial de amistad y hermandad. El sacrificio es de la propia Marta por su hermano o amigo, en una dinámica más asociada a la (inter)dependencia que a la dominación, a diferencia de lo que impera en la cultura occidental. Para el pueblo *Mi'kmaq* los animales tienen sus propias vidas y propósitos, no han sido creados para ser comida ni objetos. En un relato específico, "Glooscap y su Pueblo", los animales sí aparecen dispuestos para el dominio, pero tras haberse vuelto en contra de los seres humanos. Esta historia no riñe con la anterior, puesto que la dominación sólo surge con el fin de la amistad. Allí, en todo caso según la *necesidad de subsistencia*, los animales se convierten en ropa o alimento.

Ahora bien, Robinson interpreta que si el sacrificio se produce por amistad –que es lo que acontece cuando una vida se le entrega a un amigo– existe consentimiento, y *este consentimiento puede ser revocado*, especialmente en el contexto de hiperexplotación actual y con fines que sobrepasan por mucho el reino de la subsistencia, lo cual también encuentra sustento en el relato de la enemistad. Asimismo, en los relatos *Mi'kmaq* aparecen las acciones de arrepentimiento y de pedir perdón tras el consumo de carne. Robinson concluye, pues, que aspectos como la amistad, el continuum vital, el consentimiento, el arrepentimiento y el perdón, involucrados en las relaciones que los *Mi'kmaq* entablan con los animales, son suficiente sustento para un veganismo indígena que, al ser un devenir, interviene el entramado comunitario entero. Este veganismo se halla casi en las antípodas del de tradición pelagiana, pero no habría sido posible sin las dimensiones contra conductuales históricamente asociadas a este. Se trata de un devenir

vegano de lo indígena y de un devenir indígena del veganismo; un auténtico "animalismo situado"⁷⁴ que, como los demás devenires veganos, se resiste a la funcionalización neoliberal.

A modo de conclusión

El veganismo no es un fenómeno unívoco ni puede reducirse a su expresión hegemónica. Su historia no responde a un desarrollo lineal ni puede explicarse en términos de progreso. Si quisimos trazar su procedencia, no fue para encontrar su "verdad oculta" o su finalidad escondida en su origen pelagiano olvidado. Por el contrario, lo que hemos intentado hacer es reconstruir el contexto histórico, político y ético en el que el proyecto del veganismo pudo aparecer dentro de los márgenes de la cultura occidental. Hacer una genealogía del veganismo implica realizar un diagnóstico de sus condiciones de posibilidad y constatar cómo, entre todas estas, se dibuja una línea de fuga que atraviesa un campo de fuerzas saturado de peligros. Cuando prestamos atención nos damos cuenta de que en realidad no se trata de una sola, sino de muchas líneas de fuerza que forman figuras azarosas sobre un tablero. El sentido de cada línea no viene dado de antemano sino que, como el clinamen epicúreo, es el producto del encuentro con otras fuerzas, desembocando en múltiples direcciones.

Es por esta razón que hemos decidido hablar más bien de veganismos en plural y, sobre todo, de devenires veganos como prácticas heterogéneas, cambiantes, situadas y en constante invención, que construyen complejos relacionales y formas de vida en los límites del orden especista. Sin embargo, es importante precisar que en nuestra lectura ninguno de estos devenires representa mejor la esencia del veganismo o la vanguardia política del antiespecismo. Tampoco son secuenciales o consecutivos. Los veganismos son devenires minoritarios en el sentido de que no buscan encarnar esta esencia, sino que constituyen líneas de fuga donde el veganismo se encuentra con otras luchas y es posible imaginar (o crear) nuevas formas de alianza política. Se trata de espacios estratégicos que buscan desestabilizar las relaciones de dominación que mantienen al orden especista (pero también al heterocisexualismo, al capitalismo, al colonialismo y al capacitismo).

En ese sentido, el Hombre (propietario, blanco, cisheterosexual, funcional) deja de ser el sujeto privilegiado del veganismo para dar lugar a toda una serie de procesos de subjetivación y desubjetivación/desujeción minoritarios que nos empujan a construir nuevas formas de vida relacionales o territorios existenciales más que humanos. Estos devenires veganos ponen especial énfasis en el sentido comunitario, plural, impuro y situado de las *prácticas* veganas, que no han de pensarse en el nivel individual-moral, sino en el nivel de las

72 Margaret Robinson, "The roots of my indigenous veganism", en Atsuko Matsuoka y John Sorenson (eds.), *Critical animal studies. Toward trans-species social justice*, New York/London, Rowman & Littlefield, 2018, p. 327.

73 Cfr. Mario Blaser, "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales", en *América Crítica*, Vol. 3, n° 2, 2019.

74 Cfr. Iván Ávila, "Las ocho inflexiones de los animalismos situados", en *Fractal*, n° 91, 2022. Disponible en <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php>

multiplicidades ético-políticas. La potencia de los veganismos estriba en su capacidad de invención de nuevas formas de alianza, de resistencia, pero también de afectividad, de cuidado y de interdependencia. Devenir *crip*, devenir mujer, devenir *queer*, devenir indígena, devenir negro, devenir popular... Devenir animal vegano.

Referencias bibliográficas

- Adams, Carol y Calarco, Matthew, "Derrida and The Sexual Politics of Meat", en Annie Potts (ed.), **Meat Culture**, Leiden/ Boston, Brill, 2016.
- Adams, Carol, **The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory**, Canberra, Bloomsbury Academic, 1990
- Amaya, Maite, Entrevista por **La Condesa**, [Video]. YouTube, sin fecha, disponible en www.youtube.com/watch?v=L-e9VvSza48&t=2947s
- Arioch, David, "Elsie Shrigley, pionera del movimiento vegano", en **Cultura Vegana**, 6 de octubre de 2018, disponible en www.culturavegana.com/elsie-shrigley-pionera-del-movimiento-vegano.
- Ávila, Iván, "De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (Seguido de Ética, política y animalismo)", en Iván Ávila (comp.), **La cuestión animal(ista)**, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2016.
- Ávila, Iván, "Las ocho inflexiones de los animalismos situados", en **Fractal**, n° 91, 2022. Disponible en: <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php>
- Ávila, Iván, "Los animales ante la muerte del Hombre: (tecno) biopoder y *performances* de la (des)domesticación", en **Tabula Rasa**, n° 31, 2019.
- Blaser, Mario, "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales", en **América Crítica**, Vol. 3, n° 2, 2019.
- Calvert, Samantha Jane, "A Taste of Eden: Modern Christianity and Vegetarianism", en **The Journal of Ecclesiastical History**, 2007. Disponible en www.doi.org/10.1017/S0022046906008906.
- Carrié, Fabien; Doré; Antoine; Michalon, Jérôme; **Sociologie de la cause animale**, Paris, La Découverte, 2023.
- Castro-Gómez, Santiago, **Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.
- Christopher Mayes, **The Biopolitics of Lifestyle. Foucault, ethics and healthy choices**, Londres/Nueva York, Routledge, 2016.
- Cole, Matthew, "From 'Animal Machines' to 'Happy Meat'? Foucault's Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to 'Animal-Centred' Welfare Discourse", en **Animals**, 2011. Disponible en www.doi.org/10.3390/ani1010083.
- Cross, Leslie, "In search of veganism", en **The Vegan**, Vol. 5, n° 3, otoño de 1949. Disponible en https://issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-autumn-1949?mode=window&pageNumber=17
- Davidson, Martina, **Repensando o Veganismo: o feminismo e o projeto decoloniais como ferramentas ético-políticas para um veganismo anticapitalista**, Rio de Janeiro, Ape'Ku, 2021.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, **Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia**, Valencia, Pre-textos, 2010.
- Foucault, Michel, **La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973**, Paris, Gallimard/Seuil, 2023.
- Foucault, Michel, **Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975**, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel, **Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, Michel, **Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978**, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Friedrich, Sebastian et al., **La Sociedad del rendimiento Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas**, Pamplona, Katakak Liburuak, 2018.
- Gaetán, Paulina, **Preludio Travesti**. Antipoemario, 2022.
- González, Anahí Gabriela y Davidson, Martina, "Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista", en **Desbordes**, n° 13 (1), 2022, pp. 12-54.
- González, Anahí Gabriela, "Interrupciones furiosas. Una aproximación a los transfeminismos antiespecistas y posthumanistas en Argentina", en **Resistances. Journal of the Philosophy of History**, n° 4 (7), 2023.
- González, Anahí Gabriela y Ávila Gaitán, Iván Darío, "Resistencia animal, ética, perspectivismo y políticas de subversión", en **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, n° 1, 2014, pp. 35-50.
- González, Anahí Gabriela y Ávila Gaitán, Iván Darío, **Glosario de resistencia animal(ista)**, Bogotá, Ediciones desde abajo/ILECA, 2022.
- González, Anahí Gabriela y Ballardo, María Belén, "El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género", en **Astrolabio**, n° 33, 2024, 106-133.
- Guaglianone, Fer, "No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica viral callejera", en **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, n° 8 (2), 2021, pp. 314-325.
- Hamilton, Carrie Lou, **Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Pleasure**, Bristol, HammerOn Press, 2019.
- Haraway, Donna, **Staying with the trouble Making kin in the Chthulucene**, Durham, Duke University Press, 2016.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, **Empire**, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Harper, A. Breeze (ed.), **Sistah vegan. Black female vegans speak on food, identity, health, and society**, New York, Lantern Books, 2010.
- Henderson, Fay, "Vegan Values", en **La Guía Veg**, 2024. Disponible en <https://laguiaveg.com/historia-del-veganismo/>
- Ko, Aph y Ko, Syl, **Aphro-ismo. Ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro**, Madrid, Ochodoscuatro Ediciones, 2021.
- Laferal, Analú y Trujillo Rendón, Valentina, "Manifiesto transanimal", en **Revista La Sagrada**, 2019.
- Luhmann, Niklas, **La sociedad de la sociedad**, México, Herder, 2007.
- Marx, Karl, **El capital. Libro 1, capítulo VI (inédito)**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

- Marx, Karl y Engels, Friedrich, **Manifiesto del partido comunista**, México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011.
- Noske, Barbara, **Beyond Boundaries. Humans and Animals**, Montreal/Nueva York/Londres, Black Rose Books, 1997.
- Piazzesi, Benedetta, **Del governo degli animali. Allevamento e biopolitica**, Macerata, Quodlibet Studio, 2023.
- Revolta, Mar, "Muito mais-que-humana: a desistência da espécie enquanto práxis decolonial", en **Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales**, n° 10 (2), 2024.
- Robinson, Margaret, "The roots of my indigenous veganism", en Atsuko Matsuoka y John Sorenson (eds.), **Critical animal studies. Toward trans-species social justice**, New York/London, Rowman & Littlefield, 2018.
- Société protectrice des animaux, **Recueil des rapports et mémoires de la Société protectrice des animaux: 1846 et 1847**, Paris, L'Union agricole, 1848.
- Sosa Villada, Camila, "Con un feminismo así quién necesita enemigos", en **Página/12. Suplemento Soy**, 2019. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/173332-con-un-feminismo-asi-quien-necesita-enemigos>
- Stepaniak, Joanne, **The Vegan Sourcebook**, Los Angeles, Lowell House, 1998.
- Taylor, Sunaura y Orning, Sara, "Being Human, Being Animal: Species Membership in Extraordinary Times", en **New Literary History**, Vol. 51, n° 4, 2020.
- Taylor, Sunaura, **Crip. Liberación animal y liberación disca**, Madrid, Ochodocuatro Ediciones, 2021.
- Taylor, Sunaura, **Disabled Ecologies: Lessons from a Wounded Desert**, Oakland, University of California Press, 2024.
- Thun, Marieke, "Veganism in a Post Modern Society", en **Critical Reflections: A Student Journal on Contemporary Sociological Issues**, 2019.
- Trujillo Rendón, Valentina, "Repensar lo humano desde el transfeminismo antiespecista", en **Analéctica**, Vol. 8, n° 50, 2022, pp. 204-225.
- Twigg, Julia, "The Early Nineteenth Century", en **The Vegetarian Movement In England 1847-1981: A Study In The Structure Of Its Ideology**, Tesis de Doctorado en Filosofía, Londres, University of London, 1981.
- Wadiwel, Dinesh Joseph, **The War Against Animals**, Leiden, Brill Rodopi, 2015.
- Watson, Donald, **Vegan News**, n° 1, noviembre de 1944. Disponible en www.issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-news-1944
- Watson, Donald, **Vegan News**, n° 3, mayo de 1945. Disponible en www.issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-news-no-3-may-1945
- Watson, Donald, **Vegan News 4**, n° 4, agosto de 1945. Disponible en www.issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-news-no-4-august-1945
- Donald Watson, **The Vegan**, Vol. III, n° 3, otoño de 1947. Disponible en https://issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-autumn-1947
- Weismann, Francisco José, "Los orígenes del pelagianismo", en **Oriente-Occidente**, 1994, p. 43.
- Whitnall, Tim; Pitts, Natham; **Global trends in meat consumption**, Canberra, ABARES Agricultural Commodities, 2019.

Resumen

A mediados del siglo XX, los activistas Donald Watson, Eva Watson, Fay Henderson, Elsie (Sally) Shrigley y Leslie Cross conceptualizaron el veganismo como un principio ético capaz de esculpir una forma de vida alternativa a la construida a partir de diferentes formas de "esclavitud animal". El veganismo, en contraste con el concepto de especismo, fue desde sus inicios una apuesta afirmativa por la constitución de nuevos modos de existencia. Con el transcurrir del siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI, la noción de veganismo pasó de ser casi desconocida a estar presente en el lenguaje cotidiano. Sin embargo, esta generalización ha tendido a reducir al veganismo a una moral inflexible o a una identidad asentada en prácticas de consumo de productos alternativos a los de origen animal. A contracorriente, el siglo XXI también ha sido testigo de una revitalización del concepto que cuestiona ese reduccionismo y lo tiende a pluralizar. Así, actualmente se alude a los veganismos negros, indígenas, populares, (trans)feministas, *crip*, entre otros. El presente artículo tiene como objetivo reconstruir, de manera genealógica, ese trasegar del concepto y proponer un abordaje que esté en sintonía con las prácticas y los usos contemporáneos.

Palabras clave: veganismo; especismo; neoliberalismo; transveganismo; protección animal

Becomings of veganism: a genealogical approach

Abstract

In the mid-20th century, activists Donald Watson, Eva Watson, Fay Henderson, Elsie (Sally) Shrigley y Leslie Cross conceptualized veganism as an ethical principle capable of sculpting a way of life alternative to the one built upon various forms of "animal slavery." Veganism, in contrast to the concept of speciesism, was from its inception an affirmative commitment to the creation of new modes of existence. Throughout the 20th century and into the 21st, the notion of veganism has shifted from being almost unknown to being present in everyday language. However, this widespread recognition has often reduced veganism to an inflexible morality or an identity rooted in the consumption of products alternative to those of animal origin. In contrast, the 21st century has also witnessed a revitalization of the concept that challenges this reductionism and tends to pluralize it. Thus, today, there is talk of Black veganisms, Indigenous veganisms, popular veganisms, (trans) feminist veganisms, *crip* veganisms, among others. This article aims to reconstruct, genealogically, the evolution of the concept and propose an approach that aligns with contemporary practices and uses.

Keywords: veganism; speciesism; neoliberalism; transveganism; animal welfare