

DECOLONIALIDAD, GÉNERO Y RESISTENCIA: LA ANIMALIDAD COMO PUNTO DE ENCUENTRO

1

DECOLONIALIDAD, GÉNERO Y RESISTENCIA: LA ANIMALIDAD COMO PUNTO DE ENCUENTRO

DECOLONIALITY, GENDER AND RESISTANCE:
ANIMALITY AS MEETING POINT

Anahí Gabriela González*

María Belén Ballardo**

Martina Davidson***

Agustina Marín****

Resumen

La colonialidad no se trató únicamente de un proceso violento y agravante de opresiones en el mundo globalizado, sino que se trató también del origen fundante de nuevas fronteras entre cuerpos y existencias. La modernidad-colonialidad colocó en el centro de “lo que es” al ideal normativo de lo humano (el varón cisgénero, blanco, heterosexual y burgués), redundando en el dominio y la subordinación de diversos cuerpos que, dentro de algunas cosmovisiones indígenas, eran señalados como diferentes o “raros”: personas racializadas, existencias queer y otras subjetividades no normativas. A partir de la dicotomía humano/no-humano, se ha organizado a esos “nuevos” cuerpos y existencias en jerarquías ontológico-políticas -determinado cuáles importan y cuáles no- a través de diferentes códigos de dominación como la raza, la capacidad, la ubicación geopolítica, el género, la orientación sexual y la especie, entre otros. En el marco de dicha matriz de poder humanista, los cuerpos y personas queer han sido animalizadas y, al mismo tiempo, codificadas como antinaturales y desviadas; siendo estigmatizadas por desobedecer al orden de la supuesta heterosexualidad “natural”. A partir de lo anterior, apuntamos a señalar a la de(s)colonialidad como una experiencia y una práctica reivindicadora y emancipadora de cuerpos, personas y existencias no-normativas.

Palabras clave: animalidad – colonialidad - teoría queer - resistencia.

Abstract

Coloniality was not only a violent and aggravating process of oppressions in the globalized world, but also the founding origin of new frontiers between bodies and

* Universidad Nacional de San Juan, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), San Juan, Argentina.

** Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Argentina.

*** Universidade Federal do Rio de Janeiro, Núcleo de Bioética e Ética Aplicada. NUBEA. Rio de Janeiro, Brasil.

**** Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Argentina.

existences. Modernity-coloniality placed at the center of "what is" the normative ideal of the human (the cisgender, white, heterosexual, bourgeois male), resulting in the domination and subordination of diverse bodies that, within some indigenous and native worldviews, were marked as different or marginalized: racialized people, queer existences, and other non-normative subjectivities. Based on the human/non-human dichotomy, these "new" bodies and existences have been organized into ontological-political hierarchies - determining which ones matter and which do not - through different codes of domination such as race, ability, geopolitical location, gender, sexual orientation, species, among others. Within the framework of such a humanist power matrix, queer bodies and people have been animalized and, at the same time, codified as unnatural and deviant; and at the same time, these existences have been stigmatized for disobeying the order of the supposedly "natural" heterosexuality. Based on the above, we aim to point to decoloniality as an experience and a practice that vindicates and emancipates non-normative bodies, people, and existences.

Keywords: Animality – Coloniality - Queer Theory - Resistance.

Este trabajo se traduce en nuestros cuerpos, en nuestras voces, en nuestras existencias. Trata de alcanzar más allá de lo que conocemos, de lo que podemos tocar con nuestras manos o concebir con nuestras ideas. Escribimos a partir de quienes somos y de quienes no somos, de esa contradicción en nuestras formas de ser queer, de nuestras disidencias de género, de capacidades, de clase, de ubicación geopolítica y, también, desde nuestros privilegios como lo es el de la blanquitud. Esto es así porque como nos dice Vir Cano (2020) nadie viene sin un mundo, un mundo que le antecede, le posibilita y le restringe a la vez. De esta forma, escribimos desde cada unx de nosotrxs y, a la vez, como más que nosotrxs mismxs.

Somos cuerpos con subjetividades imborrables, indudablemente, pero escribimos como un colectivo. Un colectivo que se juntó para coordinar y mover un espacio de discusión transfeminista, antiespecista y decolonial en el marco de la Revista Latinoamericana Estudios Críticos Animales pero que, al mismo tiempo, representa mucho más que eso. Somos un encuentro, nos hacemos cuerpo juntxs. Torcemos al individuo neoliberal por medio de la comprensión y el afecto y reemplazamos sus jerarquías por horizontalidad. Somos la capacidad de escucharnos, de construir comunidad a partir de nuevos caminos cruzados en lo compartido y diferente. Desde esos lugares, desde esos no-lugares, hablamos en forma de manifiesto.

No escribimos como sujetxs que reivindican una neutralidad inexistente. Convocamos a nuestros cuerpos, nuestros territorios políticos -que producimos con nuestra lengua, con nuestros tiempos y con nuestros sentimientos- para hablar a partir de la rareza y el ruido que nuestras disidencias producen. No se trata del clásico "lo personal es político" sino de la imposibilidad de separar a quien escribe de aquello que escribe. Esto también forma parte de decolonizar la academia, de disputarla frente aquellxs que descalifican nuestras subjetividades como capaces de hacer teoría. Desde este trabajo gritamos nuestro derecho a una teoría queer sudaca, antiespecista y decolonial que abra espacio para otras subjetividades que se mezclen, se enseñen, se complementen y se enreden.

Escribimos desde Argentina y Brasil, países donde los grupos de derecha muestran afianzarse cada vez más, donde emergen nuevos líderes políticos que niegan abiertamente la existencia del virus zoonótico SARS-CoV-2 -producto, una vez más, de nuestras

relaciones de dominación hacia los demás animales- y causante de la pandemia COVID-19 que aún estamos transitando. Dirigentes que alzan la bandera de la libertad al tiempo que arrasan nuestros territorios con sus necropolíticas, exponiendo a la población a niveles cada vez mayores de precariedad con sus medidas negacionistas. Gobernantes que se excusan sobre el cambio climático mientras los incendios forestales, provocados intencionalmente, se extienden a lo largo y a lo ancho de los suelos, acabando con miles de hectáreas de flora y fauna. No hacen más que hipotecar progresivamente la vida en general. Pero la angustia es aún mayor al encontrarnos con el diario del lunes: los medios de comunicación hegemónicos no hacen más que culpabilizar a los pueblos originarios al señalarlos como responsables de estos incendios. Escribimos desde acá, en los últimos días de octubre y nunca hizo tanto calor a esta altura del año .

Puede parecer irónico que un escrito que se proponga, justamente, denunciar la colonialidad como proceso de violencia y agravante de opresiones, se presente en un espacio académico donde, muchas veces, predominan estructuras coloniales aparentemente impenetrables. Sin embargo, como alguna vez pensó Foucault (1999), donde hay poder hay resistencia, lo cual nos posibilita a obturar dichas estructuras a partir de nuestras prácticas, nuestras formas de vida y nuestro ser comunidad. Es así, de a poco, cómo vamos haciendo fisuras en los techos de las instituciones más conservadoras, y es en esta insistencia que nuestras voces horadan el duro mármol que las delimitan, generando agujeros por donde caen gotas de agua densas, imposibles de atrapar. Esas gotas van bajando, inundan el piso de los edificios, llegan a las aguas subterráneas, irrigan las raíces de un árbol viejo. La resistencia es, entonces, capilar.

Si pensamos en la colonialidad como un proceso histórico y epistémico que forjó y agravó diversas opresiones en el mundo globalizado (Quijano, 2007) - además de originar nuevas fronteras y límites entre cuerpos y existencias- ignorarla sería jugar el juego del opresor, es decir, admitir como norma esos legados socio-políticos. En lugar de eso, decidimos partir del señalamiento de aquello que, reconocemos, forma parte central del problema. En ese sentido, nuestras palabras emergen de nosotrxs y las dejamos salir como el agua que busca hacia dónde correr. Confluimos en este escrito como en un pequeño charco de esa lluvia con truenos y relámpagos de los que somos parte.

Sabemos de la urgencia de hablar sobre colonialidad, aquel proceso socio-histórico, político y epistémico que forjó determinadas fronteras y límites basados en la opresión de determinados cuerpos y existencias y que se agrava cada vez más en el mundo globalizado. No nos olvidamos de aquella lucidez de la filósofa feminista María Lugones (2011), quien nos enseñó que la lógica de exterminio colonial está fundamentada sobre la dicotomía humano/no humano que se puso en marcha durante la modernidad a partir del proceso de colonización de las Américas y el Caribe. No nos olvidamos de que dicha maquinaria moderno-colonial se ha erigido sobre el arrasamiento de múltiples epistemologías y cosmovisiones que no compartían esta categorización de especie de manera necesaria, y que, en paralelo, fue acompañada de otras categorizaciones como la dicotomía jerárquica hombre/mujer. Este dispositivo, como puede verse, se despliega a través del binarismo ontológico humano/no humano y, a su vez, traza líneas divisorias en términos necropolíticos: vidas que merecen ser vividas, afirmadas, lloradas y dueladas (como las humanas) y vidas que se condenan a muerte y abandono (como las no humanas o menos que humanas) (Mbembe, 2011; Butler, 2002).

Vemos cómo es en la dicotomía humano/no humano donde se encuentran algunas de las aguas cloacales de la colonialidad. Es a partir de ella que se sustenta la explotación del hombre europeo, burgués, heterocisexual, cristiano y neurotípico, ese supuesto

“quién” o agente moral que se adjudica a sí mismo el derecho de decidir en nombre de la civilización. El “Hombre” como tipo específico de humano - elevado a la máxima posición de soberanía- pasa a operar como un ideal normativo a partir del cual se establece una repartición injusta de privilegios con respecto al resto de los vivientes, dependiendo de cuánto estos se acerquen o se alejen de sí mismo. Esta jerarquización de las vidas funciona a partir de la operación de otorgar o quitar reconocimiento al resto de los seres a partir de cuánto se adaptan o no a su propio modo de ser.

En este sentido, y con nuestros pies en el barro provocado por las aguas cloacales de la modernidad-colonialidad, nos preguntamos: ¿cuántas personas tuvieron que beber de estas aguas contaminadas de violencia? Sin lugar a duda, entre esas personas se encontraban lxs colonizadxs (Lugones, 2011, p. 937), a quienes su presunta ausencia de humanidad lxs bestializaba y animalizaba para así justificar su explotación, opresión y objetificación. Por otra parte, y simultáneamente, dicha categorización hacía que los colonizadores lxs vieran como personas sin género, existiendo únicamente el sexo como categoría de dominación. La generificación de estas personas sólo fue posible por medio de la cristianización, fundamentalmente, de los pueblos originarios de las Américas (eso no se dio en el caso de los pueblos africanos).

Aun así, dicho ejercicio de animalización y colonización sobre el “sexo femenino” tenía un efecto diferente en relación a la raza. Por un lado, a las mujeres negras esclavizadas no les cabía otro lugar más que el del salvajismo, siendo reducidas a meros objetos de explotación sexual, laboral y epistémica. Por otro lado, las mujeres blancas eran vistas como animales domesticados pero que, a diferencia de las mujeres negras, tenían derecho a habitar el género y podían, por ejemplo, sentarse al pie de la mesa. En el caso de las primeras, ni siquiera contaban con la legitimidad para entrar a una casa. Nos parece necesario mencionar lo anterior porque consideramos que nos cabe, como personas blancas que producen teoría, reconocer que el recurso animalizador afectó y afecta de forma diferencial a las personas racializadas y que, desde luego, sigue siendo un recurso común para mantener la línea divisoria entre los cuerpos consumibles y asesinables y aquellos consumidores y asesinos.

En el contexto de esta matriz moderno-colonial, y con todo lo ya dicho, queremos destacar que los deseos, expresiones y prácticas sexo-genéricas disidentes -así como también los cuerpos discas y tullidos- también han sido animalizados y ubicados del lado de lo natural. Sin embargo, y paradójicamente, estos han sido codificados como antinaturales y desviados al ser estigmatizados por desobedecer a un orden supuestamente natural, a saber, el de la diferencia sexual, la heterosexualidad, o la normalidad corporal-mental-funcional (Butler, 2002; Taylor, 2017). Los demás animales se han utilizado equívocamente para representar las conductas humanas “normales” y, de manera simultánea, se han empleado para simbolizar la transgresión a las normas heterocissexuales y capacitistas. En la medida en que desobedecen al orden de lo humano, las identidades y cuerpos no-normativos quedan del lado de la animalidad y, con ello, del lado de la inferioridad. Aportes interesantes en esta línea son los de Greta Gaard (1997) y Myra Hird (2008) quienes han indicado las formas contradictorias en las cuales las normas de género se relacionan con la animalidad. De esta forma, entendemos que las jerarquías dicotómicas a veces se entrecruzan de manera contradictoria, distribuyendo a los cuerpos en jerarquías ontológico-políticas que van de lo (propiamente) humano a lo no-humano (González, 2021).

Al hablar de lo humano, entonces, nos estamos refiriendo a un marcador de poder que define una categoría excluyente y normativa que controla a quién se le dará

reconocimiento legítimo y a quién no, definiendo así el campo de los cuerpos abyectos y deshumanizados. De esta manera, el análisis en torno a la creación e imposición de la dicotomía entre lo humano/no humano como forjadora y justificadora de la explotación, es de suma importancia para entender la colonialidad y el proyecto colonizador como contribuyentes a la lógica animalizante a la que se contraponen las propuestas de muchos movimientos sociales por la emancipación de grupos oprimidos.

La razón blanca europea justificó la explotación sobre la base de la no humanidad y esa justificación se aplicó, también, al caso de los animales no humanos, por el mismo hecho de ser ubicados en contraste de lo considerado propiamente humano. En esta dirección, la maquinaria colonial -que privilegia a los seres humanos calificados como “normales”- no solo arroja a situaciones de precarización y abandono a las personas queer y racializadas (en general calificadas como anormales, primitivas y/o salvajes) sino que, a la vez, mercantiliza la vida de los animales no humanos y los encierra en dispositivos como granjas industriales, zoológicos y bioterios. En términos de Mel Y Chen (2012) existe una “jerarquía de lo animado”, esto es, una escala de organización de la vida que coloca en la cúspide a los hombres blancos y heterocissexuales, mientras ubica en un lugar marginal e inferior a las vidas no-normativas y a la vida animal. Los animales no humanos han sido definidos como vidas disponibles y sacrificables, expuestos a los desmanes del poder colonial. ¿Y quiénes se atreven a ser interpeladxs por aquellas formas de vida que permanecen irreconocibles en los marcos ético-políticos existentes?

Al escribir desde nuestras disidencias queers, críps y animales, insistimos en tener en cuenta que los deseos, los cuerpos y las sexualidades no-normativas han sido ubicadas en el reverso de lo humano. Fuimos capturadas bajo la gramática de un desvío contranatural, al tiempo que se nos ha estigmatizado por, supuestamente, no poder controlar instintos animales desbordantes. Ahora bien, si queremos contraponernos a la norma heterosexual, no solo tenemos que desafiar a la “naturalización de la heterosexualidad” sino también hacerlo con la “heterosexualización de la naturaleza” (Gaard, 1997) a partir de la cual los animales no humanos han sido instrumentalizados para representar el comportamiento social humano “normal”. Contra la norma heterosexual es preciso afirmar que la animalidad es queer, puesto que la diversidad sexo-genérica en la vida animal socava la noción de diferencia sexual y el presupuesto de que el comportamiento heterosexual es natural. Tal como sostiene Carla Freccero (2018), no se trata de querer naturalizar la homosexualidad más allá de lo humano, sino de disputar la idea misma de identidad, de deconstruir las taxonomías del humanismo colonial para así poder reconfigurar otros modos de vida e invocar la existencia de una heterogeneidad irreductible de sexos, géneros y sexualidades (Preciado, 2018).

De cara a la normatividad humana, que nos violenta de manera diferencial a quienes no respondemos a sus patrones, proponemos apostar por afirmar la animalidad como punto de encuentro, en cuanto abre un espacio de alianza entre diferentes grupos que han sido subordinados y violentados por los dispositivos de poder coloniales. Reafirmar la noción de animalidad, categoría que nos fue impuesta y reivindicarla como un lugar de resistencia en tanto operación afirmativa es, quizá, aquello que nos permita torcer los discursos dominantes, imaginar nuevas formas de articulación colectiva y configurar otros mundos donde las normas especistas, coloniales, racistas y heterociscapacitistas sean desplazadas y desmanteladas.

Por eso escribimos. Escribimos a la manera de conjuro, para extirpar nuestros miedos, para exorcizar nuestros cuerpos, para salirnos de nosotras mismas. Para volver a empezar. Para no cerrarnos. Para amarnos, para cuidarnos, para respetarnos, para

vengarnos. Porque sí. Porque es la rabia, la bronca, la vergüenza, la incomodidad, la desilusión, la desesperación, el miedo y el dolor los que hacen que escribamos. ¿Quién dijo que el así llamado polo negativo de la historia no podía ser motor de pensamiento? Frente a los valores humanistas de la pureza, la autonomía y el empoderamiento, tomamos la bandera de la furia de nuestrxs hermanxs trans/travestis latinoamericanxs. Y gritamos, grillamos, aullamos, cacareamos, zumbamos, ronroneamos, ululamos, chillamos, ladramos para formar un mismo cuerpo de lucha. Nos negamos a seguir soportando que nos sigan violentando, que sus actos de odio queden impunes frente a nuestros ojos. No vamos a dejar que pasen sin más. Resistimos juntxs y nos aliamos frente a la desigualdad social que se nos impone. Frente a ello, no nos importa correr el riesgo de que nos llamen lxs violentxs, lxs loquxs, lxs anormalxs, lxs monstruxs. Sépanlo: no queremos cambiar, no nos queremos adaptar a ese dispositivo humanista-moderno-colonial que se sostuvo sobre esta dinámica social que nos excluye, nos discrimina y nos oprime. Hoy más que nunca estamos juntxs, haciendo de nuestros cuerpos un territorio común, informalizable e inapropiable que tiene como objetivo vínculos sin opresión.

Ante la avanzada de las políticas neoliberales, neoconservadoras y antipopulares en Latinoamérica sobre nuestras existencias y territorios, resistimos. Resistimos como un modo de existencia y tejemos alianzas sobre la base de nuestra precariedad animal. Nuestras alianzas no están forjadas en la identidad sino en las diferencias, en modos de entrecruzamiento de fuerzas vulnerables, frágiles, y son signo de resistencia frente a la normalización que se hizo y hace de nuestras subjetividades y formas de vida. Hoy creemos que nuestras escrituras son ese gesto político que no tiene otro fin más que hacer nuestras vidas más vivibles, más habitables y reivindicar esa multiplicidad que somos. Lucharemos así por modos de vivir no fascistas, menos punitivos, más comunitarios, más interdependientes, más disidentes, más animales. Lucharemos por todo aquello que las vidas no humanas, travas, trans*, discas, queers, indígenas y afrodescendientes nos han enseñado en nuestro amado y arrasado territorio latinoamericano. No dejaremos que arruinen todo. Nuestras existencias brillan como el oro que no se pudieron llevar. Nuestras voces, canales de ríos que confluyen más allá de estas aguas podridas. No hay sequía posible.

Recibido: 17/04/2023

Aceptado: 24/07/2023

Referencias Bibliográficas

- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo*. Paidós.
- Cano, Vir (2020). *Nadie viene sin un mundo*. Editorial Madreselva.
- Chen, Mel Y. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Duke University Press.
- Davidson, Martina (2020). María Lugones e o pensamento de trincheiras: decolonialidade e veganismos. En: Dias, M. C., et al. (ed.), *Feminismos decoloniais homenagem a Maria Lugones*, Rio de Janeiro: Editora ApeKu.
- Foucault, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Freccero, Carla (2018). Queer Theory. En: Turner, L. et al. (ed), *The Edinburgh Companion to Animal Studies*, Edinburgh: University Press, 430-443.
- Gaard, Greta (1997). Toward a queer ecofeminism. *Hypatia*, 12(1), 114-137.
- González, Anahí Gabriela (2021). Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 26, 123-146.
- Hird, Myra & Giffney, Noreen (2008). *Queering the Non/Human*. VT.
- Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Preciado, Paul (2018). “Lettre d’un homme trans à l’ancien régime sexuel”, *Libération*, 15.
- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: R. Grosfoguel, S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, 93-126.
- Taylor, Sunaura (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. New Press.

