

COLECCIÓN
ALMANAQUE

VIVIR DE LA SANGRE DE OTRO

LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL
EN EL TRATAMIENTO
DE HUMANOS Y DE ANIMALES

•

MÓNICA B. CRAGNOLINI



VERA editorial cartonera

VIVIR DE LA SANGRE DE OTRO



COLECCIÓN
ALMANAQUE

**VIVIR DE LA SANGRE
DE OTRO**
LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL
EN EL TRATAMIENTO
DE HUMANOS Y DE ANIMALES

•
MÓNICA B. CRAGNOLINI



VERA editorial cartonera

*A Boris «Jengibre» Bororó, que tuvo
los tres nombres que prescribe T.S. Elliot
para los gatos, y se fue, con su enorme corazón,
a poblar de flores la mañana.*

• • •

Existe una suerte de «sentido común» que señala que los animales existen, han venido a la vida, han sido traídos a la existencia,¹ solo para satisfacer necesidades humanas. Apenas aprendemos a escribir, nos piden en la escuela una redacción sobre «La vaca»: desde niños nos han enseñado que «es buena y generosa, porque nos da la leche». «Nos da» la leche: como si existiera alguna decisión por parte de los animales en ofrecerse a nosotros, los humanos, para que los encerremos, carneemos, esquilemos, ordeñemos, torturemos, matemos, en definitiva, para que los condenemos a una vida limitada en tiempo y espacio para satisfacer nuestras necesidades.

¿Por qué tratamos del modo en que tratamos a los animales, y por qué muchos existentes humanos son considerados animales por otros humanos o bien por Estados, políticas públicas, fuerzas de seguridad, grupos sectarios? Intentaremos responder a estas preguntas planteando, desde el inicio, la hipótesis de una violencia estructural que «vive de la sangre» del otro. Entiendo por «violencia

¹ A los animales utilizados en producción claramente se los «trae a la vida» solo para necesidades humanas. Considerar que nos atribuimos el poder de hacer nacer formas de vida solo para que satisfagan necesidades humanas de consumo debería alcanzar para generarnos una cierta angustia de responsabilidad, algo que en general no acontece porque el consabido «después de todo, son animales» justifica la supuesta superioridad del existente humano sobre todo lo que es, y su «derecho» a hacer uso de todo hasta la extenuación, consumición y aniquilamiento.

estructural» la arquitectura de organización del mundo de la cultura (en contraposición al mundo no humano, a veces llamado «naturaliza»); organización que no es violenta por exceso, sino porque «necesita» ser violenta para poder estructurarse y ordenar las distintas formas de vida en una escala jerárquica. Cuando se señala «no importa, son animales», para neutralizar, de alguna manera, la violencia ínsita en las acciones que tratan al otro viviente (animal o humano), se está «naturalizando» el lugar que supuestamente deberían ocupar en la escala de lo viviente los animales (y también los humanos considerados en condición animal).

Para comprender este carácter estructural de la violencia, hay que tener en cuenta que sexismo, racismo y especismo deberían ser entendidos como vinculados en una similar lógica de dominación: discriminar a otro existente humano o no humano por su sexo, por su raza o por su especie, coloca a mujeres, esclavos² y animales en el lugar del más débil que puede ser discriminado. Cuando Mary Wollstonecraft publica en el siglo XVIII su *Vindicación de los derechos de la mujer*, el profesor de filosofía Thomas Taylor, neoplatónico traductor de textos de Platón, de Aristóteles y del orfismo, le responde en forma anónima con su sátira *Vindicación de los derechos de las bestias*. En su texto señala que si se les conceden derechos a las mujeres, en el futuro alguien también los exigiría para los animales, los vegetales y las piedras, indicando de esta manera su opinión acerca de la absurdidad de tal pretensión. Al escribir este texto satírico, Taylor confirmó la solidaridad del prejuicio sexista con el especista, mostrando que para quien se ha considerado siempre en posición de superioridad sobre el resto de lo viviente (el existente humano preferentemente europeo o blanco de sexo masculino), resulta tan absurdo pensar que las mujeres puedan tener derechos como que los tengan los animales o los vegetales, ya que solo él se atribuye

2. Alguien podría objetar que no existe la esclavitud en el siglo XXI: las condiciones laborales a los que son sometidos muchos inmigrantes, el maltrato que sufren mujeres y niños secuestrados en la trata de personas, entre otras situaciones, permiten considerar que la esclavitud sigue vigente.

derechos para utilizar al resto de lo viviente en su propio beneficio. Al tener presente este vínculo entre sexismo, racismo y especismo se hace posible comprender el lugar adjudicado a la mujer, al animal y a los existentes humanos de una raza o grupo que se desprecia, en función de la posibilidad de dominio sobre formas de vida diferentes a la propia que se arroga un modo de ser del existente humano que se considera superior y, como señalé antes, generalmente blanco y masculino. Y también se hace patente la necesidad de las luchas conjuntas contra las formas de dominación; luchas que descubren esa violencia estructural antes indicada. Se podría objetar que en el panorama del siglo XXI se ha abierto la posibilidad de pensar desde el punto de vista filosófico en otras formas de lo viviente que no entrarían en la consideración de «especies» y que, incluso, cuestionarían la idea misma de «vida» presente en varias políticas de «defensa de la vida»: es cierto, pero también es cierto que las luchas contra el racismo y el sexismo llevan siglos y siguen vigentes, y su persistencia se vincula con el modo en que el existente humano se ha pensado en relación sobre el resto de todo lo que es. Ese es el nudo que considero que evidencia la idea de violencia estructural, y por eso la planteo en los términos ya clásicos de sexismo, racismo y especismo para reafirmar, desde la reiteración, la necesidad de una lucha que no desconoce, sino que abarca también otras formas de vida.

¿Cómo y por qué se constituye el mundo humano desde esta violencia estructural? La cultura se funda sobre la idea de «domesticación» de la animalidad pero también sobre el sacrificio (que es el sacrificio de la sangre y de la carne) tanto del humano como del animal. Jacques Derrida (2015:294) denomina «hemato-homocentrismo» al vínculo entre el concepto de hombre y el modo en que en ese concepto la sangre es consumada, cumplida, refinada, sublimada e interiorizada. Este «vivir de la sangre» del otro (humano o animal) implica una «neutralización» de esa sangre (el *cruor*³ de la crueldad

3 El término «cruor» alude al rojo de la sangre, a su principio colorante, es la forma de denominación, por parte de la medicina antigua, de la hemoglobina.

sacrificial no debe visibilizarse). Considero que esta neutralización es la base desde la cual comprender los tres elementos que postulo como articuladores de la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales: crueldad, sarcofagia y virilidad carnívora, y el modo en que estos tres elementos se organizan en el biocapitalismo. Antes de explicitar cada uno de estos componentes en su vinculación con la sangre, me voy a referir a una de las formas de acceso a la problemática de esta violencia estructural: la controversial equiparación entre los campos de exterminio del nacionalsocialismo y los mataderos.

CAMPOS DE EXTERMINIO Y MATADEROS

Cuando Isaac Bashevis Singer señaló que «para los animales, Treblinka dura eternamente» (2011:362), puso el dedo en la llaga del humanismo que acepta que algunos existentes humanos pueden ser tratados como animales en regímenes discriminatorios, pero no tolera que se diga que los animales son tratados del mismo modo en que son tratados los humanos degradados a animales. ¿Por qué? ¿Por qué no se duda en señalar que los judíos asesinados durante el Tercer Reich fueron cazados, transportados, encerrados y eliminados como animales pero no se puede aceptar (y hasta se considera blasfemo) el discurso que indica que a los animales utilizados en la producción intensiva se los trata como a los judíos?

En *Elizabeth Costello*, la novela de Coetzee, la protagonista remite a esa cercanía en una de sus conferencias:

«Fueron como ovejas al matadero». «Murieron como animales». «Los mataron los carniceros nazis». La denuncia de los campos de concentración está tan impregnada del lenguaje del matadero y los corrales que apenas me hace falta preparar el terreno para la comparación que estoy a punto de llevar a cabo. El crimen del Tercer Reich, dice la voz de la acusación, fue tratar a la gente como si fueran animales. (51)

Para Costello existe una similar actitud de supuesta ignorancia en quienes vivían cerca de los campos y los existentes humanos que hacen como si no supieran lo que acontece en los mataderos. E incluso llega a señalar que se podría considerar aún más cruel la producción en la industria cárnica que el operar del Tercer Reich, en la medida en que esta industria trae seres a la vida solo para matarlos. La alocución de Elizabeth genera una reacción del poeta Abraham Stern, quien le envía una misiva en la que le indica:

Usted usó para su provecho la conocida comparación entre los judíos asesinados en Europa y el ganado sacrificado. Los judíos murieron como ganado, por tanto el ganado muere como judíos, dice usted. Es un juego de palabras que no voy a aceptar. Usted malinterpreta la naturaleza del parecido. Diría incluso que usted la malinterpreta a propósito, hasta el punto de la blasfemia. El hombre está hecho a imagen de Dios, pero Dios no está hecho a imagen del hombre. El hecho de que a los judíos se los tratara como ganado no quiere decir que al ganado se le trate como a judíos. Esa inversión es un insulto al recuerdo de los muertos. Y además explota de forma barata los horrores de los campos de exterminio. (Coetzee:74)

La objeción del poeta Stern es la que corresponde a la impugnación propia del humanismo, que se funda en la superioridad del hombre sobre el animal, y por lo tanto solo puede aceptar que es degradante tratar a humanos como animales, pero que es «natural» tratar a animales como animales. Porque la idea del humanismo se basa en la supuesta superioridad y centralidad del existente humano con relación al resto de lo viviente, y en esa consideración de «centralidad» todo lo demás se halla «naturalmente» al servicio del hombre.⁴

4 El humanismo es el movimiento de pensamiento que nace en Italia en el siglo xv y que, como forma de crítica a la escolástica medieval, coloca el hombre y sus valores en el centro de la realidad (antropocentrismo). En esa época nacen las «humanidades» que son las disciplinas que se dedican a las cuestiones «humanas» (lenguaje, razonamiento, moral, etc.) que diferencian

Charles Patterson ha retomado la imagen de Singer, del «eterno Treblinka» para los animales, para mostrar el vínculo entre la naciente industria de la carne en Estados Unidos a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y el nazismo. Relatando su experiencia en relación con la problemática, Patterson indica que se interesó por el tema del Holocausto en su condición de historiador y que pudo advertir más tarde aquello que señala el activista de los derechos animales Steven Simmons cuando indica que «los animales son víctimas inocentes de la forma de ver las cosas en el mundo que asegura que algunas vidas tienen más valor que otras, que los poderosos tienen derecho a explotar a los que no tienen poder y que los débiles deben ser sacrificados por el bien de la mayoría» (Patterson:XIV). Simmons pone en evidencia el núcleo de la violencia estructural: el juicio valorativo acerca de «diferentes formas de vida» (unas consideradas más dignas que otras), la convicción del autoderecho de explotación del resto de los vivientes (considerados débiles) por parte de los más poderosos y la idea sacrificial de la cultura. Mujeres, animales, niños y aquellos humanos que pueden ser esclavizados o aniquilados de manera masiva se han hallado, en diferentes momentos de la historia, en esa condición. Lo que tienen en común es la situación de vulnerabilidad, de fragilidad que atrae la crueldad del que se considera poderoso y goza con el dolor del otro. Gozar con ese sufrimiento supone «tener al otro en las propias manos»: el tratamiento de animales y de humanos implica el pasaje del otro por las manos. Como sabemos, todo lo que es tratado para su «tratamiento» es, al mismo tiempo, «manoseado»: todo tratamiento implica un cuidado del otro que puede convertirse en descuido y maltrato (Cragolini, 2016:171–178). Y hay algo del orden de «poder

al hombre del resto de lo viviente. Tomo el término «humanismo» básicamente en su acepción antropocéntrica para señalar que es necesaria la deconstrucción de ese modelo de lo humano, que sigue vigente en la época actual, y que sustenta la idea de que podemos disponer libremente de todo lo que es. Esta idea se exagera en el Antropoceno, en el que ya no es posible pensar el mundo sin la actividad humana avasallante y transformadora de la Tierra toda.

tener en las manos» que hace patente el modo de dominio del otro y que muestra las prerrogativas del sujeto, en su idea de apropiación de lo diferente y conversión a la propia mismidad.

Patterson (12 y ss.) ofrece muchos ejemplos de los modos en que la domesticación de animales permitió utilizar sus propias técnicas en humanos en condición de esclavos: el marcado de la piel con hierro candente, el uso de collares y aros en las narices, el encadenamiento para limitar la movilidad, la castración, la violación, el arrancado de uñas y otras formas de castigo y disciplinamiento. Como señala Williams (31) la esclavitud era una institución básicamente económica (sin dejar de tener en cuenta los prejuicios ideológicos): fue en su momento la base de la economía griega y del imperio romano, y ya en la época moderna fue la base de la producción de algodón, uno de los elementos claves del capitalismo. Y si bien también fueron esclavizados los habitantes originarios de las tierras americanas, se prefirió a los africanos por su mayor resistencia al trabajo, por ello «se robaba a los negros de África para que trabajasen las tierras robadas a los indios en América» (36).⁵ Destaco el aspecto de la economía, ya que fue en nombre de la ganancia y del capital que en otros momentos de la historia se consideró que ciertas razas existían para usufructo de un tipo de hombre, en general, europeo y blanco, así como se sigue considerando que los animales cumplen esa función «naturalmente», pero también la cumplen humanos en condición animalizada (mujeres y niños en la trata de personas, inmigrantes en los trabajos ilegales, etc.). De hecho, cuando se plantean propuestas provenientes del veganismo y del abolicionismo por un mundo sin utilización de animales, la «refutación del sentido común» es la que indica que ante el problema del

⁵ Esto no implica desconocer, y Williams lo aclara, que también existían «*servants*» blancos, aquellos convictos que fueron enviados desde Inglaterra, pero también hombres, mujeres «libres» que fueron atraídos de diversas maneras para embarcarse e ir a trabajar al Nuevo Mundo. Es decir, la «mano de obra» del trabajo se conseguía de aquellas formas de vida que se consideraban inferiores no solo por cuestiones de raza o color de piel, sino también por condiciones de vida.

hambre mundial, esas propuestas resultan banales o irresponsables. El «sentido común» no tiene en cuenta que las industrias ganadera y lechera no alimentan a la mayoría de la población mundial y naturaliza, en este sentido, ciertas premisas no cuestionadas acerca de la nutrición humana, sin tener en cuenta lo que significan estas industrias, no ya solo en términos de sufrimiento animal, sino también de cambio climático, erosión de los suelos, contaminación de la atmósfera, etcétera.

En esta organización del mundo humano en términos de la violencia estructural la sangre derramada de los animales suele ser ocultada: no se «sabe» (y no se quiere saber) qué tipo de vida han vivido y qué tipo de muerte han tenido los animales que se comen bajo el nombre neutralizante y genérico de «carne». Sin embargo, también se trata de sangre humana: como señala Kressel (1), en el siglo xx el odio alcanzó proporciones genocidas en Turquía, Alemania, Indonesia, Nigeria, Bangladesh, Burundi, Camboya, Bosnia, Ruanda y en otros lugares, generando un derramamiento de sangre constante, a menudo en poblaciones civiles.⁶ Ese derramamiento de sangre debe tener en cuenta a las mujeres y niños violados en distintos conflictos bélicos: la virilidad carnívora goza en el ejercicio del avasallamiento del débil cuya sangre puede ser vertida. Pareciera que la sociedad que debe invisibilizar el derramamiento de sangre animal, cada tanto necesita una visión sanguinaria para reactivar el mecanismo que la sustenta.

Muchas veces se señala, como parece querer decirlo el poeta Stern en la novela de Coetzee, que «nada» debe ser comparado con lo que aconteció durante el Tercer Reich con los judíos, dado el horror de lo que ello supuso. Sin embargo, más allá del reconocimiento de lo que significa una empresa sumamente racional de

6 En la página 190 Kressel discute la versión del genocidio nazi sin sangre señalando que también hubo derramamiento de sangre y asesinatos carniceros en el Tercer Reich. En la página 250 destaca la relación entre el derramamiento de sangre y la alusión a los enemigos en términos animales.

aniquilación del que se considera una amenaza para la supuesta «propiedad de lo propio» (la raza aria, la tierra y el espacio propios, etc.), considero que es relevante tener en cuenta que lo que aconteció durante el Tercer Reich fue del orden de lo «humano, demasiado humano», para comprender la violencia estructural que estoy planteando como anclaje teórico del tema del tratamiento de humanos y de animales. Porque si pensamos lo acontecido como algo del orden de lo «incomparable» lo aislamos de los modos humanos de actuar y de pensar, y creo que lo que debemos patentizar en los campos de exterminio es la «humanidad» de los que allí actuaron. Porque en el concepto de lo humano como superior con respecto al resto de lo viviente se halla implícita la posibilidad de utilización, avasallamiento, tortura, aniquilación del que se considera por «debajo» de lo humano. Los judíos eran para los nazis «perros», «ratas», «alimañas», pero tengamos en cuenta que también se suele señalar que «son animales» los existentes humanos que se comportan violentamente, que generan sufrimientos en los otros: en estas expresiones se evidencia el lugar en el que el existente humano se ubica, con prerrogativas de «especie». Por ello puede denominar con términos animales a los otros existentes humanos a los que considera inferiores a sí mismo (a su raza, credo, nación, posición social, partido político), pero también a aquellos humanos que tal vez considere sus «semejantes» pero a los que reprueba desde el punto de vista intelectual o moral. Cuando un grupo de jóvenes agrede a alguien, se suele decir «obraron como animales», y con respecto a la víctima: «lo mataron como a un perro», evidenciando en estas expresiones dos prejuicios naturalizados. El primero, es el que señala que la violencia es propia de animales, no de humanos, como si existieran en los animales no humanos ese tipo de conductas que gozan con el sufrimiento del otro. Los que han salido en grupos a arrasar pueblos, violar mujeres y niños, pegar hasta matar a otros, secuestrar personas para utilizarlas como objetos sexuales, siempre han sido, hasta donde sabemos y la etología lo confirma, humanos, demasiado humanos. Mientras se siga considerando, ante cada caso

de violencia, que quienes la cometen se hallan degradados en su «condición de humanos» y convertidos, por diversas circunstancias, en «animales», seguiremos sin comprender por qué razones vivimos, a pesar de nuestra supuesta superioridad intelectual y moral, en un mundo devastado por las expresiones de esa «superioridad»: la tecnociencia que convirtió a toda la tierra en recurso disponible, y los negocios y el comercio que explotan esos «recursos» en sus formas de vida hasta exterminarlas, y contaminan el planeta con desechos que hacen insostenible la vida de diferentes animales. Esa conversión de todo lo vivo en material disponible es lo que hoy en día conocemos como «biocapitalismo»: la idea de un capitalismo industrial en íntima relación con las ciencias de la vida, y que involucra a la naturaleza toda como posibilidad de producción de bienes. Sobre todo, me interesa el sentido de «producción de vida»: en el caso de los animales utilizados en la producción industrial y la experimentación científica, se trata de vidas producidas para ser consumidas. Destaco este aspecto porque patentiza la cuestión de la sangre que en la figura del vampirismo o de Drácula encuentra la gran imagen del biocapitalismo, en el «vivir de la sangre de otro».⁷ Por el otro lado, cuando se señala que a alguien «lo mataron como a un perro», se está naturalizando la idea de que los animales deben morir de manera violenta a manos de los hombres: es lo que ha hecho siempre la humanidad carnívora y sarcófágica, sin el menor atisbo de culpa, y por eso es que se puede afirmar que a alguien lo matan como los humanos matan a los animales.

La vinculación del tratamiento de humanos y de animales en la equiparación producción intensiva de animales—campos de exterminio en el Tercer Reich fue objeto de la exposición que, en 2003,

7 Las imágenes del capitalismo como vampiro se encuentran en Marx: se refiere al trabajo de los niños en «instituciones succionadoras de sangre» (2009:571), a la sangre humana transformada en mercancía (574), entre tantas otras. El capital en este sentido es el vampiro que necesita de la «sangre fresca» del trabajador para poder acumular ganancias.

realizó Matt Prescott: «Holocausto al plato».⁸ La exposición ponía en paralelo imágenes de animales criados para el consumo humano y víctimas de los campos de exterminio. La exposición generó una gran polémica, desde la idea de que el sufrimiento de humanos no puede ser comparado al sufrimiento animal: los judíos, se dijo, fueron asesinados por razones ideológicas, los animales se matan por «necesidades alimenticias».⁹

En lugar de esta cuestión de las supuestas necesidades alimenticias, lo que hay que plantear es el problema de la naturalización del lugar del humano como asesino de animales. Nadie diría que un productor de carne vacuna es un asesino, sin embargo, constantemente se plantea el uso de la expresión para los cazadores furtivos: ¿que haya millones de bóvidos frente a los pocos elefantes que van quedando en el mundo hace la vida de los elefantes más valiosa que la vida de un ternero que nació para morir a los pocos meses y pasar a formar parte del plato de un humano? Cuando se habla de la «preservación de animales» se sigue pensando en términos de «necesidades humanas»: las generaciones futuras de humanos, se piensa, tienen derecho a «disfrutar» de la visión de los elefantes como parte de la naturaleza.

Así como los existentes humanos, según se pregona, «se están deconstruyendo» con respecto a las categorías del patriarcado, sería interesante incluir en esa deconstrucción los otros elementos que supone el patriarcado, más allá de la dominación de mujeres y niños: el supuesto derecho al ejercicio soberano sobre la vida y la muerte del resto de lo viviente. Creo que plantear las cuestiones como comunes y solidarias permitirá entender por qué ciertas formas de vida humana que se consideran fungibles son utilizadas

⁸ Imágenes de la exposición «Holocaust on your plate», realizada por PETA, en julio de 2003, pueden verse en <https://www.prijatelj-zivotinja.hr/index.en.php?id=243>.

⁹ No entraré en este punto a analizar el sentido de dichas necesidades: como sabemos, estos animales alimentan a menos de un 20 % de la población mundial. Para ello se devastan bosques eliminando las grandes zonas de absorción de carbono del planeta, alterando los suelos, los ecosistemas y arrasando con el hábitat de poblaciones humanas, animales y vegetales.

como «capital» de trabajo o mano de obra gratuita o barata (en el «uso» de inmigrantes ilegales como propiedades en talleres clandestinos y otros ámbitos) o capital sexual (en la trata de niños y de personas secuestradas para satisfacción sexual), de la misma manera en que se considera que es posible producir animales para satisfacer supuestas necesidades humanas (y digo «supuestas» para poner el acento en la naturalización de ciertas cuestiones).

Es necesario recordar lo que relata Patterson: el sacrificio industrializado de humanos y animales tiene su referente en los mataderos de Chicago a principio de los años 20 del siglo xx. Henry Ford tomó la idea de la cadena de montaje para sus fábricas de automóviles de la observación del modo eficiente en que se mataba y se troceaba animales en Chicago. Ford fue una inspiración para Hitler, por ello Patterson sostiene que esa misma cadena de montaje se aplicó en los campos de exterminio, algo que también patentizó Theodor Adorno al indicar que «Auschwitz empieza cuando alguien mira a un matadero y piensa: solo son animales».¹⁰ En esta cadena mataderos–fordismo–campos de exterminio, es necesario agregar las cadenas de comida rápida. Eric Schlosser ha hecho visible de qué modo las grandes cadenas de *fast-food*¹¹ como megacorporaciones alimentarias han transformado la dieta, la fuerza de trabajo, la agricultura de Estados Unidos y de aquellas partes del mundo en las que se instalan, y con ello, el mismísimo capitalismo. Estas cadenas nacen en California a fines de los años cuarenta del siglo xx, a raíz del gran desarrollo de las compañías de automóviles que lograron imponer el uso del auto privado frente a la utilización del transporte público. Como señala Schlosser, Eisenhower, presidente de Estados Unidos

10 Filippi ha retomado la comparación para indicar que el horror de los mataderos (grado–cero del lugar) supone que no existen archivos ni testimonios y que los habitan los sin–nombre y establece de manera muy precisa el vínculo entre el trozado de los cuerpos y el capitalismo (por eso se pregunta, remedando el «Il faut bien manger» —es necesario comer— de Derrida, si existe un «Il faut bien tuer» —es necesario matar).

11 Kentucky Fried Chicken (KFC), Mac Donalds, Pizza Hut, Taco Bell, entre otras.

entre 1953 y 1961, admirado por las autopistas hitlerianas, comenzó a construir autopistas, y los restaurantes de comida rápida aparecieron en ellas. En 1948, Richard y Maurice McDonald dieron inicio a una cadena de comida basada en la idea fordista de trabajo en serie, que se aplicaba en la cocina. Las transformaciones económicas y sociales que produjeron estas cadenas abarcan la concentración de la propiedad agraria, las adquisiciones masivas de ganado en distintos países, los mataderos, las plantas de empaquetamiento, etc. Como indica Schlosser, con los cambios introducidos por estas empresas, el trabajo en mataderos se considera el más peligroso de los EE. UU., con trabajadores pobres e inmigrantes cuyas lesiones no son indemnizadas, y con una aceleración en la productividad que hace que la *Escherichia coli* O157:H7 suela aparecer en las hamburguesas.

LA CRUELDAD

Pensar que algunas formas de vida de la comunidad de los vivientes merecen morir porque «solo son animales» forma parte de los modos en que se articula la crueldad (disimulada, negada) en el mundo biocapitalista ¿De qué hablamos cuando nos referimos a la crueldad como articuladora de la cultura?

En primer lugar, y como ya señalé anteriormente, apunto a la idea de crueldad no como elemento ocasional de la vida cotidiana (un exceso de violencia que no pudo ser sublimada, diría el psicoanálisis), sino a la crueldad como «necesaria» para comprender los procesos de la vida cultural. Esto implica la idea de que la cultura (el mundo humano en general) es sacrificial: sacrifica la carne (humana y no humana) y la sangre, a las que neutraliza o invisibiliza. Pensar el mundo cultural como «sacrificador de la carne» permite comprender por qué se naturaliza ese sacrificio para diversas formas de vida: ser parte del mundo humano implica disciplinamiento del cuerpo, la idea de que «llegar a ser humanos» supone «salir de la animalidad», y por tanto, someterse a normas que implican que la carne (el cuerpo, las pasiones, los

deseos) deben ajustarse a otras «necesidades» que se consideran superiores (el mundo del espíritu).

Munro señala el ejercicio de la crueldad propia del especismo en tres prácticas: vivisección, crianza de animales para consumo, y deportes que suponen herir (o matar) animales. Estas prácticas son «socialmente aceptadas» en términos de la necesidad de experimentación científica, alimentación humana y esparcimiento, lo que implica la «naturalización» de la crueldad. En estas prácticas se habla de «sufrimiento necesario» para satisfacer necesidades humanas: después de todo, se dirá, es más relevante salvar una vida humana enferma que preocuparse por el sufrimiento de mil ratones de laboratorio; alimentar con las proteínas de los huevos a la humanidad, que entristecerse por la vida de las gallinas ponedoras que habitan en cubículos en los que no se pueden mover; o mantener el estandarte de la identidad nacional, a pesar de que eso signifique utilizar caballos en una doma (caballos que suelen sufrir heridas e incluso morir).

Considero que es posible analizar la crueldad como primer elemento a tener en cuenta en la violencia estructural desde una lectura del tratado III de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, que está dedicado a la cuestión del ideal ascético, traducible en términos de «necesidad» de la vida (necesidad que parece autocontradictoria) de «volverse contra sí misma». La expresión «vida contra la vida» es un sinsentido, pero Nietzsche la explica en términos de ese desborde de fuerzas en continuo devenir que caracteriza a lo vital, y que necesita limitarse para seguir existiendo. La vida se autolimita imponiéndose formas, las que son mecanismos de conservación de las fuerzas. Este proceso autolimitativo y conservador (que es la base del mundo humano como mundo de la cultura) se expresa en el ideal ascético, que para Nietzsche se vincula con una necesidad de protección y de salud en una vida que se degrada, y que entonces intenta conservarse. La lucha de instintos, en la que las fuerzas más sanas pelean con las fuerzas extenuadas que desean conservarse, es prácticamente un proceso de inmunización: las fuerzas que necesitan conservarse se

defienden de todo lo extraño y diferente que puede poner en crisis dicha conservación. El mundo de las instituciones es entendible a partir de este proceso de conservación e inmunización, por ello el ideal ascético resulta ser así una estrategia que la vida utiliza para conservarse. En esta conservación existe para Nietzsche enfermedad, ya que se trata de fuerzas extenuadas que no pudiendo superarse a sí mismas (ese «ir más allá de sí mismas» es el desborde de las fuerzas vitales antes mencionado), se conservan.

Esta conservación de la vida supone que los hombres débiles¹² están siempre deseosos de ser verdugos, de hacer expiar a los demás, de convertirse en tiranos de los sanos: la vida enferma genera mecanismos de dominio que significan sacrificio de lo sano, en esa voluntad de crueldad que la alienta. El ideal ascético es, entonces, tanto un mecanismo de conservación de lo vital como una máquina de resentimiento: funciona regularizando la diversidad y unificando lo diferente en la mismidad (la mismidad es la conservación de lo mismo, de lo que no se altera). ¿Qué acontece en este proceso con la animalidad? El sacerdote (uno de los cultores del ideal ascético) sabe domar y utilizar «toda la jauría de perros salvajes que existen en el hombre» (Nietzsche:GM III, § 20, KSA 5, 388) generando la «mala conciencia»: un proceso de «interiorización» de las fuerzas que constituye la crueldad. Lutero había caracterizado a la mala conciencia como un «animal horrible», puesto que la culpa permite «sacrificar» la animalidad mediante el tormento, la ascesis, la disciplina, el temor: este sacrificio de lo animal es la conformación del mundo humano.

Este mundo humano se constituye entonces desde una conservación que supone dolor, pero además goce en el dolor: este goce

12 Llamo la atención sobre el sentido de «débil» en este contexto: en términos del pensamiento de Nietzsche se trata justamente de la paradoja de que los débiles son los «poderosos» de la tierra, los que dominan a los otros, aquellos en los que predomina la fuerza conservadora (por eso, justamente, Nietzsche se pregunta por qué los débiles dominan el mundo). El fuerte, en este sentido, es quien puede romper con el deseo exacerbado de conservación.

en el dolor es propiamente la crueldad (que, como queda claro, para Nietzsche es constitutiva del ideal ascético, es decir, del mundo humano). El ideal ascético le da un sentido al sufrimiento (que es el sufrimiento de la vida que necesita limitarse) al convertirlo en culpa e interpretarlo en virtud de una meta: se sufre «para algo» (para acceder a otra vida sin sufrimiento, para mantener esta vida a pesar del dolor, etc.). En este sentido, la conservación de la vida supone mecanismos tanatológicos, que «matan» lo vital en el hombre, es decir, lo animal, y se justifican en virtud de «necesidades superiores» (lo espiritual frente a lo animal). Estas necesidades implican el sacrificio de la carne (humana y animal) en el disciplinamiento y sometimiento, así como el usufructo de la carne: como fuente de alimentos, como fuerza de trabajo, como «lugar» de experimentación de fármacos.

En este «envenenamiento de la vida» se expresa un «odio contra lo animal» (Nietzsche: *GM III*, § 28, *KSA 5*, 412). Los representantes del ideal ascético operan al servicio de los mecanismos tanatológicos que cuidan la vida (que degenera) generando muerte. Buscando la preservación de un tipo de vida (la así llamada vida humana, espiritual, superior), se sacrifican ciertos modos de vida: la carne humana que debe ser sometida para que funcione la cultura, y la carne del animal que es usufructuada para la alimentación, como fuerza de trabajo, como motivo de entretenimiento, etc. Derrida (2001) ha planteado la problemática de la crueldad en su vinculación con el mal radical, y ha hecho un «llamamiento» a los psicoanalistas (preocupados por el sufrimiento) para que se ocupen de este tema, planteando la posibilidad de un «más allá de la crueldad».

LA SARCOFAGIA

El segundo punto para entender la violencia estructural es la sarcofagia, tema de la filosofía ya desde el *De abstinentia* de Porfirio (124) y que nos lleva a una distinción «naturalizada» con respecto a los animales: parece que «algunos merecen ser comidos» (generalmente

los herbívoros), mientras que otros tienen otro destino. ¿Por qué elijo el término «sarcofagia» en lugar de carnivorismo? Para hacer patente la cuestión de la ingesta cadavérica:¹³ no se trata de denominar genéricamente «carne» a lo que se consume, sino de hacer visible en un término lo que se quiere invisibilizar en la industria cárnica. Lo que se desea ocultar es que quien es carnívoro, es un consumidor de cadáveres (y por lo tanto, un sarcófago). En los últimos años, autores como Joy (2010), Francione y Charlton (2015), Foer (2009), Riva (2015) y otros han planteado la cuestión de la ingesta cárnica y cómo esta supone establecer distinciones entre vidas de los animales: algunos (los herbívoros) existen para ser devorados, mientras que los carnívoros suelen ser respetados como animales peligrosos o como animales de compañía. Kemmerer ha puesto el acento en los problemas ambientales que generan las elecciones alimenticias: desmonte de bosques para usarlos como campos de cultivo de alimento para animales de producción con la consiguiente erosión del suelo por monocultivo y usos de herbicidas, cambios climáticos por desaparición de grandes zonas fijadoras de carbono y aparición de más regiones emisoras de carbono y diversos gases como el metano, producto de la alimentación y excrementos de animales de producción. Es decir, la sarcofagia no es una simple elección de gustos, sino un eje de la violencia estructural que venimos analizando, y que se suele neutralizar en la idea de «elecciones alimentarias» (avaladas en sus supuestas necesidades por la industria cárnica, láctea, farmacéutica, etc.). Al ser la sarcofagia uno de los modos estructuradores de la violencia, opera también por inmunización, colocando a las opciones no sarcófagicas (el veganismo

13 «*Sarkós*» significa «carne» y «*phagein*», «comer», por eso el sarcófago o ataúd es un «comedor de carne». Plinio (676–678) en su *Historia natural* (libro xxxvi, 27) se refiere a «la piedra que come carne»: «En Aso de Tróade se encuentra una piedra hecha de láminas a la que llaman *sarcófago*. Es sabido que los cadáveres que se depositan en ella se consumen en el plazo de cuarenta días (con excepción de los dientes). Además, según Muciano, los espejos, raspadores de cuerpo, ropas y calzado que se entierran con el muerto se transforman en piedra. En Licia y en Oriente hay también piedras de este tipo que si se juntan con los cuerpos, incluso de los vivos, se comen la carne».

sobre todo) en el ámbito del snobismo, la moda, el despilfarro. Al considerar de esta manera al veganismo, la inmunización sarcófagica opera generando un discurso culpabilizante de la opción vegana y, al mismo tiempo, convirtiéndola en una opción «personal». ¿De qué se culpa al vegano? Básicamente, de falta de interés en los «problemas de hambre» de la humanidad, como si la carne fuera la solución de esos problemas, y, por otro lado, al transformar el veganismo en una cuestión individual, se intenta «despolitizarlo», convertirlo en una opción de consumo en un mundo superconsumista. De hecho, el modo en que el biocapitalismo aprovecha esta vertiente se verifica en la conversión en «moda» de ciertos alimentos que «intentan parecerse a la carne»: ¿cuál sería la necesidad, de quien adopta el veganismo por convicciones ético-políticas, de «parecer sarcófagico» consumiendo alimentos que parecen carne?

Como señala la canción de Franco Batiatto «Sobreviven los ritos de la sarcofagia y el canibalismo», y la canción indica también la monstruosidad de querer comer a un ser que aún emite sonidos.¹⁴ La distinción entre animales consumibles, domésticos, de compañía, salvajes, da cuenta de la elección entre modos de vida que se consideran más valiosos por cercanos al humano, y los que son consumibles sin culpa. Los animales de compañía son «humanizados»: les damos un nombre, señalamos sus caracteres individuales, hablamos de su inteligencia y capacidad comunicativa, mientras que los animales consumibles son «ganado». Una vez más, el prejuicio humanista operando: nadie se comería al perro que vive en su casa, porque lo ha «individualizado» (es decir, asemejado al modo en que se piensan los existentes humanos), mientras que los bóvidos son «ganado» en general, pluralidad consumible sin relevancia en tanto singularidad.

En *De abstinentia* Porfirio se hace la pregunta acerca de por qué surgió la ingesta cárnica, y la vincula en su origen con una cuestión

14 Puede escucharse la canción en <https://www.youtube.com/watch?v=Mn24sWZvucc>

de gusto,¹⁵ y Norcross ha planteado un ejemplo bastante peculiar que permite entender lo que está implicado en la problemática de la defensa de la ingesta cárnica por parte del omnívoro en razón de sus intereses gustativos. La historia-ficción que narra Norcross es la de Fred, quien es descubierto por la policía en su casa con más de una treintena de jaulas con cachorros en malas condiciones, animales que solo han salido de sus jaulas para ser mutilados. Acusado de maltrato, Fred relata su historia: siendo un gran amante del chocolate, un accidente que le ha generado un traumatismo cerebral le ha provocado incapacidad para gustar el sabor del alimento. El neurólogo le indica que la glándula que produce el neurotransmisor que permite apreciar el chocolate se ha arruinado con el traumatismo. Pero Fred se entera de que un veterinario ha descubierto que los cachorritos maltratados producen gran cantidad de ese elemento, y por eso los tiene en su casa y los mutila: en su defensa Fred señala que no es cruel con los animales, ya que no experimenta placer al torturarlos, y si bien sabe que comer chocolate no es necesario para su supervivencia, tortura a los perros porque su vida es más placentera al comer chocolate. Como señala Norcross, nadie intentaría seriamente justificar las acciones de Fred: ¿por qué se justifica, entonces, el maltrato que sufren los animales de producción? Posiblemente, se responda indicando que «es necesaria la proteína animal», que «la humanidad necesita alimentarse», y otras tantas razones similares. Todas cuestiones polémicas y debatibles: en estos debates, es pregnante el modo en que diferentes naturalizaciones se cuelan aún en los argumentos más pretendidamente científicos.¹⁶

15 Porfirio (124) señala que de los animales sacrificados en ritos religiosos, una parte de grasa, al ser quemada, generó un aroma que atrajo al paladar de los sacerdotes.

16 Se suele decir que necesitamos «proteína animal»: la pregunta es de dónde la obtienen los animales herbívoros que ingieren los carnívoros. Se suele señalar asimismo que la justificación de la industria cárnica es la alimentación de la humanidad, lo cual es incorrecto dado que la carne producida en la industria intensiva solamente alimenta, como ya señalamos, a una pequeña parte de la humanidad.

En el tema de la sarcofagia se hace presente la cuestión de la sangre derramada que debe ser invisibilizada. Las escenas de *La jungla* de Upton Sinclair muestran la obscenidad de la sangre en los mataderos de Chicago de inicios del siglo xx, paralela a la obscenidad del maltrato que reciben los operarios, de cuya sangre vive el dueño del matadero, y que lleva al protagonista, Jurgis Rudkos, a advertir este paralelismo y «convertirse» al socialismo. En los mataderos de Chicago se produce una mezcla y conjunción entre la sangre de los animales degollados y la sangre que pierden los operarios en su trabajo. Cuando Jurgis experimenta su «conversión» advierte que el capitalismo es el Gran Carnicero que vive de la sangre de los trabajadores. En la medida en que el Gran Carnicero solo se preocupa de la acumulación de ganancias, no diferencia demasiado si esa acumulación se logra por sufrimiento humano o animal: todos son animales, en definitiva, y lo que importa es su explotación y utilización para el propio provecho. El capitalismo encarna, entonces, el modo en que la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales vive de la sangre de otros.

LA VIRILIDAD CARNÍVORA

Crueldad y sarcofagia se especifican en la virilidad carnívora, sintagma derridiano que alude al modo en que la autoridad se constituye como masculina: el soberano, el *ipse* (sí mismo) es el dueño y señor que puede «devorar» al otro. El soberano es «carnívoro» porque tiene esa posibilidad de disponer de la vida y de la muerte de los otros, su poder se visibiliza de manera pregnante en el modo en que se naturaliza el sacrificio de animales como «derecho» del existente humano (que siempre, sea hombre o mujer, se piensa de manera masculina). Esto es así porque el existente humano se ha constituido, básicamente desde la época moderna, como un «quién» soberano, un sujeto propietario de todo aquello que categoriza como «qué»: otros hombres a los que considera inferiores (y por lo tanto en condición de esclavos), mujeres, niños y animales. El sujeto propietario es

el dueño de la casa y de la posibilidad de significación, es devorador porque necesita convertir lo diferente en formas de lo mismo, ya sea por asimilación, introyección, digestión o aniquilación de las diferencias. Ese sujeto que transforma el mundo todo en objeto de sus representaciones, se apropia de la realidad por ese «retorno a sí» de todo lo que es y pretende conocer en el ámbito de la conciencia. El sujeto metafísico es, en el ámbito político, el soberano, erigido de manera incondicional por encima de todo lo otro, y con ese poder de vida y de muerte antes mencionado. Como señala Derrida:

La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (...) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne. (Derrida y Nancy:109)

Esta es la cuestión que debemos pensar y deconstruir en el esquema de violencia estructural que vengo desarrollando, y que me ha permitido vincular especismo, sexismo y racismo: la problemática de lo sacrificial y la prerrogativa que se adjudica el existente humano de sacrificar las formas de vida que considera inferiores a la propia. En función de esto es posible comprender el «tratamiento» que se da a los animales (crianza, confinamiento en tiempo y espacio, maltrato, faenamiento, y devoración sin atisbo de culpa alguna) y el tratamiento que se da a los existentes humanos que se consideran inferiores: mujeres y niños en la trata de personas (pero también en ciertas «lógicas de familia»), inmigrantes en los trabajos clandestinos, y tantos otros.

Las ecofeministas han hecho patente la vinculación entre la sociedad patriarcal y la sociedad carnívora desde el ya clásico texto de Carol Adams (2010) que mostró de qué manera animales y mujeres son «carne disponible» para el existente humano masculino¹⁷ y señaló, con la estructura del «referente ausente», cómo se invisibiliza

17 Entre los textos más recientes, pueden verse Meo, que vincula biopoder y producción de subjetividad femenina, el colectivo *Donne, ambiente e animali non umani* (2013), en el que escriben

en la expresión «carne» lo que en realidad tiene el carnívoro en su plato: un trozo de un cadáver. ¿Por qué esta relación entre la cultura patriarcal y la ingesta cárnica? Tal vez la imagen más significativa de lo que es la cultura patriarcal en relación con el carnivorismo es la que da Freud en *Totem y tabú* cuando muestra de qué manera los hermanos varones se reúnen para matar y comerse al padre. En esa imagen del carnivorismo–canibalismo se hace evidente cómo la disputa en el ámbito cultural (como el ámbito de lo propiamente humano) es la pelea por aquello que está al servicio del existente humano masculino: la mujer, el animal y el niño. Esta disputa se dirime matando a la figura árkhica, fundacional, al padre, pero además, haciéndolo parte de lo propio al ingerirlo. La pregunta que habría que hacerse a partir de esta imagen de *Totem y tabú* es: ¿por qué razón la cultura masculina progresa a partir de la ingesta cárnica? En *La política sexual de la carne*, Carol Adams muestra muy bien de qué manera en sus orígenes, fines del siglo XIX y comienzos del XX, las feministas fueron vegetarianas. ¿Por qué? Básicamente para oponerse al patriarcado advirtiendo ese vínculo tan fuerte entre la ingesta cárnica y el machismo, y el lugar al que estaba destinada la mujer: la cocina. En esto se debe advertir una serie de presupuestos naturalizados: la idea de que los hombres realizan trabajos que requieren más proteína animal, mientras que las mujeres hacen «trabajos livianos», o sea cosen, bordan, enseñan, es decir hacen actividades de menor esfuerzo, y entonces a lo masculino le es asignada la ingesta cárnica, para desarrollar el «verdadero trabajo» que sostiene la sociedad, que es el trabajo masculino. El macho debe ser devorador de carne: en Derrida la «devoración» siempre es al mismo tiempo «vociferación», porque el que devora y el que vocifera (voz de la autoridad que se eleva por encima de las otras voces, sobre todo femeninas e infantiles) es el soberano, la figura política de la devoración de todo lo otro.

Adams que vincula la matanza de las vacas y el tratamiento hacia las mujeres, Gaard que plantea la cuestión del ecofeminismo vegetariano, y otros. Donovan y Adams recogen diversos aspectos de esta línea del feminismo y en la misma línea se encuentra la compilación de Adams y Gruen.

En «la estructura del referente ausente», Adams muestra de qué manera la palabra «carne» es una negación de la idea de lo que hay en el plato del carnívoro: un animal que estuvo vivo, que tuvo ciertas características, que sobrellevó determinadas condiciones de vida y de muerte para terminar como «carne» en ese plato. Algo similar ocurre con el tema de los feminicidios y la violencia de género: en el discurso habitual se habla de «mujer maltratada», y no del agente del maltrato, entonces, se define a las mujeres por las características que reciben de otro, en este caso el maltrato o determinadas condiciones de violencia, y algo similar pasa con el animal que no es caracterizado a partir de su actuar, su vida con sus intereses, sino a partir de la idea de animal consumible, el que recibe la acción de otro. En nuestro país existe una asociación muy fuerte entre las partes que se consumen del animal y las partes que los existentes humanos masculinos, dentro de la cultura patriarcal, valorizan en las mujeres (los «piropos»¹⁸ callejeros se solían referir a las mujeres con términos de las partes animales: pechugas, nalgas, lomo, etc.).

La ingesta cárnica, pero sobre todo la expresión «carne» es una construcción cultural que se quiere hacer pasar como «natural»: la idea del hombre como animal superior en la escala alimentaria que, por tanto, se puede comer a todos los otros. Para Carol Adams (1991:135), la generación del *baby boom* (la de los nacidos entre 1946 y 1964) es la que recibió el mayor mandato social y publicitario acerca de la canonización de la carne y de la leche como dos de los cuatro grupos básicos de alimentos.¹⁹ En esta «naturalización» de la

18 Utilizo la expresión «piropo» para resaltar el aspecto machista de la cultura de acercamiento de los hombres a las mujeres en nuestro país, Argentina, en donde hasta hace pocos años se consideraba que un existente humano masculino le podía decir a una mujer—que no se lo había solicitado— cualquier cosa en la calle y ella debía sentirse halagada por sus expresiones. En muchos de esos «piropos» del pasado, la aproximación entre el cuerpo de la mujer y el cuerpo de los animales comestibles era muy fuerte. Este aspecto está muy bien indicado en el film argentino de Mariano Cohn y Gastón Duprat, *Todo sobre el asado* en el que un ganadero indica que la «vaca ideal» ha de tener las mismas cualidades corporales que la «mujer ideal».

19 Como perteneczo a esa generación, quisiera recordar que en Argentina, en la época de

ingesta cárnica desaparecen los animales, referentes ausentes en el plato de comida. En esta desaparición del animal muerto del plato de comida, en su conversión en objeto, se produce algo similar a lo que acontece con las mujeres según Adams: se elimina al agente de la violencia ejercida sobre mujeres y animales. Las mujeres son «violables», los animales «consumibles o comestibles»: el actor de la acción sale del plano del lenguaje y entonces la «culpa» recae sobre el existente convertido en objeto. Si la mujer es violada, el discurso machista señalará que se vistió de tal manera, que «provocó» al violador, etc., mientras que en el caso de los animales de la industria de la producción cárnica o lechera se da por hecho que están en la existencia solo para ser consumidos.

Muchembled se ha ocupado de la problemática de la violencia mostrando los modos en que la violencia se halla asociada a la figura masculina. Desarrollando la historia de la violencia, muestra de qué manera en las sociedades rurales medievales la violencia de los jóvenes se consideraba normal, porque era necesario hacer ostentación de la virilidad (capacidad reproductiva, posibilidad de asegurar su sangre y su nombre) y mostrar la facultad de defensa en un medio hostil. Esa cultura de la violencia va desapareciendo en la época moderna porque el Estado comienza a monopolizar la violencia, sin embargo, el culto a la virilidad sigue vigente.

Ese culto a la virilidad se hace presente, aun en el siglo XXI, en algunas expresiones del feminismo, razón por la cual considero que es urgente que el feminismo y el animalismo aúnen sus luchas, para advertir estos problemas. Suele decirse que en las luchas emancipatorias hay un momento en que el oprimido «se invierte» en la figura del opresor, adoptando algunos de sus modos, pero que ese momento es transitorio. Cuando se advierten que las lógicas

nuestra niñez, los pediatras recomendaban a las madres el darnos de beber «el jugo» de la carne: existía un aparato similar a un exprimidor de cítricos de esa época (un exprimidor prensa de carne), en el que se colocaba la carne asada, se extraía «el jugo», es decir, la sangre, y ese era el alimento «ideal» para los niños.

del dominador son las que no deben ser mimetizadas, es cuando se pueden analizar y criticar las bases estructurales de los dispositivos de dominación. Eso es lo que intento hacer desde el análisis de esta violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales para deconstruir también el modelo virilizado de feminismo que se torna comprensible en los inicios del siglo xx pero no es deseable, o por lo menos es cuestionable, en el siglo XXI. Cuando era necesario acceder a los «mismos derechos» que el existente masculino desde el punto de vista del trabajo, la participación política mediante el voto y la representación y cuestiones similares, se tornó entendible la necesidad de «virilización» del movimiento feminista, en aras de lograr aquello que se le concedía al hombre y se le negaba a la mujer. Sin embargo, ya hemos advertido que el modo en que se constituyó el mundo patriarcal supone la erección de un modo de ser, el del soberano, que implica derecho de vida y de muerte sobre el resto de lo viviente, devastación del planeta, ejercicio de la violencia sobre formas de vida que se consideran diferentes, etc. En ese sentido es que señalo que no es deseable «empoderarse» de una manera viril, sino, al contrario, deconstruir el modelo virilizante para acceder a otro modo de ser y de estar en el mundo que permita pensar la comunidad de lo viviente de modo hospitalario.

EL BIOCAPITALISMO COMO EXTRACCIÓN DE LA SANGRE DE LA TIERRA

Considero que la virilidad carnívora es la virtud por excelencia en el mundo biocapitalista. La imagen de Drácula, que ha sido utilizada muchas veces para referirse al capitalismo, también da cuenta de este aspecto del biocapitalismo que estamos indicando, en el doble aspecto de la sangre que corre pero que debe ser invisibilizada. Pero esa sangre se reclama cada tanto: como señala Mbembé, las nociones de justicia y venganza suponen para el público una pasión por la sangre que debe transformarse en espectáculo (27). La existencia de la pena de muerte, en el siglo XXI, en varios países, muestra esa

necesidad del espectáculo de la muerte del otro al que se considera culpable. Derrida (2017:16 *passim*) ha mostrado que, a pesar de que cada vez se hace menos visible el derramamiento de sangre en los condenados a muerte ya que los métodos se han «civilizado», desde la guillotina a la inyección letal, sin embargo sigue presente el aspecto de la representación–espectáculo del castigo del reo.

A pesar de que la sangre se invisibiliza y es neutralizada en la sociedad normalizada, existe también lo que Sayak Valencia (15) ha denominado «devenir *gore*» del capitalismo, para referirse al modo en que existe, sobre todo en ciudades fronterizas,²⁰ una exhibición pública de la violencia, una suerte de necropoder en el que la sangre, los cadáveres, los cuerpos desmembrados y decapitados, sirven a la reproducción del capital. En efecto, ella muestra de qué manera algunos grupos humanos en condiciones vulnerables en el capitalismo, reproducen los mismos esquemas de consumo de la lógica capitalista, generando un «estado dentro del estado» (por ejemplo, los grupos dedicados al narcotráfico) en los que la vida adquiere una peculiar condición de valoración. Los marginalizados desarrollan estrategias en el primer mundo que significan formas violentas para hacerse del capital: secuestros, asesinatos por encargo que muestran que la muerte es el mejor negocio, o el más rentable. Por ello Valencia habla de un necroempoderamiento, y formula la idea del «sujeto endriago»²¹ que es aquel que reproduce los modelos machistas del capitalismo como formas de obtención de reconocimiento. Esto genera en ciertos enclaves del tercer mundo formas de vida cotidiana

20 El término «gore» está tomado de un género de la cinematografía, y hace referencia a la violencia extrema y derramamiento de sangre en la pantalla. El capitalismo *gore* es el precio que paga el Tercer Mundo, señala Valencia, por seguir las lógicas del capitalismo. Ella analiza la cuestión sobre todo desde lo que acontece en Tijuana, en la frontera entre EE. UU. y México, llamada «la última esquina de Latinoamérica».

21 Valencia (45 y ss.) usa la expresión «sujeto endriago» retomando una imagen de la teratología medieval de Amadís de Gaula: un monstruo que conjuga hombre, hidra y dragón. Es un modo de caracterización de los hombres que utilizan la violencia tanto como herramienta de trabajo, medio de supervivencia y forma de autoafirmación de su condición viril, al mismo tiempo.

caracterizadas por el ejercicio de la crueldad y la ultraviolencia. Frente a la lógica predatoria de los capitales financieros (intangibles y neutralizados) el capitalismo *gore* muestra el «otro lado del tapiz», como diría Nietzsche: las prácticas de violencia radical que se ejercen sobre los cuerpos. Los endriagos desarrollan las actividades que en otras épocas ejecutaban los bandidos y piratas, actividades ilegales pero necesarias a la conformación del capitalismo: narcotráfico, venta de armas, tráfico y trata de personas. La vida ahora tiene valor como objeto de intercambio, y el poder implica la capacidad de tomar la vida de otros.

Retomo las imágenes de Valencia, porque de alguna manera lo que ella describe es «el otro lado del espejo» del biocapitalismo: estos grupos necroempoderados hacen visible la cara oculta y neutralizada de la sangre, «dejándola correr». Los cuerpos desmembrados o decapitados de existentes humanos exhibidos en las calles son el modo visible de los cuerpos desmembrados y empaquetados de los animales muertos que el capitalismo oculta en tanto cuerpos, en tanto cadáveres, y en tanto animales. La violencia invisibilizada en un caso se visibiliza y exhibe en el otro, por eso señalo que el «devenir *gore*» que describe Valencia puede ser pensado como el suplemento de la neutralización de la sangre animal en el biocapitalismo, que se visibiliza en aquellos que están en condición animalizada para los grandes capitales (los marginales y subalternos).

En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Fray Bartolomé de las Casas se refiere continuamente al derramamiento de la sangre de los indígenas que hacían los europeos en su afán colonizador, y los llama también carniceros: «Y porque muchos inicuos y crueles hombres de los que allí concurrieron de todas partes eran insignes carniceros y derramadores de la sangre humana» (140). Sin embargo, también su texto se refiere varias veces a la redención de la humanidad por la sangre de Cristo (92, 116, 155), con lo cual está confirmando la estructura sacrificial de la cultura: la cultura avanza derramando la sangre del que se considera inferior, pero se ha constituido también sobre la sangre del sacrificio.

HACIA OTRO MODO DE SER-CON TODO LO VIVIENTE: EL PSICOANÁLISIS POR VENIR Y LA NUEVA INTERNACIONAL

En este sentido, los discursos ecofeministas, con su crítica a la concepción patriarcal pero con su reconocimiento, también, de la cuestión de la naturaleza y las éticas del cuidado (frente a las éticas del dominio), nos permiten pensar otra relación con lo viviente. Deconstruir el modelo patriarcal supone tener en cuenta el esquema virilizante, apropiativo y homogeneizador que lo caracteriza, junto a los modos de dominación de todo lo que es, en los que se expresa y valoriza.

La cuestión de la crueldad exige, en primer lugar, analizar la problemática de la agresividad y la violencia. Freud vincula la agresividad con la pulsión de muerte, y Girard señala que el objeto deseado es el objeto prohibido que el otro desea y, por tanto, convierte al otro en adversario y objeto de violencia (319 y ss.). De este modo, la cuestión de la violencia implica plantear el tema del lugar del otro en relación con la constitución del sujeto. En términos de lo que venimos desarrollando, el sujeto constituido como sujeto masculino no puede ser sino violento. Para Lacan la agresividad humana es constitutiva del sujeto, se vincula con una tendencia identificatoria narcisista y tiene una dimensión histórica. Así, lo que Lacan llama identificación narcisista es, en parte, la idea de la homogeneización de la diferencia por asimilación: es lo que la voluntad débil, enferma, hace para conservarse, tal como lo analiza Nietzsche en el «ideal ascético». La «virilización» de las actitudes es una manifestación de debilidad, entendida como incapacidad para afrontar la diferencia. Quien no puede hacer frente a la diferencia, conserva, mantiene lo homogéneo, lo pasible de ser asimilado a la propia mismidad. Lo que no puede asimilarse a lo mismo, se excluye, se niega, se neutraliza o se ataca.

Retomando conceptos derridianos, Petrosino sostiene que el sujeto está siempre habitado, trabajado, inquietado por una alteridad que no logra evitar ni dominar: en ese sentido, puede fantasear con destruirla para comenzar(se) de nuevo («eros de la

destrucción»). Refiriéndose a conceptos nietzscheanos del *Tratado II* de la *Genealogía de la moral*, indica que se podría plantear que el sujeto sano es aquel que no resuelve el misterio de la propia unicidad en la mera afirmación del ego, sino el que resiste a la pulsión mimética que lo lleva a la destrucción del otro (para recomenzar de nuevo). Petrosino afirma entonces que es pensable un sujeto que puede acoger, en vez de destruir, la alteridad que lo habita, viviendo la excedencia que la acompaña no como una condena (ya no es el señor de su casa) sino como la condición de su modo de ser.

Esta es precisamente la idea una hospitalidad incondicional con todo lo viviente, en términos de la comunidad (que somos) (Cragolini, 2018). Fernando Ulloa ha diferenciado la agresión de la crueldad indicando que esta última necesita de un dispositivo socio-cultural de encierro para prosperar y de este vínculo en el encierro entre dos, uno de los cuales depende del otro para seguir viviendo. El Síndrome de Violentación Institucional que caracteriza Ulloa para los modos de encierro humanos (manicomios, sobre todo) sería, a mi entender, aplicable también en el caso de los animales de producción que se encuentran en esa situación de encierro y de dependencia de un humano que los alimenta y provee sus necesidades, pero que es el que al mismo tiempo decide su tiempo de vida (cronología) y su muerte. Derrida ha señalado esa cercanía al indicar la proximidad epocal entre el nacimiento de los zoológicos y los lugares de encierro humano para tratamientos psiquiátricos (2010:348). En ambos casos, se restringe el espacio, la cronología y la libertad de movimientos del hombre o del animal (reafirmando esa violencia estructural a la que nos referimos desde el inicio, en la analogía entre campos de exterminio y mataderos).

Es desde el anudamiento de la violencia estructural y sus tres ejes (crueldad, sarcofagia y virilidad carnívora) que es posible pensar otro modo de vinculación con lo viviente. En la medida en que este otro modo supone una crítica al biocapitalismo como organización de la vida (humana y no humana) en términos de la fragmentación y la distribución, pensamos en la dirección de la Nueva Internacional

que Derrida anuncia en *Espectros de Marx*. La política por-venir derridiana (que permite pensar ese otro modo de vivir-con) se entrecruzaría, entonces, con el psicoanálisis por-venir (en la medida del llamamiento a los psicoanalistas en cuanto a su necesaria atención al tema de la crueldad) y con el marxismo espectral de la Nueva Internacional.

¿En qué sentido el psicoanálisis y el marxismo permitirían comprender la problemática de la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales? El psicoanálisis tiene un acceso privilegiado al tema del sufrimiento y la crueldad, en tanto el marxismo espectralizado que propone Derrida permitiría comprender varios de los aspectos del modo en que la violencia estructural se organiza en el biocapitalismo.

El psicoanálisis, desde la crítica a la noción de sujeto y su presunto dominio, permite cuestionar la idea misma de soberanía y todo lo que ella supone, deconstruyendo nociones como libertad, intencionalidad, bastiones del modo moderno de pensar la subjetividad. Asimismo, los psicoanalistas están muy cercanos a la problemática de la crueldad, y esta doble cercanía debería permitirles pensar o cambiar «los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma teológico de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos, digamos incluso, confusamente, más crueles de estos tiempos» (Derrida, 2001:20). Y entonces, en el planteamiento de tareas para el psicoanálisis en virtud de estas cercanías, Derrida indica una «economía de lo imposible», en la esperanza de un incondicional sin soberanía y sin crueldad. Esta idea remite a la hospitalidad incondicional derridiana, esa apertura al otro en tanto otro (que incluye a esos otros que son los animales), frente a la soberanía y su ejercicio, que siempre es del orden de lo condicionado. Aquí se trata del acontecimiento, y de la vida, que en Derrida (2019) debe ser pensada en términos fantasmáticos: la vida la muerte, sin conjunción, sin disyunción, sin separación. De alguna manera, el llamado al psicoanálisis es una sugerencia para «espectralizarse».

En lo que respecta al marxismo, Derrida también reconoce la deconstrucción de la idea de soberanía, que Marx ha llevado a cabo patentizando los intereses de clase presentes en las construcciones políticas, y mostrando de qué manera la sociedad capitalista se sostiene sobre el individuo y sus «robinsonadas» (Cragolini, 2016:29–34). Y también le solicita al marxismo, como al psicoanálisis, que se espectralice, reconociendo los muchos espíritus de Marx. Por eso llama a una «Nueva Internacional», como

un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, (...) un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre (...) la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que, aunque, en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo (saben, de aquí en adelante, que hay *más de uno*) y para aliarse, de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma del partido o de la internacional obrera sino la de una especie de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y, sobre todo, para radicalizarla. (Derrida, 1995:99–100)

La Nueva Internacional ha de tener en cuenta, según Derrida, las diez nuevas plagas de la humanidad, y si bien no hace referencia, en esas plagas, a la cuestión animal, la alusión a las guerras interétnicas podría incluir a los animales. Esta es la octava plaga que menciona (1995:96) señalando que las guerras se realizan guiadas por un concepto arcaico de comunidad, de sangre, de suelo, de frontera. Podríamos extender el alcance de esta plaga a la idea de «guerra interespecies», en la que una especie que se considera superior, la humana, se cree con derecho al uso, abuso, maltrato y exterminio de las otras especies. Derrida habla, en *El animal que (luego) estoy siguiendo* de la «guerra santa contra el animal» (2008:45, 122) para

referirse al hecho de que las tres grandes religiones monoteístas, preocupadas por el otro, sin embargo «están en guerra» contra los animales, a los que no consideran como «otros».

Por otro lado, un marxismo espectralizado permitiría criticar los modos actuales de conformación del capitalismo en términos de biocapitalismo y comprender los procesos por los que el proletariado también se halla determinado por el modelo del consumo. En esos modos de consumo casi no se cuestiona la naturalización del mundo como propiedad del hombre y la consideración de que el existente humano debe utilizarlo como recurso.

Plantear la cuestión de la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales no significa solo una acción de denuncia de las naturalizaciones en las que vivimos cotidianamente sino también un intento de pensar (y soñar, como sueño de lo «imposible» derridiano) otros modos de vida—con lo viviente no humano y la tierra toda. Hemos arrasado el planeta y sus formas de vida con una soberbia inexplicable, hemos creído que ser humano es vivir de la sangre de los otros. Hemos armado nuestra identidad nacional como argentinos también desde la idea de derramamiento de sangre. En 1861, Sarmiento escribía a Mitre: «No trate de economizar sangre de gauchos, es lo único que tienen de humano. Éste es un abono que es preciso hacer útil al País».²² Esta idea de lo sacrificial, en este caso aplicada a vidas que se consideraban inferiores, es la misma idea que funda nuestra identidad como un país cuya riqueza se halla, en gran parte, basada en el sacrificio de las vidas animales.

APOSTILLA SOBRE LA PANDEMIA DE COVID-19

La aparición de la nueva pandemia de 2020, Covid-19, nos obliga a unas líneas más sobre la cuestión del tratamiento de los animales. En otro lugar, he denominado «ontología de guerra frente a

22 La cita Barcia (25).

las zoonosis» (Cragolini, 2020) a los modos de abordaje de las pandemias del siglo xx y del siglo xxi que se vinculan con enfermedades que se transmiten de animales a humanos. Muchas enfermedades zoonóticas se relacionan con el consumo de carne animal (triquinosis, brucelosis, diversas enfermedades parasitarias), pero lo característico de las zoonosis del siglo xx y del siglo xxi es su relación directa o indirecta con el tratamiento de animales que el capitalismo promueve, realiza, usufructúa y expande. Como señalé anteriormente, en los inicios del siglo xx Upton Sinclair supo ver al capitalismo en la imagen del «Gran Carnicero»²³ y el biocapitalismo actual confirma el modo en que la vida animal (y la humana animalizada) debe ser sacrificada, fragmentada, conservada y distribuida para beneficio de unos pocos.²⁴ Este Gran Carnicero no desea que se sepa de qué modo viven los animales (y los humanos animalizados): las escenas transcurren en ámbitos alejados de la visión del público, y solo se conocen cuando activistas de los derechos de los animales entran a mataderos, tambos, granjas avícolas, laboratorios y todo otro lugar en que los animales son maltratados para responder a supuestas «necesidades humanas», y difunden las imágenes en la web.

23 Sinclair: «En él [el Trust Carnicero] cabía reconocer al Gran Carnicero, a la encarnación misma del capitalismo: era un barco pirata en las aguas del comercio que, tras alzar la bandera negra, había declarado la guerra a la civilización. La corrupción y el soborno, saltarse las leyes y desafiar a la constitución constituían sus métodos habituales de trabajo» (453).

24 Sinclair: «Jurgis tenía aún presente la impresión de crueldad y salvajismo que había obtenido, durante su primera visita a los mataderos, del sacrificio de un cerdo. Tras presenciar tal crueldad, había abandonado el establecimiento dichoso de no pertenecer a aquella especie. Pero Ostrinski le demostró que los conserveros habían sacado de él exactamente el mismo beneficio que obtenían de uno de sus puercos. En eso, obreros y animales se encontraban igualados, y de unos y otros obtenían los patronos idénticos beneficios. El negocio es el negocio. De la misma manera que ninguna reflexión se dedicaba a los sentimientos y el parecer de los cerdos, tampoco los obreros, ni los consumidores de la carne sacrificada, inspiraban el menor reparo. Esta ley, vigente en todos los lugares del mundo, hallaba en Packingtown su mejor confirmación. La propia ferocidad y crudeza del trabajo de matarife debía de guardar cierta relación con ello, y ésta no podía ser otra que el hecho de que para los conserveros cien vidas humanas no alcanzaban a compensar diez centavos de beneficios» (453).

Cuando en el siglo xx se produjo el «síndrome de la vaca loca» (encefalopatía espongiiforme bovina) de origen priónico²⁵ que se transmitió al humano, muchos bóvidos (millones) fueron sacrificados. Las causas de la enfermedad, que se evidencia a partir de la aparición de síntomas nerviosos en los animales adultos que terminan por morir, fueron muy debatidas, pero en líneas generales se aceptó que se vinculaban con la alimentación dada a los animales. Animales comiéndose restos de cadáveres animales proporcionados por sus explotadores humanos:

Se creía saber qué es lo que se come, y se descubre de pronto la horrible verdad, lo insostenible: la vaca, nuestra vaca, ¡es «canibal»! Se la engorda con harinas fabricadas a partir de los cadáveres de otros animales y también de placenta humana. Alimentando al bovino de carne muerta, de residuos de matadero, incluso de residuos humanos, y alimentándose de eso él mismo, el hombre generaliza el canibalismo a todas las especies: el bovino come del carnero engordado por harinas de carne de vaca, el pollo es engordado a su vez por harinas de bovinos o de carnero que llevan los gérmenes de la enfermedad que pasa así de cuerpo en cuerpo hasta el hombre. La frontera entre las especies se encuentra entonces doblemente transgredida: no solamente el hombre (...) se alimenta de otras especies vivientes, sino que, a causa de sus necesidades crecientes se encuentra a punto de transformar a las especies hasta ahora reputadas como herbívoras en carnívoras. Un bucle peligroso que se parece demasiado a la autofagia se está anudando. (Kilani:53)

El síndrome de la «vaca loca» puso en cuestión el modelo de alimentación humana y el tratamiento dado a los animales organizado solamente en función de las ventajas para la producción cárnica. En el siglo xx varias enfermedades zoonóticas de origen viral debieron por lo menos generar algún tipo de cosquilleo en la supuesta conciencia

²⁵ Sobre este tema, véase Kilani quien señala el carácter antropofágico de la ingesta cárnica y el modo en que la sociedad actual enmascara dicho carácter.

de la humanidad: ¿cómo es posible atravesar estas enfermedades sin preguntarnos qué está pasando con el modo en que tratamos a los animales? Si bien se han discutido diversas hipótesis en torno a su origen, se admite que el HIV-Sida se halla vinculado con una transmisión a partir de animales. El Sida ha sido la pandemia que ha producido por sus formas de transmisión más millones de víctimas en un tiempo muy largo y constante. El siglo XXI se ha caracterizado por diversas zoonosis: SARS (Síndrome respiratorio agudo severo, 2002–2003), gripe aviar (virus H5N1, 2005, con sus variantes hasta H7N9 en 2016–2017 y H9N2), gripe porcina (virus H1N1, 2009, H3N2), Ébola (2015) y ahora Covid-19 (virus SARS-Cov-2). Cuando acontecen estas pandemias, se pone en cuestión, generalmente, el sistema sanitario de los diferentes países, el acceso a la salud, los desequilibrios y desigualdades del sistema económico, etc. De lo que se habla poco es de la necesidad de una transformación económica de carácter estructural que cuestione el modelo económico apropiativo-extractivo-destructor de esa naturaleza a la que, desde la filosofía moderna, pensamos como lo que está allí, a la mano, como recurso disponible para nosotros. Metafísica manufacturera que considera que el existente humano puede «meter mano» de lo que cree disponible para sí.

Rob Wallace ha mostrado la necesidad de una transformación económica y social a partir de su análisis de la relación entre las macrogranjas de producción de leche, carne y huevos, y los agentes patógenos que encuentran sus hospedadores «saltando» de animales a humanos. Diferentes estudios de virólogos avalan la idea de que es el existente humano el que ha transformado, por el uso de la tierra y de los animales, las relaciones huésped-patógeno. En este sentido, las zoonosis, más que enfermedades de animales transmitidas a humanos, deberían ser pensadas como «enfermedades humanas, demasiado humanas», que aparecen por la manipulación de animales de producción y por la transformación de los hábitats de los animales considerados «salvajes».

La vida de los animales de producción se desarrolla, desde su nacimiento, en espacios casi ínfimos que les impiden la libertad de

movimientos. Pocos de esos animales logran ver, alguna vez, la luz del sol: se los cría con luz y temperaturas artificiales, se les administran antibióticos y hormonas, se los alimenta con forraje constituido muchas veces de granos transgénicos y con carencias de ciertos elementos nutricionales para lograr que la carne sea más blanca, más tierna, más apetecible. Las aves ponedoras viven en jaulas estrechas y la falta de movimientos permite que sus uñas crezcan y queden formando un solo cuerpo con las rejas del suelo, el estrés que sufren las lleva a lastimarse, y por eso les cortan sus picos. Los pollos que son alojados en grandes naves sin ventanas pueden manifestar canibalismo por el hacinamiento y las condiciones de vida, y por eso se les reduce la luz, para evitar la agresividad (Singer, 1999:139–140). Las hembras (de bóvidos, de cerdos, de aves de corral) son máquinas reproductoras que son «útiles» (léase, «se las deja vivir») mientras produzcan, de acuerdo a los cálculos de ganancias: leche, huevos, terneros o cerditos. Las vacas de la industria lechera son rápidamente separadas de los terneros, y si bien su vida es más larga que la de otros animales (se les permite vivir más tiempo en la medida en que sean productivas, lo cual no significa más que 5 años de los 25 que vivirían si no fueran utilizadas en la producción intensiva), no es menos triste que la de estos: son inseminadas artificialmente varias veces en su vida para poder seguir generando leche, se les dan medicamentos para que produzcan cuatro veces más leche que la que producirían para su ternero, en sus ubres se generan enfermedades por la exigencia constante del ordeño con las máquinas respectivas.

En todos los casos de agronegocios vinculados con producción intensiva de animales, de lo que se trata es de soslayar que el negocio se hace con vidas, y solo se plantean las cuestiones en términos de ganancias y costo–beneficio. En estos cálculos, los espacios de confinamiento de los animales, junto con la forma de vida, la alimentación, el maltrato, generan las condiciones de debilitamiento de los sistemas inmunológicos y los «saltos» virales entre especies. Wallace (56–57) ha mostrado la diferencia entre el reservorio de virus de influenza en aves silvestres y lo que acontece con las aves

de producción. Estas últimas, sometidas a condiciones estresantes de vida: hacinamiento, vacunas, antibióticos, nutrición inadecuada, tienen un sistema inmunológico más débil. Pero también las aves silvestres, cuando son expulsadas de sus hábitats por la presencia del hombre, fragilizan su sistema inmunológico y, en las migraciones, pueden convertirse en agentes de transmisión de patógenos que afectan a los humanos.

Si estas condiciones de vida que se da a los animales de producción no implican esa «guerra santa contra los animales» (Cragnolini, 2016:40–62) de la que habla Derrida, ¿cómo pensar la cuestión? No se puede plantear la necesidad de la producción intensiva de animales con la justificación del «hambre en el mundo»: las compañías de agronegocios multinacionales, productoras de alimentos, generan una gran desigualdad en el acceso a los alimentos ya que la demanda y distribución de la carne se halla, como señalé antes, limitada a una pequeña parte de la humanidad.²⁶ Para esa pequeña parte de la humanidad se desmontan bosques para utilizarlos para cultivos para forrajes animales, se alteran los hábitats de especies autóctonas que se ven obligadas a migrar, se erosionan los suelos por los monocultivos y se altera el clima del planeta todo por las emisiones de gases y la deforestación. La sobreexplotación y la agricultura están atacando cada vez más la biodiversidad²⁷ con la justificación de las «necesidades humanas». Así, hemos colonizado, usufructuado y devastado el planeta todo. Diversos informes nos vienen alertando desde hace tiempo acerca de las consecuencias sobre el planeta de la producción intensiva de animales²⁸ y sobre el aumento de las enfermedades

26 El *Atlas de la agroindustria 2019. Datos y hechos sobre la industria agrícola y de alimentos* muestra cómo las megacorporaciones abastecen de carne según una demanda creciente de la clase media y habitantes de nuevas urbes.

27 Véase el *Informe Planeta Vivo* (2018) que registra desde hace años la pérdida de biodiversidad desde el rastreo en diversas especies y que atribuye dicha pérdida sobre todo a la sobreexplotación del planeta.

28 Ya el informe de 2006, versión española de 2009, *La larga sombra del ganado* indicaba las consecuencias de la producción agropecuaria a nivel de impacto ambiental, ataque a la

zoonóticas.²⁹ Científicos³⁰ y comunicadores³¹ vienen alertando desde hace años sobre el vínculo entre producción intensiva y zoonosis: esto desarticula la idea de la «sorpresa» provocada por la pandemia. Algo similar acontece con la contaminación ambiental, los agrotóxicos, la pérdida de biodiversidad y otros temas de los que oímos hablar desde hace un decalustro pero que generan pocas acciones desde el punto de vista efectivo. Es que el Gran Carnicero del capitalismo necesita vivir de este modo, generando ganancias a partir de la sangre del otro humano, animal, o la tierra misma.

Zarathustra, el «profeta» nietzscheano, anunciaba «El desierto crece, ay del que alberga desiertos» (Nietzsche: *Za KSA* 5, 380) y, de alguna manera, no solo estamos convirtiendo al planeta en desierto sino que también, «albergamos» el desierto en la medida en que naturalizamos esta devastación de la tierra en nombre de los recursos que se van acabando. Por eso, pensamos en términos de «recursos renovables» o «capitalismo verde», en lugar de cuestionar el modo de ubicarnos frente a lo existente en situación de disponibilidad para nosotros. Albergar el desierto es albergar el modo de ser sujeto (propietario, soberano, dueño y señor de la tierra) como única forma posible de considerar el modo de ser del existente humano, desde una lógica de la dominación de lo diferente. Retomando las consignas de relación entre sexismo, especismo y racismo, Gibert plantea la necesidad de un acercamiento interseccional a estos temas y resalta la relevancia de comprender la noción de privilegio, para entender la lógica de la dominación. En efecto, desde su posición de varón, blanco, académico, señala la necesidad de hacerse cargo

biodiversidad, degradación de agua y suelos, contaminación. Informes más recientes como el de 2014 de la Fundación Heinrich Böll, *Atlas de la carne. Hechos y cifras sobre los animales que comemos*, también desarrolla el tema del «costo climático» del ganado.

²⁹ Véase en informe *UNEP Frontiers*, 2016. https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/7664/Frontiers_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y

³⁰ Wallace señala que los agronegocios están originando los patógenos más letales del futuro (131).

³¹ Quammen anunciaba hace ocho años que la próxima gran pandemia podría ser de gripe (429).

de lo que esas condiciones implican como privilegio ante otros, en situación de oprimidos: mujeres, extranjeros o grupos étnicos considerados inferiores, animales.

Hacerse cargo del lugar de privilegio en épocas de pandemia supone no solo la consideración del acceso a los derechos básicos para la subsistencia en tanto humanos (vivienda, agua, electricidad, condiciones de higiene) sino también de las «naturalizaciones» de la alimentación (el carnivorismo, la proteína animal, la «leche», etc.) que implican necesariamente maltrato de animales. Las cuestiones humanas (desigualdades en condiciones de vida) y las animales (tratamiento en la producción intensiva) se conjugan e interceptan en esta pandemia: humanos hacinados (en villas de emergencia, barrios populares, geriátricos) son más vulnerables a un virus que salta entre especies porque animales hacinados (o animales expulsados de sus hábitats) son más vulnerables a los agentes patógenos.

«Todos son hombres de sangre, los que matan y los que comen. Nadie es impune» (123): esta es la frase del fin de la novela de Ana Paula Maia, *De ganados y de hombres*. Pensar por qué nos atribuimos la prerrogativa de «vivir-de» la sangre de otros implica deconstruir nuestro modo de ser «humanos» no solo desde el lugar atribuido al patriarcado que no reconoce la diferencia más que para dominarla, sino también desde nuestro especismo que nos ha hecho considerar que es «natural» que formas de vida estén allí solo para que nosotros las capturemos, encerremos, maltratemos, matemos, fragmentemos y devoremos. Pensar esto tal vez nos permita vivir-con, más que vivir-contra o vivir-de.

REFERENCIAS

- AA. VV.** (2014). *Atlas de la carne. Hechos y cifras sobre los animales que comemos*. Fundación Heinrich Böll. <https://www.boell.de/sites/default/files/atlasdelacarne.pdf>
- AA. VV.** (2018). *Informe Planeta Vivo*. http://awsassets.wwf.es/downloads/informe_planeta_vivo_2018.pdf
- AA. VV.** (2019). *Atlas de la agroindustria 2019. Datos y hechos sobre la industria agrícola y de alimentos*. https://mx.boell.org/sites/default/files/atlas_agroindustria_final_web.pdf
- AA. VV.** (2009). *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones*. Roma: Lead/Fao. FAO: <http://www.fao.org/3/a0701s/a0701s00.htm>
- ADAMS, CAROL (1991)**. The Social Construction of Edible Bodies and Humans as Predators. *Ecofeminism and the Eating of Animals. Hypathia*, (6), 134–137. <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/adamsco1.htm>
- ADAMS, CAROL (2010)**. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: The Continuum International Publishing Group Ltd.
- ADAMS, CAROL Y GRUEN, LORI (EDS.)** (2014). *Ecofeminism. Feminist intersections with others animals and the Earth*. USA: Bloomsbury.
- BARCIA, PEDRO LUIS (2014)**. *Ideario de Sarmiento*. Tomo I. Buenos Aires: Academia Nacional de Educación; San Juan: Fundación Banco San Juan; Santa Fe: Fundación Nuevo Banco de Santa Fe; Paraná: Fundación Nuevo Banco de Entre Ríos; Río Gallegos: Fundación Banco Santa Cruz.
- COETZEE, JOHN M.** (2004). *Elizabeth Costello*. Barcelona: Mondadori. Traducción de Javier Calvo.
- CRAGNOLINI, MÓNICA B.** (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- CRAGNOLINI, MÓNICA B.** (2018). La comunidad de lo viviente en el trayecto de la soberanía incondicional a la incondicionalidad sin soberanía. En Cragnolini, Mónica B. (Comp.). *Comunidades (de los) vivientes*. Buenos Aires: La Cebra.

- CRAGNOLINI, MÓNICA B. (2020).** Ontología de guerra frente a las zoonosis. *La fiebre*. Buenos Aires: ASPO, (39–48). <https://www.elextremosur.com/files/content/23/23821/la-fiebre-aspo.pdf>
- DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ (2011).** *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- DERRIDA, JACQUES (1995).** *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti.
- DERRIDA, JACQUES (1996).** *Résistances de la psychanalyse*. París: Galilée.
- DERRIDA, JACQUES (2001).** *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de Virginia Gallo.
- DERRIDA, JACQUES (2008).** *El animal que (luego) estoy siguiendo*. Madrid: Trotta. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel.
- DERRIDA, JACQUES (2010).** *Seminario La Bestia y el soberano. Volumen I (2001–2002)*. Buenos Aires: Manantial. Traducción de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha.
- DERRIDA, JACQUES (2015).** *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000–2001)*. Édition établie par G. Bennington et M. Crépon. París: Galilée.
- DERRIDA, JACQUES (2017).** *Seminario la pena de muerte. Volumen I (1999–2000)*. Madrid: La Oficina. Traducción de Delmiro Rocha Álvarez.
- DERRIDA, JACQUES (2019).** *La vie la mort. Séminaire 1975–1976*. Édition établie para P-A. Brault et P. Kamuff. París: Seuil.
- DERRIDA, JACQUES Y NANCY, JEAN-LUC (1989).** «Il faut bien manger ou le calcul du sujet». *Cahiers Confrontations*. Hiver 1989. París.
- DONOVAN, JOSEPHIN Y ADAMS, CAROL (EDS.) (2007).** *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- FARALLI, CARLA; ANDREOZZI, MATTEO Y TIENGO, ADELE (2013).** *Donne, ambiente e animali non-umani*. Milano: LED.
- FILIPPI, MASSIMO (2016).** *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*. Verona: ombre corte.
- FOER, JONATHAN SAFRAN. (2009).** *Eating Animals*. New York: Little, Brown and Company.
- FRANCIONE, GARY Y CHARLTON, ANNE (2013).** *Eat Like You Care: An Examination of the Morality of Eating Animals*. USA: Exempla Press.

- GIBERT, MARTIN (2015).** *Voir son steak comme un animal mort. Véganisme et psychologie morale.* Canada: Lux Editeur.
- GIRARD, RENE (1978).** *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* París: Grasset.
- JOY, MELANIE (2010).** *Why we love dogs, eat pigs and wear cows. An introduction to carnism.* San Francisco: Conari Press.
- KILANI, MONDHER (2013).** La crisis de la «vaca loca» y la decadencia de la razón sacrificial. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, (13), 37–55. Traducción de Mónica B. Cagnolini. www.instantesyazares.com.ar/article/la-crisis-de-la-vaca-locay-la-decadencia-de-la-razon-sacrificial/
- KEMMERER, LISA (2015).** *Eating Earth. Environmental Ethics and Dietary Choice.* New York: Oxford University Press.
- KRESSEL, NEIL J. (1996).** *Mass Hate. The Global Rise of Genocide and Terror.* USA: Springer Science/Bussiness Media.
- LACAN, JACQUES (1986).** *Le Séminaire. Libre VII.* París: Seuil.
- MAIA, ANA PAULA (2015).** *De ganados y de hombres.* Buenos Aires: Eterna Cadencia. Traducción de Cristian De Nápoli.
- MARX, KARL (2009).** *El capital.* Tomo I. Volumen 2. Libro I. *El proceso de producción de capital.* Scaron, Pedro (Ed.). México: Siglo XXI.
- MBEMBÉ, ACHILLE (2011).** *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto.* Falomir Archanbault, Elisabeth (Ed.). España: Melusina. Traducción de Elisabeth Falomir Archanbault.
- MEO, MILENA (2012).** *Il corpo político. Biopotere, generazione e produzione di soggettività femminili.* Milano, Udine: Mimesis.
- MUCHEMBLED, ROBERT (2008).** *Une histoire de la violence. De la fin u Moyen Age a nos jours.* París: Éditions du Seuil.
- MUNRO, LYLE (2005).** *Confronting Cruelty. Moral Orthodoxy and the Challenge of the Animal Rights Movement.* Leiden/Boston: Brill.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1980).** *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlín: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag (se cita como KSA, seguido del volumen y página, y antecedido por la sigla de la obra).

- NORCROSS, ALASTAIR (2004).** Puppies, Pigs, and People: Eating Meat and Marginal Cases. *Philosophical Perspectives*. 18(1), 229–245. Blackwell Publishing.
- PATTERSON, CHARLES (2002).** *Eternal Treblinka: Our treatment of Animals and the Holocaust*. New York: Lantern Books.
- PETROSINO, SILVANO Y UBBIALI, SERGIO (2010).** *L'eros de della distruzione. Seminario sul male*. Genova: il melangolo.
- PLINIO (1988).** *Storia Naturale V. Mineralogia e istoria dell'arte*. Libri 33–37. Torino: Einaudi. Traducción de Antonio Corso, Rossana Mugellesi y Giampiero Rosati.
- PORFIRIO (1984).** *Sobre la abstinencia*. Madrid: Gredos. Traducción de Miguel Periago Lorente.
- QUAMMEN, DAVID (2012).** *Spillover. Animal infections and the next human pandemic*. New York/London: ww. Norton and Cia.
- RIVA, FRANCO (2015).** *Filosofía del cibo*. Roma: Castelvecchi.
- SCHLOSSER, ERIC (2002).** *Fast Food Nation What the all-american meal is doing to the world*. London: Penguin Books.
- SINCLAIR, UPTON (2016).** *La Jungla*. México: Brigada Para Leer en Libertad A.C. Traducción de José Ramón Calvo y Óscar de Pablo.
- SINGER, ISAAC BASHEVIS (2011).** *The collected Stories*. USA: Penguin Classics.
- SINGER, PETER (1999).** *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- ULLOA, FERNANDO O. (1995).** *Novela Clínica Psicoanalítica. Historial de una práctica*. Buenos Aires: Paidós.
- VALENCIA, SAYACK (2010).** *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.
- WALLACE, ROB (2016)** *BIG FARMS MAKE BIG FLU: DISPATCHES ON INFLUENZA. Agribusiness, and the Nature of Science*. New York: Monthly Review Press.
- WILLIAMS, ERIC (2011).** *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños. Traducción de Traficantes de sueños sobre la traducción de Martín Gerber.



- **MÓNICA B. CRAGNOLINI** (1958) es profesora regular de *Metafísica* y de *Filosofía de la animalidad* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del CONICET. Se dedica a la filosofía nietzscheana y posnietzscheana, con especial referencia a los temas de la alteridad, la biopolítica y la animalidad. Sobre el tema animal ha publicado numerosos artículos y los libros *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo* (2016) y *¿A quién le importan los animales?* (2019).

[FOTOGRAFÍA: LUIS NIETO]

COLECCIÓN **ALMANAQUE**

dirigida por Analía Gerbaudo

Como los viejos almanaques en los que caían juntos el santoral, dibujos o fotos y el calendario lunar, en esta colección se reúnen textos diversos hilvanados por la presunción de la necesidad de su difusión en este corte del presente.



VERA editorial cartonera

Centro de Investigaciones Teórico–Literarias
de la Facultad de Humanidades y Ciencias
de la Universidad Nacional del Litoral.
Instituto de Humanidades y Ciencias
Sociales IHUCSO Litoral (UNL/Conicet).
Programa de Lectura Ediciones UNL.



CEDINTEL



UNL-FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS



UNL CONICET
IHUCSO-LITORAL



ediciones UNL

Directora Vera cartonera: Analía Gerbaudo

Asesoramiento editorial: Ivana Tosti

Corrección editorial: Félix Chávez

Diseño: Julián Balangero

Este libro fue compuesto con los tipos Alegreya
y Alegreya Sans, de Juan Pablo del Peral
(www.huertatipografica.com).

Cragnolini, Mónica B.

Vivir de la sangre de otro : la violencia
estructural en el tratamiento de humanos y de
animales / Mónica B. Cragnolini. - 1a ed. - Santa
Fe : Universidad Nacional del Litoral, 2021.
Libro digital, PDF/A - (Vera Cartonera /
Almanaque)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-692-271-5

1. Filosofía Contemporánea. 2. Ensayo

Filosófico. I. Título.

CDD 199.82

© Mónica B. Cragnolini, 2021.

© de la editorial: Vera cartonera, 2021.

Facultad de Humanidades y Ciencias UNL
Ciudad Universitaria, Santa Fe, Argentina
Contacto: veracartonera@fhuc.unl.edu.ar



Atribución/Reconocimiento-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional