

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Estudios Políticos

Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Sociología Política

Subjetivación animalista: el proceso de devenir otro. El caso de los animalismos anti-especistas en Ecuador

Juan José Ponce León

Asesora: Sofía Argüello Pazmiño

Lectoras: Olga Sabido Ramos y Carrie Hamilton

Quito, diciembre de 2020

Dedicatoria

A los otros animales,
A todos los que vuelan, a los que nadan, a los que reptan, a los
que andan en cuatro patas y a los animales que andamos en dos
patas,
A sus vidas y a su profundo anhelo de libertad.
A todos los grupos anarquistas de acción directa, principalmente
ilegal, que ponen en riesgo sus vidas para liberar animales y
defender a la Tierra.
Al Doki, mi compañero perro de la infancia, por su luz.
Al Risky y a la Poky por su íntima presencia en mi vida.
Al Baku, un perro que llegó para hacerme más animal y menos
humano.
A mi padre Juan, por haber sembrado en mí la semilla de la
lucha contra las injusticias.
A mi madre Valeria, por haberme enseñado la sensibilidad y el
cuidado del otro.
A mi abuelo Fidel, por su legado socialista y su compromiso con
los obreros y campesinos.
A Arturo Jarrín Jarrín, a quien nunca conocí en persona, pero
quien con su vida encendió en mí la llamada revolucionaria.
A todos quienes forman parte de la inspiradora historia del
Frente de Liberación Animal y del Frente de Liberación de la
Tierra.
A mi pareja Antonella, por su amor irreverente.
A mis Taitas Sionas, por su fortaleza y guía espiritual,
y al sagrado remedio del Yajé.

Epígrafe

La liberación animal, el sabotaje y recuperación económica a quienes se benefician de la explotación animal, las investigaciones que buscan develar el infierno que viven los no-humanos en granjas industriales, en laboratorios de experimentación, en criaderos, en las plazas, etcétera, y la acción directa en general son los recursos que tenemos los de abajo contra los de arriba, los indios contra el hombre blanco, los animales contra el Estado, el Capital y el proyecto humanista y civilizatorio de occidente. Esto no se detendrá hasta que la última jaula este vacía y el último matadero sea reducido a cenizas.

Juan José Ponce

Quito, 2020

“Me declaro un orgulloso traidor de la especie humana, en alianza con mi madre, la Tierra y los demás animales”.

Capitán Paul Watson, Fundador de Sea Sheperd Conservation Society

“Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo, cada aguja brillante de pino, cada grano de arena de las riberas de los ríos, cada gota de rocío entre las sombras de los bosques, cada claro en la arboleda y el zumbido de cada insecto son sagrados en la memoria y tradiciones de mi pueblo. (...) como parte de la Tierra y ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas, el venado, el caballo, el gran águila, todos son nuestros hermanos”.

El Gran Jefe Seattle, indio piel roja de la Tribu de los Swamish, 1854

Tabla de contenidos

Resumen.....	X
Agradecimientos.....	XII
Capítulo 1.....	1
Introducción	1
1.1 Problematización.....	1
1.2 Pregunta e hipótesis de investigación.....	8
1.3 Modelo analítico.....	9
1.4 El trabajo de campo.....	11
1.5 Estructura de la tesis.....	17
Capítulo 2.....	19
Marco teórico: Sociología de la subjetivación: una aproximación desde el animalismo.....	19
2.1 Introducción	19
2.2 Estudios Críticos Animales & Sociología*	20
2.2.1 Estudios críticos animales: políticas radicales de la liberación total	21
2.2.2 El especismo-antropocéntrico en el quehacer sociológico	24
2.2.3 Ontología política del giro animal: anti-humanismo y post-humanismo.....	27
2.3 Subjetividad: el proceso de devenir otro	31
2.3.1 Subjetividad en las ciencias sociales: del determinismo estructural al problema..32	
de la cultura.....	32
2.3.2 Subjetividad y giro afectivo en la sociología política: hacia una.....34	
micro-sociología del actor.....	34
2.3.3 Subjetivación y el giro ético foucaultiano: del poder disciplinario a las.....38	
prácticas de libertad y resistencia	38
2.3.4 Subjetividad y el problema de la identidad.....	42
2.4 Sociología de la subjetivación: emociones, cuerpo y ética del cuidado.....	43
2.4.1 Somatización de la subjetivación: la dimensión corporal del sujeto	56
2.4.2 Sociología de la subjetivación: prácticas político-corporales y micro-políticas....	62
Capítulo 3.....	73
Animalismos en el Ecuador: breve historia política y conformación de las.....72	
subjetividades anti-especistas*.....	72
3.1 Introducción	72
3.2 Orígenes de los animalismos en el Ecuador: años ochenta e inicios de los 2000	74

3.2.1	Primeras organizaciones de protección animal: constitución local e influencia...74 del bienestarismo internacional..... 74	74
3.2.2	Movimiento rockero y orígenes del animalismo: ‘los conciertos afuera.....80 de la plaza de toros’ 80	80
3.3	Segunda etapa de los animalismos ecuatorianos: Politización de la cuestión.....84 animal (2000-2011)..... 84	84
3.3.1	El viraje institucional de los animalismos: ¿qué hacemos durante todo el año? ... 85	85
3.3.2	Debate constituyente: ¿bienestarismo o derechos animales?..... 87	87
3.3.3	Marcha 01 de diciembre de 2010..... 90	90
3.4	Tercera etapa de los animalismos ecuatorianos: un naciente horizonte anti-especista. 93	93
3.4.1	Animalismos anti-especistas: colectivos reformistas y abolicionistas veganos 95	95
3.5	Procesos subjetivantes: la búsqueda de coherencia en los animalismos 102	102
3.5.1	Primera matriz de coherencia animalista: Del ‘perrigaterismo’ hacia el..... 103 anti-especismo..... 103	103
3.5.2	Segunda matriz de coherencia animalista: ‘Defiendes al toro, y te comes..... 109 a la vaca’ 109	109
3.5.3	Tercera matriz de coherencia animalista: ‘yo soy un animal’ 113	113
3.6	Dispositivos de difusión animalista: cyber-activismo, transnacionalización de la.... 118 cuestión animal y cultura-política 118	118
3.6.1	Cyber-activismo y exposición de la explotación animal: ‘mírate este..... 119 documental’ 119	119
3.6.2	Transnacionalización del animalismo: oenegés y congresos internacionales..... 122	122
3.6.3	Cultura política contestaría: el animalismo y el punk..... 125	125
3.6.4	Corrientes espirituales de oriente: ‘no-violencia’ 128	128
	Capítulo 4.....133	133
	Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie*. 131	131
4.1	Introducción 131	131
4.1.1	Génesis de la subjetivación animalista: el origen de lo sensible..... 132	132
4.1.2	Relaciones tempranas con animales no-humanos..... 133	133
4.1.3	Relaciones animales tempranas: vínculos cotidianos afectivos..... 133	133
4.1.4	Relaciones de defensa y protección animal 135	135
4.1.5	Relaciones animales tempranas: vivencias de pérdida 139	139
4.2	Experiencias traumáticas subjetivantes primarias con animales no-humanos 142	142
4.2.1	Visita al matadero: ¿‘carne’ o animales muertos? 142	142

4.2.2	La plaza de toros: mirar el sufrimiento animal	151
4.3	Somatización de la subjetividad animalista	155
4.4	Relaciones de sociabilidad y transversalización de la politización animalista	160
4.4.1	Prácticas micro-políticas del sujeto animalista: ‘¿qué voy a comer?’	166
Capítulo 5	172
	Ontología política de las subjetividades animalistas anti-especista del Ecuador Giro.....	172
	animal: el ocaso del humanismo*	172
5.1	Introducción	172
5.1.1	Ontología animalista: entre la vergüenza, el asco y la desesperación del.....	173
	anti-humanismo.....	173
5.1.2	La vergüenza y el asco en las subjetividades animalistas: emociones morales...175	
	y respuestas corporales	175
5.1.3	La desesperación y frustración en los animalismos. Estados de ánimo de la.....	179
	misanthropía.....	179
5.1.4	Clivaje clasista: un atenuante emocional de la misantropía animalista	182
5.2	Relaciones animales: giro no-humano y experiencias de subjetivación	184
5.2.1	Relaciones inter-especie, entre la culpa y la tristeza: ‘los animales sienten’.....	185
5.2.2	La animalidad como retorno: el reencuentro con nosotros como animales.....	189
5.2.3	Desdibujando el binario animal humano y no humano: ‘diferentes pero.....	190
	iguales’	190
5.2.4	Cuestionando la autoridad contra los demás animales: ¿Relaciones.....	193
	horizontales o tutelares?.....	192
5.2.5	Subjetividad animalista y auto-cuidado emocional: ‘sentirse más animal’	195
5.2.6	La animalidad como compromiso político: ‘esa animalidad de.....	198
	no dejarme vencer’	198
5.3	Gramáticas político-ontológicas de la domesticación, la esclavitud y la liberación...199	
	animal	199
5.3.1	Domesticación y esclavitud animal: relaciones animales contradictorias	199
5.3.2	Domesticación animal y capitalismo: ‘negar tu naturaleza’	202
5.3.3	Veganismos: práctica ético-política del anti-especismo	204
Capítulo 6	211
	Subjetividad animalista: una mirada desde los Estudios sobre Varones Masculinidades.....	211
	veganos o lo abyecto del ser varón anti-especista*	210
6.1	Introducción: No comer animales es cosa de chicas	210

6.2	Masculinidades hegemónicas, marginación y subordinación de hombres veganos....	214
6.3	Masculinidades disidentes: lo abyecto del ser varón anti-especista o lo.....	220
	marica de las prácticas veganas masculinas	219
6.4	Prácticas político-corporales: el borde entre la heteronormatividad y la.....	228
	marginalidad de las masculinidades veganas	227
6.5	Conclusiones: ¿son los sujetos varones veganos otras formas político-ontológicas...	235
	de masculinidades alternas a las hegemónicas?	234
	Reflexiones finales	241
	Lista de siglas y acrónimos	246
	Lista de referencias.....	248

Ilustraciones

Ilustración 3.1. Movilización animalista en los años noventa.....	77
Ilustración 3.2. Plantón pacífico a las afueras de la Plaza de Toros de Durán.....	77
Ilustración 3.3. Marcha anti-aurina 01 de diciembre 2010. Cuerpos pintados	90
Ilustración 3.4. Paro nacional 2015. Bloque Abolicionista.....	99
Ilustración 6.1. Performance en contra de la experimentación animal (2014).....	218
Ilustración 6.2. Bandejas de carne humana (2014)	221
Ilustración 6.3. Performance anti-especista (2016)	224
Ilustración 6.4. Performance anti-aurino (2015)	225
Ilustración 6.5. Irrupción en el Megamaxi (2015)	230
Ilustración 6.6. Gran Marcha por lxs Animales. Cadáveres de animales 1 (2015).....	235
Ilustración 6.7. Gran Marcha por lxs Animales. Cadáveres de animales 2 (2015).....	236

Tablas

Tabla 1.1. Caracterización de activistas animalistas ecuatorianos.....	13
Tabla 3.1. Tipología de los animalismos contemporáneos	75

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Juan José Ponce León, autor de la tesis titulada “Subjetivación animalista: El proceso de devenir otro. El caso de los animalismos anti-especistas en Ecuador” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Sociología Política concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, diciembre de 2020



Juan José Ponce León

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo principal dar cuenta del proceso de configuración y constitución de las subjetividades ético-políticas de los animalismos anti-especistas en el caso ecuatoriano y, por tanto, la pregunta de investigación central es ¿cómo se configuran las subjetividades animalistas anti-especistas en el Ecuador? Para esto, se contruye un modelo explicativo, en torno a la subjetivación política, que imbrica analíticamente la sociología de las emociones/cuerpo y los estudios del último Foucault sobre subjetivación. Se propone una sociología de la subjetivación que coloca en el centro a las perspectivas micro-sociológicas e incluso psico-sociológicas de la composición de los sujetos políticos.

Se parte de la hipótesis de que la dimensión emocional y corporal junto a las subjetividades y lo político son variables sociológicas explicativas nodales en el estudio de los procesos de subjetivación. Esta investigación se adscribe al campo de los Estudios Críticos Animales Latinoamericanos, en consecuencia, se asume que el quehacer sociológico no solo responde a intereses descriptivos y explicativos de lo societal y político, sino también a posiciones abiertamente normativas y prescriptivas. Este punto de partida epistémico implica edificar una perspectiva sociológica crítica animal.

Las preguntas subsecuentes del objeto de estudio han guiado la investigación hacia: 1) las formas en que los procesos socio-políticos, que implican un nivel intermedio de análisis sociológico, constituyen y al mismo tiempo se presentan como refracción de la formación de las subjetividades, 2) las determinadas composiciones de los “acuerpamientos” y registros afectivos heterogéneos y ambivalentes de la cuestión animal, que implican un nivel micro de análisis, de acuerdo a las trayectorias socio-políticas e historias biográficas de los actores y actoras, experiencias psico-afectivas tempranas, 3) la co-producción permanente de la historia política y vital de los animalistas a lo largo de toda su vida militante 4) los diversos horizontes de sentido o disputas ontológicas sobre lo animal, la animalidad, lo humano y la humanidad y 5) las formas en que las prácticas de género constituyen a las subjetividades de los varones anti-especistas, condicionadas por sus experiencias vitales de orden emocional y corporal.

Esta investigación permite dar cuenta de: 1) el lugar central de los animales no-humanos en la disputa del orden social y político, 2) la importancia del estudio de la dimensión emocional, principalmente la vergüenza, la ira, la culpa, la desesperación y la frustración en los procesos

de subjetivación animalista, 3) la importancia del estudio de la esfera emocional en relación a una amplia respuesta de sensaciones y percepciones inscritas en la propia vivencia del cuerpo, como el llanto, la náusea, el vómito, el olfato y el sabor, en los procesos de subjetivación animalista, 4) la influencia de la historia personal de los actores y actrices anexada a un horizonte de subjetivación política colectiva, previo o independiente de esas vivencias personales que a su vez comprenden un segundo momento de “acuerpamiento” en que la experiencia y perspectiva del propio cuerpo es actualizada y expandida en el encuentro con situaciones que hacen manifiesta la cuestión animal y 5) que el proceso de subjetivación es altamente dinámico, irremediablemente contradictorio e inacabado.

Agradecimientos

Agradezco a todos y a todas las activistas animalistas que me brindaron su tiempo y energía para recordar su vida, conectar con su cuerpo y hacer contacto con sus emociones. Fue de especial importancia su apertura experiencial para poder acceder a los rincones, algunos profundamente dolorosos y traumáticos, de su trayectoria militante; sin sus historias y su vida misma, no hubiera sido posible esta investigación.

En especial, quiero agradecer a Lorena Bellolio, por su compromiso incansable con la causa animalista, por haberme brindado su tiempo en horas de entrevistas que requirieron reunirnos varios días, por haber organizado y, luego, entregado el extenso archivo de Protección Animal Ecuador (PAE).

Agradezco y honro la presencia y apoyo de David Proaño, compañero y hermano de militancia e ideólogo del animalismo abolicionista anti-capitalista ecuatoriano. Ha sido un largo camino de aprendizaje junto a mi hermano. Gracias de forma particular por haber leído esta investigación y los artículos que se han desprendido de la misma.

Agradezco todas las vivencias compartidas con los “compas”, pues estas han servido para radicalizar nuestra lucha y afirmar nuestros principios libertarios y anti-especistas.

Agradezco a Sofía Arguello, mi directora de tesis, por su acompañamiento, consejos y paciencia. Agradezco a Andrés Campaña por su tiempo y dedicación a la corrección de estilo de esta tesis y a Antonio Pieda, por sus aportes y comentarios.

Finalmente, agradezco de forma sincera, profunda y dolida a los animales no-humanos que son parte constitutiva y central de esta investigación, sus miradas, sus llantos y gritos de auxilio, así como las peculiares formas en las que resisten a la violencia y exterminio especista son la fuerza para continuar combatiendo junto a ellos.

Capítulo 1

Introducción

1.1 Problematización

Los animalismos son heterogéneos, complejos y en algunos casos ambivalentes. La historia política de su origen y desarrollo, a nivel global, responde a diversas trayectorias socio-políticas. En principio, se podría ubicar a las primeras sociedades por la prevención de la crueldad animal, y las sociedades vegetarianas fundadas a mediados del siglo XIX, principalmente en Estados Unidos y Europa, con énfasis en Inglaterra (Jasper & Nelkin 1992). Incluso el mismo Marx, junto con Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, ubicaban a las sociedades protectoras de animales como parte de los socialismos conservadores y burgueses (Ponce 2019b). Aunque antes de estas sociedades se rastrean ligas humanitarias que datan de mediados del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Este primer periodo a nivel internacional estaba impregnado de sensibilidades filantrópicas y humanitarias, en Inglaterra la *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (SPCA), fundada en 1824, *Vegetarian Society*, fundada en 1847 y en Estados Unidos la *Humane Society of the United States* (HSUS) fundada en 1950, lo cual funcionó como el cimiento político y moral para el inicio formal del Movimiento Bienestarista (*Animal Welfare Movement*) que data en la década de los cincuenta para Estados Unidos (Jasper & Nelkin 1992), y en el siglo pasado para Europa.

En el marco de esta breve revisión histórica global de los animalismos, siguiendo a Jasper & Nelkin (1992) cabe precisar que, en sus inicios no todas las vertientes respondían a los sentimientos morales de la burguesía, quienes alejados del campo y en el marco de una creciente urbanización tendieron a humanizar y romantizar a los demás animales, perdiendo contacto con los animales no-humanos en el campo y las periferias, y por tanto acercándose solamente a los ‘animales de compañía’. Siguiendo a Norbert Elias (1978), en el proceso civilizatorio ha destacado un cambio importante en las actitudes hacia los animales. La teoría Eliásiana ha mostrado, en términos longitudinales, cómo la crueldad y violencia hacia los animales, incluyendo la exhibición de los cuerpos de animales en lo público, ha sido considerado como repugnante por la mayoría de las personas de la civilización occidental (Elias 1978).

En paralelo a estos sentimientos morales de la clase media urbana y la burguesía del siglo XVIII y XIX se encuentra una tradición de izquierda, no muy conocida, vinculada al cuestionamiento del trato hacia los animales, principalmente de vertiente feminista y socialista, los principales referentes en este sentido son: Mary Wolstonecraft, Lucy Stone, Virginia Wolf (Benet 2015), y Henry Stephens Salt, socialista inglés, quien en 1894 publicó *Animals' Rights: Considered in relation to Social Progress* (Piedra 2020). Además de la tradición anarquista, vinculada al naturismo libertario y al anarco-primitivismo, entre ellos destacan: Thoreau, Tolstoy, Reclus, y Brandt, esta tradición se extendería hacia la península ibérica en el primer tercio del siglo XX (Colectivo Antiespecista Libertario 2010).

A finales de los setentas se conjuga a la vertiente del animalismo bienestarista, que apelaba a un trato humanitario hacia los animales no-humanos, un lenguaje de derechos, bajo la premisa principal de que son seres sintientes, y que por tanto merecen ser protegidos de toda crueldad 'innecesaria' (Jasper & Nelkin 1992). Este entramado y bifurcación de los animalismos da paso al Movimiento por los Derechos Animales (*Animal Rights Movement*), quienes ya no solo cuestionaban el trato hacia los demás animales, sino que interpelaban el estatus de propiedad animal y la relación instrumental –considerar a los animales no humanos medios para los fines del capital, del Estado y del mercado-.

En paralelo a esta génesis de los animalismos, en Inglaterra, en la década de los sesentas, empieza el Movimiento por la Liberación Animal (*Animal Liberation Movement*), el cual bebía de una rica tradición anarquista, principalmente de los naturistas libertarios y los anarco-primitivistas, quienes cuestionaban la relación de autoridad de los animales humanos por sobre los demás animales y la Naturaleza (Ponce & Proaño 2020b). En esta tradición política se ubica al Frente de Liberación de la Tierra (FLT), y al Frente de Liberación Animal (FLA), quienes nacieron de la *Hunt Saboteurs Asociation*, la cual luego se radicalizó en la *Band of Mercy*, para dar origen al FLA (Ponce & Proaño 2020b).

Esta vertiente liberacionista -a diferencia de los bienestaristas que buscaban un trato humanitario hacia los demás animales o la vertiente de quienes propugnaban los derechos de los animales que cuestionaban la propiedad animal, pero seguían las reglas de juego del Estado, a través del FLA y FLT- utilizaban la acción directa, la propaganda por el hecho, el sabotaje económico, para de esta manera hacer visibles las horrendas condiciones de explotación animal en los criaderos, mataderos, laboratorios de experimentación animal, entre

otros, sin el permiso del Estado y sus leyes especistas que favorecen a las corporaciones. Su poder de desestabilización del orden especista y de la economía política detrás de la explotación animal fue tal que, en la actualidad, es considerado el grupo más peligroso de eco-terrorismo doméstico según el FBI (Ponce & Proaño 2020b).

A la par del desenvolvimiento y las diferentes trayectorias socio-políticas de los animalismos (bienestaristas, derechos animales y liberacionistas) a nivel internacional, el desarrollo teórico-político respecto a la cuestión animal buscaba visibilizar el lugar de subordinación, histórico, al que han estado relegados los animales no-humanos en la sociedad. En ese sentido, en 1944 Donald Watson, fundador de la *Vegan Society* en Inglaterra, acuñó el término veganismo, el cual se definió como:

Una filosofía y forma de vida que excluye, tanto como sea posible, toda forma de explotación y crueldad hacia los animales para comida, ropa o cualquier otro propósito; por tanto, promueve el uso de alternativas por el bien de los humanos, los animales y el medioambiente. En términos dietéticos, esto implica el no uso de ningún producto derivado de los animales (citado en Ponce & Proaño 2020a, 25-26).

El propósito del término veganismo era diferenciarse del vegetarianismo, el cual tiene una tradición milenaria que puede ubicarse en la historia de las religiones del mundo, particularmente en las corrientes orientales como el Budhismo, Hinduismo, Jainismo, así como en la tradición de pensamiento griego como en Pitágoras. Con el veganismo se estaba impulsando una postura ético-política que en su dimensión práctica incluía el rechazo a participar, al menos directamente, en todo el espectro de explotación animal: industria alimenticia, industria vestimenta, industria cosmética, farmacéutica y militar, espectáculos con animales, entre otros. Se llamaba al boicot económico a través de una política de consumo. Es importante señalar que, aunque en la actualidad, ciertos elementos del animalismo han sido absorbidos por el capital y el mercado, en especial aquellos relativos al veganismo como opción de consumo, sus presupuestos históricos adquieren fuerza en la medida en la que se han presentado no solo como un mecanismo alternativo de alimentación y vestimenta, sino como un esquema para entender el habitar en el mundo.

Aunado a lo anterior, en 1970, el psicólogo social Rychard Ryder acuñó el término *especismo*, el cual en 1975 con la publicación del libro *Liberación Animal* del filósofo

utilitarista Peter Singer, fue retomado y divulgado (Ponce & Proaño 2020a). El especismo se entiende como una forma de discriminación arbitraria, que al igual que en el racismo o el sexismo, los criterios de justificación son moralmente irrelevantes, tales como el color de piel, o la condición sexo-genérica, en este caso se apela a la condición de especie (Singer 1975). El especismo tiene como base el antropocentrismo, o para ser más precisos el androcentrismo, el cual supone situar en el centro y arriba al hombre blanco, racional, europeo y heterosexual, por encima de los demás animales, las mujeres, los negros, la Naturaleza, entre otros grupos sub-alternos. En el caso específico del especismo se apela a la inteligencia, el raciocinio, el nivel de conciencia, la capacidad de lenguaje, la cultura, la tradición y un amplio etcétera para justificar el supremacismo humanista, y con ello, la legitimidad de cosificar, mercantilizar e instrumentalizar a los animales no-humanos. Conviene señalar la interconexión de las opresiones, y cómo se encuentra un símil discursivo e ideológico que ha buscado legitimar la subordinación de las mujeres, los niños y niñas, los negros y las personas con discapacidad, de forma muy similar a como se pretende legitimar la explotación hacia los animales no-humanos.

Para el caso ecuatoriano, de acuerdo a la presente investigación, se han identificado tres etapas del origen y desarrollo de los animalismos en el Ecuador, cuyos criterios se basan en cambios en los ciclos políticos y determinantes disputas en los horizontes de sentido de los animalismos. La primera etapa, ubicada en la década de los ochenta hasta inicios de los 2000, comenzó con las primeras protectoras de animales de tendencia bienestarista y con el movimiento rockero. La segunda etapa, ubicada a inicios de los 2000 hasta el 2011, marcó un viraje institucional de los animalismos, así como el comienzo de la diversificación de la cuestión animal. La tercera etapa, desde el 2012 hasta la actualidad, designa el origen de colectivos y organizaciones anti-especistas, con diversas tendencias políticas, y en muchos casos contrapuestas. Se ubican dos principales, una de corte legalista y reformista y otra de corte abolicionista con tendencias radicales.

En la segunda y tercera etapa ocurrieron ciertos hitos históricos de los animalismos, lo cual implicó incorporar la cuestión animal en la agenda política nacional, entre los principales se encuentran: en el año 2007 la participación de organizaciones animalistas en el debate constituyente; en el año 2008, en la Constitución de la República del Ecuador en Montecristi, se reconoció los Derechos de la Naturaleza; en el año 2011 se presentó en la consulta popular una pregunta que buscaba la abolición de las corridas de toros; en el año 2012 se planteó la

primera iniciativa popular normativa, que buscaba eliminar las corridas de toros en Quito; en el año 2013 se propuso una revisión al Código Integral Penal (COIP) para tipificar el maltrato animal; en el año 2014 se propuso la Ley Orgánica de Bienestar Animal (LOBA), en ese mismo año se planteó como contravención en el COIP el maltrato y muerte de “animales de compañía”; en el 2018 Protección Animal Ecuador (PAE) presentó una propuesta de reforma al COIP para tipificar delito penal al maltrato animal, y en el año 2019 la corte constitucional reconoció a los animales no-humanos como sujetos de derechos.

En paralelo a esta corriente legalista y reformista de los animalismos que requirió una lógica de ‘lobbismo’ dependiente del pacto con las fuerzas políticas dominantes de la época, se constituyó un ala radical de los animalismos de tendencia abolicionista que impulsó una crítica estructural a la economía política detrás de la explotación animal y a la razón moderna del Estado y el capital, los cuales para esta vertiente se encargan de asegurar el mantenimiento del orden social, político y económico especista. Esta fracción de los animalismos buscó generar espacios de resistencia a través de un ejercicio de políticas de alianzas con otros sectores oprimidos y con base en la acción directa.

De acuerdo a lo anterior, es importante señalar que los quiebres y lógicas discontinuas en el desarrollo socio-político de los animalismos ecuatorianos son un objeto analítico relevante para comprender la configuración de las subjetividades animalistas. Es por esto que se seleccionó el caso ecuatoriano de los animalismos, por un lado, debido al componente ampliamente heterogéneo de las configuraciones sociopolíticas, tanto en sus orígenes como en su desarrollo; por otro lado, debido a un elemento práctico, pues mi propia cercanía con los animalismos, así como mi involucramiento activo como militante antiespecista en el ala abolicionista de los animalismos, facilitaron la inmersión profunda en el campo y el acceso a archivos y entrevistas a profundidad.

Además, los resultados de esta investigación fueron posibles debido a una relación íntima permanente con un estado del arte especializado. Esto permitió: 1) ubicar las diversas entradas teórico-analíticas a la cuestión animal, 2) rastrear los trabajos existentes, en el campo de la sociología, para el caso ecuatoriano que se interesaron previamente en el estudio de los animalismos ecuatorianos, 3) desarrollar un modelo analítico propio. En ese sentido, con base en la vasta revisión de literatura realizada, se puede decir que el estudio de los animalismos ha sido investigado en estos aspectos: a) los repertorios de acción del animalismo, usualmente

vinculados a prácticas anarquistas como el Hazlo Tú Mismo (Munro 2005), b) las estrategias culturales y simbólicas del animalismo, para interpelar la división arbitraria humano-animal (Cherry 2010), c) los marcos de sentido de las organizaciones animalistas a propósito de su comprensión de la crueldad animal (Williams 2012), d) la comparación entre los derechos humanos y los derechos animales (Wrenn 2014), e) la motivación y permanencia en el movimiento (Einwohner 2002), f) el impacto de la dimensión moral en la organización y la protesta del animalismo, g) los mecanismos a través de los cuales se aprende a sentir el sufrimiento del otro, y la influencia de la corporalidad en dicho proceso (Jacobsson 2014, Jacobsson & Jonas 2012, Hansson & Jacobsson 2014, Herzog & Golden 2009), h) cómo el shock moral sirve para reclutar nuevos miembros en la protesta (Jasper & Poulsen 1995), la importancia de las emociones y la moral en la acción colectiva (Jasper 2012a, 2012b), cómo el animalismo se configura como un movimiento moral (Jasper & Nelkin 1992), cómo sucede el proceso psico-social y ético-político de devenir vegano/a y activista por los derechos animales (Pallota 2005, McDonald 2000, Herzog 1993, Shapiro 1994).

Con base en el estado del arte realizado se pudo identificar dos trabajos, en el campo de la sociología, que buscaban estudiar los animalismos ecuatorianos. Por un lado, me separo de la investigación de Pazmiño (2017), pues su interés fue estudiar el accionar político de las organizaciones y personas dentro del movimiento animalista. Aquello permitió identificar cómo se autodefinen las organizaciones y personas animalistas en el Ecuador, esbozar la ambigüedad frente a los posicionamientos ideológicos del movimiento, y la heterogeneidad de la acción política animalista, lo cual se concentró principalmente en las interacciones de las protectoras de animales con los gobiernos autónomos descentralizados y sus políticas locales. No obstante, no se pudo visibilizar a los actores, su subjetividad e intersubjetividad, tampoco abordó la dimensión conflictiva, las complejidades y conflictos internos en relación al accionar político de los animalismos, tampoco se describe a profundidad las formas y modos de acción política. Además, se abordó ligeramente la dimensión procesual e históricamente situada del animalismo, y no pudo dar cuenta del complejo proceso socio-histórico de politización del animalismo. La metodología de Pazmiño adoleció de rigor metodológico pues se basó principalmente en una encuesta virtual estructurada, y en fuentes secundarias, las categorías analíticas que se utilizaron, en la elaboración de las encuestas, fueron extremadamente ambiguas, y en muchos casos se solapaban, por ejemplo, entre: liberacionismo, anti-especismo y abolicionismo. Todo lo anterior le restó profundidad explicativa e incluso descriptiva al estudio de su objeto analítico.

Por otro lado, me distancio del trabajo de De la Torre Chávez (2016) que exploró el modelo organizacional de las organizaciones protectoras de animales en el Ecuador. Se buscó analizar la estructura organizacional interna de los colectivos y organizaciones. Este abordaje analítico, al dedicarse a las tipologías del movimiento, omite la dimensión procesual de la constitución de actores. Esto anula por completo la comprensión de sus marcos de sentido, y subjetividad. El tratamiento que hace de la ‘ideología’, y su intento por identificar las diferentes corrientes ideológicas de las diferentes organizaciones es plano, y no muestra su complejidad en cuanto a la conformación y desarrollo de las diversas posturas político-ideológicas siempre en tensión, tampoco señala las variaciones y disputas al interior. Al igual que la investigación anterior, el tratamiento analítico de categorías como derechos animales, abolicionismo y veganismo sufre de falta de precisión conceptual, tanto a nivel teórico como al nivel empírico respecto a cómo los actores enmarcan estas categorías. La metodología de De la Torre Chávez se basó principalmente en un análisis del contenido de las redes sociales de las organizaciones animalistas, y en su breve participación en los encuentros que se realizaron para crear una red animalista en el año 2015, la cual se enfocaba en la problemática relacionada a la “fauna urbana callejera”, esto limita demasiado el objeto de estudio, pues como se ha mostrado en esta investigación las fracciones de lo que aquí se llama “perrigaterismo” no representan la totalidad de los animalismos ecuatorianos. Finalmente, su propuesta de una estructura interna de las organizaciones de protección animal reproduce las lógicas verticales que suponen centralización del poder en la toma de decisiones, elementos organizativos de los cuales muchos colectivos y organizaciones de los nuevos movimientos sociales, incluyendo los animalismos, se distancian.

En ninguno de estos trabajos se ubica una intención clara de elaborar un modelo analítico propio. Tampoco se presenta un tratamiento riguroso y metódico de la producción de datos, y el uso de categorías analítica no es preciso. Esto señala las limitaciones teóricas y metodológicas de las investigaciones previas.

Según lo anterior, conviene precisar que no tengo interés sociológico en elaborar una tipología de los animalismos ecuatorianos, o realizar una típica topografía de la estructura y dimensión organizativa de los animalismos, así como tampoco es de mi atracción poner énfasis en las interacciones socio-estatales. En mi caso, mi interés teórico y analítico se concentra en comprender la configuración, heterogénea y en permanente tensión, de las subjetividades animalistas anti-especistas del Ecuador. El corte temporal, desde la década de

los ochentas hasta el 2020, obedece a la necesidad de ubicar un proceso de largo aliento en la constitución de las subjetividades animalistas, poniendo énfasis en la dimensión procesual e histórica que imbrica el componente auto-biográfico de los actores con las diversas trayectorias socio-políticas de los animalismos ecuatorianos.

1.2 Pregunta e hipótesis de investigación

Por tanto, el propósito de esta investigación es dar cuenta del proceso de conformación de las subjetividades de los animalismos anti-especistas en el Ecuador. Interesa indagar cómo detrás y en relación a los procesos sociopolíticos, históricamente situados de las luchas animalistas, existen actores y procesos de subjetivación. De acuerdo al modelo analítico propio, se busca mirar el rol de las emociones, el cuerpo y las disputas en las concepciones de mundo (ontologías políticas) en la constitución de las subjetividades. Es decir, en esta investigación mi interés consiste en imbricar el estudio de lo político, las subjetividades y las emociones (cuerpo/afecto).

En ese contexto, la pregunta que guía esta investigación es ¿cómo se ha configurado la subjetividad ética-política de los animalismos anti-especistas en el Ecuador? De esta pregunta se desprenden cuatro ejes analíticos que van a dar cuenta de este proceso: 1) identificar la trayectoria socio-político de los animalismos en el Ecuador, y sus correspondientes horizontes de sentido, 2) indagar el rol de la dimensión corpóreo afectiva en la constitución de las subjetividades, 3) estudiar la relación entre el cuerpo y las emociones junto a las diferentes concepciones de mundo (ontologías) en el proceso de conformación de las subjetividades, y 4) explorar cómo las prácticas de género influyen en la constitución de las subjetividades masculinas animalistas. Cada uno de estos objetivos o interrogantes analíticas secundarias corresponde a un capítulo específico de esta tesis.

Esta formulación del problema de investigación se nutre del acento en una mirada procesual y relacional de la conformación de las subjetividades animalistas, lo que implica, dar cuenta de la heterogeneidad de factores que la explican. En este sentido, no se parte de sujetos constituidos y fijados en términos identitarios. Adicional a esto, el estudio de la dimensión emocional y corporal como variables sociológicas explicativas problematiza directamente toda pretensión accionista y racionalista de los actores y de sus procesos de subjetivación. En esta investigación se comprende a la subjetivación como un proceso permanente e

inacabado que incluye una relación constante con el otro,¹ la cual en muchos casos no es plenamente consciente o racional. Esto supone que mi mirada sociológica ponga especial énfasis en los procesos de subjetivación dinámico y cambiante con discontinuidades y rupturas y en continuo flujo junto a sus contradicciones y ambivalencias y no en substancias como elementos identitarios compactos y consolidados.

Dichas interrogantes requieren superar el dualismo: individuo/sociedad, conciencia-agencia/estructura. El estudio de los procesos de subjetivación, o como le he llamado la sociología de la subjetivación requiere plantear que la subjetivación parta tanto desde el individuo como desde lo colectivo, por ello una micro-sociología de la subjetivación pone acento en la historia auto-biográfica de los actores, y considera los procesos socio-políticos como refracción de las subjetividades. En otras palabras, en esta investigación la diferencia entre lo individual y lo colectivo es meramente formal, desde el punto de vista de la sociología de la subjetivación esas dos concepciones de lo real se entretajan íntimamente. Se busca entender cómo la dimensión emocional, corporal y los diversos horizontes de sentido –ontologías políticas- se vuelven elementos explicativos micro-sociológicos nodales para el entendimiento de la producción de sentido, y constitución de las subjetividades animalistas anti-especistas. En consecuencia, se parte de la hipótesis abierta de que las emociones y el cuerpo son variables sociológicas explicativas en la producción de sentido, y constitución de las subjetividades animalistas. Esto supone un reto sociológico que sea capaz de problematizar la relación entre la constitución de las subjetividades, la dimensión corpórea afectiva y la configuración de lo político.

1.3 Modelo analítico

El modelo analítico que se desarrolló para esta investigación despliega elementos explicativos para entender la conformación de las subjetividades, de esa manera he llamado a este modelo analítico ‘sociología de la subjetivación’. El cual se ha constituido sobre la base de la revisión de literatura y, en especial, a la luz de mis preguntas de investigación, junto con los hallazgos empíricos de esta investigación. Esta tesis se inscribe en la tradición de pensamiento y agenda de investigación sobre los Estudios Críticos Animales (ECA). La sociología de la subjetivación se nutre, en general, de dos grandes paraguas teóricos: 1) el estudio de los procesos de subjetivación de Michel Foucault y 2) la sociología de las emociones en la acción

¹ El otro o la alteridad se define como la condición ontológica de ser distinto y, por tanto, inaccesible.

colectiva (Jasper & Nelkin 1992; Jasper & Poulsen 1995; Jasper 2012a, 2012b; Hansson & Jacobsson 2014; Herzog & Golden 2009; Poma y Gravante 2015, 2017). La sociología de las emociones necesariamente supone incluir al cuerpo como registro afectivo (Scribano 2010, 2012) y a la cuestión moral (Jacobsson & Lindblom 2012, 2013; Jacobsson 2014). Por tanto, la relación conceptual que se presenta tiene el propósito de complejizar y expandir los estudios sobre la subjetivación en el campo de la sociología política.

En ese sentido, se construyeron categorías analíticas clave, en el marco de lo que he llamado la sociología de la subjetivación, para dar cuenta de la imbricación entre procesos de subjetivación ético-política, emociones y cuerpo. Entre estas, se encuentra la misma categoría de *'subjetivación ético-política'*, la cual, retomando a Foucault, designa el proceso permanente e inacabado mediante el cual el sujeto a través de las prácticas de cuidado, que tienen un componente emocional y corporal, modifica su forma de comportarse (*ethos*), en relación al otro (*política*); La *'génesis de la subjetivación'*, esta permite señalar mecanismos específicos de sociabilidad que dan origen al proceso de subjetivación, como: relaciones cotidianas afectivas, vivencias de pérdida y relaciones de cuidado en la infancia temprana, mecanismos que poseen alta carga afectiva; la *'somatización de la subjetivación'*, la cual permite entender el rol de la dimensión corporal, en cuanto al cuerpo, las percepciones, los sentidos como el olfato y el gusto, como el sustrato concreto de la esfera emocional sobre el que se producen las subjetividades; las *'experiencias traumáticas subjetivantes'*, estas permiten estudiar las formas y modos en las que se crea una disposición sensible capaz de articular prácticas de cuidado, que trastocan las formas de comportarse, de relacionarse y de mirar del sujeto para consigo mismo, el otro y el mundo; las *'prácticas político corporales'*, permiten designar el trabajo corporal que realizan los sujetos masculinos para responder al orden de género imperante que subordina, y margina a las subjetividades masculinas veganas, así como también permite visibilizar las contradicciones y discontinuidades de estos sujetos; y las *'prácticas micro-políticas'*, estas señalan el lugar de lo cotidiano, de lo fenoménico, de lo que no es necesariamente público, y que poseen alto componente experiencial, el cual es capaz de transversalizar todas las esferas de producción de sentido del sujeto: alimentación, vestimenta, relaciones de sociabilidad, entre otras.

Este marco de la sociología de la subjetivación pone énfasis en los elementos micro-sociológicos y psicosociológicos en la conformación de las subjetividades, lo que Norbert Elias (2008) llamaría la psicogénesis y la sociogénesis, respectivamente. En ese sentido, la

dimensión experiencial del sujeto conjuga las emociones, el cuerpo y lo político como variables explicativas centrales en torno al estudio del objeto analítico. Este marco se aparta de toda concepción estructuralista, racionalista-accionalista, e identitaria, pues estos paraguas teóricos no son capaces de entrar, desde el punto de vista sociológico, a las fibras más sensibles de la constitución de las subjetividades, en su esfera procesual, relacional, heterogénea y conflictiva. En ese orden de ideas, las categorías que se desarrollan en el marco analítico de la sociología de la subjetivación buscan operacionalizar, dicho acceso de lo sensible, como mecanismos explicativos del estudio de la constitución de las subjetividades.

1.4 El trabajo de campo

El proceso de recolección de información para esta tesis fue de corte cualitativo, las fuentes de datos fueron variadas y robustas, así como también el peso que se le dio a la producción primaria de datos, a través de las entrevistas a profundidad, esto último fue fundamentalmente relevante para esta investigación. Las técnicas principales fueron, entrevistas a profundidad, análisis de archivos, tanto de fuentes escritas como de imágenes. Se utilizaron además fuentes secundarias como investigaciones previas, así como la validación de la producción primaria de datos con información de periódicos digitales.

En primer lugar, utilicé la entrevista a profundidad dado que el objetivo central de la investigación fue estudiar la subjetividad y los procesos de subjetivación. Esta herramienta fue clave para el estudio de la misma, pues permitió un acceso profundo a la dimensión fenomenológica del actor en el marco de su historia biográfica, en diálogo permanente con los procesos socio-políticos. Como ya se ha mencionado antes, lo individual y lo colectivo se desdibujó en la medida en la que la influencia de la historia personal de los actores y actoras se ve anexada a un horizonte de subjetivación política colectiva, estos dos desplazamientos se co-producen permanentemente. Esta decisión metodológica implicó dejar a un lado cualquier pretensión de “objetividad positivista” o la búsqueda de “datos duros”, pues dicha elección descansó en un abierto posicionamiento ontológico, epistemológico y teórico (Fortino 2001), respecto a la recolección y procesamiento de datos empíricos. Se realizaron veinte entrevistas a profundidad. Esto posibilitó un acceso profundo y riguroso a la realidad biográfica, social y política de los/as actores: “el modo en que ellos ven, clasifica y experimentan su propio mundo” (Olabuénaga 2012, 166), que como ya mencioné antes, involucraba en mayor medida la dimensión emocional, corporal y las concepciones de mundo de los informantes.

Conviene mencionar que mi propio vínculo afectivo e interés político por el tema de investigación requirió un ejercicio continuo y crítico de reflexividad respecto a cómo producía mis datos, y al modo en que los procesaba. En especial, en cuanto a la inmersión en el campo, el acceso a los informantes tuvo anversos y reversos. Por un lado, al estar involucrado en las luchas animalistas y ser co-fundador y militante activo del colectivo anarquista y anti-especista Activistas por la Defensa y Liberación Animal – ADLA, el acceso a los diferentes informantes en su heterogeneidad de trayectorias políticas y diversas posturas ideológicas fue relativamente fácil, pues de alguna manera son conocidos ‘compañeros/as del movimiento’; por otro lado, la posición de ADLA ha sido abiertamente antagónica con muchas organizaciones y colectivos animalistas, esto en el plano personal en algunos casos ha involucrado rupturas afectivas, por lo que tanto en el proceso de toma de contacto con los/as informantes, como en el momento de la entrevista tuve que asumir mi rol de sociólogo e investigador, e intentar dejar en suspenso mi vínculo con los/as informantes desde el plano de la militancia, esto implicó un trabajo de auto-observación constante. Pese a estas dificultades, respecto a mi relación como investigador y como militante con los/as informantes, mi formación previa de psicólogo clínico y psicoterapeuta facilitó lo que en análisis existencial llamamos *epojé*, dejar en suspenso el juicio, esto permitió un encuentro genuino y honesto en las entrevistas, sin que estas sean directivas o estructuradas, o peor aún sin que haya pretendido sacar respuestas a mis informantes. Siguiendo a Bourdieu (1999) la entrevista es un socioanálisis de a dos, el cual requiere “reflexividad refleja” o un “ojo sociológico”, el cual tuve que mantener alerta en todo el proceso de levantamiento de información.

Mi elección de la técnica de las entrevistas a profundidad como elemento principal de recolección de datos sirvió para “revelar cómo se refractan en la conciencia individual los diferentes factores sociales, económicos, culturales e ideológicos” (Fortino 2001, 65). Esto, volvió a reafirmar la superación del debate metodológico entre lo micro y lo macro, entre lo individual y lo colectivo. Por tanto, esta herramienta no solo fue primordial para el estudio de los procesos de subjetivación, sino también para la reconstrucción de la trayectoria socio-política de los animalismos en el Ecuador.

La elección a los/as informantes se realizó bajo el método bola de nieve (*snowball sampling*) (Bertaux 2005). Los criterios de inclusión fueron: activistas/militantes veganos/as de tendencia reformista y abolicionista, con largo y corto tiempo de involucramiento, así como veganos/as no activos políticamente ni organizados. Esta decisión tuvo el objetivo de

desentramar la configuración de la subjetividad ético-política animalista, y a través del análisis comparativo registrar el conflicto, las discontinuidades y heterogeneidades de los actores. Esta decisión metodológica, implicó -para mí- retomar contacto con compañeros/as del movimiento con quienes las distancias políticas, y en algunos casos afectivas, son abismales, aun así, agradezco su disposición, sinceridad y apertura. Cada entrevista a profundidad tuvo una duración promedio de dos horas. Aunque el rango fue entre dos y hasta cinco horas de duración, todas las entrevistas fueron transcritas en su totalidad, se produjeron 748 páginas de transcripciones. Las entrevistas se realizaron entre el año 2019 y 2020. A continuación, se presenta (Tabla 0.1) una breve caracterización de los y las informantes.

Tabla 0.1. Caracterización de activistas animalistas ecuatorianos

Nombres	Sexo	Edad	Nivel educativo/profesión	Organización	Posición política
Lorena Bellolio	Femenino	61 años	Presidenta de PAE	Asociación Ecuatoriana Defensora de Animales (AEDA); Protección Animal Ecuador (PAE), Ecuador por la Vida, Red Internacional Antitauromaquia	Animalismo
Felipe Ogaz	Masculino	42 años	Antropólogo, estudiante de post-grado en Maestría en Historia	Diabluma, Red Internacional Antitauromaquia	Confederalismo democrático
Jaime Guevara	Masculino	65 años	Cantautor ecuatoriano	Activismo independiente	Anarquismo
Rasa Bihari	Masculino	63 años	Devoto Vaisnava, productor del programa de radio Ser + Animal	AnimaNaturalis Ecuador, Ecuador por la Vida, Revolución de la Cuchara	Animalismo, Ecologismo
Fernando Arroyo	Masculino	38 años	Ingeniero en sistemas, Maestría en Estudios	Cero Violencia, Quito Antitaurino, Acción Animal Ecuador,	Animalismo

			Socio-ambientales	Protección Animal Ecuador, Red Internacional Antitauromaquia, TerrAnimal	
Carlos Realpe	Masculino	33 años	Estudiante de psicología	Yahuar Punk, Colectivo Anarcocomunista, Grupo Revolucionario Anarquista (GRA), Juventud Revolucionaria del Ecuador, Diabluma, Libera Ecuador, Ecuador por la Vida, Protección Animal Ecuador, Colectivo Natura Insurrecta	Comunismo, Animalismo
Carla Espín	Femenino	23 años	Psicóloga Clínica	Libera Ecuador, Yasunidos, Colectivo Natura Insurrecta	Comunismo, Animalismo
Antonella Calle	Femenino	25 años	Comunicadora social	Cuidado con el Cuco, Ecuador por la Vida, Libera Ecuador, Yasunidos, Acción Ecológica	Antiespecismo, Feminismo, Ecologismo
Shady Heredia	Femenino	30 años	Veterinaria, estudiante de post-grado en Maestría en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo	Protección Animal Ecuador, Chasqui Anarquista, Diabluma, AnimaNaturalis Ecuador Colectivo Activistas por la Defensa y Liberación	Animalismo, Conservacionismo, Anarquismo

				Animal (ADLA), Movimiento Animalista Nacional (MAN)	
Cristina Camacho	Femenino	31 años	Comunicadora social	Libera Ecuador, Yasunidos Colectivo Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA)	Anarcoprimitivismo, Ecologismo, Antiespecismo
Arlen Siu	Femenino			La Changa, Luna Roja, Casa Okupa La Turbina,	Anarquismo, Antiespecismo, Feminismo
Pauli Zikuta	Femenino	32 años	Artesana	Casa Okupa La Turbina	Anarquismo, Antiespecismo
David Proaño	Masculino	27 años	Estudios de sociología, permacultor	Frente de Estudiantes Marxistas, Ingapi Resiste, Colectivo Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA), Colectivo Reacción Vegana (Guayaquil)	Anarquismo, Antiespecismo
Roger Paredes	Masculino	36 años	Diseñador gráfico	Colectivo Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA)	Anarquismo, Antiespecismo
Luis Curillo	Masculino	34 años	Estudiante de Agronomía Andina Ancestral	AnimaNaturalis Cuenca, Colectivo Voces de la Tierra (Cuenca)	Anarquismo, Antiespecismo

Grace Ortíz	Femenino	22 años	Estudiante de Sociología	Colectivo Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA), Bloque Feminista Antiespecista	Anarquismo, Feminismo, Antiespecismo
Claudia Izquierdo	Femenino	28 años	Maestra Parvularia	AnimaNaturalis Cuenca, Fundación Protectora de Animales ARCA, Colectivo Voces de la Tierra, Colectivo Natura Insurrecta (Cuenca)	Comunismo, Antiespecismo
Verónica Soledad Rojas	Femenino	27 años	Estudios de biología	Protesta, Yasunidos Loja, Acción Defensa Animal Loja (ADA)	Feminismo, Ecologismo, Antiespecismo
Mateo Villalba	Masculino	44 años	Economista, post-grado estudiante de doctorado en economía.	Activismo independiente (no organizado)	Liberalismo, Animalismo
Carla Galarza	Femenino	42 años	Educadora ambiental y profesora de yoga	Activismo independiente (no organizado)	Animalismo

Fuente: Datos tomados de las entrevistas aplicadas

En segundo lugar, utilicé la técnica de análisis de archivos y documentos con el objetivo de triangular la información levantada a partir de las entrevistas a profundidad, principalmente para elaborar la trayectoria socio-política de los animalismos en el Ecuador, primer capítulo empírico. El archivo principal me fue proporcionado por Lorena Bellolio, presidenta de Protección Animal Ecuador (PAE), este archivo contenía documentos desde la fundación de AEDA (luego cambió su nombre a PAE) en la década de los ochenta, los cuales contenían fotos y videos, propuestas de ley y ordenanzas, actas de asamblea, archivos de campañas,

recortes de periódicos. Agradezco la apertura de siempre de Lore, y el tiempo que dedicó para organizar archivos de más de treinta años y facilitarme su acceso directo e inédito. También se utilizaron fuentes secundarias como informes e investigaciones de la consultora Terranimal, así como se analizó el video de la marcha antitaurina del 01 de diciembre de 2010 producido por 'Quitu por la Vida', y también se utilizó el archivo de ADLA, especialmente los documentos fotográficos relativos al uso de la *performance* como elemento de acción colectiva disruptiva en el espacio público.

Finalmente, toda la producción de datos a través de las entrevistas a profundidad junto con el extenso análisis de archivo fue triangulada con información de periódicos digitales o sitios web que han documentado los diferentes hitos históricos de los animalismos ecuatorianos. Dada la diversidad de fuentes secundarias no voy a nombrar a un periódico o fuente digital en particular, estas pueden verse en la bibliografía.

Para la elaboración de los datos empíricos del primer capítulo empírico se utilizaron las fuentes secundarias, los archivos de PAE, el video de la marcha del 2010, y las entrevistas a profundidad, especialmente a los actores de larga data en el movimiento; para los demás capítulos la elaboración de datos provino principalmente de las entrevistas a profundidad, y para el capítulo cuatro se utilizó el archivo fotográfico de ADLA, junto con las entrevistas a profundidad. En este último caso se utilizaron las entrevistas realizadas a los informantes auto-identificados como hombres.

1.5 Estructura de la tesis

La tesis está compuesta por seis capítulos, uno introductorio, uno que presenta el modelo analítico de la investigación, y cuatro empíricos, y un último apartado de reflexiones finales. El *capítulo introductorio* aborda el problema de investigación, las preguntas y presupuestos de la tesis, esboza el modelo analítico y describe el trabajo de campo. El *capítulo teórico* presenta el modelo analítico sobre la sociología de la subjetivación, el cual imbrica la sociología de las emociones/cuerpo y los estudios foucaultianos sobre subjetivación, junto con un apartado especializado sobre subjetividad de las masculinidades que incorpora literatura especializada de los estudios sobre varones. Este capítulo sitúa a la presente investigación en el campo multidisciplinar de los Estudios Críticos Animales (ECA) y, por tanto, plantea críticas epistemológicas al que hacer antropocéntrico de la sociología. Este marco analítico de una sociología de la subjetivación está inmerso en la ruptura episteme y desarrollo teórico del

giro no humano o giro animal, por tanto, se busca presentar una sociología animal, o a su vez animalizar a la sociología.

El primer capítulo empírico, *Animalismos en el Ecuador: breve historia política y conformación de las subjetividades anti-especistas*, describe el origen de los animalismos ecuatorianos, así como las distintas etapas de su desarrollo socio-político junto con las variables explicativas micro-sociológicas que dan cuenta de la conformación de las subjetividades anti-especistas.

El segundo capítulo empírico, *Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie*, aborda el proceso experiencial, emocional y corporal, mediante el cual se origina la disposición sensible, elemento explicativo que permite entender el origen de las subjetividades animalistas, en el que las relaciones animales o inter-especie cumplen un rol fundamental.

El tercer capítulo empírico, *Ontología política del sujeto animalista anti-especista del Ecuador. Giro animal: el ocaso del humanismo*, se aborda la crítica cognoscitiva y normativa que hacen las subjetividades animalistas al paradigma del humanismo, elemento cuestionador que tiene como base altos componentes emocionales y viscerales, en cuyo centro se encuentra las relaciones animales o inter-especie y la configuración del sentido de animalidad de los sujetos.

El cuarto capítulo empírico, *Subjetividad animalista: una mirada desde los Estudios sobre Varones. Masculinidades veganas o lo abyecto del ser varón anti-especista*, estudia la conformación de las subjetividades masculinas veganas, problematiza su lugar tanto marginal como hegemónico en el orden de género imperante desde una mirada de sus prácticas político-corporales.

Las reflexiones finales sintetizan los hallazgos empíricos de la tesis, se mencionan los aprendizajes teóricos y metodológicos y se plantean futuras agendas de investigación.

Capítulo 2

Marco teórico: Sociología de la subjetivación: una aproximación desde el animalismo

1.6 Introducción

El modelo analítico que se presenta a continuación se ha constituido sobre la base de la revisión de literatura y, en especial, a la luz de mis preguntas de investigación. Este modelo mantuvo un esquema flexible y exploratorio, por tanto, luego fue ajustado a la luz de los hallazgos empíricos que levanté, procesé y analicé como parte de esta tesis de maestría, todo lo anterior implicó, siguiendo a Ragin (2007), un ejercicio constante de retroducción. Esta tesis se inscribe en la tradición de pensamiento y agenda de investigación sobre los Estudios Críticos Animales (ECA). El marco analítico se nutre, en general, de dos grandes paraguas teóricos: el estudio de los procesos de subjetivación de Michel Foucault y la sociología de las emociones en la acción colectiva (Jasper & Nelkin 1992; Jasper & Poulsen 1995; Jasper 2012a, 2012b; Hansson & Jacobsson 2014; Herzog & Golden 2009; Poma y Gravante 2015, 2017). La sociología de las emociones necesariamente supone incluir al cuerpo como registro afectivo y a la cuestión moral. Por tanto, la relación conceptual que se presenta tiene el propósito de complejizar y expandir los estudios sobre la subjetivación en el campo de la sociología política. En ese sentido, este capítulo teórico está compuesto por tres apartados. El primer apartado, *Estudios Crítico Animales & Sociología*, describe la tradición de los ECA como un enfoque normativo y crítico que vincula la académica y el activismo; trabaja los aportes y problematizaciones de los ECA al antropocentrismo de la disciplina sociológica; y se elabora la ruptura epistémica del “giro no-humano” o “giro animal”. Este primer apartado tiene como objetivo ubicar a la presente investigación en el campo y tradición disciplinaria en la que se inscribe. El segundo apartado, *Subjetividad: el proceso de devenir otro*, desarrolla una discusión teórica, por un lado, en torno a la categoría de subjetividad, y tiene como objetivo señalar los límites teóricos y analíticos de las ciencias sociales, en general, y de la sociología de la acción colectiva, en particular, respecto a este desarrollo conceptual. Por otro lado, se aborda el giro ético foucaultiano sobre el estudio de la subjetivación. Con este apartado se busca dar apertura al desarrollo propio del marco teórico de una ‘sociología de la subjetivación’. El último apartado, *Sociología de la subjetivación: emociones, cuerpo y ética del cuidado*, presenta la propuesta teórico-analítica, en torno a la cual gira la presente investigación. Este modelo analítico tiene como marco principal los estudios foucaultianos de la última etapa –giro ético– sobre subjetivación y la sociología de las emociones/cuerpo en la acción colectiva. Este marco de una sociología de la subjetivación plantea que las emociones

y el cuerpo son variables sociológicas explicativas nodales en la producción de subjetividades. Este apartado contiene dos sub-secciones que buscan profundizar la propuesta de una sociología de la subjetivación: 1) somatización de la subjetivación, que trata sobre la dimensión corporal de la constitución del sujeto y 2) las prácticas político-corporales de la subjetivación, desde una perspectiva de género de la construcción de masculinidades, que trata sobre las prácticas de género en la constitución del sujeto.

1.7 Estudios Críticos Animales & Sociología*

Los animalismos¹ han sido estudiados en el marco de los nuevos movimientos sociales. Según Munro (2005, 2012) el animalismo es entendido por algunos científicos sociales como movimiento político, y siguiendo a Jasper & Nelkin (1992), como movimiento social y moral. La tradición de pensamiento interdisciplinar de los Estudios Críticos Animales (ECA) se ha dedicado a su análisis, investigación y problematización. En consecuencia, la literatura insiste en diferentes entradas teórico-analíticas a la cuestión animal.² El presente apartado trabaja tres: la dimensión teórico-política de los ECA, la ruptura epistemológica de la cuestión animal al quehacer sociológico y el giro animal en el marco de las perspectivas post-humanistas y anti-humanistas.

Este apartado expone el desarrollo teórico y las diferentes bifurcaciones de los Estudios Críticos Animales. Se busca presentar un estado de la cuestión que sirva como base teórico-analítica para el estudio crítico de la condición animal, sobre la base del post/anti-humanismo. Este apartado desarrolla la noción de “giro animal”, como una síntesis ecléctica de los desarrollos anteriores sobre el tema, tales como: “post-humanismo anti-especista” y “post-humanismo insurgente”. A continuación, se esboza la tradición de pensamiento de los ECA. Este apartado se divide en tres sub-secciones. En la primera, *Estudios críticos animales: políticas radicales de la liberación total*, se expone los aportes teóricos y políticos de los ECA, desde una mirada transdisciplinaria e interseccional, en tanto políticas radicales de la liberación total: humana-animal y de la Tierra, cuyo objetivo central es la abolición de la

* Se presentó una versión modificada de este apartado como artículo, titulado *Estudios Críticos Animales & Sociología: apuntes teóricos sobre el post/anti-humanismo* para el año VII Vol. I de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.

¹ Esta categoría alude al amplio espectro y heterogeneidad de las luchas sociales, políticas y culturales por la defensa de los animales. Se distinguen tres vertientes principales: 1) derechos animales, 2) bienestarismo y 3) liberacionismo o abolicionismo.

² La cuestión animal se entiende como los diferentes marcos de sentido (*frames*) que otorgan los diversos actores animalistas a propósito de las relaciones de dominación, explotación e instrumentalización que sufren los animales no-humanos.

explotación animal y ecológica, desmantelando para ello todos los sistemas de dominación y opresión. Línea de pensamiento que supone aportes teórico-analíticos al estudio crítico de la relación humano-animal, y amplios cuestionamientos epistémicos a la disciplina sociológica. En la segunda, *El especismo-antropocéntrico en el quehacer sociológico*, desde el punto de vista epistemológico, se apuntala críticas sustantivas al campo de la sociología, desde la tradición de los Estudios Críticos Animales. En la tercera, *Ontología política del giro animal: anti-humanismo y post-humanismo*, desde el plano ontológico, se aborda las perspectivas post-humanistas y anti-humanista. Se busca desarrollar la fractura epistemológica del giro no-humano, o giro animal, lugar teórico en el que reposa la presente tesis de investigación.

1.7.1 Estudios críticos animales: políticas radicales de la liberación total

Los Estudios Críticos Animales tienen su origen institucional en el año 2001, con el antiguo *Centre for Animal Liberation Affair*, el cual tiempo después, en el año 2007, se convertiría en el *Institute for Critical Animal Studies* (Taylor & Twine 2014). Esta corriente proviene de una rica tradición política de la izquierda radical ecologista y animalista, principalmente del movimiento radical por la liberación animal (Pedersen 2011). Surge como una respuesta a la creciente institucionalización apolítica y acrítica sobre la cuestión animal. Según Best (2009), la creciente domesticación de los estudios animales ha generado que no se cuestione el supremacismo humanista, el pensamiento binario humano-animal y, en especial, la explotación de los humanos hacia los no-humanos. En ese sentido, los ECA se diferencian de los Estudios Animales (EA), y de los Estudios Humano-Animales (EHA), en la medida del enfoque normativo y crítico que asumen los ECA respecto de las condiciones materiales de los otros animales, junto con su explícita postura política que busca no solo interrogar sino subvertir esas condiciones (Socha 2012, en Taylor & Twine 2014). Además, se critica: 1) los EA se fundamentan en la vivisección y en la experimentación animal de las ciencias “duras”, 2) los EHA refuerzan el binario humano y animal, que supone asumir a los demás animales como objetos sin agencia, que existen para ser teóricamente estudiados y examinados (Sorenson, Socha & Matsuoka 2014). Los EA y los EHA omiten las condiciones materiales de existencia de los demás animales, y además no tienen el interés de cuestionar su explotación (Sorenson, Socha & Matsuoka 2014; Taylor & Twine 2014). Ello implica disociar la teoría de la práctica y obviar, en el estudio de las relaciones humano-animales, las condiciones estructurales, en torno al poder y la resistencia, sobre las que se asienta la condición animal. La separación entre la teoría y la práctica, la resistencia y las luchas, es

fruto de la lógica estéril y tibia que pretende neutralidad y objetividad (Best 2009) frente a las condiciones de explotación interespecie.

En consecuencia, la tradición de los ECA, según Taylor & Twine (2014) es un campo interdisciplinario que explora la cuestión animal y el especismo³ de forma interseccional con la raza, el género y la clase. Tiene sus raíces en la teoría crítica, el anarquismo, la eco-pedagogía, y la justicia social (Sorenson, Socha & Matsuoka 2014). Se define a los ECA como: “un proyecto interdisciplinario orientado a analizar críticamente las diferentes problemáticas relacionadas con la explotación de los animales no-humanos, aunque sin desentenderse de las formas de opresión que experimentan los animales humanos” (Griffin 2014, en Andreatta 2016, 43). La perspectiva multi-disciplinaria e interdisciplinaria de los ECA se asienta sobre un abordaje analítico del campo de estudio sobre la liberación total (Sorenson, Socha & Matsuoka 2014), lo cual significa liberación animal, humana y de la Tierra. Esto implica analizar y problematizar las condiciones materiales y simbólicas de dominación y explotación en las que se encuentran los no-humanos, y cómo aquello se interrelaciona y fomenta otras formas de dominación. Es decir, la dimensión “crítica” de los ECA radica en el sentido político de urgencia frente a la crisis ecológica y civilizatoria que transversaliza las distintas lógicas de dominación. Por tanto, hay un interés deliberado de vincular el activismo con la academia y las condiciones reales de explotación animal (Taylor & Twine 2014). Se plantea un trabajo consciente para conectar la teoría y la práctica (Sorenson, Socha & Matsuoka 2014).

Ahora bien, el vínculo entre los ECA y las políticas radicales de la liberación total se fraguó en la constitución de dicha tradición de pensamiento. Los Estudios Críticos Animales asumen una posición normativa que rechaza el especismo, el antropocentrismo y, con ello, el supremacismo humanista. Por ello, se sitúa en la ruptura epistemológica y ontológica del giro no-humano, el cual permite apuntalar la interseccionalidad de la opresión más allá de los límites antropocéntricos de la triada raza, clase y género (Cudworth 2014), al incluir la especie como categoría de análisis.

³ En este sentido, me refiero al especismo en dos dimensiones: simbólicas y estructurales. Las primeras aluden a todas las prácticas, discursos y esquemas cognitivos que reproducen la discriminación basada en la especie. Ello supone la cosificación, desindividualización y mercantilización de los demás animales. Lo segundo responde a la economía-política detrás de la explotación, instrumentalización y dominación de los animales no-humanos. Las dos dimensiones interactúan entre sí. Además de interactuar y reforzarse entre otras formas de opresión como entre el racismo y el sexismo (Adams 2016; Nibert 1994, 2002, 2013; Spiegel 1997).

En ese sentido, se define las políticas de la Liberación Total (Best 2014) como la distancia respecto de las visiones particularistas de los problemas sociales y políticos que pretenden jerarquizar como prioritario, ya sea los conflictos étnicos, de clase, ecológicos o de género, olvidando así los vínculos entre las diferentes formas de opresión. La Liberación Total implica reconocer la interdependencia y horizontes políticos en común de varios movimientos de liberación y, por tanto, extender políticas de alianza interespecie en respuesta a la crisis civilizatoria de contenido rizomático de la modernidad capitalista y el colonialismo. “Los movimientos de liberación humana, animal y de la Tierra son componentes diferentes de una lucha inseparable, en contra de la jerarquía, la dominación, y las formas sociales insostenibles, ninguno de estos es posible aislado de los demás” (Best 2014, xii). La liberación total supone asumir radicalmente el punto de vista de los animales no-humanos. Diversos autores han planteado el entrelazamiento de las distintas lógicas de dominación y opresión. Se han problematizado los vínculos entre la opresión hacia las mujeres y los demás animales (Adams 2016; Adams 2015; Adams & Gruen 2014; Velasco 2017); la relación entre la explotación y opresión hacia los negros y los demás animales (Brueck 2017; Spiegel 1997); la relación entre la discriminación hacia las personas con diversidad funcional o capacidades especiales y los animales no humanos (Taylor 2017), y la relación entre la explotación animal y la explotación de otros sectores subalternos o grupos oprimidos, como los obreros, mujeres y diversidad sexual, naturaleza y pueblos originarios bajo la lógica de despojo, apropiación y mercantilización del capitalismo y el Estado (Hribal 2007, 2011, 2014; Joy 2013; Torres 2014; Nibert 1994, 2002, 2003, 2013). Incluso existen trabajos específicos que vinculan la explotación animal con el holocausto nazi (Patterson 2002). Se identifica a partir de la segunda ola del feminismo un trabajo político y teórico más profundo en cuanto al vínculo entre la cuestión animal y los problemas sociales de los grupos devaluados (Adams 1976, en Cudworth 2016). De ello se desprenderá el campo interdisciplinar Estudios Feministas Animales (EFA) o *Feminist Animal Studies* (FAS) en inglés, que critica desde una perspectiva feminista, eco-feminista y postcolonial la creciente masculinización y afirmación de los valores de la modernidad y la ilustración, principalmente debido al énfasis en la razón y la noción liberal de derechos y justicia extendida hacia los no-humanos, en el interior de la teorización sobre la cuestión animal y en el movimiento animalista (Cudworth 2016; Deckha 2012; Oppermann 2013). En paralelo, este enfoque cuestiona la esencialización respecto del cuidado, el nutrir, y el “maternar” de las mujeres con relación a la Naturaleza y los otros animales, de ciertas perspectivas eco-feministas. Los Estudios Feministas Animales exponen los mecanismos bajo los cuales opera la “genderización de la especie”, y señalan la

importancia de incluir la “raza” y la cultura para entender la estructuración del especismo como base de la opresión (Deckha 2012, en Cudworth 2016). Ello implica advertir la heterogeneidad del especismo, y cuestionar cierto “veganismo ontológico”, en tanto su postura universalista y etnocéntrica (Cudworth 2016). En una línea similar, en otro texto, ya he trabajado el problema del veganismo moderno, en la medida de su concepción teleológica del progreso moral de la sociedad, como un dispositivo de colonialidad que opera como una lógica de racismo episteme contra pueblos no-modernos, o que viven al margen de la modernidad capitalista (Ponce & Proaño 2020).

1.7.2 El especismo-antropocéntrico en el quehacer sociológico

Esta línea de investigación ha cuestionado las bases de la sociología. El estudio de los animales y la sociedad (Flynn 2003, Hobson-West 2007), ha implicado expandir la comprensión de lo societal, pues develar los vínculos entre la opresión animal y la opresión humana (Irvine 2008, Nibert 1994, 2003) conlleva expandir el esquema tripartito del análisis interseccional de la opresión: clase, raza y género (Cudworth 2014). Las consecuencias epistemes de ello radican en cuestionar el conservadurismo de la sociología, en relación a su sesgo especista-antropocéntrico⁴ (Arluke 2002). Esta ruptura de paradigma extiende los márgenes de la sociología (Myers Jr 2003, Peggs 2013) y, con ello, encuentra la relevancia teórica y analítica del estudio de los animales en la sociedad (York 2004). En suma, el quehacer sociológico adquiere un valor sustantivo al cuestionar el antropocentrismo de la disciplina y cuestionar críticamente el especismo como parte de un complejo sistema de dominación (Irvine 2007). A continuación, se esbozan las principales problematizaciones y aportes que se han realizado a la disciplina sociológica a la luz de los Estudios Críticos Animales.

La cuestión animal en el campo de la sociología ha producido amplia controversia. Por un lado, los ECA han obligado a la tradición sociológica a ampliar y reformular nociones básicas de la disciplina, como el concepto reificado de “sociedad”, “agencia”, “intencionalidad”, “inter-subjetividad”, “subjetividad” y “vinculo social”, entre otros (Carter y Charles 2018). Aquello ha implicado una ruptura de paradigma en el campo sociológico. De manera similar, en el sentido de la ruptura epistémica, han operado los estudios afro-americanos, estudios

⁴ En este contexto, el especismo-antropocéntrico se define como un sesgo epistemológico que sitúa al humano como el centro de toda consideración moral, social, cultural, política y científica. Aquello implica obviar las complejas relaciones inter-especie (humano-animal) en la composición de la sociedad.

sobre mujeres, estudios latinos, estudios sobre discapacidades, estudios *queer* (Arluke 2002), estudios socio-ambientales. Los grupos históricamente oprimidos han interpelado los paradigmas androcéntricos, y con ello el conservadurismo institucional de la disciplina.

Los animales no humanos forman parte constitutiva del entramado social. Han cumplido un rol medular en la vida social, afectiva, simbólica, económica y política de la sociedad humana. Se utiliza a los animales en el lenguaje, en tanto metáforas o insultos; se los asesina para mercantilizar sus cuerpos como comida; se los explota y tortura para que produzcan mercancías como leche, huevos, piel; se los utiliza como instrumentos de experimentación en laboratorios y como objetos de diversión en peleas de perros, de gallos o en corridas de toros. Han sido actores fundamentales en el desarrollo del capitalismo, en especial debido a su trabajo obligado en el campo y en la ciudad (Hribal 2007, 2014). La relación de los humanos con los demás animales es ambigua y contradictoria, pues comen a ciertos animales y aman a otros (Joy 2013). Aun así, los sociólogos han descuidado, y marginalizado, el estudio de la relación humano-animal y el rol de los animales en la sociedad (Cudworth 2016, Flynn 2003). Arluke (2002) plantea que la reticencia, por cierto sector conservador y antropocéntrico de la disciplina, para incorporar la cuestión animal en la sociología se debe a que 1) se advierte como competencia a los Estudios Críticos Animales, en cuanto a fondos concursables de investigación en el área de las ciencias sociales y 2) se asume que incorporar el estudio de la explotación animal en el campo sociológico trivializará la noción de opresión. A pesar de ello, en el año 2002 la Asociación Americana de Sociología (*American Sociological Association*) incorporó oficialmente una nueva sección, la división Sociedad & Animales (*Animals & Society*) (Flynn 2003, Irvine 2007, 2008, Kruse 2002, York 2004). Esto ha dado mayor legitimidad al estudio de la relación humano-animal en el campo de la sociología, y ha permitido incorporar cursos académicos sobre la cuestión animal (Flynn 2003).

En ese contexto, según Cudworth (2016), las intervenciones sociológicas tempranas a la cuestión han provenido de perspectivas críticas de la sociología, en particular desde los feminismos, los marxismos y los estudios críticos sobre la “raza” (*Critical Race Studies*). En cuanto a las perspectivas marxistas, hay un importante trabajo desde el eco-marxismo que problematiza la alienación de los animales no humanos bajo el modo de producción capitalista (Foster 2002, 2018; Ponce 2019). Los aportes tempranos de la Teoría Crítica, en especial del trabajo de Horkheimer, Adorno y Marcuse, vincularon la dominación animal con la dominación humana (Gunderson 2014). Además, la Teoría del Actor-Red y el

interaccionismo simbólico han sido ejes importantes en el proyecto académico y político de “animalizar la sociología” (Cudworth 2016, 1). Siguiendo a Latour (2010), la sociología debe abrazar el mundo de lo no-humano, los objetos y las cosas, y las formas en las que la vida humana se constituye a partir de ello (en Cudworth 2016).

La categoría de especie, y las nociones sobre la animalidad han operado como constitutivas en las diferentes lógicas de dominación, subordinación y jerarquización de grupos humanos oprimidos (Cudworth 2016). Por ello, el quehacer sociológico no solo cuestiona las bases de la concepción de lo social, sino que al problematizar el binario humano-animal articula una crítica radical y profunda a otras formas de dominación con base en la “raza”, el género y la clase. Por tanto, los estudios sociológicos animalistas pretenden cuestionar críticamente las relaciones de explotación y opresión de los animales no humanos, siguiendo a las tradiciones sociológicas críticas (Cudworth, 2016). Esto no significa minimizar las nociones de explotación y opresión, sino complejizarlas, e implica un abordaje multi-especie, no antropocéntrico, de dichas categorías analíticas.

En ese sentido, se critica como problemático el supremacismo humanista, dado que incluso grupos devaluados que, sin embargo, forman parte de la especie humana, como los niños y niñas, y personas con discapacidad intelectual severa, son marginalizados dado que no alcanzan la construcción del sujeto moderno del humanismo, que debe tener racionalidad, agencia e intencionalidad plena (Singer 2008, York 2004).

Ahora bien, la disciplina sociológica ha ampliado el estudio sobre la experiencia subjetiva de los animales no-humanos, en la medida del encuentro interdisciplinar con la etología cognitiva y la etno-zoología. Aquello ha permitido develar puntos ciegos en la teoría sociológica (Myers 2003) respecto a las bases del nacimiento de la sociología, que en su intento por diferenciarse de la biología y la psicología, constituyó o acentuó el binario naturaleza/sociedad, humano/no-humano. Esto configuró una suerte de antropocentrismo originario de la disciplina, en tanto la sociología se ocupaba estrictamente de la sociedad, y de lo humano, mientras que otras disciplinas como la biología y la antropología se harían cargo de la naturaleza y de lo no-humano. En sus fundamentos, se tiene por un lado el trabajo de G.H. Mead, quien en la corriente del interaccionismo simbólico, excluye a los animales no-humanos del estudio de lo social (Alger & Steven 2003), en tanto sitúa el énfasis de la

interacción en el lenguaje, y con ello la auto-reflexividad⁵ del sí mismo o del *self* (Myers 2003). El trabajo de la sociología contemporánea de Mead, al estar centrado en el lenguaje (*linguicentric*), limita el estudio de lo social (Hobson 2007); al contrario, según Sanders & Arluke (1993 1996), a pesar de que los animales no-humanos carezcan de lenguaje, ellos forman parte de la interacción simbólica a través de comunicación no-verbal (en Hobson 2007). En trabajos recientes, desde el marco de la sociología visual y la teoría fundamentada, se ha estudiado el vínculo social y afectivo entre humanos y no-humanos (Konecki 2017). Se insiste en la necesidad de ampliar la definición de la práctica sociológica hacia otros seres vivientes (Nibert 2003).

1.7.3 Ontología política del giro animal: anti-humanismo y post-humanismo

El estudio del cambio histórico de las formaciones sociales humano-animal, ha permitido no solo teorizar las actitudes de los humanos hacia los demás animales, sino también la propia condición ontológica del animal humano (Tester 1992, en Cudworth 2016). Para los objetivos teóricos de esta investigación conviene realizar una precisión analítica y conceptual, se entiende por “*post-humanismo*” como todo el campo interdisciplinario que ha interrogado el estatus central y privilegiado de lo “humano”, mientras que se entiende por “*anti-humanismo*”⁶ como el horizonte político que busca la aniquilación simbólica de la humanidad (Ponce & Proaño 2020b). De esta manera, el anti-humanismo es post-humanista en la medida de la crítica a la noción de lo humano como cimiento teórico para pensar la aniquilación del humanismo, pero el post-humanismo no necesariamente es anti-humanista, pues no toda la tradición del “post” apuesta políticamente por dicho aniquilamiento, incluso a veces el “post” alude a la noción de ruptura y continuidad en una misma trayectoria histórica.

Una amplia literatura ha problematizado el post-humanismo como el descentramiento del sujeto moderno, y ha criticado al antropocentrismo-especista inherente al proyecto

⁵ Al respecto, la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia (2002), conformado por un grupo de neuro-psicólogos, neuro-farmacólogos, neuro-fisiólogos, neuro-anatomistas planteó como consenso científico que todos los animales mamíferos, aves, y los pulpos tienen los correlatos neurales necesarios que posibilitan la experiencia subjetiva de la conciencia.

⁶ El anti-humanismo es el horizonte político, que busca la aniquilación simbólica de la “humanidad”, no solo del proyecto humanista. La humanidad como noción global es producto del proyecto humanista y su mundialización se dio a través de la colonización, pero como noción en sí misma es mucho anterior y se corresponde con la fuente del sustento moral para la domesticación del otro. El humano es humano en la medida en que está moralmente justificado para domesticar a quien no lo es, se sitúa culturalmente a sí mismo desde esa posibilidad, esa es nuestra definición como especie (dimensión política). Y si bien esta premisa ya guarda un rasgo de expansión y un germen imperialista, la humanidad es anterior al proyecto humanista y a la colonización de América.

civilizatorio del “humanismo”. Los trabajos de Bruno Latour, Donna Haraway, Michel Foucault, Judith Butler, forman parte de la tradición post-humanista (Wolfe 2010). Por otro lado, el anti-humanismo pertenece a la rica tradición de pensamiento crítico que cuestiona la modernidad-capitalista, el colonialismo, el hetero-patriarcado y el especismo. Según Paul B. Preciado:

(...) el feminismo no es un humanismo. El feminismo es un animalismo. Dicho de otra forma, el animalismo es un feminismo dilatado y no-anropocéntrico. (...) El humanismo inventó un cuerpo distinto al que llamó humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal. (...) El animalismo desvela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo (Preciado 2014, párr. 4).

Bajo una línea similar se inscribe la crítica al humanismo por Judith Butler “hacia una concepción no antropocéntrica de lo humano” (en Ingala Gómez 2018). En este punto cabe la distinción entre el post-humanismo y el anti-humanismo, pues la filósofa parece acercarse más a lo primero en la medida en la que sus postulados sugieren una reconstitución de lo humano, esto es ruptura y continuidad al mismo tiempo como se mencionó previamente. O la figura de la “máquina antropológica” de Giorgio Agamben, en su texto *Lo abierto El hombre y el animal*, a través de la cual designa la producción de “lo humano” en occidente, en oposición a la animalidad. Esta máquina opera mediante la exclusión (Agamben 2006). Además, se encuentra una extensa tradición anti-humanista en los feminismos post-coloniales, anti-especistas y anti-capitalistas (Deckha 2012), y en los eco-feminismos (Gaard, Estok y Opperman 2013).

El trabajo clásico de Donna Haraway (1984) en su *Manifiesto Cyborg*, denuncia el trazo débil de la frontera entre lo humano y lo animal, entre la naturaleza y la cultura. En ese sentido, el Cyborg es el germen de la transgresión de lo exclusivamente humano, es lo post-humano. La relación entre el animal y la máquina, y con ello la animalidad humana, cuestiona las dicotomías fundantes de la modernidad, en tanto “pureza humana”. Dicotomías que “han sido sistémicas para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales” (Haraway 1984, 34).

Otro texto importante es el del filósofo de la diferencia, Jaques Derrida (2006) en *El Animal que luego estoy si(gui)endo*, en donde deconstruye el binario humano/animal, y cuestiona el

privilegio antropocéntrico del “paradigma sujeto/ser-humano” (Dubini, 2017). El concepto de carno-falocentrismo de Derrida (2006) da cuenta de las “prácticas primarias sociales, lingüísticas y materiales que incluyen hacerse y seguir siendo sujeto genuino en Occidente. Él sugiere que, para ser reconocido, como sujeto completo uno debe ser un ser que come carne, un hombre, y un ser hablante autorizado” (en Adams 2016, 31). Además, plantea que la relación de sí excede a la identidad o a la presencia de sí, y se construye en la alteridad, en el otro animal.

La crítica a la modernidad, modernidad que eleva al humano como ser racional por sobre lo otro y realiza la distinción marcada entre los límites de lo humano respecto de lo animal (Cudworth 2016), forma parte de lo que en este texto se llama: “giro animal”. Se pueden establecer, siguiendo a Escobar (2007), las siguientes características de la modernidad: a) una distinción ontológica entre Naturaleza y Cultura, donde la segunda subordina y domina a la primera; b) una tendencia dominante a traducir la diferencia (entiéndase como alteridad) en términos jerárquicos. Incluso, la misantropía sería producto del rechazo a la condición civilizatoria de la humanidad, frente al colapso ecológico y la explotación animal. Aquello da cuenta de cierta “inseguridad ontológica” que cuestiona las bases del supremacismo humanista. La lógica emancipatoria del post-humanismo crítico y del anti-humanismo abraza a todas las formas de vida y apuesta por la eliminación de todas las formas de opresión (Cudworth & Hobden 2015, en Cudworth 2016). Esto implica el descentramiento del sujeto privilegiado de la historia, y la aniquilación simbólica del proyecto ilustrado y moderno de “lo humano”.

Dado el carácter especista de la actual noción de humanidad, todo proyecto anti-especista radical, anti- antropocéntrico, debe ser anti-humanista también. (...) El veganismo popular es una de las formas de deconstruir la cultura y la civilización occidental y de construir el ser animal hasta lograr la extinción simbólica de la especie para no tener que llegar a su extinción física (Ponce & Proaño, 2020b, 53-54).

Para conseguir dicha destrucción simbólica es necesario problematizar el binario humano/animal, con base en la especie como categoría de análisis, en la medida en la que, como se mencionó, la animalización del otro perpetúa la explotación animal y justifica otras prácticas de explotación y opresión. En ese sentido, los Estudios Críticos Animales y la crítica radical al especismo, cuya extensión práctica es el veganismo, tienen un potencial

revolucionario de viabilidad ontológica, esto es, la animalización del ser humano como proyecto anti-humanista (Ponce & Proaño 2020a, 2020b).

En esta tradición de pensamiento anti-humanista que incorpora ciertos post-humanismos críticos se ha trabajado el *post-humanismo anti-especista*, el cual denuncia el humanismo como la negación de la animalidad y de la alteridad animalizada (Marchesini 2016). Además, se ha planteado un *post-humanismo insurgente*, el cual cuestiona el supremacismo humanista de la izquierda, y se sitúa en una concepción materialista no antropocéntrica de la historia (Nibert 2003, Papadopoulos 2010). Ello implica cuestionar la universalización y reificación de la categoría de lo “humano”, junto con la apuesta política de un movimiento radical de izquierda anti-humanista que articule desde un paradigma no antropocéntrico todas las luchas libertarias.

Es importante aclarar que las vertientes del post-humanismo y del anti-humanismo son heterogéneas (Ferrando 2013). Sin embargo, todas coinciden en la crítica a la excepcionalidad de lo humano y, en consecuencia, a la subordinación de la alteridad animal. En ese sentido, la crítica sustantiva al especismo supone un lugar de ruptura epistémica post-antropocéntrica. Aun así, es relevante señalar, siguiendo a Badmington (2003), que el prefijo “post” da cuenta al mismo tiempo de la ruptura y la continuidad del humanismo en el interior de la crítica post-humanista. El “post”, y quizás con mayor claridad semántica el “anti”, denuncia la desarmonía permanente, lo que no cierra, la no-correspondencia.

Por tanto, para englobar esta ruptura epistémico-ontológica de las diferentes expresiones del post y anti-humanismo, se utilizará la noción del “*giro animal*”, definida como todo campo de pensamiento crítico que cuestiona el supremacismo humanista, desestabiliza las bases especistas-antropocéntricas de las ciencias sociales, y apuesta por la muerte simbólica del sujeto humano. Entonces, el giro animal,⁷ tal como se ha trabajado en este capítulo desde la mirada normativa y abiertamente política de los ECA, supone aproximarse al anti-especismo, o al menos interrogar críticamente al especismo y situarse en un lugar reflexivo de carácter

⁷ Es importante diferenciar al “giro animal” como ruptura epistémica que incorpora los Estudios Animales y los Estudios Humano-Animales, en cuyo centro nodal de las tensiones académicas que este genera se halla la incorporación de “lo animal” en el estudio de lo real, en sus diversos y heterogéneos matices, pero no necesariamente añade la interpelación teórico-política del lugar material y simbólico de dominación en el que se encuentran los animales no-humanos. Mientras que los Estudios Críticos Animales, dentro del giro animal, sí buscan no solo interrogar sino subvertir la condición animal. En consecuencia, conviene precisar que los ECA son explícitamente anti-especistas, mientras que este giro como lugar gnoseológico no lo es en su totalidad.

post-antropocéntrico y post-exclusivista. Además, este giro cuestiona toda pretensión moderna de dualismo ontológico (naturaleza/cultura, razón/emoción, humano/no-humano, público/privado, mente/cuerpo). Es la crítica a lo que Descola (2001, 2002) llamó “ontología naturalista”, a propósito de la división entre la naturaleza y la cultura. El animal es una ontología relacional que reconoce los pluriversos (Escobar 2007), entendidos como horizontes de sentido y concepciones de mundo que incluyen lo no-humano dentro de la comunidad ético-política de vivientes. Es una ontología inter-especie y, por tanto, el giro animal, retomando a Blaser (2009), es una práctica política ontológica que disputa visiones de mundo. La ontología política del giro animal es el aniquilamiento del proyecto humanista como matriz civilizatoria de occidente. Es la animalización del ser humano (Ponce & Proaño 2020a, 2020b). El giro animal toma como referencia cognoscitiva el “punto de vista animal” (Best 2014). Esto implica situar a los animales no-humanos como actores co-sustantivos del proceso societal y político, en las tres dimensiones abordadas en el texto: 1) desarrollo político-teórico de los ECA, 2) quiebre epistemológico en la sociología y 3) giro ontológico.

1.8 Subjetividad: el proceso de devenir otro

El presente apartado tiene el objetivo de problematizar la categoría analítica de subjetividad. En primer lugar, se presentarán entradas generales a la cuestión con el fin de dar cuenta de la subjetividad como un concepto equívoco, ambiguo y no precisamente definido en el campo de las ciencias sociales, en general, y en la sociología política, en particular. En segundo lugar, se desarrolla teóricamente el “giro afectivo” en las ciencias sociales, con el objetivo de complejizar la categoría de subjetividad desde el punto de vista de las emociones y del cuerpo. En tercer lugar, se abordan los estudios foucaultianos sobre subjetividad, en torno a la reformulación que hace el filósofo sobre su noción de poder, para dar lugar a la posibilidad de pensar la subjetivación política como proceso activo e inacabado del sujeto, lo cual implica distanciarse de la noción de identidad en sí. Este apartado en su totalidad busca presentar una rica y multidisciplinaria discusión teórica en torno a la subjetividad, para dar apertura al último apartado en donde se presentará la propuesta original de ‘sociología de la subjetivación’, la cual representa el eje nodal del marco teórico-analítico de la presente tesis de investigación.⁸

⁸ El modelo analítico, de una “sociología de la subjetivación”, propone un diálogo entre la sociología de las emociones/cuerpo y un enfoque foucaultiano, en torno a los procesos de subjetivación política. Se utilizó esta imbricación teórica y no otra, por ejemplo, la Teoría de la Subjetivación Política de Modonesi (2010) o alguna entrada Simmeliana o Eliasiana, principalmente debido a los ricos componentes micro-sociológicos y psico-

1.8.1 Subjetividad en las ciencias sociales: del determinismo estructural al problema de la cultura

La cuestión de la subjetividad ha sido un tema, tanto teórico como epistemológico, que ha pertenecido predominantemente a la rama de la Psicología y la Filosofía. No es sino en la década de los años sesenta en donde empieza el estudio de la subjetividad con un enfoque de análisis social (Blackman et al. 2008, citado en Aquino 2013). Por tanto, el estudio de la subjetividad comenzó a tomarse en consideración, teórica y metodológica, en la medida del estudio del cambio social y político: cómo ésta impacta en la configuración de lo societal y cómo produce horizontes de sentido. Dicho estudio requiere, en términos del método, “analizar la producción de subjetividades en experiencias concretas” (Aquino 2013, 260). En ese sentido, la introducción del estudio de la subjetividad implicó, en el campo de la sociología, abrir los debates paradigmáticos en cuanto a la agencia, el sujeto, la conciencia y la estructura, así como introducir la dimensión afectiva al campo de estudio. La subjetividad supone cuestionar el dualismo ontológico del mundo social: cuerpo-mente, agencia-estructura, razón-emoción, individuo-sociedad. Esta problematización de la subjetividad requirió la inmersión en el campo de los estudios culturales.⁹

A través del estudio de la experiencia subjetiva de los obreros en Inglaterra E.P Thompson (1989) amplió la concepción de cómo se configura la conciencia política. Pues, según Marx (1857), el modo de producción de la vida material -existencia social- determina la conciencia. Al contrario, para Thompson (1989), la conciencia de clase se produce en la expresión subjetiva de la experiencia obrera. Aquello implicó cuestionar el determinismo estructural-economicista del marxismo. Desde esta perspectiva la formación del sujeto político (clase) estaría mediada por la propia experiencia de lucha. Es decir, una lectura marxista con enfoque cultural de la formación de la conciencia se figura en términos de *proceso de subjetivación* en virtud de la experiencia de emancipación. Aquello implicó apuntalar la relación entre la experiencia obrera y la formación de la conciencia. La conciencia de clase demuestra la expresión subjetiva de dicha experiencia. Por tanto, la clase ya no sería solamente una expresión economicista, sino que también sería histórica, cultural, relacional y

sociológicos en torno a la experiencia, a las prácticas del sujeto y al componente ético como elementos transversales de la constitución del sujeto.

⁹ Los estudios culturales fueron acuñados por el círculo de Birmingham en Inglaterra en la década de los años sesenta, sus principales representantes fueron: Richard Hoggart, Raymond Williams y E.P Thompson. Esta tradición bebe del marxismo, sin embargo, cuestiona la lógica del determinismo económico y toda pretensión estructuralista (Aquino 2013). Aquello supone cuestionar cierta visión limitada del concepto de cultura para el marxismo estructuralista, en tanto refracción de la infraestructura económica.

procesualmente situada en la experiencia del obrero. La autonomización como el nacimiento permanente e inacabado del sujeto. Aunque estas lecturas de la subjetivación amplían, en términos culturales e históricos, el determinismo de Marx, siguen presuponiendo la formación del sujeto como una experiencia coherente con su lugar en la estructura económica en virtud de la constitución del deseo o del interés colectivo. Según Raymond Williams (1997) “la cultura (...) no puede ser reducida a un simple epifenómeno de las relaciones económicas” (Citado en Aquino 2013, 265).

Entonces, la dimensión cultural permite observar el lugar histórico y espacialmente situado de la configuración de la subjetividad. La dimensión experiencial de la subjetividad se produce en la medida del entramado de significaciones e interpretaciones de la vida individual y colectiva. Esta producción de sentido se inserta en un campo fenomenológico social. Lo cual supone un conocimiento de sí mismo, del otro y del mundo. Aquella perspectiva permite situar el estudio de la subjetividad no en un plano ontológico y metafísico, sino en una dimensión epistemológica que opera en contextos específicos (Aquino 2013). El estudio de los procesos que configuran un sentido de mundo.

En ese sentido, la perspectiva de Clifford Geertz (1987) permite concebir en la cultura un concepto semiótico. Esta perspectiva se asemeja al sentido de la acción de Weber (2014), en la medida de la apuesta por una sociología interpretativa. La noción de comprensión (*verstehen*) del sentido mentado y la intencionalidad de la acción adquiere un marco hermenéutico. Por tanto, el estudio de la subjetividad, desde la perspectiva de la cultura según Geertz, es la interpretación de la trama de significaciones. Esto implica, desde el punto de vista metodológico, la apuesta por una *descripción densa*, entendida como “un proyecto antropológico enfocado en desentramar las estructuras de significados” (Aquino 2013, 272). Es decir, esta mirada conlleva que el estudio de la subjetividad desde la noción de cultura implique observar y entender las “estructuras de significación”.

De acuerdo a lo antedicho, en general, las ciencias sociales han estudiado la subjetividad desde la Filosofía, la Psicología, la Semiótica y la Antropología Cultural. El campo de la sociología, sin embargo, no ha tomado esta categoría como punto de reflexión. Pues el debate entre: sujeto, estructura y agencia ha olvidado al sujeto como productor de significados. Aunque Touraine, Giddens, Bourdieu y Latour hayan regresado sobre el sujeto actuante, no se termina por entrar al problema de la subjetividad dado que: “el sujeto no solamente se

recupera como agente transformador, sino también como un productor de significados inserto en estructuras sociales” (Aquino 2013, 267). En consecuencia, superar o al menos problematizar el debate agencia y estructura, supone cuestionar la dicotomía objeto-sujeto. Por ejemplo, en Bourdieu (2007), a través de la idea de *habitus*, se sitúa al sujeto como determinado por estructuras estructurantes que son internalizadas. Para Touraine (1997) el sujeto en las sociedades hipermodernas se individualiza debido a las fuerzas del mercado. En ese sentido, el proceso de subjetivación está mediado por la capacidad de auto-reflexividad, por tanto, de producción de sentido, de cambio y de instituciones políticas. Entonces, en estas entradas se plantea una relación constante y conflictiva entre la agencia y la estructura, y el matiz teórico-analítico de los diferentes autores reposa sobre el grado de autonomía que le otorga al sujeto. Por tanto, conviene introducir los debates del giro afectivo al campo de la sociología política, pues los aportes de una micro-sociología que permita dar cuenta de los procesos de constitución del sujeto podrían expandir y complejizar la noción de subjetividad.

1.8.2 Subjetividad y giro afectivo en la sociología política: hacia una micro-sociología del actor

Esta sub-sección aborda la sociología de las emociones en la acción colectiva, la cual busca presentarse como una herramienta teórica para el estudio de los procesos de subjetivación. Se busca explorar herramientas conceptuales y analíticas que permitan desentramar los procesos de subjetivación a partir de las prácticas políticas de los actores. En ese sentido es relevante analizar la incorporación del estudio de las emociones en la protesta y la acción colectiva. Esto supone analizar el giro afectivo en el campo de las ciencias sociales y, por tanto, la dimensión cultural en los paradigmas sociológicos¹⁰ sobre la movilización, la protesta y los movimientos sociales.

A partir de la década de los noventa se incorporó el estudio de los afectos y las emociones en la sociología de la acción colectiva (Jasper & Nelkin 1992, Jasper & Poulsen, 1995, Jasper 2012a, Jasper 2012b). El giro afectivo en la sociología de la protesta investigó el rol de las emociones en todas las fases de la movilización: surgimiento de la protesta, motivación, reclutamiento, identidad colectiva, trabajo emocional en la acción colectiva (Jasper 2012a,

¹⁰ Según George Simmel, “el número de los diversos círculos en los que se encuentra comprendido el individuo, es uno de los índices que mejor miden la cultura” (1986, 434), esta perspectiva sobre los modos de socialización y la cultural, aplica a la heterogeneidad y multiplicidad de las diferentes trayectorias militantes en cuanto a los modos específicos de protesta.

Jasper 2012b, Poma y Gravante 2017). Dicha ruptura epistemológica en los paradigmas de la acción colectiva trabajó el rol de las subjetividades en los procesos de movilización social. Por tanto, una de las preguntas analíticas en las que se inscribía esta tradición fue cómo los sujetos gestionaban, regulaban y utilizaban las emociones como herramienta política (Poma y Gravante 2017, Hansson & Jacobsson 2014, Herzog & Golden 2009, Jacobsson & Lindblom 2013).

Las emociones en el campo de la sociología llegaron para interpelar viejos y, sin embargo, comunes dualismos: emoción-razón, cuerpo-mente, individuo-sociedad, agencia-estructura (Jasper 2012a). Aquellos dualismos residuales formaban parte de las teorías de alcance medio y macro-sociológicas sobre la acción colectiva y los movimientos sociales. En ese sentido, los aportes del feminismo, del giro *queer*, y del psicoanálisis fueron sustantivos en la incorporación teórico-analítica de las emociones y la subjetividad en la acción colectiva (Jasper 2012a). Por tanto, se planteó la crítica a la concepción del actor social y político como un sujeto masculinizado, cuya racionalidad operaba bajo la lógica de maximización deliberada auto-centrada. El actor racional y calculador se puso en duda.

Se distinguen tres paradigmas: 1) Teoría de Movilización de Recursos, versión estadounidense, con influencia marxista, principalmente a través de Charles Tilly (1978, en Jasper 2012b), 2) otra versión francesa con énfasis en las sociedades programadas y post-industriales, la escuela de Alain Touraine (1987) respecto de la disputa por la historicidad de lo social y Alberto Melucci (1994, 2002) a propósito de la construcción colectiva de identidades, 3) Teoría de la Elección Racional con supuestos de la microeconomía (Mancur Olson) (Jasper 2012b). De ello se entiende que tanto la teoría de movilización u oportunidad política y la teoría de la sociedad programada se sitúan en entradas macro-sociales. Mientras que la teoría de la elección racional y el pragmatismo se sitúan en perspectivas micro-sociales. El interés teórico-analítico de la sociología de las emociones en la acción colectiva se sitúa en el enfoque pragmático, en especial en los enfoques cultural-estratégicos y/o emocionales (Jasper 2012b).

La Teoría de la Movilización de Recursos (Oberschall 1973; Gamson 1995; McCarthy y Zald 1977; Tilly 1978, en Jasper 2012b), o tiempo después teoría de los procesos políticos (McAdam, 1982, Tarrow, 1994, 1998, en Jasper 2012b) se situaba en un enfoque duro en términos estructurales y organizacionales, en donde se privilegiaba las: “ventanas de

oportunidades”, “alianzas de élite”, “disminución de la represión estatal”, “crisis del Estado” (Jasper 2012b, 10). La gran ausencia de este paradigma se hallaba en la cultura, aunque la noción de marcos de alineación fue un intento de responder a dicha falencia. Sobre ello las críticas planteaban: “los sesgos estructurales no permitían fijar plenamente la atención en las dinámicas culturales (Goodwin & Jasper 2004); ya que las emociones estaban del todo ausentes (Goodwin, Jasper & Polleta 2000)” (en Jasper 2012b, 11). Finalmente, Jasper y Young (2007) encontraron tres principales conclusiones teóricas, defendidas por los representantes de la teoría de los procesos políticos: 1) las redes sociales son necesarias para el reclutamiento 2) “las características mentales no importan” 3) la emergencia de un movimiento social está condicionada por las oportunidades políticas (citado en Jasper 2012b, 12).

Tiempo después el conocido McTeam, conformado por McAdam, Tarrow y Tilly, comenzó a actualizar su propio esquema teórico analítico, introduciendo la cultura y la dimensión móvil del proceso político. De ello surge el libro *Dynamics of Contention* (Tilly, McAdam y Tarrow 2005; Tarrow y Tilly 2007), lo cual resultó en una crítica relevante a las lecturas estructuralistas. Aunque, según Jasper (2012b), no lograron dar del todo el salto de una perspectiva estructural a una estratégica: “Aún necesitamos una teoría de la acción que tenga un sitio para la estrategia, la cultura y las emociones” (Jasper 2012b, 19).

Por otro lado, Alain Touraine (1969, 1973) se interesaba por el devenir de las sociedades post-industriales en Francia. Al estudiar los movimientos sociales que surgen en los sesentas, planteó la categoría de “sociedad programada”, a propósito de la historicidad, entendida como “el ritmo y la dirección del cambio” de los actores (Jasper 2012b, 20). De esa manera, se planteaba la noción de movimiento social como el “resultado del conflicto entre movimientos sociales que luchan por el control de los modelos culturales y la historicidad (...) que se manifiestan cotidianamente en las formas de organización social y cultural” (Touraine 1987, 97). Esto pone énfasis en la acción del sujeto, en sus modelos culturales y prácticas sociales. Sin embargo, el problema, fue que a través de las “‘intervenciones sociológicas’ (...) como los marxistas antes de él, Touraine parecía pensar que conocía las metas de los participantes mejor que los participantes mismos” (Jasper 2012b, 20). Ahora bien, se puede resaltar la importancia teórica que tiempo después Touraine otorgó al “estudio de los actores sociales, sus condiciones de existencia e iniciativas” (1998a, 178, en Jasper 2012b, 21). Este podría

considerarse un avance importante que buscó colocar más en el centro al actor, junto con la disputa normativa y moral que él mismo despliega, y en cuyo centro se encuentra el conflicto. En adición, Melucci (1996, 1995) de tradición psicoanalítica, realizó un mayor esfuerzo por situar la dimensión cultural de los movimientos sociales, a través de la noción de identidad. Conviene destacar el énfasis de Melucci en la dimensión cotidiana del actor para el estudio de la acción colectiva. Por ejemplo, en *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (2002), al explorar la condición y cultura femenina plantea: “solo la investigación empírica puntual podría decir cómo y por qué estos elementos serán el soporte de la acción colectiva de las mujeres en formas concretas de movilización” (2002, 133). Su interés teórico por “lo personal es político” del movimiento de mujeres, y la construcción de “identidad colectiva” como elemento nodal en el estudio de la movilización, permite valorar el trabajo del Melucci como un acercamiento primario al estudio de la subjetividad en la sociología de la acción colectiva. Su crítica al estudio de los movimientos sociales como “acción sin actor”, en cuanto a las teorías del comportamiento colectivo y la psicología de masas, y la crítica al “actor sin acción” de los paradigmas estructuralistas, permitieron abrir pasó al actor, sus sistemas de relaciones y comprensión cognoscitiva (Melucci 1994). Esto hizo posible introducir el estudio de la motivación y la construcción que hacen los actores de un “nosotros”. Aunque según Jasper “tenía micro-fundamentos muy débiles (...) todavía operaba en un nivel macro-social” (2012b, 23). Esto es, al igual que la teoría de las oportunidades políticas, limitaba la comprensión de lo micro-sociológico.

Finalmente, la Teoría de la Elección Racional de Mancur Olson (1991), que parecería atender a cierto aspecto micro-social de la protesta, adolece de sobredimensionar la racionalidad de los actores, cuya base teórica sería la microeconomía -decisión racional y teoría de juegos- trasladada a los estudios de la acción colectiva. Su principal debilidad radica en omitir la dinámica del inconsciente y las relaciones afectivas en el supuesto cálculo consciente y racional de los actores. Las emociones y el acceso parcial a la información complejizan el cálculo de intereses, y por tanto la motivación.

En respuesta a todas las limitaciones antedichas, en torno a la subjetividad, la cultura y el afecto, el estudio de las emociones en la acción colectiva encuentra fundamentos en la perspectiva del construccionismo cultural: “al proponer que las emociones forman parte de la cultura junto con la cognición y la moralidad” (Jasper 1997, citado en Jasper 2012a). Esto es, el enfoque cultural-estratégico y emocional, el cual se plantea como reto metodológico:

“poner entre paréntesis las grandes estructuras, con el fin de favorecer la preocupación por las micro-fundamentaciones de las acciones políticas y sociales” (Jasper 2012b, 9). Aquello consiste en re-dirigir la mirada sociológica a las “pequeñas piezas de interacción estratégica, muchas de ellas psicosociológicas y hasta psicológicas: estados de ánimo, emociones automáticas, lealtades afectivas, compromisos morales” (Jasper 2012b, 15).

En síntesis, esta sección permitió hacer un breve recorrido sobre los grandes paradigmas de la sociología de la acción colectiva a la luz de las críticas realizadas desde el giro afectivo. Se abordaron las escuelas que ponen énfasis en el estudio de los movimientos sociales desde miradas macro y micro, el problema de las primeras consiste en el desplazamiento determinista-economicista y el de las segundas consiste en su exceso accionalismo-racionalistas. Esto permitió abrir un momento de ruptura teórica que dio lugar a la sociología de las emociones en la acción colectiva.

A continuación, se presenta una discusión en torno a los estudios foucaultianos sobre el poder y el giro ético que tiene como sustrato las prácticas de sí del sujeto. Esto con el objetivo de abrir el paraguas teórico para dar lugar al desarrollo de la categoría de “subjetividad ético-política”, desde la perspectiva cultural-estratégica de la sociología de las emociones, junto con la noción de ética del cuidado de sí de Michel Foucault.

1.8.3 Subjetivación y el giro ético foucaultiano: del poder disciplinario a las prácticas de libertad y resistencia

En esta subsección se recorren los trabajos de Foucault y de lo que algunos de sus intérpretes (Cadahia 2011, 2014, Tassin 2012, Aquino 2013, De la Peña 2018, Iglesias 2016) han llamado el “último Foucault”, quien pareciese dar un giro hacia la ética. Principalmente, en la *Hermenéutica del sujeto*, dictado en sus Cursos Del College De France entre 1981-1982 y en la entrevista *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984). Así como en un texto previo a esta etapa, en donde introduce las prácticas del cuidado de sí, en *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad tomo 2*. A continuación se presentan, en primer lugar, nociones fundamentales para entender el sistema de pensamiento de Foucault en torno al poder, la verdad y la libertad como elementos constitutivos del sujeto y, en segundo lugar, algunas reflexiones que se han elaborado en torno al giro ético de Foucault.

Los primeros textos de Foucault (*Vigilar y castigar, Historia de la locura*) implicaron el cuestionamiento del sujeto como una “entidad autónoma y estable, y como la fuente independiente y auténtica de la acción y el sentido” (Hall 1997, en Aquino 2013, 261). Aquello supuso “la muerte del sujeto”. Lo cual se tradujo en una lectura pesimista del sujeto y el poder. Pues, cabe recordar que el filósofo abiertamente se separa de todo proyecto metafísico del sujeto, o de cualquier “teoría del sujeto”. La pregunta que recorre su pensamiento consiste en entender “cómo el sujeto se constituía a sí mismo, en tal o cual forma determinada (...) a través de un específico número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder” (Foucault 1984, 267). Entonces, el interés se encuentra en entender, a través de un ejercicio genealógico y arqueológico, la conformación histórica de la subjetividad.

El “individuo disciplinario”, en tanto sujeción de los juegos de verdad atravesado por relaciones de poder y de saber, a priori perdería cualquier pretensión emancipadora. En ese orden de ideas, “Foucault transforma el proyecto colectivo y emancipatorio de la subjetivación en un proceso individualizante de sometimiento (*assujettissement*)” (Aquino 2013, 261). La anatomopolítica, a través de los dispositivos disciplinarios, convertiría al sujeto como un efecto del poder. Por tanto, la subjetividad sería entendida como efecto del poder, en su lectura pesimista como dispositivos de normalización. En una segunda etapa, se podría pensar un Foucault interesado en dar cuenta de la constitución del sujeto a través de la experiencia del “sí mismo”. Con base en “las técnicas del yo”, se estudiaría la relación procesual e histórica que configura las relaciones de poder sobre sí mismo, o de conocimiento de sí. Su proyecto de historia de la subjetividad permitiría a Foucault repensar su noción de poder, para dar lugar a sus preocupaciones en torno a: ¿cómo gobernar la conducta de sí? Ahora bien, ¿cómo pensar el giro hacia la ética de Foucault? En primer lugar, en el *Sujeto y el Poder*, el interés teórico del filósofo no se centra en el poder, sino en la conformación del sujeto: “he buscado más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (Foucault 1982, 297). Para ello se requiere indagar en torno a las relaciones de poder y verdad que atraviesan al sujeto. Entonces, se podría argumentar que la propuesta foucaultiana en esta última etapa es una apuesta filosófica-política para “promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesto por varios siglos” (Foucault 1994, 308, en Tassin 2012, 40).

En términos del sistema de pensamiento del filósofo se puede plantear que la indagación respecto a los modos de subjetivación, en el sentido del bio-poder, tanto como anatomopolítica, disciplinamiento del cuerpo, y como bio-política, control, regulación y gestión de la población, hace posible pensar la subjetividad, ya no solo como sujeción en tanto relaciones de poder, sino como subjetivación: “no hay poder que no cree resistencias, y por lo tanto, no hay sujeto que se vea dominado sin que, al mismo tiempo, se perciba a sí mismo como oponiéndose a los poderes que lo someten, *sin subjetivarse por oposición a los poderes* que intentan configurarlo, disciplinarlo, normalizarlo” (en Tassin 2012, 41, las cursivas son mías). Para ello hubo que reconsiderar la noción de poder y de libertad, a través del cuidado de sí, pues las prácticas de libertad implicaron un viraje conceptual y epistemológico hacia un sujeto políticamente activo. “La manera en la que el sujeto se constituye de un modo activo, por las prácticas de sí, esas prácticas de sí no son sin embargo algo que el individuo invente él mismo” (Foucault 1984, 269).

Sin embargo, Cadahia plantea que leer los escritos del último Foucault, en torno al cuidado de sí, como una suerte de “estética de la existencia” como respuesta al bio-poder, supone una lectura restringida, en tanto se caería en “una apología de la autorrealización personal frente a los mecanismos coercitivos” (2014, 35). Es decir, el giro hacia la ética de Foucault se puede leer en términos individualistas, perspectiva, como se mencionó anteriormente, que dista del proyecto del filósofo que indaga en la búsqueda de modos de subjetivación por fuera del paradigma neo-liberal. De hecho, el giro ético pretendería pensar la dimensión individual junto con lo colectivo.

Según Cadahia, se identifican dos posiciones críticas al respecto de los intérpretes de Foucault: 1) el desplazamiento hacia la ética como un olvido o “disidencia radical” a la noción de poder como sujeción 2) los bio-políticos leen este viraje como un descuido del “papel ontológicamente constitutivo del bio-poder” (2014, 36). Sin embargo, la propuesta de la intérprete es pensar este giro en términos de cómo el *ethos* supone denunciar y explicitar la dimensión política de ciertos ámbitos de la esfera privada, lo cual otrora ha sido un repliegue irreductible hacia el ámbito privado (Cadahia 2014). De ese modo, la exploración de la subjetividad ética-política plantearía una tensión permanente entre poder y libertad.

Dicha tensión constitutiva, entre poder y libertad, dirige la atención a la noción de resistencia y al lugar que ocupa en el bio-poder, lo que permitiría pensar los modos de subjetivación. Por

un lado, se sitúa a la resistencia como antagónica al poder; esto implica concebirla como un límite, como lo otro del poder (Cadahia 2014). De lo cual, la consecuencia lógica es la represión. Postura que se aleja del sistema de pensamiento de Foucault. Por otro lado, se piensa la resistencia “como un contrapoder que, a modo de relación de fuerza, nace del mismo poder disciplinario, es decir, que la resistencia nace de una relación de poder, pero genera el efecto de un contrapoder” (Cadahia 2014, 39). De todos modos, las dos perspectivas reafirman una dimensión dual y cuasi causal. Entonces, la clave respecto a los modos de subjetividad, por un lado, está en distanciarse de una postura determinista del poder y, por otro lado, alejarse de una lógica trascendental y metafísica de la resistencia. De esa forma se plantea una interrelación entre la existencia de las relaciones de poder, mediadas por las resistencias y la libertad. La resistencia como vínculo constitutivo del poder, no como exterioridad o como límite dual. Esto supone que las relaciones de poder advierten la lógica procesual del gobierno de la conducta, susceptible de ser revertida. Pues, para Foucault, las relaciones de poder están siempre allí, entendido aquello como la intención de dirigir la conducta del otro. Lo importante de estas relaciones es su característica móvil, “es decir que pueden modificarse (...) Estas relaciones de poder son entonces móviles, reversibles e inestables” (1984, 269).

Según Cadahia “la incorporación de la ‘conducta’ (...) resalta tanto el polo pasivo como el polo activo de los procesos de subjetivación” (2014, 42). Esto implica reconceptualizar, o ampliar, la perspectiva del poder como sujeción y disciplinamiento hacia prácticas de libertad como subjetivación. Es decir, los sujetos se objetivan en la sujeción por medio de las relaciones de poder, y también se subjetivan a través de las prácticas de libertad (Cadahia 2014).

En ese orden de ideas, la noción de salvación (*sautseia*) está vinculada a la resistencia del sujeto: “El que se salva es aquel que está en un estado de alerta, de *resistencia*, de dominio y de soberanía de sí mismo” (Foucault 1994, 70, las cursivas son mías). La lógica de la salvación supone liberarse de la sujeción y la coacción. Es una política de afirmación de la vida: “el término salvación no reenvía a otra cosa que no sea la vida misma” (Foucault 1994, 71). Entonces, la salvación en el sentido de la búsqueda permanente e inacabada por la libertad es justamente eso, un sinfín del proceso de subjetivación que alberga en su interior la disputa entre el poder y la resistencia.

El enfoque cultural-estratégico de la sociología de las emociones y el giro ético foucaultiano sobre los modos de subjetivación permiten distanciarse del entendimiento de la subjetividad como algo fijo o ahistórico. Es por ello que conviene separarse analíticamente de la noción de identidad.

1.8.4 Subjetividad y el problema de la identidad

La subjetividad, al no ser un estado ontológico, sino procesual, histórico y espacialmente situado, supo en el encuentro permanente con el otro. Es decir, en la producción de subjetividades no hay un ser, sino un inter-ser. Si se quiere, una suerte de ontología relacional, en la medida de la producción de sentidos: “la subjetividad se va conformando a partir de influencias recíprocas y las tensiones que se crean entre esta multiplicidad de sentidos sedimentados históricamente, procedentes de diversos espacios sociales de los que el sujeto participa” (Monsalve et al. 2016, 130).

En esta subsección se sintetizan algunas nociones sobre la subjetividad que se han elaborado a lo largo del capítulo, para problematizar la categoría de identidad, de la cual decido teórica y metodológicamente distanciarme.

Según lo antedicho, se entiende por subjetividad no una definición ontológica del ser o un estado, sino un proceso. La subjetividad es un porvenir: “el devenir inacabado del sujeto (...) o incluso el devenir sujeto en el no acabamiento de sí” (Tassin 2012, 37). Por tanto, la subjetividad no se puede leer en clave de identidad. Según Cadahia, la relación entre poder y libertad de Foucault implica: “un giro subjetivo más allá del repliegue imaginario en una supuesta identidad anterior o externa al poder. Es decir, el sujeto no tiene necesariamente que virar a la opción identitaria, prevista por el poder que le interpela” (2014, 44). En especial, cuando se traduce la identidad en su dimensión esencial, fija, heterogénea y originaria. Pues la subjetividad es una errancia, una situación de extranjería.

Siguiendo a Hall (1996, 1997), la noción de identidad serviría para situar el punto de encuentro entre los discursos y prácticas que configuran nuestro lugar como sujetos sociales y los procesos que producen subjetividades. En consecuencia, “las identidades son puntos de adhesión temporal a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas” (Hall 1996, en Aquino 2013, 266). Estas posiciones son elaboraciones del “yo”, aquello supone entender a la identidad “como el proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción

y la inestabilidad de la subjetividad la significan como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad” (Brah 1996, citado en Aquino 2013, 267).

Según Ranciere (2011) la subjetivación política, como proceso de emancipación y disputa por la igualdad, no puede reposar sobre una identificación. El proceso de subjetivación difiere de la “identidad en acto”. Al contrario, la subjetivación es desidentificación o desclasificación. En esa “subjetividad no identificable” adquiere sentido la política. La subjetivación: “es la formación de un uno que no es un yo o uno mismo, sino que es la relación de un yo de uno mismo con otro (...) es así una heterología, una lógica del otro” (Ranciere 2011, 2-3), ese sujeto político que esta entre, según Ranciere, la humanidad y la inhumanidad, para la presente investigación, dicho sujeto estaría entre la humanidad y la animalidad: “ser a un no-ser, a un ser-por venir”. Un *ser animal*. La subjetividad es la tensión, la potencia o condición política, e incluso fenomenológica y ontológica, de ser en continuidad. Nunca se llega. En la disputa entre lo instituido y lo instituyente, se halla la dimensión política de la subjetividad. Esto exige que el sujeto se haga incesantemente, a través de las prácticas de sí. Es por esto que la identidad, según como se ha planteado en esta sub-sección, no puede ser traducida como subjetivación, sino a lo sumo como relatos identitarios –como producción de sentido– que configuran al sujeto en cierto momento de su constitución.

1.9 Sociología de la subjetivación: emociones, cuerpo y ética del cuidado

En el marco de la discusión en torno a la sociología de las emociones en la acción colectiva y los estudios foucaultianos sobre subjetivación, en esta tesis se plantea la necesidad de construir un modelo analítico propio hacia una ‘sociología de la subjetivación’. Esto supone, como se ha visto a lo largo de este capítulo, pensar, articular y reformular la mirada en al menos tres desplazamientos. El primero, en torno a los Estudios Críticos Animales, permitió realizar una aproximación crítica al campo de la sociología, esto implicó cuestionar los paradigmas epistémicos de orden antropocéntrico de la disciplina, incorporando el estudio de la cuestiona animal, la animalidad, la animalización del otro y los animalismos. El segundo, un abordaje a las teorías de la Acción Colectiva y los Movimientos Sociales desde la mirada del giro afectivo, incluyendo la dimensión emocional y corporal en el estudio de la composición de los sujetos políticos, separándose además del concepto de identidad. El tercero, implicó hacer un esfuerzo teórico de sociologizar a Foucault, esto conllevó replantear su perspectiva pesimista del poder, procesos de sujeción, y complejizarla por una forma relacional entre el poder y la resistencia, proceso de subjetivación, a través de las prácticas de

sí. Este desplazamiento en ningún momento debe entenderse como una aproximación hiperagencialista y accionalista del sujeto, pues esto iría en contra de todo el sistema de pensamiento del filósofo francés.

De esta manera, el modelo analítico que he construido se enmarca en la sociología de la subjetivación, esta se entiende como un paraguas teórico amplio que consta de elementos constitutivos del sujeto, imbuidos por procesos emocionales, corpóreos y por una ética del cuidado, a través de la cual se edifica una suerte de animalización de la sociología. Cabe recalcar que este modelo se construye sobre esta discusión teórica y en estrecha relación con el objeto empírico; el cual, con sus particularidades, me ha permitido dibujar este modelo de explicación. Por tanto, se busca imbricar las emociones, la corporalidad y las prácticas de cuidado en los modos de subjetivación. Se parte de la idea de que la dimensión emocional y corporal es un elemento nodal en la producción de sujetos. Es decir, la dimensión corpóreo-afectiva de la subjetividad ético-política será comprendida como la principal variable sociológica explicativa que permita entender la producción de sentidos, prácticas y discursos de las subjetividades. Sobre la base de dicha relación teórica se construye una ‘sociología de la subjetivación’.

En la entrevista de Foucault *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, se distinguen dos aspectos en cuanto al sujeto y al poder, en la medida de los juegos de verdad. Por un lado, las prácticas coercitivas; por otro lado, las prácticas de sí o prácticas de libertad. Estas prácticas de libertad son revisitadas por el filósofo en la tradición greco-romana, las cuales se podrían entender como “un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser” (Foucault 1984, 258), y cuya edad de oro se rastrea en el siglo I y II; la ética, justamente como *ethos*, en tanto un determinado modo de ser y modo de conducirse, siguiendo a Foucault, “un trabajo de sí, sobre sí”. En ese sentido, se plantea el problema inherentemente ético de las prácticas de libertad¹¹. Para el filósofo la ética es la forma reflexiva y consciente de la libertad, y “la libertad es la condición ontológica de la ética” (Foucault 1984, 260).

Esto lleva a entender las relaciones de poder en su dimensión móvil y contingente, diferente a los estados de dominación, en donde “las prácticas de libertad no existen o no existen sino

¹¹ El filósofo se distancia de la noción de liberación, en tanto aquello podría presuponer una naturaleza prístina o una condición humana trascendente, lo cual lo alejaría de todo su proyecto filosófico inmanente (Foucault 1984).

unilateralmente” (Foucault 1984, 259). Es en ese sentido, en el cual sí se puede concebir la liberación, propiamente dicha, como la condición histórica y política de las prácticas de libertad; en tanto la liberación, histórica y espacialmente situada, propicia las condiciones de posibilidad para reconfigurar relaciones de poder, a través de las prácticas de libertad. De esta reflexión se desprende el problema de la dominación, en relación a la dimensión móvil y circular del poder: “no puede haber relaciones de poder sino en la medida que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro, y se volviese cosa suya, un objeto sobre el cual él pudiese ejercer una violencia infinita e ilimitada no habría relaciones de poder” (Foucault 1984, 169). De esta manera, se enfatiza la tensión constitutiva entre las relaciones de poder y la libertad, en la medida en la que en las relaciones de poder radica la posibilidad de resistencia. Por ello, el *ethos* del sujeto ético-político permite que, en los juegos de poder, se juegue con el mínimo de dominación (Foucault 1984, 277).

De acuerdo a lo anterior, las prácticas de libertad del sujeto ético de Foucault remiten a modos de conducirse, aquello según el filósofo supone un trabajo permanente de sí. En ese sentido el *ethos* conlleva una tensión permanente entre el poder y la resistencia. Es en esa intersección, del modo de conducirse del sujeto, en el que se halla un sustrato emocional y corporal que dialoga con las prácticas de sí. Según Pineda & Cubides “la subjetividad establece una relación intrínseca entre razón-conciencia-emoción-cuerpo y se enuncia en la experiencia del sujeto y en las formas de acción que devienen en su concienciación” (2012, 79). El proceso de subjetivación -identificación imposible- contiene “una unidad simbólica-emocional, producida en el curso de la experiencia” (González Rey 2008, 228).

Una sociología de la subjetivación toma como referente cardinal las prácticas de libertad del sujeto, en su dimensión móvil y contingente del poder foucaultiano, y en cuyo sustrato se encuentra la esfera experiencial de la sociología de las emociones/cuerpo. Por ello, la sociología de las emociones en la acción colectiva pone énfasis en el significado, y por esto la importancia de la “investigación cultural” (Jasper 2012b). La experiencia y el registro fenoménico de los actores sociales cobra relevancia: sus prácticas discursivas y no discursivas, sus horizontes de sentido, la afectividad y corporalidad, y la eticidad. Sus posicionamientos, no solo político-ideológicos, sino ontológicos. Según Jasper “debemos sumar las emociones a ese aparato cognoscitivo (...) las emociones nos ayudan a que el mundo a nuestro alrededor tenga significado” (2012b, 35). Con base en la experiencia del sujeto, en el plano cognoscitivo, emocional y corporal, se despliega una relación sinérgica

junto a las prácticas de libertad o cuidado de sí foucaultiano. Es decir, los elementos que componen la experiencia del sujeto proveen de sentido sociológico a las prácticas de libertad propuestas por el filósofo. Este es el punto de intersección que posibilita sociologizar la ética del cuidado de Foucault.

El cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* (Foucault 1994, 33) como práctica de la libertad, en el mundo greco-romano, adquiere una dimensión ética, cuyo imperativo es el “cuida de ti mismo”. El concepto se entiende como 1) “una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros” (Foucault 1994, 34). Entonces, la subjetivación, con base en la *épiméleia*, designa una relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. 2) “la *épiméleia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada” (Foucault 1994, 35), entonces el cuidado de sí es la vuelta hacia uno mismo, en términos de la atención y vigilancia permanente sobre el sí mismo. 3) “la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura” (Foucault 1994, 35). De ello, resulta que la subjetivación en su aspecto más concreto, remite a las prácticas del sujeto, y en cuyo cimiento se encuentra una dimensión emocional y corporal que condiciona dichas prácticas. Las cuales, para el filósofo, son discursivas y no discursivas. La transformación del modo de ser y actuar mediado por una serie de prácticas específicas, a través de “tecnologías de uno mismo”. 4) Finalmente, el cuidado de sí supone “un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión” (Foucault 1994, 34). Dichas prácticas, transcurren desde la ignorancia hacia “la crítica (de uno mismo, de los otros, del mundo)” (Foucault 1994, 53). La crítica hacia las prácticas de uno mismo, una suerte de ejercicio correctivo que en su observación constante produce un efecto de alquimia del sujeto. Lo opuesto a las prácticas de sí, es la estulticia, entendida como: “apertura a las influencias del mundo exterior, recepción absolutamente acrítica de las representaciones” (Foucault 1994, 60). Entonces, la *stultitia* es la no-relación con uno mismo. Por ese motivo, en la conformación del sujeto es indisoluble la relación con el otro: “el cuidado de uno mismo, por tanto, precisa la presencia, la inserción, la intervención del otro” (Foucault 1994, 61).

De acuerdo a lo anterior, los modos de subjetivación foucaultianos, desde el punto de vista del cuidado de sí, tienen como ejes: a) un modo de relacionamiento, b) una determinada forma de mirar, c) un modo de comportarse y d) una dimensión crítica reflexiva que transversaliza las

formas de ser, actuar, y mirar al otro, al mundo y a sí mismo. En ese sentido una sociología de la subjetivación se entiende como el estudio de la producción de sujetos, a través de las prácticas y discursos, que componen un horizonte de sentido, un modo de ser y estar en el mundo (Pineda & Cubides 2012), y además un *modo de sentir en el mundo* y un *modo de sentir el mundo*.

Por tanto, las prácticas de sí o *épiméleia* permiten enunciar los modos de subjetivación, mientras que la sociología de las emociones/cuerpo en la acción colectiva permite ingresar a las formas en las que dichos modos se configuran. Según Jasper (2012), gran parte de los modelos analíticos, utilizados para estudiar los movimientos sociales, se encuentran incompletos al omitir la dimensión emocional y afectiva. Esta ruptura de paradigma en la sociología de la acción colectiva se enmarca en el cuestionamiento de los dualismos: cuerpo-mente, individuo-sociedad, razón y emoción.

Las emociones atraviesan todo el proceso de la acción colectiva. De ello, interesa destacar: sensualidad y control corporal, impacto y baterías morales,¹² medios de acción como “aparatos sensibilizadores”, centrar la atención de un actor a través de “shocks morales”, solidaridades colectivas y lealtades afectivas (Jasper 2012). El autor distingue el siguiente espectro de afectividad en la política: emociones reflejas, pulsiones, lealtades afectivas, emociones y sentimientos morales. Este amplio espectro emocional es la base micro-sociológica de la experiencia del actor, lo cual configura las prácticas de sí. Dicha relación analítica entre la dimensión emocional y las prácticas de sí son el fundamento nodal en la propuesta hacia una sociología de la subjetivación. Tanto las emociones, como las respuestas corporales a la experiencia del sujeto, configuran sus prácticas.

En adición a lo anterior, la dimensión emocional permite entender: la reputación, el vínculo al interior del grupo relacionado a las lealtades afectivas, la sensualidad como medio de gratificación del sí mismo, el impacto sobre el mundo a propósito de los horizontes de sentido de los actores, la radicalización de los actores y la protesta mediada por los shocks morales (Jasper 2012a). Además, las emociones posibilitan la difusión entre los medios y fines: “los medios se convierten en metas, y estas –una vez alcanzadas- resultan medios para la acción

¹² Las baterías morales suponen “la combinación e interacción de emociones cruciales para la acción” (Jasper 2002, 52), entre emociones positivas y negativas como el orgullo y vergüenza, pena y alegría.

posterior” (Jasper 2012a, 57). Todas estas características vinculadas a la acción colectiva y las emociones permiten problematizar la relación entre objetivos y acción política.

Si el amplio espectro emocional determina las prácticas de sí que configuran una ética del cuidado del sujeto, lo cual conduce a una determinada forma de mirar, actuar y relacionarse, conviene desagregar lo que se entiende por emociones. Según Jasper: “las emociones nos fuerzan a ser claros respecto al tema de los objetivos, debido a que ambos están estrechamente entrelazados” (2012a, 50). Lo cual también es una crítica al modelo de elección racional que presupone un único fin, aquello que facilita “el cálculo matemático”, pero suprime los intereses contradictorios, ambivalentes e incluso inconscientes de los actores. Las emociones pueden desagregarse en: primarias y secundarias. Las primeras vinculadas a mecanismos primarios de adaptación, cuyo sustrato biológico y correlato neural se halla en el sistema límbico de todos los mamíferos, incluyendo los animales no humanos, tales como: el miedo, la ira, el asombro, la tristeza y la alegría. Las segundas se ubican en el plano de la cultura, y están influenciadas por mecanismos de sociabilidad, tales como: la vergüenza o la indignación (Jasper 2012a).

En ese sentido, las emociones son potenciales disparadores de conflicto, cohesión y solidaridad. La ira, el descontento, la desconfianza, el resentimiento, la indignación representan sentimientos frente a reacciones morales que evocan la transgresión de límites normativos (Jacobsson & Lindblom 2012). En especial las emociones secundarias, al ser culturalmente construidas, responden más a significados sociales que a respuestas automáticas psico-fisiológicas (Jasper s/f), o al menos interactúan mutuamente. Aunque, incluso las emociones más primarias y viscerales también dialogan con las cogniciones y concepciones de mundo que tienen los actores. De ello se desprende el vínculo profundo entre emociones y valores morales. Las emociones revisten los afectos o sentimientos, entendidos estos últimos como estadios más duraderos, tales como la confianza, el respeto, el cariño, el resentimiento, la admiración. Jasper & Poulsen (1995) identificaron el rol de las emociones en la protesta, en tanto: 1) potenciales de reclutamiento 2) cohesión y mantenimiento de la motivación en la acción colectiva y 3) como elementos determinantes en el proceso de crisis y superación de la misma de los movimientos.

En ese orden de ideas, el proceso de subjetivación del actor está completamente embestido de relaciones contradictorias, complejas y ambivalentes sobre las cuales se despliegan respuestas

emocionales, afectivas y valores morales o concepciones de mundo. Este amplio espectro emocional transforma al actor. Según Tassin “la subjetivación designa los procedimientos por los que un individuo se apropia de sí, se transforma él mismo en sujeto de sus propias prácticas (...) se configura en una persona ética” (2012, 41). Es decir, la subjetivación no es sometimiento, sino que en la vuelta a sí mismo, el sujeto cuida de sí, se ocupa de sí y, por tanto, se conoce a sí mismo. Allí yace la hermenéutica de sí, en la búsqueda de las “formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault 2003, 7). Además, el reconocimiento del sujeto, a propósito del cuidado de sí, está vinculado al conocimiento de sí: “ninguno de estos dos elementos debe ser relegado en beneficio del otro. Ocuparse de uno mismo significa conocerse” (Foucault 1994, 51). Tanto el cuidado de sí como el conocimiento de sí tiene como sustrato micro-sociológico la experiencia emocional del sujeto consigo mismo, con el otro y con el mundo. El conocimiento de uno mismo conduce a: 1) la política (salvación de los otros); 2) la catarsis (salvación de uno mismo). De esa manera se constituye el sujeto político: “Al ocuparse de uno mismo uno va a convertirse en alguien capaz de ocuparse de los otros” (Foucault 1994, 66). Para ello es necesaria la catarsis. Se observa a lo largo de la propuesta del filósofo, una lógica circular entre uno mismo y el otro. Se podría hablar de una ontología relacional: ser con el otro o inter-ser. Por ello, esta lectura del cuidado de sí dista de cualquier pretensión de práctica de libertad de orden liberal o de “absolutización del uno mismo”. Con base en la conceptualización de la subjetivación ético-política como las prácticas de cuidado del sujeto que contienen al otro, conviene preguntarse analíticamente: ¿cómo se origina, se mantiene y transforma la subjetivación?

Desde la perspectiva desarrollada aquí, de una sociología de la subjetivación, la política y catarsis foucaultiana –salvación de los otros y de uno mismo– sobre la cual se constituye el sujeto ético y político, se articula con las siguientes variables explicativas de la sociología de las emociones/cuerpo en la acción colectiva, que permiten responder cómo se origina, mantiene y transforma la subjetivación: *shock moral*, *micro-shocks*, *re-schoking*, reflexividad moral, y disposiciones de rediseño.

El shock moral se entiende como “información o eventos que les sugieren a las personas que el mundo no es lo que pensaban” (Jasper 2012, 53). En general, son eventos públicos o demostraciones masivas, pero también pueden ser experiencias individuales (Jasper & Poulsen 1995). Su contenido está cargado con poderosos símbolos condensados (*powerful*

condensing symbols), entendidos como: imágenes verbales o visuales que capturan perfectamente – tanto cognitiva como emocionalmente–, todo un rango de significados que producen un marco (Jasper & Poulsen 1995, 498). Producen malestar visceral, cuya materialidad se expresa en la corporalidad de los sujetos. Este efecto emocional ha sido capaz de reclutar activistas en el movimiento por los Derechos Animales, sin tener redes sociales ni historia de participación política previa (Jasper & Poulsen 1995), al observar el sufrimiento de los animales no-humanos (Jasper & Nelkin 1992). Esto impulsa a las personas a la acción colectiva, pues el shock moral activaría valores subyacentes de la persona y configuraría un marco de injusticia. El shock moral es el “reconocimiento de una emoción previamente oculta”. La categoría de shock, a diferencia de la de agravio que alude a una significación cognitiva, se refiere al plano emocional de la experiencia. Esto está vinculado a la activación de sentimientos morales como la culpa, la indignación, la responsabilidad, el desprecio, por un lado; la resignación, la aflicción, el fatalismo y la desesperanza, por otro. De esta manera, en relación analítica con la *épiméleia* foucaultiana, el shock moral posibilita que el actor elabore prácticas de sí, y tiene como cualidad que estas experiencias traumáticas permitan, siguiendo la categoría de las prácticas de sí, reconfigurar la forma de mirar, la forma de actuar y de relacionarse. Es decir, el shock moral posibilita y da apertura a los procesos de subjetivación, los cuales tienen como eje una dimensión crítica de sí, del otro y del mundo. Estas experiencias alteran las relaciones de poder y trastocan las diferentes visiones de mundo del sujeto.

En una línea similar, McDonald (2000) se refiere a experiencias catalíticas (*catalytic experiences*), como una reacción emocionalmente intensa, a la que luego se le otorga una interpretación cognitiva que introduce a los sujetos a alguna dimensión de la crueldad animal, para luego re-significar las relaciones de poder entre animales humanos y no-humanos. Estas experiencias despiertan emociones negativas como: culpa, tristeza, ira y dolor, las cuales pueden ser orientadoras a la acción o inhibitoras a través de la represión emocional. En el primer caso sucede un cambio radical de la concepción de mundo de los actores; se interroga las concepciones ontológicas –visiones de mundo. En el segundo caso, a través de mecanismos de defensa se reprime la información nueva, debido a la conflictividad intrapsíquica e interpersonal que producen estas experiencias. Los principales mecanismos represivos son: la racionalización, entendida como justificaciones intelectuales, y la negación; también puede operar la ironía o la burla (Joy 2013). Esta segunda posibilidad fenoménica puede alienar a los actores.

Shapiro (1994) describe dichas experiencias de subjetivación como momentos desgarradores (*wrenching moments*) de toma de conciencia y apertura emocional e intuitiva. Estos momentos en principio operan por fuera del raciocinio o de cualquier discurso intelectual: “Son momentos del corazón, no de la cabeza” (Shapiro 1994, 150). Estos momentos desgarradores se presentan como un trauma, tanto individual como colectivo, y son capaces de producir experiencias de conversión (*conversion experience*), en tanto son sucesos en donde el sujeto se vuelve consciente repentinamente de que el camino que seguía no respondía al cuidado del otro. Es decir, las experiencias traumáticas subjetivantes son capaces de designar y activar una dimensión crítica en el actor, lo cual tiene como resultado un proceso de subjetivación que contiene la elaboración primaria de prácticas de cuidado del otro.

Estas experiencias, siguiendo la subjetivación foucaultiana, designan un determinado *ethos* o modo de relacionarse. Los shocks permiten observar tanto la obligatoriedad moral del cuidado del otro, del animal no humano, como el reconocimiento de la posibilidad de dicho cuidado – la práctica de sí como una determinada forma de relacionarse y de comportarse-. En la relación ontológica con el otro la dimensión ética adquiere una esfera política, entendida como salvación de los otros (*sautseia* foucaultiana). Dicha posibilidad ético-política, está mediada por la habilidad para observar el sufrimiento de los demás animales –la práctica de sí como una determinada forma de mirar. Es una práctica política en la que, a través de la empatía, el sujeto se posiciona en el lugar del significante otro, lo que abre la posibilidad de registrar el sufrimiento.

Los mecanismos específicos a través de los cuales se propician los eventos traumáticos subjetivantes pueden darse en la calle, mediante manifestaciones públicas, o a través del internet. Retomando a Castells (2012), la colectivización de la dimensión emocional en la protesta se entrecruza con la tecnopolítica y la sociedad en red, en cuyo cimiento se halla una política de “movilización emocional” que permite desencadenar la ira, la indignación, y encauzar el miedo para que el proceso de acción comunicativa seduzca a la acción colectiva. En ese sentido, según Toret (2013), la relación entre la tecno-política y la dimensión emocional tiene como base una ‘relación de enjambre’ en donde se intercambia información, atención y afecto. De esa manera, la visualización de un shock moral en la sociedad en red genera respuestas con alta carga emocional que se difunden y propagan masivamente. La conectividad de la tecno-política es capaz de producir “estados de ánimos conectados”, que a

su vez se vuelven dispositivos tecnológicos y políticos de acción colectiva, tanto en línea como en la calle.

Por lo tanto, recogiendo y poniendo a debatir las perspectivas antes señaladas, la sociología de la subjetivación busca desentramar las formas y modos en los que se configura el sujeto a través de las prácticas de cuidado de sí, las cuales son catalizadas por eventos individuales o colectivos con alta carga emocional, ya sean estos producidos en la calle o en el internet. Para que el cuidado de sí sea posible es necesario, como se planteó anteriormente, cierto grado de libertad entendido como relaciones de poder móviles, y no estados de dominación fijos. Esto permite que el sujeto reconfigure su relación consigo mismo, el otro y el mundo con base en los shocks morales o experiencias traumáticas subjetivantes. Esta reconfiguración supone una relación entre ética y libertad. En este cruce adquiere significado la política: “es político en la medida en la que la no esclavitud con relación a otros es una condición: un esclavo no tiene ética (...) en la medida en la que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos” (Foucault 1984, 263). El entrelazamiento entre *ethos* y libertad nos arroja al problema del otro, en el sentido del cuidado de los otros.

Esta noción de libertad y poder como resistencia con base en el giro ético foucaultiano se distancia de la noción liberal de libertad como individualismo, justamente, en la medida en que el *ethos* se vuelve político en cuanto concierne al cuidado del otro: “el que cuidase como se debe de sí mismo, se encontraría por ese mismo hecho en grado de conducirse como se debe en relación a los otros y por los otros” (Foucault 1984, 264). Es decir, el sí mismo se vuelve una dimensión del sujeto por fuera o diferente del poder disciplinario y normalizante. De hecho, el trabajo de sí mismo sería una suerte de control y limitación a dicho poder: “es el poder sobre sí el que va a regular el poder sobre los demás”. En ese sentido, adquiere importancia la constitución del sujeto ético-político, pues “el cuidado de sí aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica para la constitución del buen gobernante. Constituirse como sujeto que gobierna implica que se sabe constituido como sujeto que tiene cuidado de sí” (Foucault 1984, 271).

En este punto, conviene señalar que existe una tensión fundante entre sujeción y subjetivación, entre poder y resistencia. Esta aproximación sociológica del Foucault ético no busca caer en una interpretación excesivamente agencialista de la producción de sujetos. Bajo la lógica del cuidado de sí circulan juegos de verdad, en tanto el sujeto aprende principios de

conducta, en donde obedece o se resiste. Esta es la forma de subjetivación moral, en el sentido de “la manera en la que uno debe ‘conducirse’” (Foucault 2003, 18). Cuando el individuo se vuelve sujeto moral de la acción, de su conducta moral, establece una “determinación de la sustancia ética” (Foucault 2003). La noción “ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales¹³” (Alvarez-Úria en Foucault 1994, 9). El correlato sociológico de este proceso de subjetivación implica procesos de re-socialización y des-socialización –la práctica de sí como una determinada forma crítica de relacionarse-; lo que no implica, necesariamente, que el sujeto escape voluntarista y tácitamente a otras formas del ejercicio del poder, la verdad y la moral.

Para el objeto de investigación que me ocupa, los animalismos antiespecistas, Pallota (2005) señala 1) las narrativas o relatos de conversión al veganismo (*life style activism*) y, por tanto, las dinámicas de des-socialización y re-socialización respecto a las posturas políticas, posicionamientos ideológicos, creencias y cosmovisión de los activistas por los derechos animales, y 2) la politización de dicha transformación identitaria (*political activism*). Una de las particularidades del movimiento animalista consiste en el compromiso ético-político con el horizonte de sentido que encierra la liberación y defensa animal. Esto conlleva el rechazo al especismo, que en su dimensión práctica, concreta, cotidiana y micro-política supone abrazar el veganismo. El problema de Pallota (2005) es que inscribe dichos relatos de conversión en el plano de lo identitario, y como plantean Hansson & Jacobsson (2014), el proceso no se limita a la transformación de la identidad, sino que involucra, por ejemplo, todo un cambio de rediseño afectivo y cognitivo. En este sentido, y a través del análisis empírico sobre mi caso de estudio, el compromiso ético político con el animal, la empatía con el otro animal sí implica, una posición subjetiva.

Pallota (2005) sitúa la conversión al veganismo, y la politización identitaria del mismo, como una socialización secundaria que implica un proceso de des-socialización, respecto del especismo-anthropocéntrico de la cultura dominante, y re-socialización, a propósito de la empatía y el cuidado por los animales. Pallota (2005) toma el concepto de “instituciones totales” de Goffman, para referirse a “reclutamiento total” como el compromiso voluntario y agenciado de los sujetos de asumir o permitir que la ideología de los derechos animales, o del

¹³ Esta perspectiva del sujeto moral puede vincularse con la tradición de la filosofía ética, en torno a la cuestión animal. Principalmente, en los trabajos de Singer (1975), desde una perspectiva utilitarista y de Regan (2016), desde una perspectiva deontológica.

anti-especismo, permee todos los aspectos vitales. Esta forma de activismo político no está compartimentalizado, es decir, no hay división entre la vida política y privada del sujeto. Al respecto, se despliega una lógica totalizante de la subjetividad, pues el sujeto animalista observa la opresión animal en la mayoría, sino en todas, las dimensiones cotidianas de la vida (los animales explotados por la industria alimenticia, vestimenta, cosmética, farmacéutica, militar, policial, entretenimiento, etcétera). Es por esto que, los procesos de subjetivación remiten a prácticas concretas –las cuales modifican la forma de conducirse– que buscan interpelar o enunciar las relaciones de poder que se han visto interrogadas debido a las experiencias traumáticas subjetivantes o shocks morales. En este proceso de subjetivación el lugar del otro es central en la configuración del *ethos*, y de la dimensión política del cuidado. Para Foucault, la ética del cuidado de sí es anterior al cuidado del otro, “en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente primero” (1984, 264). La afirmación del filósofo parte de la noción de que el cuidado de sí lleva consigo el conocimiento de sí, y en ese sentido no podría abusar de su poder sobre los demás. Esta perspectiva del cuidado de sí como cuidado de los otros es la expresión más radical de la noción de poder foucaultiana en la medida de sus dos características, el poder como 1) circulación y el poder como 2) afirmativo. Es, justamente, esta noción de poder junto con las prácticas de libertad y resistencia la que transversaliza todas las esferas de la vida del sujeto.

En este proceso el lugar del otro como mediador es “indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo” (Foucault 1994, 57). Según el filósofo, pensar la relación entre subjetividad y verdad en el proceso de subjetivación implica, irreductiblemente, observar el tránsito de la ignorancia hacia el saber, mediado por el otro. Para Foucault, la constitución del sujeto implica que “tiene que sustituir el no-sujeto por el estatuto de sujeto definido por la plenitud de la relación de uno para consigo mismo” (1994, 58). En ese lugar de transformación, el otro tiene que intervenir. Por ello, la práctica de sí es una práctica social y política constitutiva de la subjetividad ético-política.

Para finalizar esta sub-sección, que busca sentar las bases teórico-analíticas para el estudio de los procesos de subjetivación ético y político, desde el punto de vista de una sociología de la subjetivación, conviene precisar que el sujeto ético-político tiene una función ‘espiritual’ y otra de gobernabilidad. Por un lado, se entiende la espiritualidad como el “acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer de sí mismo para acceder

a ese modo de ser” (Foucault 1984, 272). Dichas transformaciones del sujeto tienen como propósito el acceso a la verdad (Foucault 1994, 38). De esta lógica se desprenden tres elementos de la espiritualidad: 1) la verdad no está dada, sino que el sujeto mediante la transformación de sí busca el acceso a ella; 2) la verdad no existe ajena al proceso de transformación del sí mismo, asunto impulsado por *eros*, o un movimiento de *ascesis*; 3) “el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto” (Foucault 1994, 39). Esto implica que la relación intrínsecamente tensa entre poder y resistencia construye otros regímenes de verdad, otras formas de sujeción y otros tipos de relaciones de poder. Por ello, el proceso de subjetivación designa la relación entre subjetividad y verdad. El acceso a la verdad como proceso subjetivante, desde la perspectiva de la sociología de la subjetivación, está mediado por mecanismos específicos de sociabilidad y experiencias traumáticas que configuran una disposición sensible del sujeto, lo cual designa una forma de mirar, actuar y relacionarse que tiene como base la ética del cuidado consigo mismo, el mundo y el otro. Esto dirige a la segunda función, la de gobernabilidad.

Por otro lado, “la gobernabilidad implica la relación de sí consigo mismo, lo que significa justamente que, en esta noción de gobernabilidad, yo apunto al conjunto de prácticas por las cuales se puede constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos frente a los otros”. Por ello, la gobernabilidad es un asunto político y ético. Pues, para Foucault, “la necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder” (1994, 42). El gobierno del otro supone que en la *épiméleia* existe una acción que busca “transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros”. Por ello, las prácticas de sí también figuran un arte, una *techné*: “el saber necesario para gobernar a los otros”, esto lleva al sujeto a “comportarse correctamente”. De esta manera, se establece un vínculo permanente entre la *épiméleia* y la justicia o, dicho de otra manera, entre el cuidado de sí y la acción política. Por ello la cuestión de la ética y la cuestión de la política se encuentran interrelacionadas. El análisis del poder político, en su expresión general de la gubernamentalidad, requiere indagar en la ética del sujeto. Es así como se constituye y entiende, teóricamente, la subjetivación ética-política.

Para concluir la propuesta del marco teórico de la ‘sociología de la subjetivación’, se abordarán dos últimas dimensiones en la conformación del sujeto, las cuales debido a su especificidad merecen un tratamiento aparte, aunque esto no implica que sean procesos

aislados de la dimensión emocional constitutiva de las subjetividades: 1) la somatización de la subjetivación y 2) una perspectiva de género, desde los estudios sobre varones o masculinidades. Estas dos esferas de constitución del sujeto tienen como eje transversal la experiencia emocional.

1.9.1 Somatización de la subjetivación: la dimensión corporal del sujeto

La refiguración subjetiva no es tan solo cognición-emoción, sino que se alberga en un cuerpo y, por tanto, en registros sensitivos, es decir, la subjetivación “remite a la corporeidad del sujeto, en todas sus dimensiones” (Pineda & Cubides 2012, 76). En la dimensión experiencial de la subjetividad, se hallan los sentidos simbólicos y afectivos, junto con la corporalidad y la percepción (Monsalve et al. 2016). En consecuencia, una sociología de la subjetivación que parte del presupuesto analítico de que las emociones son claves explicativas centrales en el proceso de subjetivación, necesariamente tiene que indagar en los procesos corporales.

Este marco analítico se articula desde 1) el enfoque cultural-estratégico de la sociología de las emociones en la acción colectiva, y con base en 2) los procesos de subjetivación foucaultianos. Lo primero es una perspectiva en la cual se podría situar a la sociología del cuerpo que interpela la división arbitraria y residual de los dualismos (razón-emoción, agencia-estructura, etcétera), a propósito del binario: cuerpo-afecto (Ramos 2008; Scribano 2010; Scribano 2012). Dicho marco teórico y epistemológico reconoce la dimensión compleja, contradictoria y heterogénea de la acción colectiva. Aquello supone reconocer “a las emociones en diversas formas y entornos” (Jasper 1997, en Jasper 2012a, 50). Lo cual conduciría a cuestionar la lógica de subordinación de los procesos cognitivos por sobre la dimensión corpóreo-afectiva. Lo segundo, retomando a Foucault, y volviendo sobre la relación entre poder y libertad, establece que dichas relaciones de poder tienen un registro corporal. Es decir, la subjetivación adquiere una forma de acuerpamiento (*embodiment*): “el sujeto de todas estas acciones corporales (...) sujeto de acción, en tanto que se sirve de su cuerpo, de sus instrumentos” (1994, 47). Para ello se designa el concepto de *chrésis*, a propósito de la relación del alma, del sí mismo con el cuerpo, “el sujeto en relación a lo que lo rodea, a los objetos con los que dispone, y también a aquellos otros con los cuales tiene relación, a su cuerpo mismo y, en fin, a uno mismo” (Foucault 1994, 47-48). En consecuencia, los dos grandes paraguas teóricos que articulan este marco analítico plantean

que los procesos de subjetivación tienen un registro corporal, el cual se presenta como paralelo y en interconexión con la dimensión emocional, y con las prácticas de sí del sujeto. Con base en dicha relación analítica, siguiendo a Jasper: “por medio de las emociones podríamos también llegar al papel del cuerpo en la acción humana, una parte importante de la experiencia vivida” (2012b, 35), esto es, el encuerpamiento de la experiencia de subjetivación ético-política. Por ello, una sociología de las emociones en la acción colectiva no puede pensarse por fuera de una sociología de la corporalidad (Scribano 2010, 2012). Por ejemplo, de acuerdo a Hansson & Jacobsson (2014), la respuesta a un programa político o una campaña de los movimientos sociales depende de la capacidad de que el encuentro afectivo adquiera un registro corporal. En este marco analítico este proceso se llamará: ‘somatización de la subjetivación’. Esta reacción somática es disparada por el campo fenomenológico socio-político de los actores sociales, y no opera solamente de forma individual. Es decir, al tratarse del cuerpo no solo obedece al plano del psiquismo, sino que se ve afectado por el plano social, político, cultural (incluso ontológico) e histórico. En el caso específico del estudio de las subjetividades animalistas la influencia de la ética y lo político-ontológico se encuentra somáticamente expresado en la constitución del sujeto.

Desde la perspectiva de una sociología de la subjetivación, el estudio de lo social “descorporeizado” (Giddens 1995) radica en el sesgo cartesiano de la sociología (Turner 1989, Elias 1994, en Ramos 2008); de ahí surge la importancia para la presente investigación de introducir y considerar el “cuerpo como efecto y agente de lo social”, en el marco de una sociología del cuerpo (Le Breton 2002). Ramos (2008) utiliza la categoría de *proximidad sensible* de Georg Simmel para estudiar la configuración socio-histórica que atraviesan las relaciones sociales en virtud de los sentidos corporales, dado que “los procesos de estructuración social (...) son variables co-bordantes de las formas posibles de los cuerpos/emociones” (Scribano 2012, 97). El aspecto específico de la corporalidad de lo social se encuentra en la “sensibilidad”. Esto significa que la misma “percepción de los sentidos corporales” es resultado de un ordenamiento social (Ramos 2008). Estos ordenamientos de lo corporal están embestidos de estructurales racializadas, de género, clase y especie. Para el propósito de esta investigación es importante el énfasis en el estudio socio-histórico de la corporalidad, en el sentido de cómo se aprende a sentir, en especial, a sentir al otro. La disposición sensible hacia el otro, que articula una dimensión corpóreo-afectiva-perceptiva, es clave en el proceso de producción de subjetividades. Esto implica desnaturalizar tanto el cuerpo como la sensibilidad corpórea. Retomando a Foucault, las prácticas de sí que

configuran una determinada forma de mirar, y de sentir – *chrésis* foucaultiana- tienen componentes históricos, socio-políticos y auto-biográficos.

Aunado a lo anterior, el cuerpo no se reduciría al plano físico y biológico, sino que se entendería la adscripción histórica y social de su construcción. Por ejemplo, Merleau-Ponty (1957) plantea la diferencia entre *ser un cuerpo* versus tener un cuerpo (citado en Ramos 2008, 621). En ese sentido, Connell plantea la necesidad de situar la agencia social de los propios cuerpos: “al generar y dar forma a la conducta social” (1995, 93). Esto se denomina como: “*las prácticas que se reflejan en el cuerpo y se derivan del mismo*” (Connell 1995, 95), lo que implica asumir sociológicamente la imposibilidad de escapar del cuerpo. Según Hansson & Jacobsson (2014) la dimensión corporal se ve atravesada por el afecto, junto con los significados y entramados culturales. Muchas veces la relación cuerpo-mente-cultura opera por fuera del registro cognitivo, y se expresa o externaliza en respuestas estrictamente viscerales.

Por ello Foucault, en su giro ético-político de los procesos de subjetivación, como se mencionó anteriormente, utiliza el concepto de *chrésis* (Foucault 1994) para describir la relación del sujeto con su cuerpo en las prácticas del cuidado de sí. Esta postura amplía la perspectiva pesimista de la relación entre el poder y la libertad, respecto a la sujeción, normalización y disciplinamiento de los cuerpos, principalmente abordada en la anatomopolítica foucaultiana. Es decir, en el cuerpo no solo se atraviesan relaciones de poder con carácter normalizador, sino también prácticas de libertad. Esta perspectiva en clave sociológica de la subjetivación requiere “las exploraciones del cuerpo como centro de los procesos de producción y reproducción de la sociedad” (Scribano 2012). Para Foucault, el concepto de *chrésis* distingue tres aspectos de la evolución del cuidado de sí: 1) la dietética; 2) la economía; y 3) la erótica. En la dimensión corpórea del cuidado de sí se presenta “la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma” (Foucault 1994, 49), en la que el lugar que habita el cuidado de uno mismo, a través de las prácticas de sí, es el propio cuerpo. Luego, “la economía (relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social”. Finalmente, “la erótica (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa)”. De esta manera, se entabla un ciclo productivo: primero, a través de la dietética, se desarrolla el trabajo con la tierra y las cosechas, para luego pasar a lo económico, en paralelo a las relaciones familiares. En el caso animalista y sus procesos de subjetivación, la dietética como práctica de cuidado de sí será fundamental en la producción

de sentidos corporales y perceptivos. Pues en dicho proceso se interrogan de manera permanente sensibilidades socio-morales (Hansson & Jacobsson 2014), que obedecen a los principios éticos de las prácticas de cuidado del otro-animal. Por ejemplo, el asco, el disgusto y la repulsión forman parte del repertorio socio-afectivo y corporal de los espacios de sociabilidad del sujeto animalista, en donde circulan prácticas discursivas y no discursivas con carácter especista-antropocéntrico. La sociologización de la *chrésis* de Foucault conlleva a las experiencias afectivas sobre la carne (*affective meat experiences*) (Hansson & Jacobsson 2014), relativas a la respuesta corporal, afectiva y cognitiva que implica el cambio de percepción socio-psicológica, en la cual se deja de concebir a la carne como alimento para reconocerla como un animal muerto –o cadáver–. Esto da cuenta de la relación entre los cuerpos de los animales y las prácticas alimenticias.

Esto conlleva a que, siguiendo a Ramos (2008), se distingan dos aproximaciones analíticas al problema de la corporalidad en lo social. La primera da cuenta del cuerpo como interacción social: técnicas corporales, gestualidad, emocionalidad, y percepciones sensoriales -sentir por y desde el cuerpo-. La segunda tiene que ver con las representaciones en torno al cuerpo. Entonces, se puede afirmar que la primera se trata de la forma de la mirada del cuerpo, mientras la segunda de la mirada de la forma del cuerpo.

Estos paradigmas, del cuerpo y el afecto, fragmentan la distinción arbitraria entre “los animales humanos y otras formas de vida” (Blackman & Featherstone 2010, citado en Scribano 2012). Regresar la mirada hacia el cuerpo como experiencia de habitar y significar el mundo, devuelve la consciencia al sujeto de su propia animalidad. El cuerpo se vuelve el campo de experiencia del mundo, lo cual en el caso de los sujetos animalistas está mediado por la empatía y el cuidado hacia el otro-animal (Shapiro 1994, 149 citado en Hansson & Jacobsson 2014, 279). El sujeto cuerpo implica la relación con uno mismo, con el otro y con el mundo desde el plano de lo sensible.

Los principales elementos explicativos previamente mencionados, sobre los cuales conviene indagar sociológicamente para entender la somatización de la subjetivación con las experiencias traumáticas y relaciones de sociabilidad son los que permiten el cimientamiento afectivo y crean la disposición sensible para activar las prácticas de cuidado de sí, entre estos se ha mencionado el rol de las experiencias traumáticas, las cuales abarcan shocks morales, momentos desgarradores o epifanías. Además, de acuerdo a Hansson & Jacobsson (2014),

luego del shock moral, el cual, como se planteó anteriormente, opera como dispositivo para activar sensibilidades morales con alta carga afectiva, las cuales se hacen cuerpo y posibilitan el reclutamiento político, se suscitan *micro-shocks* y/o *re-shockings*. El concepto de *re-shocking* es la exposición repetitiva de uno mismo a *micro-shocks* (esto implica el uso de tecnología visual y auditiva de los sujetos animalistas con el objetivo de exponerse a la cruenta realidad de la explotación animal, lo cual produce una amplificación de la experiencia afectiva, con el objetivo de afirmar su compromiso a favor de los animales), cuyo efecto radica en generar sentimientos que permiten agudizar o re-activar la empatía y la compasión – prácticas de cuidado– respecto de las condiciones materiales de existencia de los animales explotados. Es decir, los *re-shockings* buscan, en la conformación de la subjetividad, mantener la práctica de sí como mirada crítica de uno mismo, en la relación con el otro y con el mundo. Esto requiere desarrollar cierta capacidad corporal y afectiva para sensibilizarse o permitirse la aflicción. En otros momentos, los sujetos animalistas requieren lo opuesto, es decir, necesitan reducir la amplificación de la respuesta afectiva al dolor y sufrimiento animal, pues de otra manera, el síndrome de compasión por fatiga o el trastorno secundario de estrés por trauma inhabilitan la acción y el compromiso político de los sujetos, e incluso los desmoviliza (Joy 2008). Esto se debe al hecho de ser testigos de la violencia, y no por vivirla directamente. Los sentimientos culposos de no vivir esa realidad, mientras otros animales sí, son capaces de embotar emocionalmente al sujeto con emociones y sensaciones desbordantes como: la fatiga, la desesperación, la frustración, el odio y el resentimiento.

En consecuencia, el *re-schoking* implica el desarrollo permanente de la habilidad para observar el sufrimiento (Shapiro 1994), o desde la perspectiva foucaultiana, la práctica de sí como una determinada forma de mirar. Esta puede entenderse como prácticas micro-políticas que configuran la subjetividad. Esta habilidad necesita cierta capacidad reflexiva y un amplio espectro de repertorios socio-emocionales.

Entonces, se entiende que el proceso de subjetivación es un trabajo de subjetivación, que incluye el cuerpo, el afecto y la cognición en relación a una actitud de cuidado del otro-animal (Shapiro 1994). Lo cual implica una dinámica de tránsito que involucra un amplio repertorio afectivo, socio-emocional, y sensorio-perceptivo. Ese tránsito, siguiendo Hansson & Jacobsson (2014), es la relación de movilidad desde el espectro de estar entumecido o nublado en relación a mirar al otro-animal hacia la intensificación y/o la intimidad del afecto/cuerpo que se traduce en prácticas políticas de cuidado del otro. Este proceso supone

una práctica permanente de objetivación del sujeto, como condición indispensable para su proceso de subjetivación. Este ejercicio de objetivación-subjetivación en el sentido foucaultiano, se acerca a lo que Jacobsson & Lindblom (2012) denominaron, desde un marco de la sociología moral en la acción colectiva, *reflexividad moral* en activistas por los derechos animales, la cual es uno de los aspectos medulares de los movimientos sociales contemporáneos, y se define como la conciencia de la discrepancia entre los ideales y las normas sociales imperantes. Por tanto, es la reflexión cognoscitiva que motiva la protesta y los repertorios de acción, la transgresión y la lógica contenciosa entre los actores sociales y el aspecto social y jurídico que mantiene un determinado orden de las cosas. Este marco, junto con la sociología de las emociones y los estudios foucaultianos sobre subjetivación, afirma la posibilidad analítica de entender la acción colectiva, en el marco de los modos de subjetivación, como un fenómeno moral y político-ontológico, en el cual se encuentran extensos trabajos emocionales, que incluyen la capacidad corpóreo-afectiva del sujeto de contenerse, de liberarse –catarsis–, de elaborar hábitos que permitan la gestión emocional –ritualización– y la posibilidad de normalización de la culpa (Jacobsson & Lindblom 2013), generada por la disposición sensible activada por las experiencias traumáticas y relaciones de sociabilidad que permiten mirar al otro, y elaborar una determinada forma de relacionarse y de comportarse. Esto ayuda a entender el lugar de los activistas veganos como *outsiders* o desviados morales (Lindblom & Jacobsson 2014) en la medida de su exposición permanente a la crueldad animal –formas determinadas de mirar– que interrogan por completo las concepciones normativas de mundo. La reflexividad moral o proceso de objetivación-subjetivación, tiene como objetivo saldar las contradicciones –en cuanto a las prácticas de sí con uno mismo, con el otro y el mundo– que pueden surgir en el proceso de subjetivación ético-político.

Según lo antedicho, para Foucault “la práctica de uno mismo implica por tanto una nueva ética de la relación verbal con el otro” (1994, 50). Esto significa que la subjetivación ética-política es un trabajo permanente de sí, lo cual produce una catarsis y una conversión permanente del sujeto: “la conversión es un proceso largo y continuo, un proceso que yo llamaría de auto-subjetivación” (Foucault 1994, 76). La práctica de libertad es, pues, un ejercicio que nunca acaba, en cuya tensión radica la relación entre poder y resistencia. Este proceso inacabado es un *ethopoiein* o la característica del *ethos* en su alquimia constante. Dicha transformación es relacional, la conversión del sujeto se da en virtud de la relación consigo mismo, con el otro, y con el mundo. Esto configura una forma de *paresia*, o decir

verdadero. Por tanto, la *paresia* se entiende como la búsqueda de coherencia del *ethos*: “decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta” (Foucault 1994, 100). Es un pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. Aquello supone un desplazamiento del sujeto, la vuelta de la mirada hacia uno mismo, el retorno de sí. La resistencia al poder se da en la medida de la relación con uno mismo, lo que conlleva necesariamente al otro. Este sería el punto central de análisis de la sociología de la subjetivación: las formas en que las emociones y el cuerpo producen sentidos que configuran modos de subjetivación ético-políticos (prácticas de cuidado), las cuales tienen como cimiento la elaboración de disposiciones sensibles.

Según Hansson & Jacobsson (2014), exposiciones permanentes a la realidad de los animales no-humanos –base de las disposiciones sensibles– implican una disposición de rediseñado (*re-engineered disposition*), lo cual supone un repertorio cognitivo-afectivo de sensibilización que se hace, y atraviesa en/desde el cuerpo (*embodied sensibility*). En este sentido, la sensibilización alude a: “el proceso por el cual los activistas desarrollan, tanto la responsabilidad/sensibilidad mental y conciencia como la acción de refinar la sensibilidad incorporada o ‘acuerpada (*embodied sensitivity*), y la capacidad de sintiencia” (Hansson & Jacobsson 2014, 263). Este proceso involucra capacidades cognitivas y perceptivas. Por tanto, una sociología de la subjetivación tendría en sus claves analíticas y variables explicativas un registro corporal, lo que implica integrar: cuerpo, afecto y cognición.

Para concluir, las disposiciones de rediseñado entrañan un proyecto intencional del sujeto para reformar, redefinir, intensificar y disciplinar los afectos, las sensibilidades, impulsos, factores de empuje y atracción, relativos a los programas de los movimientos sociales, grupos de afinidad, compromisos ideológicos, posicionamientos éticos y miradas ontológicas (Hansson & Jacobsson 2014). Entonces, la sensibilidad incorporada y la disposición de rediseñado organizan el afecto de los sujetos, condicionando la motivación para actuar o disputar sus visiones de mundo (ontologías-políticas) y, por tanto, los principios éticos que se despliegan de ello. Estas disposiciones afectivas se desarrollan permanentemente tanto en el plano individual, como colectivo de las prácticas políticas de cuidado.

1.9.2 Sociología de la subjetivación: prácticas político-corporales y micro-políticas

Para finalizar la elaboración propia de este marco analítico de la presente investigación, es necesario trabajar específicamente una aproximación a la sociología de la subjetivación desde

una perspectiva de género. En ese sentido, se presentan relaciones analíticas que buscan dar cuenta de cómo las prácticas de género, prácticas político-corporales y prácticas micro-políticas, son elementos constitutivos en la construcción de las masculinidades desde el punto de vista del estudio de los procesos de subjetivación que, como se ha visto a lo largo de este capítulo, incluyen un extenso repertorio emocional. Para ello, se retoman los dos principales paraguas teóricos de este marco: la sociología de las emociones/cuerpo junto con los estudios foucaultianos sobre subjetivación y se añade literatura especializada sobre construcción de las masculinidades o estudios sobre varones, principalmente el trabajo de Connell (1995, 1997), Bourdieu (2000) y trabajos sobre masculinidades disidentes (Halberstan 2008, Mass Grau 2016, Parrini 2018).

El estudio de la construcción social de las masculinidades tiene que darse en el marco de “una estructura mayor” (Connell 1997, 1). Esto significa dar cuenta de esa estructura y, por tanto, analizar cómo se ubican las masculinidades en ella. Para aquello Connell utiliza la categoría del “*género como una estructura de práctica social (...)* está inevitablemente estructurado con otras estructuras sociales (...) el género intersecta –mejor dicho, interactúa– con la raza y la clase” (1997, 10). Esto quiere decir que la concepción estructural del género también remite a la intersección en torno a otras estructuras sociales como: la clase, la raza y la especie. Según Connell (1997), para entender al género es preciso ir más allá de él, y, al contrario, no se puede entender las demás lógicas de dominación sin aludir al género. A partir del *modelo de estructura de género* (Connell 1997), en el que se inscribe la construcción del ser varón, se entiende la dimensión estructural e histórica de los proyectos de género. En primer lugar, las *relaciones de poder* que visibilizan la subordinación de las mujeres y la dominación de los hombres. En segundo lugar, las *relaciones de producción* en torno a la división sexual del trabajo o lo que Connell (1997) denomina “discriminación salarial” o “el carácter de género del capital”. Finalmente, la *catexis* relativa al deseo sexual inscrito e investido de una estructura de género. Las prácticas de género, el ser y parecer varón, están ancladas a estructuras de género y, por tanto, a estructuras económicas, órdenes simbólicos y narrativas corporales.

Siguiendo a Connell, es importante “considerar las relaciones de género entre los hombres” (1997, 11). Por tanto, se define la *masculinidad hegemónica* como:

(...) el tipo de masculinidad que ocupa una posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género, una posición siempre disputable (...) la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres (1997, 11-12).

Se describen tres patrones imperantes de las masculinidades en occidente: *subordinación*, *complicidad*, *marginación*, partiendo de la advertencia de que: “La hegemonía es una relación históricamente móvil” (Connell 1997, 12). Por tanto, las relaciones de género entre varones, al estar inscritas en estructuras de poder y dominación, suponen lógicas de *subordinación* (exclusión política, cultural, violencia legal y física, discriminación económica) entre los hombres. La *complicidad* da cuenta del beneficio de los dividendos patriarcales o privilegios de género en torno al ser varón. Aunque la mayoría de los hombres no encajen en el modelo normativo de masculinidad hegemónica, tienen una “relación de complicidad con el proyecto hegemónico” y obtienen beneficios o privilegios de ello (Connell 1997, 14). La *marginación* es uno de los constructos teórico-analíticos más relevantes para comprender la construcción de las masculinidades en términos estructurales. El término alude a “las relaciones entre las masculinidades en las clases dominantes y subordinadas o en los grupos étnicos. La marginación es siempre relativa a una autorización de la masculinidad hegemónica del grupo dominante” (Connell 1997, 15). Este modelo permite entender la construcción de las masculinidades en su dimensión móvil, lo cual empata en relación analítica con el giro ético de Foucault, en el cual se considera al poder con su característica móvil y contingente, junto a un amplio sustrato emocional que pone en juego las relaciones de subordinación, complicidad y marginación. Es decir, las prácticas de género conllevan un trabajo emocional y corporal que busca, desde el punto de vista de la masculinidad hegemónica, reafirmar el proyecto de género imperante.

Aunado a lo anterior, la categoría de escenario reproductivo permite desbiologizar el sexo, y entender los procesos históricos que conforman el cuerpo, la reproducción y la sexualidad; dimensiones, usualmente, pensadas en términos de determinantes biológicos. Según Connell: “El nexos con el escenario reproductivo es social” (1997, 8). Las prácticas de género colocan el ser varón en un plano espacial, contextual y temporalmente situado, en su despliegue específico relacional inserto en una estructura. Esto es una perspectiva dinámica, estructural e

histórica del género. Lo cual se aleja de las perspectivas que presuponen las prácticas como componentes aislados y esenciales.

Las relaciones de poder, de producción y deseo, en el modelo de Connell (1995), se articulan en torno a un “escenario reproductivo, definido por las estructuras corporales y por los procesos de reproducción humana” (Connell 1997, 6). Cabe aclarar que, aunque el género como práctica necesariamente alude al cuerpo, no se reduce a él. Esta práctica social: “Responde a situaciones particulares y se genera dentro de estructuras definidas de relaciones sociales” (Connell 1997, 6). Esta perspectiva implica una lectura del género como estructura de la práctica social, lo cual posibilita aterrizar el análisis del hacerse varón en un plano menos abstracto, esto es, en el lugar de las prácticas concretas. Aquí se da el punto de encuentro analítico con las prácticas de sí foucaultianas, las que determinan un modo de relacionarse, de comportarse y de mirar, por tanto, un modo de subjetivación en el cual la relación con el otro es determinante. Este proceso de subjetivación tiene como base las prácticas del sujeto y, como se ha mencionado anteriormente, tiene un sustrato corporal. Lo anterior supone reconocer que: “El proceso corporal, al insertarse en procesos sociales, se vuelve parte de la historia (tanto personal como colectiva) y un posible objetivo de la política” (Connell 1995, 88). Por ejemplo, el animalismo –ética del cuidado hacia el otro animal– en los hombres podría actuar como un “(...) hecho corporal, un hecho que fractura la masculinidad hegemónica” (Connell 1995, 91).

Retomando a Connell, es necesario situar la agencia social de los propios cuerpos: “al generar y dar forma a la conducta social” (1995, 93). Esto se denomina: “las prácticas que se reflejan en el cuerpo y se derivan del mismo” (Connell 1996, 95). Por tanto, una sociología de la subjetivación requiere indagar analíticamente en las prácticas de género que se refractan en el cuerpo y son capaces de ser agentes propios de producción de sentido del sujeto. A este proceso le vamos a llamar: *‘prácticas político-corporales’*, las cuales al tener un sustrato corporal están imbuidas por dimensiones emocionales y concepciones de mundo en disputa – ontologías políticas-.

Las prácticas político-corporales adquieren especial sentido cuando interrogan a las masculinidades hegemónicas, dado que, retomando a Halberstan (2008), existen cuerpos correctos y, por tanto, cuerpos equivocados. Según la literatura sobre masculinidades disidentes, el “cuerpo equivocado (...) describe al cuerpo transexual en términos de un error

de la naturaleza” (Halberstan 2008, 167). El cuerpo del hombre trans-masculino sería una desviación de “lo natural”. Para el caso de las subjetividades animalistas en varones, según Adams, “la carne es un símbolo de dominación masculino (...) comiendo músculos de animales fuertes, nos haremos más fuertes. De acuerdo con la mitología de la cultura patriarcal la carne promueve la fuerza; los atributos de esa masculinidad se logran comiendo esos alimentos masculinos” (2016, 108). Estas prácticas discursivas y normalizadoras del género en relación al especismo pueden encajar en lo que Mass Grau (2016) denomina “violencia simbólica-cognitiva”, dado que quienes viven estas violencias son las personas que más se alejan de la masculinidad dominante. En ese orden de ideas, el estudio de la conformación de las subjetividades de las masculinidades disidentes articula analíticamente la cuestión de la sexualidad, el cuerpo, el deseo, el género y la identidad (Halberstan 2008, Mass Grau 2016, Parrini 2018). Estos son elementos identitarios de producción de sentido que operan como variables explicativas importantes para la sociología de la subjetivación. Este proceso crítico que interroga a las masculinidades hegemónicas, en términos de los dividendos patriarcales (Connell 1997), supone un ejercicio de renuncia –o retirada del sujeto–, que se da debido a las ‘*prácticas micro-políticas*’ de las subjetividades, para el caso de las subjetividades animalistas. El concepto de prácticas micro-políticas retoma la noción de infra-política de Scott (2004). La infra-política alude a los discursos ocultos y cotidianos de los sectores subordinados, a través de los cuales estos resisten, es: “un ámbito discreto de conflicto político (...) la lucha sorda que los grupos subordinados libran cotidianamente” (Scott 2004, 217). Por tanto, las *prácticas micro-políticas veganas* remiten al espacio cotidiano, doméstico y a veces semi-visible de resistencia al especismo, a través de: 1) en el plano del consumo, con base en el boicot económico a las empresas que se benefician directamente de la explotación animal; 2) en el plano de la producción, con base en la apuesta político-alimentaria por cultivar y generar espacios colectivos de producción alimenticia sin agro-tóxicos y sin uso de animales; 3) y en el plano simbólico, se refiere al cuestionamiento a los lenguajes especistas que refuerzan la noción de los animales como propiedad o de lo animal como inferior o peyorizante. Lo micro-político se diferencia de lo político, en tanto la acción colectiva de este tipo no necesariamente sucede en la arena de lo público. Para este marco analítico, una sociología de la subjetivación desde una perspectiva de género plantea que las consecuencias de los sujetos varones animalistas, al asumir sus prácticas micro-políticas, según Gaarder son:

La socialización de los roles de género impacta en la respuesta emocional. La masculinidad está vinculada con la fortaleza y la distancia emocional, mostrar compasión por los animales podría leerse como un signo de debilidad. Los hombres podrían estar menos motivados a involucrarse en el activismo por los animales por miedo a ser asociados a un movimiento estereotipado como ‘hiper-emocional’, y compuesto por ‘corazones blandos’ (...) por tanto, los hombres ven al activismo por los animales como un comportamiento no-masculino, serían incapaces de alcanzar el gran costo de movilidad social (Gaarder 2011, 56-57).

Esto permite señalar que tanto las prácticas político corporales, como las prácticas micro-políticas, tienen una dimensión emocional, la cual, como se ha mencionado antes, es catalizada por experiencias traumáticas subjetivantes y mecanismos de sociabilidad que configuran cierta disposición sensible.

Retomando la idea del ‘cuerpo equivocado’ en relación a las prácticas político-corporales y micro-políticas de las subjetividades animalistas masculinas, el trabajo de Michel Foucault en su curso *Los anormales*, permite dar cuenta no solo de la figura del monstruo sexual, sino también de un monstruo no tan trabajado por los intérpretes del filósofo, quizás porque él mismo no desarrolló tanto el tema. Se refiere al monstruo de apetitos anormales, el *monstruo alimentario* (Taylor 2016). La transgresión alimentaria se traduce en términos de patologizar y medicalizar al enfermo que decide dejar de comer animales. Foucault en el *Poder psiquiátrico* (1973-1974 curso en el Collège de France), describe a un individuo del siglo XIX que recibe un tratamiento psiquiátrico ante la “paranoia” de rehusarse a comer alimentos de origen animal (Taylor 2016). Desde esta perspectiva se entiende una dimensión del poder como sujeción, en el sentido de normalización y disciplinamiento de los cuerpos. En las prácticas político-corporales se busca una construcción del sujeto que resiste a dicho disciplinamiento y en cuyo centro se encuentra la ética del cuidado del otro-animal. En el marco del proyecto de género imperante, esos ‘cuerpos equivocados’ de las subjetividades animalistas son feminizados.

De acuerdo a lo anterior, es importante retomar a Fuller (1995) en tanto lo antedicho se expresa en torno a la polaridad marianismo-machismo. Esta perspectiva dualista permite comprender la construcción de las masculinidades en torno a una organización jerárquica de lo social. La estructura colonial y patriarcal articularía un sistema genérico, cuya constitución binaria de los sexos se despliega con base en la lógica del “opuesto complementario”. Dicha

perspectiva se acerca tanto a entender el ser varón como sujeto de género (Figuroa 2016) como a la comprensión del género como estructura de la práctica social (Connell 1997). Es decir, si se comprende el género en su dimensión estructural, aquello remite a órdenes simbólicos y materiales constitutivos de lo social, órdenes que denuncian a los ‘cuerpos equivocados’ y reprimen la disposición sensible, en cuya dimensión emocional se encuentra: la empatía, la compasión y la solidaridad con el otro. Es importante señalar dicho binario, porque desde el punto de vista del presente marco teórico las masculinidades veganas podrían ser situadas por el sistema patriarcal en el borde o el margen de “lo masculino”, e incluso de “lo humano”, y ser arrojadas al espacio de “lo femenino” y lo animal.

Las prácticas corporales están inscritas en el ordenamiento de lo social. Desde una perspectiva foucaultiana, se ubican dos aproximaciones al cuerpo con base en las diferentes entradas analíticas a la noción de poder. Por un lado, un registro pesimista del poder según Foucault implicaría que “los cuerpos se vuelven el objeto de las nuevas disciplinas y las nuevas tecnologías del poder los van controlando de a poco” (citado en Connell 1995, 79). El disciplinamiento y normalización de los cuerpos producen o se envisten de regímenes de veracidad. En este caso el dispositivo del bio-poder, en la anatomopolítica, es el control y la producción de cuerpos a partir de prácticas disciplinarias. Por otro lado, con base en el giro ético del último Foucault, se plantea una relación constitutiva entre el poder y la libertad, o la resistencia, es decir, del mismo modo que en la sujeción disciplinaria, en los procesos de subjetivación se halla un sustrato corporal.

En ese sentido, Connell (1995) plantea la imposibilidad de escapar del cuerpo, pues existe una masculinización de la dimensión corpórea, o una corporalización del ser varón: “la competencia y las jerarquías entre los hombres, la exclusión o dominación de las mujeres. Estas relaciones sociales de género se realizan y simbolizan en los desempeños corporales” (Connell 1995, 85). Entonces, cuando el desempeño corporal no alcanza el mandato de la masculinidad hegemónica el género se debilita. En respuesta al debilitamiento de las prácticas corporales del ser varón existen, al menos, tres posibilidades: 1) se radicaliza el esfuerzo para lograr el estándar normativo; 2) se redefine la masculinidad, y en paralelo se reafirman otros aspectos masculinos como: la independencia y el control; 3) se cuestiona abiertamente la masculinidad hegemónica, y se asume políticas contra-sexistas (Connell 1995). De esa manera una sociología de la subjetivación busca indagar en las prácticas político-corporales de las masculinidades, las cuales pueden ubicarse en cualquiera de estas tres respuestas.

Por otro lado, el concepto de *violencia simbólica* de Bourdieu (2000) permite entender no solo cómo se producen las prácticas de género, sino también cómo se internalizan y se convierten en arbitrios culturales las apariencias de lo natural. La violencia simbólica alude a un orden simbólico de dominación, en dos aspectos: 1) actos de conocimiento, 2) actos de reconocimiento práctico. Esto supone una adhesión *dóxica* o el despliegue de una lógica o efecto de coherencia entre las estructuras cognitivas y las estructuras sociales. Lo cual explica cómo los dominados obedecen: “Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores” (Bourdieu 2000, 50). Esta categoría analítica nutre la construcción teórica de las prácticas político-corporales, pues dichas prácticas de género no necesariamente son disruptivas del orden de género imperante, sino que en algunos casos pueden afirmar dicho orden. Esto implica que el cuerpo se muestra como un lugar de disputa ideológica, emocional y ontológica –concepciones de mundo. En ese sentido se entiende la lógica política de lo corporal, es decir el encuerpamiento de la experiencia de subjetivación ético-política, o que hemos llamado la somatización de la subjetivación. Como se ha dicho, este trabajo corporal puede ser al mismo tiempo normativo y disruptivo, es decir, las prácticas político-corporales pueden reafirmar el orden de género, o interpelarlo.

En ese sentido, el concepto de violencia simbólica, al igual que la estructura de la práctica social de Connell (1997), y las categorías sobre subjetivación de Foucault como la *chrésis* o *épiméleia*, permiten cuestionar las estructuras de dominación como supuestos a-históricos y naturales. Pues, según Bourdieu, la dominación¹⁴ masculina “se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social” (2000, 49). Esta fuerza simbólica, al igual que Connell y Foucault, según Bourdieu se ejerce directamente sobre los cuerpos.

¹⁴ En este sentido conviene realizar una precisión analítica entre la concepción de dominación de Bourdieu frente a la concepción de dominación de Foucault. El filósofo entiende las relaciones de poder en su dimensión móvil y contingente, a diferencia de los estados de dominación, en donde “las prácticas de libertad no existen o no existen sino unilateralmente” (Foucault 1984, 259). De esta reflexión se desprende el problema de la dominación en relación a la dimensión móvil y circular del poder. La dominación en Bourdieu opera en la medida del poder simbólico. A través del *acuerdo dóxico* entre las estructuras cognitivas y sociales se naturaliza la dominación. Esto produce que los dominados apliquen los esquemas de los dominadores, y de esa manera internalicen la dominación. El aporte de Foucault es pensar la posibilidad de la resistencia o las contra-conductas en las relaciones de poder, a diferencia de la condición de dominación.

Sin embargo, lo peculiar de la sujeción es que no necesariamente requiere de coacción física. La lógica disciplinar o normalizadora de los cuerpos, bajo este esquema analítico, opera bajo mecanismos silenciosos o invisibles que camuflan la dominación o el ejercicio del poder, para ser más precisos, debido a la posibilidad contingente de la resistencia. Es decir, se da un proceso de transformación o, dicho de otra manera, de ortopedización de los cuerpos para producir las disposiciones de sumisión pertinentes que articulan la relación: dominación masculina-sumisión femenina. Entonces, se tiene “un mundo físico simbólicamente estructurado atravesado por las estructuras de dominación” (Bourdieu 2000, 55). Por tanto, el despliegue de la violencia simbólica consiste en la asimilación de los esquemas de percepción, apreciación y de acción de los dominadores, por parte de los dominados (Bourdieu 2000). Esto naturaliza las relaciones de género, e invisibiliza las estructuras objetivas de dominación subyacentes a dicho orden simbólico. Estos elementos analíticos permiten comprender cómo ciertas masculinidades se configuran en virtud de las categorías del orden imperante, a saber, la fuerza y la potencia, aunque en principio pretendan desestabilizar las mismas categorías.

Tanto Connell como Bourdieu, al entender el género en su dimensión estructural, permiten apartarse de todo relato meta-histórico y esencialista de las relaciones entre los sexos. Además, al plantear la cuestión del ser varón en el marco de estructuras de relaciones específicas, permiten concebir las masculinidades en las siguientes características: 1) contextual e histórica; 2) relacional, en especial en virtud de la categoría de femineidad; 3) “la masculinidad (...) está asociada a contradicciones internas y rupturas históricas” (Connell 1997, 8). Pero también el aporte de Bourdieu, respecto de la violencia simbólica, posibilita complejizar el modelo de la estructura de género de Connell, pues se entiende la dimensión simbólica y cognitiva de las relaciones de poder, así como de qué forma se inscriben en los cuerpos los órdenes simbólicos de dominación. Todas estas variables analíticas buscan nutrir el estudio de las prácticas político corporales, que son centrales en la producción de las subjetividades masculinas. Entonces, por un lado, se tiene la configuración de las prácticas de género (Connell 1997) y las prácticas del cuidado de sí como procesos de subjetivación (Foucault 1984) y, por otro lado, se tiene el proceso de cómo se internalizan dichas prácticas articulando el acuerdo *dóxico* entre dominación masculina y sumisión femenina (Bourdieu 2000).

Este modelo teórico, de una sociología de la subjetivación desde la perspectiva de género, permite entender las masculinidades en sus dimensiones estructurales de relaciones móviles de género, producidas históricamente. Según Figueroa, es necesario adoptar una perspectiva del “estudio de los varones como *sujetos de género*, contruidos socialmente con aprendizajes excluyentes de los de las mujeres, pero a la vez con costos, limitaciones y ganancias dentro de un sistema denominado patriarcal y misógino” (2016, 224).

Para concluir, a lo largo de este capítulo se situó el amplio debate teórico en el que se inscribe esta investigación, por un lado, se problematizó e interpeló el antropocentrismo de la disciplina sociológica con base en las discusiones sobre los Estudios Críticos Animales, y el giro animal, esto permitió sentar las bases epistémicas y delimitar la agenda específica de investigación en torno a las subjetividades animalistas. Por otro lado, se discutió sobre los principales paradigmas de la Acción Colectiva y los Movimientos Sociales, este debate se dio bajo el paraguas del giro afectivo que involucra la sociología de las emociones/cuerpo. De esa manera se señalaron los principales límites del estudio de los procesos sociales y políticos en clave identitaria, accionalista, racionalista y estructural-determinista. Luego, se abordó una breve discusión en torno al último Foucault, aquello implicó replantear la noción del poder junto con la idea de resistencia y verdad; lo anterior, tuvo la intención de abrir paso al ejercicio analítico que buscó sociologizar la perspectiva foucaultiana sobre subjetivación con base en las prácticas de sí y la ética del cuidado. Finalmente, se propuso un modelo analítico propio que se edificó gracias a los grandes debates previamente mencionados y a la luz de mis hallazgos empíricos. De esa manera, se planteó una sociología de la subjetivación que imbricó la sociología de las emociones/cuerpo y un enfoque foucaultiano sobre subjetivación, esto supuso situar a las emociones, a la corporalidad y a las practicas de sí, incluyendo un enfoque de género respecto a las prácticas político-corporales, del sujeto como variables sociológicas explicativas centrales para esta investigación.

Capítulo 3

Animalismos en el Ecuador: breve historia política y conformación de las subjetividades anti-especistas*

1.10 Introducción

En Ecuador, el origen de los animalismos se sitúa en la década de los ochenta. Se ubican dos trayectorias de umbral, en principio divergentes. Por un lado, organizaciones de protección animal con amplia influencia de las organizaciones bienestaristas internacionales; por otro lado, organizaciones político-culturales en cuyo centro de crítica se encuentra el anti-colonialismo, con influencia del movimiento rockero de la época. De esa manera, en la constitución de los animalismos ecuatorianos se encuentran, al menos, dos horizontes de sentido o marcos¹ e interpelación del orden social y político especista: la crítica al maltrato y la crueldad animal, y la crítica a la matriz colonial.

La pregunta de investigación del presente capítulo es: ¿Cómo se ha configurado la trayectoria socio-política de los animalismos en el Ecuador, a partir de la cual se desprenden marcos de sentido que constituyen las subjetividades animalistas? Por tanto, el objetivo del presente capítulo es trazar las diferentes trayectorias socio-políticas de los animalismos en el Ecuador, junto con sus respectivas matrices de conformación de las subjetividades animalistas. El capítulo se divide en cinco apartados principales. En primer lugar, *Orígenes de los animalismos en el Ecuador*, describe la fundación de los animalismos a inicios de la década de los ochenta, sus repertorios de acción colectiva y marcos de sentido. Se traza una primera etapa de los animalismos desde los años ochenta hasta inicios del año 2000. En segundo lugar, *Politización de la cuestión animal*, aborda los principales procesos socio-políticos que han buscado situar la cuestión animal en la agenda política nacional y en espacios político-culturales contra-hegemónicos. Esto ubica una segunda etapa animalista que comienza a inicios del año 2000 hasta el 2011. En tercer lugar, *Un naciente horizonte anti-especista*, se describe la última etapa de los animalismos ecuatorianos, entre el año 2012 hasta la actualidad, y se aborda la institucionalización de los animalismos y el surgimiento de

* Una versión adaptada y modificada de la primera, segunda y tercera parte de este capítulo fue presentada como artículo con el nombre: “Animalismos en el Ecuador: historia política y horizontes de sentido en disputa” para la convocatoria N.12 Movimientos Sociales en el siglo XXI. Rupturas, continuidades y novedades de la Revista Cartografías del Sur.

¹ Siguiendo a Goffman (2006) el marco es una estructura conceptual o esquema de interpretación que posibilita a los actores entender, categorizar y conceptualizar su experiencia. Dichos marcos pueden representar el posicionamiento ideológico del movimiento, pero no es lo mismo. Este enfoque es situacional.

organizaciones y colectivos anti-especistas. En cuarto lugar, *Procesos subjetivantes: la búsqueda de coherencia en los animalismos* describe tres matrices de coherencia animalista que se concatenan con: 1) las diferentes trayectorias socio-políticas animalistas y 2) el cimientamiento afectivo de las experiencias tempranas con animales, desarrollado en el capítulo dos. Estas tres matrices de coherencia son el eje central de la constitución de las subjetividades animalistas anti-especistas: 1) el activismo animalista por los perros y gatos, al que se denomina ‘perrigaterismo’;² 2) la lucha por la abolición de las corridas de toros; y 3) el reconocimiento de las experiencias compartidas de subordinación. Finalmente, *Dispositivos de difusión animalista: cyber-activismo, transnacionalización de la cuestión animal y cultura-política*, aborda los principales mecanismos de propagación del animalismo anti-especista en el Ecuador, entre ellos: 1) el cyber-activismo y la internet; 2) las oenegés y congresos internacionales; 3) la cultura política contestataria del rock y el punk ecuatoriano; y 4) las corrientes espirituales de oriente.

De acuerdo a lo anterior, se busca presentar una breve historia política de los animalismos en el Ecuador, pues detrás de dichos procesos sociopolíticos e históricamente situados, existen actores y procesos de subjetivación ético-políticos. El objetivo general de esta investigación es dar cuenta de la configuración de las subjetividades de los animalismos en el Ecuador. Para ello es necesario ubicar contextual y espacialmente al objeto de estudio. Por tanto, este capítulo pretende trabajar sobre dos niveles, uno vinculado a una breve historia política de los animalismos ecuatorianos, que permita situar al segundo nivel, relacionado a una micro-sociología de la conformación de las subjetividades, en donde el núcleo central de análisis se halla en la dimensión experiencial, el cuerpo y las emociones de los y las actores. De esa manera, el primer y segundo apartado responden al primer nivel, mientras que el tercer y cuarto apartado al segundo nivel.

En ese sentido, la metodología utilizada es de corte cualitativo, y se utilizan dos técnicas: la entrevista a profundidad y el análisis histórico y documental. Por un lado, el uso de las entrevistas a profundidad a actores/as clave cobra relevancia metodológica y analítica, pues indagar en su proceso subjetivo social y político en torno a los animalismos de larga data e

² El término ‘perrigaterismo’ alude al esquema discriminatorio-especista de la mayoría de protectoras de animales, que se enfocan principalmente en perros y gatos y omiten la compleja realidad de explotación de los demás animales, en especial los llamados ‘de granja’, y en general reproducen su propia explotación y cosificación a través de prácticas especistas como: comerlos, o vestirse con sus pieles.

involucramiento orgánico permanente en el movimiento permitirá reconstruir una breve historia los animalismos. La historia personal y biográfica se coloca como refracción de la historia política, cultural y social del contexto en el que se inscribe el actor/a. Por otro lado, la técnica de análisis de archivos y documentos busca identificar momentos clave de la lucha animalista, ubicar a los actores y colocarlos en el juego institucional. Además, se espera rastrear procesos antagónicos y elementos de configuración de marcos de sentido en disputa. Los documentos utilizados provienen de los archivos de más de cuarenta años de Protección Animal Ecuador, estos incluyen: actas de asambleas, propuestas de ley y ordenanzas, información de campañas, entre estas: plantones y marchas, oficios, videos de investigaciones de explotación animal, y propaganda animalista.

1.11 Orígenes de los animalismos en el Ecuador: años ochenta e inicios de los 2000

En este primer apartado se abordan dos trayectorias de inicio: 1) el origen de las organizaciones de protección animal en el Ecuador, y 2) la dinámica contenciosa del movimiento rockero frente a las corridas de toros, desde la década de los ochenta hasta inicios del año 2000. Se ubican dos marcos en relación con la constitución de la cuestión animal de la época: el rechazo al maltrato y la crueldad animal, y la crítica al colonialismo.

1.11.1 Primeras organizaciones de protección animal: constitución local e influencia del bienestarismo internacional

En 1984 se funda Asociación Ecuatoriana Defensora de Animales (AEDA)³ en Quito. Una de sus miembros fundadores, y presidenta de la época, fue Herda Rouschemberg, quien se dedicaba al rescate independiente de animales callejizados. En 1994 se crea la Fundación Trato Ético de los Animales (TEA) en Guayaquil. Uno de sus fundadores fue Luis Escala, quien en esa época ya era vegetariano. La tendencia de estas organizaciones ha sido predominantemente bienestarista. Jasper & Nelkin (1992), según se muestra en la Tabla 0.1, describen a los *fundamentalistas* como quienes afirman radicalmente los derechos animales sin concesiones ni negociaciones; a los *pragmáticos*, como quienes tienen los mismos objetivos políticos de los fundamentalistas, pero utilizan medidas graduales bienestaristas en el orden institucional; la categoría de pragmáticos tiene una descripción teórica y política similar a la de ‘neo-bienestaristas’ de Francione (2008); y, finalmente a los *bienestaristas*, que

³ AEDA en el año 2005 bajo la presidencia de Lorena Bellolio cambia su nombre a Protección Animal Ecuador (PAE), y adquiere estatus de fundación.

tan solo buscan mejorar las condiciones de explotación de los animales, a través del bienestar animal, apelando a nociones como ‘matanza humanitaria’ y ‘crueldad innecesaria’.

Tabla 0.1. Tipología de los animalismos contemporáneos

	Creencias acerca de los animales no-humanos	Objetivos principales	Estrategias principales
Bienestaristas	Objetos de compasión que merecen protección. Delimitación marcada entre las especies.	Evitar la crueldad; limitar a la población animal no deseada.	Leyes de bienestar animal, educación humanitaria, refugios.
Pragmáticos	Merecen consideraciones morales; equilibrio entre los intereses humano-animales. Cierta jerarquización entre especies.	Eliminar toda forma de sufrimiento innecesario; reducir, reajustar o reemplazar la instrumentalización animal.	Protesta pública pero cooperación, negociación y aceptación pragmática de compromisos a corto plazo.
Fundamentalistas	Tienen derechos morales absolutos para vivir plenamente sin la interferencia humana. Derechos iguales entre especies.	Eliminar de forma radical, total e inmediata toda forma de explotación animal.	Retórica y condena moral. Acción directa y desobediencia civil. Santuarios animales.

Fuente: Types of Contemporary Animal Protectionist (Jasper & Nelkin 1992, 178)

Tanto AEDA como TEA dedicaron su acción colectiva exclusivamente a la deplorable situación de los perros y gatos callejizados en Quito y Guayaquil, respectivamente. Según Lorena Bellolio, presidenta de Protección Animal Ecuador (PAE) desde 1999, antes de estas primeras organizaciones lo que había eran grupos o personas no organizadas de activistas independientes que se dedicaban al rescatismo: “eran viejitos, acumuladores como la Herda, gente así que solamente notaría el tema de los perritos y eso, pero además una sin conocimiento haciendo el típico trabajo que hacen las rescatistas” (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019). Al contrario, los repertorios de acción⁴ de estas dos organizaciones pioneras incluían: rescates de animales abandonados; campañas de

⁴ La noción de repertorios de acción o de la contienda alude a: “los medios que utiliza la gente para embarcarse en la acción colectiva contenciosa” (Tilly, McAdam y Tarrow 2005).

concientización sobre el trato hacia los animales; campañas de esterilización masiva de perros y gatos en situación de calle en zonas sub-urbanas o marginales. En las campañas de educación eran comunes los primeros ‘Talleres de Educación Humanitaria’, organizados por TEA a finales de los noventa (Escala 1996). Por otro lado, AEDA contaba con un órgano de difusión sobre la cuestión animal, a través de la ‘Revista Amigos con Cola’. La acción simbólica de rescatar y rehabilitar a un perro envía un mensaje específico: los animales no son cosas, merecen tener un buen trato. Al enmarcar el trato hacia los animales no-humanos como cruel e injusto se interpelaba a la sociedad en su conjunto y a las instituciones públicas. Retomando a Jasper y Nelkin (1992) esta disputa simbólica se vuelve moral en la medida en la que articula un *ethos* de cuidado y empatía hacia los otros animales.

Además, se denunciaba activamente los envenenamientos masivos o las conocidas ‘campañas de descanización’ (AEDA 2000) que los propios municipios de Quito, Guayaquil y Cuenca realizaban para supuestamente controlar la proliferación de animales callejeros. Una de ellas fue el ‘Programa Piloto de Control de la Rabia de la Dirección Provincial de Salud’, que consistía en capturar a los perros y gatos del cuello con un cordel con el fin de inmovilizarlos, transportarlos luego a las perreras y, pasadas las 24 horas de moratoria, inyectarles trinitina, una solución venenosa. Se alertaba a la población de la crueldad detrás de este procedimiento, dado que el veneno tenía un procedimiento letal muy lento que causaba dolor y agonía a estos animales no-humanos. En ese sentido, el encuadre de esta primera etapa ponía mucho énfasis en las formas en las que se trata a los animales no-humanos, de manera cruel y arbitraria y, por tanto, empiezan a surgir actores específicos, no necesariamente adversarios, que dan lugar a relaciones dinámicas entre estos nacientes animalismos y las instituciones de salud pública. La tendencia claramente bienestarista de TEA se puede evidenciar en la respuesta de rechazo a la ‘forma’ de exterminar a los perros y gatos, y en su propuesta de ‘eutanasia selectiva’ en un periódico local guayaquileño en 1997. Alexandra de Valencia, vicepresidente de TEA, mencionaba: “Opino además que, si bien la solución es provocar la muerte de animales callejeros, esta se debe realizar bajo condiciones más humanitarias” (1997). En ese tiempo TEA se dedicaba a alimentar a los animales enjaulados en el departamento de Control de Rabia de Guayaquil, y otra organización aliada de la misma tendencia bienestarista, la Fundación Protectora de Animales (FPA), supervisaba su asesinato. Esta posición permite visibilizar que este naciente animalismo no rechazaba la instrumentalización y cosificación institucionalizada, sino que cuestionaba las formas exageradamente crueles en las que estas se daban.

Durante la década de los noventa, las organizaciones alertaban sobre el problema de la leptospirosis y la rabia, denunciaban el manejo sensacionalista de los medios de comunicación respecto a estas enfermedades zoonóticas y la posible consecuencia del abandono masivo de perros y gatos, así como el manejo inhumano del problema a través de los envenenamientos masivos (AEDA 2000). Además, a finales de la década de los noventa en Guayaquil TEA comenzaba con movilizaciones, en especial caminatas que buscaban hacer pública la situación de los animales abandonados y maltratados, como se muestra en la Ilustración 0.1.

Ilustración 0.1. Movilización animalista en los años noventa



Fuente: El Universo, 6 de octubre de 1997

En paralelo, también se rechazaban las corridas de toros. Los plantones pacíficos, como se muestra en la Ilustración 0.2 que tenían lugar en las afueras de la Plaza de Toros de Durán, empezaron a formar parte del repertorio de protesta durante esta primera etapa del animalismo ecuatoriano en Guayaquil. Se denunciaba la crueldad animal detrás de estos espectáculos.

Ilustración 0.2. Plantón pacífico a las afueras de la Plaza de Toros de Durán



Fuente: Archivos PAE

La narrativa del animalismo temprano de la época ya comenzaba a señalar la Declaración Universal de los Derechos Animales, aprobada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU). De esta manera, asumían un lenguaje en clave de derechos, y empezaban a interpelar directamente a los organismos municipales y al Ministerio de Salud, denunciando la situación de los animales abandonados y maltratados, no solo como un problema ético, sino también político, relacionado con la Salud Pública. TEA cerró su refugio en 1997. Así comentó, para el Diario HOY, la vicepresidenta de la fundación: “Dejaban en nuestras puertas cajas llenas de gatos, animales que no querían y, como ya no los aceptábamos los dejaban amarrados en la puerta” (Valencia 1997). El mismo año AEDA emprendía acciones conjuntas con el apoyo del Municipio de Quito, empresas privadas y la oenegé internacional *World Society for the Protection of Animals* (WSPA) para abrir su clínica veterinaria.

El abandono y maltrato de animales, el uso de animales en espectáculos, el trato cruel hacia los animales de parte de las mismas autoridades sanitarias, los envenenamientos masivos, las perreras municipales, la situación de callejización y la población masiva de perros y gatos en situaciones deplorables configuraban el principal marco de injusticia, el cual a su vez requería un complejo trabajo emocional en la primera época del animalismo ecuatoriano. Este marco de diagnóstico (*diagnostic framing*) (Williams 2012) permitió enfatizar que las víctimas, en este caso los no-humanos, eran objeto de un acto injusto sistemático y permitió designar a los culpables, entre los cuales constaban: las instituciones públicas, los actores vinculados a la tauromaquia (ganaderos y taurinos) y la indiferencia de la sociedad en su conjunto.

Estas condiciones, en sí mismas, operaban como un primer *shock moral*, este se define como: “información o eventos que les sugieren a las personas que el mundo no es lo que pensaban” (Jasper 2012, 53). El cual es capaz de movilizar sensibilidades y articular acciones para subvertir dichas condiciones. Así comenta Lorena:

(...) hubo una crisis, yo ya estaba metida en AEDA (...) un sentimiento de impotencia, de angustia, desesperación, o sea, ¿qué es el mundo? era algo que no estaba, no entraba en mi mente y fuimos (...) Los problemas del activismo, sí, es que cuando yo empecé, no sabes lo que era eso, entre el 90 y el 99 (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019).

En ese momento complejo y catastrófico en el que vivían los animales en la época, surge la necesidad de un trabajo emocional y moral que exponga la realidad de los animales. Según indicaba Luis Escala de TEA, respecto a un temprano trabajo de shock moral como dispositivo de sensibilización: “Para 1996 estoy preparando una presentación a través de *slides* de animales muertos, maltratados y enfermos, a pesar de que son grotescos y que nunca nadie lo ha hecho, alguien debe comenzar y enseñarle a la gente cómo es la realidad” (Escala 1996). La exposición de las condiciones en las que se encuentran los animales no-humanos fue un repertorio de acción central. Esto permite situar el vínculo entre los marcos de injusticia y los repertorios de la acción colectiva, enfocados en propiciar shocks morales. Lo anterior implica reconocer la centralidad del *contexto de experiencia* de los actores en la vida pública (Cefai 2011). El cual, en este caso, permite realizar un trabajo de enmarcamiento que busca denunciar un estadio permanente de agravio hacia el otro-animal y, a su vez, configurar el proceso de acción colectiva.

Además, tanto AEDA en Quito, como TEA y FPA en Guayaquil mantenían contacto directo entre sí, y fueron asesoradas por organizaciones internacionales de corte bienestarista, principalmente por la WSPA. El asesoramiento se complementaba con los llamados ‘*grants*’ o apoyo financiero internacional, a través de los cuales financiaban proyectos de alcance medio o grande, tales como: la clínica veterinaria y el refugio. De esa manera, AEDA también buscó vincularse a las más grandes organizaciones bienestaristas de la línea principal del animalismo: *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animal* (RSPCA) de Inglaterra, y la *Humane Society Internacional* (HSI) en Washington. Esto los llevó a buscar desde sus inicios incidir en política pública a favor de los animales no-humanos, lo cual incluía desarrollar propuestas de ordenanzas de tenencia responsable de ‘animales de compañía’ y ‘fauna urbana’, en general, y propuestas de leyes de bienestar animal. Retomando a Gamson y Meyer los marcos interpretativos de las oportunidades políticas permiten describir la importancia del significado elaborado por los actores en el proceso político: “los movimientos despliegan una gran actividad a la hora de estructurar o incluso crear oportunidades políticas” (1999, 391). Esto implica que la incipiente disputa institucional, en clave de políticas públicas, de los primeros animalismos fue posible porque los propios actores fueron capaces de significar las variables políticas con el objeto de incidir en estructuras institucionales. En este punto, el factor del significado cultural y social, en torno a la denuncia de la crueldad animal, en términos del proceso de enmarcamiento, que realizaron los actores fue crucial, para dar apertura a estos primeros momentos de acaecimiento público.

Para concluir este primer ciclo del animalismo que se cierra a inicios de los años 2000, es importante mencionar el rol pionero que tuvo AEDA en cuanto a la atención de animales no-humanos, en casos de desastres naturales, particularmente en 1999 con la erupción del volcán Tungurahua en la ciudad de Baños. Así comenta Lorena:

(...) yo comencé esto a fines del 99 (...) a involucrarme en esta organización que ahora es la que dirijo, que no existía (...) a lo que me involucro con AEDA que se llamaba en ese tiempo (...) coincidentalmente comienza a erupcionar el Tungurahua y me escribe Gustavito, que era el presidente de la asociación en esa época. (...) Entonces de la nada me vi rescatando animales en Baños, yéndome en camiones a albergues improvisados (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019).

Durante la erupción, la situación de los animales no-humanos era devastadora. Muchos quedaron encerrados en casas evacuadas, mientras otros deambulaban por las calles sin acceso mínimo a agua o comida. En ese escenario llega Luis Carlos Sarmiento, representante de la WSPA, para evaluar la zona afectada quien junto a Lorena Bellolio de AEDA y otras personas vinculadas a sociedades protectoras de animales, efectúan el rescate de 150 perros, 15 gatos y 1 burro (AEDA 1999).

Para concluir, este apartado permitió ubicar una primera trayectoria de los orígenes animalistas ecuatorianos, vinculados a un marco que rechazaba la crueldad animal, ampliamente influenciado por organizaciones internacionales. La particular configuración de este desplazamiento constitutivo de los animalismos permite advertir una creciente dinámica en dos direcciones: hacia las instituciones públicas y hacia la sociedad civil. Este último componente tiene como base una interpelación de orden ético y político. A continuación, se presenta otra trayectoria de esta primera etapa, es decir, la expresión político-cultural contestaría del rock y su vínculo con un naciente animalismo anti-taurino.

1.11.2 Movimiento rockero y orígenes del animalismo: ‘los conciertos afuera de la plaza de toros’

A partir de la década de los ochenta se registran procesos de acción colectiva, con alta carga contenciosa y beligerante, en torno al animalismo y, en especial, a la defensa de la vida de los toros y al rechazo del rezago colonial de la invasión española. Según Terranimal (2013), estas manifestaciones públicas, principalmente plantones, marchas y conciertos anti-taurinos,

fueron organizados por grupos de activistas rockeros. Jaime Guevara y Carlos Sánchez Montoya, músicos locales, fueron dos de los activistas que más destacaron en la época. Hasta inicios del siglo XXI la dinámica de la protesta era esporádica y coyuntural. Las manifestaciones se concentraban en torno al mes de diciembre en Quito, en respuesta a las ferias taurinas realizadas por la fundación colonial de la ciudad.

A diferencia de la vertiente animalista vinculada a las protectoras de animales, movilizadas principalmente por la empatía y compasión hacia los no-humanos, quienes cuestionaban principalmente la tortura y crueldad animal, esta expresión del naciente animalismo ecuatoriano venía cargada de amplios contenidos políticos de izquierda y contestarios. Toda una generación de jóvenes que crecieron en un Ecuador convulsionado por la elevada conflictividad social, inmersos en las bullas, las marchas, la caída de presidentes y el paro nacional indígena de los años noventa, fue forjada con cierta conciencia étnica y de clase que alimentaría la lucha anti-taurina de la época. Según indica Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma:

Esta generación de personas empezamos a criticar muchas de las cosas establecidas, y una de las cosas más asquerosas y ritualmente de ese status quo era la Plaza de Toros, la mejor feria de América. (...) Entonces siempre estaba relacionado con las bullas, con los enfrentamientos, (...) que en mi caso empezó mucho más cercano al cuestionamiento cultural que al tema animalista. (...) Empiezo cuestionando la fundación española, la fiesta, y no, para nada el tema de la tortura y crueldad animal (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

En la década de los ochenta, la banda de rock, dirigida por Carlos Sánchez Montoya, ‘Animal: Rock Verde’⁵ (1988-2000), la nueva canción latinoamericana de Jaime Guevara y su tradición anarquista, así como Acción Creativa y ‘Quitú Milenario’ en la década de los noventa y diversos grupos de afinidad vinculados a la cultura política del punk y del rock, articulaban esta expresión más radical del inicio del animalismo ecuatoriano. El ‘Rock Animal’ de Montoya y su programa de radio ‘Rock por FM’ operaban como medio de difusión de contenido contestatario y como dispositivo de movilización y acción política a favor de los

⁵ La canción *Puerta 9* de Animal Rock era una de las que se tocaba en los conciertos afuera de la plaza, y decía: “Todo listo está para la fiesta brava (...) falsa tradición hemos heredado Puerta 9, bañados con cerveza y todos gritando: ¡olé! ¡Puerta 9 ‘el crimen no es fiesta’, no más! (...) Esta masacre no debe continuar” (Montoya 1988-2000).

animales. En una etapa anterior a los años ochenta también se ubican pequeñas manifestaciones de grupos no organizados en contra de las corridas de toros, sin embargo, entre los años ochenta y dos mil ya se rastrea el inicio de una acción colectiva organizada animalista anti-aurina.

Sus principales repertorios de acción incluían: las pintadas de los bueyes en el sector de El Labrador, protestas en las inmediaciones de la Plaza de Toros Quito, conciertos de rock a las afueras de la plaza (todo esto en el contexto de las corridas de toros del mes de diciembre). Estos repertorios estaban compuestos por un espíritu combativo, un amplio escenario contencioso y beligerante contra los taurinos, quienes eran concebidos como representantes de la élite blanca de Quito, según comenta Felipe: “entonces esperábamos mientras el concierto avanzaba, se acababa 3 o 4 de la tarde y se armaba una batalla campal, ellos contra nosotros. Obviamente la policía del lado de ellos, por los noventa. (...) Ellos todos los años contrataban a la policía para reprimirnos” (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020). De forma similar, Jaime Guevara, rockero, anarquista, cantautor ecuatoriano y activista anti-aurino, recuerda:

A finales de los noventa empezamos a hacer demostraciones en contra de las corridas de toros. Éramos grupos de jóvenes e íbamos a la plaza de toros a poner letreros y con canciones satíricas con respecto a las corridas de toros y slogans también, y los repetíamos y entonces, claro, la policía estaba del lado de la autoridad quienes estaban del lado del dinero, de los empresarios y del poder financiero. Y entonces nos hostigaban y también nos agredían, más de una vez nos agredieron (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

Jaime recuerda cómo diversos grupos de punk, entre ellos ‘La Bestia’, un grupo de mujeres punks, organizaban conciertos anti-aurinos en terrazas. La represión policial era el factor común: “los policías del GOE entraron con perros a la casa (...) entraron con todo y arrasaron, botaron los equipos, a las chicas que reclamaban les lanzaban los perros a las piernas, lanzaron gas a los ojos. Recuerdo que yo me gané un par de toletazos que me dejaron negras las piernas y mucha gente más salió herida” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020). Estos grupos de rock también pedían prestada electricidad de alguna casa cercana a la plaza o cogían la luz de los postes directamente, y organizaban conciertos a las afueras: “Otra alternativa que hacíamos era hacer

conciertos en calles adyacentes a la plaza de toros, por la Jipijapa” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020). Estas manifestaciones de la protesta estaban cargadas, siguiendo a Goffman (2006), de una característica particular de la *organización de la experiencia*, se trataba de una dimensión altamente dramática con componente bélicos. El aspecto situacional del escenario público, la plaza de toros y sus alrededores, posibilitaba la proliferación y agudización del conflicto entre: manifestantes anti-aurinos, la policía y los espectadores aurinos. En ese espacio teatral de la acción colectiva se interrogaban amplios significados culturales y se disputaban posiciones políticas con un clivaje clasista.

La lucha anti-aurina de la época al cuestionar las corridas de toros, en su dimensión colonial, estaba interpelando a la oligarquía quiteña, y al eurocentrismo de los grupos económicos de poder. Esta expresión de la lucha anti-aurina era una disputa clasista contra la élite blanca quiteña o ‘blanqueada’, y se identificaba con cierta lógica étnica en clave de un repliegue identitario: estos sectores animalistas reivindicaban y rescataban la tradición de los pueblos indígenas pre-hispánicos, y al mismo tiempo condenaban el aniquilamiento cultural, material y vital que supuso la colonia española para los pueblos de Abya-Ayala.

Esta primera etapa del animalismo ecuatoriano, que involucró un alto nivel de conflictividad, presos y heridos en las protestas anti-aurinas, así como presos por acciones directas, principalmente por las pintadas de los bueyes en El Labrador o el uso de grafitis, concluye a inicios de los 2000, en donde se identifica una actualización de la forma de protesta. Así indica Felipe:

A los inicios de los 2000 empezó un poco a variar esa dinámica. A Carlos ya le detenían, ya no le dejaban entrar con su vaina, y era media estúpida la lógica de la pelea, habían heridos y presos. Empezaba con botellazos, como una lucha medieval, se iban acercando, claro, habían heridos por los botellazos (...) Había gente que nunca se recuperó, había gente que salía muy mal herida de esas peleas. Claro, trataba la policía de disolver antes de que salgan los de adentro (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

Comienza un nuevo ciclo de movilización, y en consecuencia, la búsqueda de politización del animalismo por vías legales. En ese nuevo periodo se entretienen los viejos repertorios y su

dimensión beligerante: marchas, plantones y conciertos, junto con nuevos repertorios como veedurías ciudadanas y campañas anti-taurinas. Se abre así una línea de disputa en clave institucional y legal. Además, se ubica una interpelación discursiva mutua entre estas dos vertientes: la de la crítica político-cultural, y la crítica a la crueldad y el maltrato animal. Estos discursos comienzan a juntarse. Estos dos elementos ideológicos del origen del animalismo serán fundamentales en la configuración de las subjetividades animalistas anti-especistas en el Ecuador, pues establecen el cimiento afectivo, de base colectiva, para expandir la crítica animalista hacia el resto de los animales explotados, no solo perros, gatos, y toros. A continuación, se describe la segunda etapa de los animalismos ecuatorianos, la cual, aunque mantuvo los viejos repertorios de acción colectiva, tuvo un importante viraje institucional.

1.12 Segunda etapa de los animalismos ecuatorianos: Politización de la cuestión animal (2000-2011)

En este segundo apartado se describen los principales procesos socio-políticos que intentaron poner la cuestión animal en la agenda política nacional. Es importante mencionar que este capítulo no busca solamente presentar una historia del animalismo lineal-etapista y por tanto plana, para el análisis de la constitución del sujeto animalista, sino que pretende situar espacial y contextualmente a los animalismos para, desde el lugar histórico en el que emergen y en el que se desarrollan, acceder a las fibras micro-sociológicas, es decir experienciales, simbólicas, emocionales y corporales de la formación de las subjetividades animalistas anti-especistas. Por tanto, no es de interés teórico-analítico principal el análisis de las diferentes leyes, ordenanzas y disputas institucionales de los actores. Pues, siguiendo a Pleyers “resumir los movimientos sociales a su impacto en la política institucional (...) es un sesgo epistemológico muy problemático, ya que impide entender la naturaleza misma y una parte importante de los logros de los movimientos sociales” (2018, 92).

Sin embargo, estos procesos son abordados en la medida en la que aportan al estudio de la conformación de las subjetividades. El centro de esta investigación busca entrecruzar lo político, las subjetividades y la dimensión corpóreo y emocional. Esta decisión metodológica implica distanciarse de las perspectivas dominantes que ponen énfasis en el impacto de los movimientos sociales en el juego político institucional.

1.12.1 El viraje institucional de los animalismos: ¿qué hacemos durante todo el año?

A lo largo de la primera década del siglo XXI se ubica un fenómeno de diversificación de la acción colectiva animalista. No se detuvieron las protestas y la acción de calle ubicadas en los orígenes de los animalismos, sino que se complementaron con otras formas de hacer política animalista. Retomando a Tilly, McAdam y Tarrow (2005), se entretrejen formas transgresivas con formas contenidas de la contienda o, dicho de otra manera, se vinculan estrategias críticas de gobernanza con estrategias liberales de gobernanza (Newell 2000, en Munro 2005). Las segundas al operar dentro de los términos procesuales, establecidos por las instituciones, son más aceptadas. Según Jasper y Nelkin (1992) la postura reformista, por medio de la educación pública y el lobby a favor de leyes de protección animal, ha contado con mayor apoyo público. Lorena comenta sobre su acercamiento como representante de AEDA al grupo de rockeros anti-taurinos: “Pero yo fui como diciendo que ‘no puede ser que cada diciembre la gente salga a cantar canciones afuera, a que les echen... que los boten’, a cantar que ‘yo soy longo y no torturador’ -, era algo más, o sea, ¿qué hacemos durante todo el año para impedir que esto pase?” (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019). De forma similar, Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis refiere:

(...) la necesidad de ir a protestar en las plazas, era como el primero. Y un día me acuerdo, mirando un torero ecuatoriano en una entrevista que le hacían - ¿Qué opina usted de toda la gente que está allá fuera de las plazas protestando? - él dijo - A mí, pues, no me preocupa, ni me afecta, es parte del espectáculo - y eso me dio una bofetada en el rostro - ser parte de ese espectáculo, ¡¿Qué? está loco!, me niego a ser parte -, yo no voy a estar, a veces todavía lo hago hasta ahora pero ya con otra mentalidad. Pero sí comencé a hacer otras cosas, digamos esa fue la que más me alentó para ir a cambiar, tal vez, la dinámica (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

Entonces, este segundo periodo del animalismo involucraba, por un lado, la diversificación y multiplicación de la protesta, que se expresaba en diversas convocatorias a marchas y plantones por la aparición de una nueva generación militante, según comenta Felipe, después del primer periodo: “se hacían convocatorias de grupos, había un montón de gente joven que odiaba esa huevada por distintas razones. (...) Habían 5, 6, 7, 8 convocatorias distintas, entonces la gente llegaba a distintas horas, se topaba con los piquetes de policías en la plaza,

se daban de quiños y les sacaban de la plaza” (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020); por otro lado, se empezó a apelar a instancias legales y organismos estatales. La politización del animalismo se mantuvo en las calles, y también comenzó a desplegarse al interior del Estado. De acuerdo a lo anterior, esta actualización de la protesta se debe a un cambio en los contextos de experiencia, los cuales al modificarse transforman los sentidos de los actores (Cefai 2011). El escenario público y, por tanto, el rol *performático* de la acción alentó a ciertos grupos de activistas a buscar cambiar la dinámica de disputa.

Los conciertos de rock siguieron siendo fundamentales en esta segunda época. A través del ‘Quitú Raymi’ se buscaba agrupar a las diferentes marchas y convocatorias anti-taurinas con el objetivo de articular una movilización masiva para cada primero de diciembre, reivindicando a Rumiñahui. En este concierto circulaban contenidos contestarios y críticos de la cultura hegemónica: había un marco anti-colonial muy marcado. En esta etapa comenzaron a confluir los dos marcos originarios del animalismo ecuatoriano. De esa manera se juntó la generación anti-colonialista, con amplio contenido clasista y étnico, junto con una generación sensibilizada por el trato cruel hacia los animales. El fruto de esta convergencia política, y también de horizontes de sentidos diversos, llevó, en varias ocasiones, a trabajar juntos a Diabluma y PAE.

Las diversas acciones políticas del animalismo de esta época, entre el 2000 y 2010, que golpearon a los bancos, a los gremios de ganaderos y galleros, a aficionados taurinos, a los medios de comunicación hegemónicos abiertamente vinculados a la tauromaquia, y que lograron problematizar y visibilizar la cuestión animal en la opinión pública fueron: en septiembre y diciembre del año 2007 se presentó, a nivel nacional en el programa *La Televisión* transmitido por el canal Ecuavisa, un reportaje sobre las Corridas de Toros en Quito. Por primera vez se visibilizaba y denunciaba explícitamente todo el proceso cruento detrás de la plaza de toros, y en su interior. Esta acción fue relevante debido a su forma de *aparato sensibilizador*, pues emitió un shock moral masivo que incluía poderosos símbolos condensados (*powerful condensing symbols*), entendidos como: “imágenes verbales o visuales que capturan perfectamente – tanto cognitiva como emocionalmente–, todo un rango de significados que producen un marco” (Jasper & Poulsen 1995, 498). Esto implicó un importante debate público sobre la dimensión ética de los espectáculos crueles con animales.

Esto implicó un importante debate público sobre la dimensión ética de los espectáculos crueles con animales.

En el año 2008 el Consejo Nacional de Radiodifusión y Televisión de Ecuador (CONARTEL) prohibió la transmisión de espectáculos crueles con animales en horario apto para todo público debido a la naturaleza violenta de los mismos. En el año 2009 CEDATOS realizó una encuesta, financiada por PAE, titulada ‘Estudio evaluación corridas de toros’, en donde se podía constatar que el 77% de la población ecuatoriana indicaba que no le gusta las corridas de toros, el 91% rechazaba el ingreso de menores de edad, el 91% señalaba que sí existe maltrato para los toros y caballos en estos eventos (Ponce 2020c). Esto permitió constatar el amplio rechazo a las corridas de toros, y por tanto una fuerte base social que daba legitimidad a las luchas anti-taurinas. En el año 2010, a través de una acción de protección presentada a la Defensoría del Pueblo, junto con el Consejo Consultivo Nacional de Niños Niñas y Adolescentes, se prohíbe el ingreso de menores de 12 años a espectáculos crueles con animales, precautelando el interés superior del niño/a.

Todas estas disputas socio-políticas tenían algo en común. Retomando a Jasper & Nelkin (1992), se puede afirmar que estaban cargadas de fuertes componentes emotivos, así como de una retórica que buscaba apuntalar una forma novedosa de protesta, sobre la base del cuestionamiento moral a la sociedad. De esta manera, se puede identificar en esta segunda etapa cómo el marco que rechazaba la relación instrumental hacia los animales no-humanos y lo que aquello conlleva (crueldad, maltrato y explotación animal, violencias interrelacionadas), comienza a tomar más fuerza en relación al discurso anti-colonialista de los orígenes de los animalismos. Este horizonte político que predominó, con su dimensión discursiva, permitió un activismo animalista sostenido a través de los actores que comenzaban a organizarse de forma sólida, mientras buscaban interpelar al Estado, y que sus demandas animalistas fueran traducidas en leyes, ordenanzas, y políticas públicas en general.

1.12.2 Debate constituyente: ¿bienestarismo o derechos animales?

En 2007, en el contexto de los debates para la Asamblea Constituyente de 2008, hubo representantes del movimiento animalista. Este fue un momento político importante que enfrentó a las diferentes fracciones de los animalismos ecuatorianos. Se encontraba, por un lado, una tendencia vinculada a los derechos animales que demandaba la abolición de espectáculos crueles con animales, según indica Rasa: “Llevamos una posición, inclusive una

propuesta para los temas de los animales, una propuesta que al final fue abortada; porque se debió renunciar a esa frente a otra. (...) La propuesta era que se eliminaba la sevicia en contra de los animales, es decir, la crueldad en contra de los animales” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). Por otro lado, una fracción más pragmática buscaba incorporar el bienestar animal desde la Constitución, y por tanto transversalizar esta política en todos los ámbitos correspondientes: educación, transporte, alimentación, etcétera. Lorena, quien pertenecía a este segundo grupo, comenta: “estuvimos presentes cuándo se iba a hacer la Constitución (...) Nos fue mal, porque estaban sobre todo los promulgadores de los derechos de los animales. Entonces para ellos era derechos o nada” (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019).

La colisión entre posturas de corte abolicionistas y reformistas, las primeras demandando el cese inmediato a toda forma de explotación animal, con base en la noción de derechos inherentes, mientras que las segundas privilegiando la premisa utilitarista que busca minimizar el sufrimiento y dolor hacia los animales, no es absoluta ni rígida sino, al contrario, es un encuentro con matices (Jasper & Nelkin 1992). Ahora bien, aunque estas posturas, en momentos políticos o campañas particulares, tomen forma de un espectro, sí se ubican diferencias abismales entre el bienestarismo-reformista y el abolicionismo. El principal desencuentro consiste en la gradación del trato hacia los animales, a través del “trato humanitario”, “sufrimiento innecesario” o “interés humano significativo”, versus la búsqueda por eliminar la propiedad animal y abolir las formas institucionalizadas de explotación animal (Francione 2008). En el caso constituyente los matices se polarizaron y dificultaron la moderación de las demandas al interior de la arena política institucional.

Las demandas animalistas fueron anuladas debido al lobby taurino, ganadero y gallero, y por la frágil consolidación de los animalismos ecuatorianos, aunque aquello sirvió para posicionar el debate en torno a la cuestión animal en la agenda política nacional. Rasa indica que, al final, se resolvió en el debate animalista constituyente que el Estado: “regulará el bienestar animal sin que esto afecte a las prácticas culturales o los ritos ancestrales. Es decir, sigan nomás las corridas de toros, todo puedes decir que es cultural” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). Esto era inadmisibles para el primer

grupo, por lo que ninguna de las dos demandas término por incorporarse. Sin embargo, se problematizó la relación con los animales no humanos. Se planteó la cuestión del animalismo no solo como un asunto moral, sino político y de justicia. Aunque dichas demandas no fueron traducidas, en 2008 la Constitución del Ecuador reconoce los Derechos de la Naturaleza (DDNN).⁶ Lo cual tendría consecuencias jurídicas para los Derechos Animales (DDAA) (Coronel 2016).

En paralelo a estos procesos socio-políticos vinculados directamente en contra de las corridas de toros, se impulsaron proyectos de ley de bienestar animal y ordenanzas de tenencia responsable de ‘animales de compañía’, se prohibieron los circos con animales, entre otros. Además, en este periodo las organizaciones y colectivos animalistas se diversificaron. Según recuerda Lorena, a inicios de esta segunda etapa en los años 2000 no había organizaciones locales consolidadas: “hasta donde yo vi no había gente aquí local trabajando en Quito” (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019). A mediados de esta década comienzan a surgir nuevos grupos de protección animal, de acuerdo a Lorena, debido a discrepancias en cuanto al trabajo técnico que suponía el bienestar animal: “yo creo que empiezan a surgir primero por discrepancias por la forma de trabajar de nosotros. Debido a esto, sobre todo esta falta de información yo creo, en la discrepancia de la visión. (...) Entonces desde ahí empiezan a pulular estos grupos, a partir de esto” (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019).

Para concluir este apartado, hay que decir que, junto con el apareamiento de otras organizaciones y colectivos animalistas, conforme se acercaba este fin de ciclo en el año 2010, las marchas anti-taurinas tomaban cada vez más poder de movilización e interpelación popular. No solo surgieron nuevos colectivos de protección animal, sino que germinó una heterogeneidad de procesos organizativos provenientes de diferentes tradiciones políticas. Entre ellas se encontraban grupos de afinidad cercanos al punk y a la cultura política contestataria, estos comenzaban a configurar lo que Best (2014) llama *nuevo abolicionismo*, debido a sus componentes anti-capitalistas y ampliamente interseccionales, lo cual se analizará más adelante. Esta amplia matriz rizomática de los animalismos permitió que el 01 de diciembre de 2010 se dé una gran movilización.

⁶ El art. 71. reza “La naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia, el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Constitución del Ecuador 2008).

1.12.3 Marcha 01 de diciembre de 2010

Otro momento sustantivo de los animalismos fue el 01 de diciembre de 2010, cuando ocurrió una multitudinaria marcha anti-taurina, como se puede observar en la Ilustración 0.3, la cual denunciaba “el sadismo institucionalizado disfrazado de arte y cultura” (AnimaNaturalis 2010). La marcha fue convocada por el Movimiento “Quitú por la Vida”,⁷ el cual agrupaba a colectivos sociales y culturales por la defensa de los animales y la naturaleza. Según Antonella, quien en esa época pertenecía al colectivo Cuidado con el Cuco, y era cercana a PAE: “también se involucraron grupos que no eran animalistas o que no trabajaban específicamente el tema de los toros sino más urbano, pero que les juntaba el tema” (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

Ilustración 0.3. Marcha anti-taurina 01 de diciembre 2010. Cuerpos pintados



Fuente: Archivo Movimiento Quitú por la Vida

El objetivo de la marcha fue demandar a la alcaldía de Quito la abolición de las corridas de toros y que la realización de esos eventos se regule mediante una Consulta Popular. Según indica Rasa Bihari, quien en ese momento formaba parte de AnimaNaturalis: “Entonces

⁷ El movimiento estaba conformado por: ‘AnimaNaturalis’, ‘Antitaurinos Unidos’, ‘Arca’ (Cuenca), ‘Asociación de Peatones de Quito’, ‘Cuidado con el Cuco’, ‘Diabluma’, ‘PAE’, ‘Pan de Agua’ (Ambato), ‘Planeta Verde Azul’, ‘Proanima’, ‘Revolución de la Cuchara Ecuador’, ‘Zeitgeist’, entre otros.

hacemos la marcha, y es la marcha más grande que Quito haya visto ¡jamás! (...) Había cantidad de gente, policías a lo bestia que nos detenían a cada momento, era una cosa así, helicópteros por arriba dando las vueltas; y la idea era pedir que se hiciera esta Consulta Popular para Quito” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). Antonella menciona que la peculiaridad de esta gran movilización tuvo que ver con que: “también fue la primera vez que la marcha no se dirigió a la plaza de toros, sino, a la plaza grande” (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019). Cierta giro institucional de los animalismos no fue aprobado por unanimidad,⁸ como comenta Jaime Guevara:

Antes del periodo de Correa las marchas iban invariablemente a la Plaza de Toros, allá íbamos siempre, pero desde la época de Correa y sus "boys", los "boys" eran los Diabluma, y desgraciadamente eran chicos (...) pero lastimosamente se dejaron manipular políticamente por Correa y compañía, y se dio modos de torcer el recorrido de la marcha y lo llevaban al Centro, a protestarle más bien hacia el alcalde, y no, nuestra posición era hacia la Plaza de Toros porque ahí es donde se realizaba ese ritual de muerte (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

Luego de cinco horas de movilización y protesta, la alcaldía no apareció. La marcha se redirigió al Palacio de Gobierno y una comisión de la misma fue recibida por la presidencia. El 18 de diciembre del 2010, en cadena sabatina,⁹ Correa anunció que iba a incluir la pregunta sobre la abolición de las corridas de toros en el referéndum: “Estoy del lado de los jóvenes, vamos a poner esa pregunta en la consulta y que se discuta abiertamente sobre estas cosas, y sobre eliminar todas las expresiones de violencia, maltrato, mortificación en nuestro país” (Correa contra las corridas 2010). La praxis cultural de la acción colectiva y, en consecuencia, los marcos de interpretación fueron elementos nodales en esta clara oportunidad política. Retomando a Tilly, McAdam y Tarrow, “ninguna oportunidad, por muy objetivamente abierta que se encuentre, invitará a la movilización sino es: a) visible para los potenciales desafiantes y b) percibida como una oportunidad” (2005, 47). Los actores animalistas

⁸ Es importante mencionar que un sector de los animalismos de línea anarquista, y por tanto, anti-estatista miraba con sospecha la relación de cercanía política que tenía Diabluma con el correísmo, e incluso denunciaban y advertían cierta lógica corporativista que podía impactar negativamente al movimiento.

⁹ Las sabatinas fueron informes semanales, presentados por el expresidente Rafael Correa todos los días sábados, cuya duración era de 3 a 4 horas. Se transmitía por cadena nacional.

podieron identificar e interpretar esta apertura democrática. Esto dio lugar a una rigurosa campaña animalista que buscó captar el apoyo público, siguiendo a Eyerman (1998), los “cambios de significado” y la lucha por “definir la situación” formaron parte central del juego poder el poder y el cambio social, en cuya relación conflictiva se encontraban los animales no-humanos y las formas de relacionamiento societales y políticas respecto a ellos.

En consecuencia, el 07 de mayo del 2011 se realiza la Consulta Popular, en donde se incluyó la aprobación o no de este tema en la pregunta ocho.¹⁰ Gracias a la consulta y a la pregunta 8 se desarrolló un amplio debate en torno a la cuestión animal, que tenía en su centro el rechazo a la crueldad hacia los animales, así como el cuestionamiento de la Fundación Española, pues colocaba a las corridas de toros como símbolo vigente de opresión colonial. El resultado de la consulta fue que seis de cada diez ecuatorianos respondieron a favor de eliminar las corridas de toros. El sí ganó en los tres cantones más grandes del país: Quito, Guayaquil y Cuenca (TerrAnimal 2013). A pesar de dicha resolución, los grupos animalistas se movilizaron denunciando el carácter “tramposo y manipulador” de la pregunta, y la “burla a la voluntad popular” (PAE le aclara a Citotusa causas de suspensión de feria taurina en Quito 2012). Según menciona Rasa:

Al final la pregunta salió como salió, es decir, era un mamotreto de preguntas porque no hablaba nada de los toros, hablaba de una pregunta absolutamente hipotética, era - ¿Usted está de acuerdo que en el cantón de su residencia se prohíban los espectáculos que tengan como finalidad dar muerte al animal? – O sea, no podía ser más ambigua la pregunta, no sabías ni qué decir, no sabía si contestar sí o no. Era para estar un rato pensando - ¿Qué me quiere preguntar? y, además, tramposamente hicieron la pregunta por cantones (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

El Municipio de Quito aprobó una ordenanza (Consejo Metropolitano de Quito 2011) permitiendo las corridas de toros sin dar muerte al animal en la plaza: “Ese Consejo Metropolitano (...) debieron haber prohibido simplemente, pero no, se pusieron a interpretar y cambiaron la ordenanza. Lo que hicieron es poner que - se elimina el tercio de muerte -, hicieron algo peor, porque los animales ya no iban a ser matados en público, sino, atrás en los

¹⁰ La pregunta decía: “¿Está usted de acuerdo que en el cantón de su domicilio se prohíban los espectáculos que tengan como finalidad dar muerte al animal?”.

chiqueros” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). Sin embargo, producto de la movilización histórica que se concretaba en las aludidas medidas legislativas, en el año 2012 la feria taurina más importante del país “Feria Jesús del Gran Poder”, se canceló por falta de asistentes y no ha abierto sus puertas hasta el presente. El cierre de la Feria se atribuye, por un lado, a la inconformidad del público taurino frente a la eliminación del último tercio de las corridas; por otro lado, al impacto social y cultural en la población ecuatoriana que produjo el debate en torno a la crueldad animal (Ponce 2020c).

1.13 Tercera etapa de los animalismos ecuatorianos: un naciente horizonte anti-especista

La creciente institucionalización de los animalismos ecuatorianos, con el cierre de la consulta popular, abrió una serie de procesos en esta misma línea, y en paralelo se dio apertura a una tercera etapa que se caracterizó por el surgimiento de organizaciones y colectivos anti-especistas. Esta sección describe los procesos socio-políticos que continuaron a la consulta popular del 2011, así como el origen de organizaciones y colectivos anti-especistas, marcados por las diferentes tendencias político-ideológicas que dieron origen a los animalismos en los ochenta.

El fin de la segunda etapa de los animalismos ecuatorianos permitió posicionar en debate nacional la cuestión animal, así como dar apertura a nuevos procesos de corte legal e institucional. Debido a la manipulación de la pregunta ocho, en octubre de 2012 colectivos animalistas presentaron los requisitos pertinentes para la Iniciativa Popular Normativa.¹¹

Hasta la fecha no se ha dado resolución a dicho ejercicio de democracia directa y participativa. Este proceso aglutinó al Colectivo Abolición es Evolución. En abril del mismo año, se presentó, ante la Asamblea, el proyecto de Ley de Protección de los Animales (Proyecto de ley de protección de animales en la Asamblea 2012). Esto fue acompañado por una marcha multitudinaria (Guayaquil y Quito protestaron en contra del maltrato animal 2012). Los animalistas denunciaban el maltrato animal, y la necesidad de políticas públicas por el bienestar animal. Se apelaba a la capacidad de sintiencia de los animales, y se

¹¹ “Es una propuesta para eliminar Corridas de Toros, Peleas de Gallos, Peleas de Perros y Circos con Animales en el Distrito Metropolitano de Quito”. Revisar: <http://www.iniciativaantitaurina.info/>

enfocaban en fauna urbana: “animales de compañía”. La tendencia legislativa del animalismo se afianzaba.

En el año 2013 se propuso una revisión al Código Integral Penal (COIP) para tipificar el maltrato animal. En el 2014 se planteó como contravención en el COIP el maltrato y muerte de “animales de compañía”.¹² Después, el 30 octubre del 2014 una marcha animalista acompañó la entrega del proyecto de Ley de Bienestar Animal (LOBA) por parte del Colectivo LOBA, y la plataforma IDEA, la cual no solo se enfocaba en “animales de compañía”, sino que incluía todo el espectro de instrumentalización animal: alimentación, experimentación, transporte. Este sería el tercer proyecto de ley que PAE, principal y originalmente, intentó consolidar a favor de los animales no-humanos. Como antecedentes finales, en 2018 PAE presentó una propuesta de reforma al COIP para tipificar como delito penal al maltrato animal (PAE presentó propuesta para que el maltrato animal sea considerado un delito en el Ecuador 2018). Además, el Consejo de Protección de Derechos (COMPINA) de Quito, incluyó como grupos de atención prioritaria a los demás animales en el Consejo Consultivo de Derechos de la Naturaleza y Animales. En el año 2018 la Corte Constitucional prohibió el ingreso de menores de 18 años a todo espectáculo taurino, a nivel nacional (Corte Constitucional del Ecuador 2018). En el año 2019 la Corte Constitucional reconoció a los animales no-humanos como sujetos de derechos (Aillón 2019).

Conviene señalar que la descripción de estos procesos socio-políticos animalistas se ha enfocado, particularmente, en las grandes ciudades del país, Quito y Guayaquil. A pesar de esta decisión analítica, es preciso señalar procesos contenciosos clave sucedidos, por un lado, en la ciudad de Loja y, por otro lado, en la región litoral del Ecuador. En la primera ciudad llamó la atención la articulación de grupos animalistas y ecologistas en torno al zoológico local, y a la tentativa por parte del alcalde, Bolívar Castillo, de “importar” jirafas, a costa de las graves desigualdades sociales de la región (Cueva 2017), así como las declaraciones del burgomaestre respecto a envenenar masivamente a los perros callejizados (Cueva 2016). Se denunciaba la explotación animal en torno al zoológico y, por tanto, se comenzó a posicionar un marco que juntaba perspectivas cercanas a los derechos animales, que condenaba la mercantilización y objetivación de los no-humanos, tanto de los “animales exóticos” como de los perros callejizados, tratados como cosas desechables, por parte de la municipalidad, junto

¹² Artículos 249 y 250 del COIP (El nuevo COIP sanciona el maltrato de las mascotas 2014).

a perspectivas bienestaristas que apelaban a un trato digno y humanitario. Esto permitió consolidar acciones colectivas que rechazaban el trato especista por parte de las instituciones públicas a los animales no-humanos, como refiere Verónica, activista animalista de la ciudad de Loja: “recuerdo al alcalde de Loja dando declaraciones sobre la necesidad de desaparecer a los perros callejeros, por el tema de limpieza de la ciudad, y ese fue un punto clave para la unión de diferentes sectores que estaban de alguna manera preocupados por el tema de los animales” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). Como resultado de este proceso junto a otros sectores sociales y políticos, se buscó revocar al alcalde a través de una consulta popular (Castellanos 2016).

Por su parte, en la región costera y en las islas Galápagos, en este último periodo, se comenzó a constituir un animalismo que denunciaba la pesca ilegal de tiburones (Moreta 2019), fácilmente camuflada como pesca “incidental”, la pesca de arrastre y, en general, la manipulación, exhibición y matanza de animales “exóticos” como: tortugas, rayas, mantarrayas, entre otros. Los discursos eran de corte ambientalista, sin poner mucho énfasis en la vida *per se* de estos animales, se apelaba principalmente al valor ecológico (¿instrumental?). Esto permite dar cuenta de elementos contradictorios en la política animalista. En esta etapa de los animalismos, se evidencia una “política de la significación que es por esencia conflictiva” (Cefai 2011, 10), la cual ha permitido actualizar los esquemas interpretativos sobre la cuestión animal de la primera etapa, principalmente enfocada en perros, gatos y toros.

Para concluir, las interacciones socio-estatales de los animalismos en el Ecuador permitieron consolidar instituciones al interior del Estado que esperaban atender ciertos problemas relativos a la cuestión animal. Entre esas, se encuentra Centro de Gestión Zoonosanitaria Urbanimal inaugurado en el 2014, a través del Municipio de Quito y de la Secretaria de Salud. Este funciona como clínica veterinaria, centro de rescate y programas educativos sobre la tenencia responsable de ‘animales de compañía’. En 2016 se inauguró Estudios de la Relación entre Animales y Humanos (ERAH) a través de la Prefectura del Guayas, que tiene como objetivo principal el estudio de las violencias interrelacionadas.

1.13.1 Animalismos anti-especistas: colectivos reformistas y abolicionistas veganos

Como se ha podido constatar, en la presente investigación empírica, el asunto animal forma parte de la agenda política nacional. La segunda etapa de los animalismos ecuatorianos, desde

el 2000 hasta la consulta popular del 2011, marcó un viraje institucional de cierta facción de los animalismos, pero también dio origen a un animalismo que buscaba superar el particularismo de las protectoras de animales, principalmente enfocadas en ‘fauna urbana’, o la especificidad monolítica de las luchas anti-aurinas. Es decir, se abrió un nuevo horizonte político anti-especista, marcado por la propagación de los veganismos. La campaña por la pregunta 8 atrajo a organizaciones internacionales animalistas, como la Asociación Animalista Libera, desde la cual, a través de Leonardo Anselmi, coordinador de la época, se creó una sede de Libera en Ecuador. Esta organización comenzó a difundir el veganismo como postura ética, sin embargo, su activismo tenía como base la dietética del veganismo a través de talleres de cocina vegana, charlas, foros, y programas de radio como ‘La navaja suiza’. Se empezó, pues, a escuchar un veganismo liberal y anglosajón que ponía énfasis en el ‘consumo consciente’. Según Best (2014) este veganismo liberal y de estilo de vida forma parte de un sector privilegiado de la burguesía, blanco-elitista e individualista que no es capaz de articular una teoría y práctica que responda a la opresión estructural de los animales humanos y no-humanos. Esta es la tendencia principal de los veganismos, que puede ser caracterizada como moderna-colonial (Ponce y Proaño 2020a).

La visión *mainstream* de los veganismos blancos llegó a Ecuador. También tenía como base la incidencia en políticas públicas a favor de los animales. Según Antonella, quien fue una de las miembros originarias de la sede, el carácter de Libera era: “bien de corte activista, no tanto desde una visión más profunda (...) desde una opresión más amplia en un contexto de un sistema capitalista” (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019). Lo interesante de esta expresión legalista de los veganismos, siguiendo a Pleyers, es que, en contracorriente a la postura de los nuevos movimientos sociales que se caracterizan por: “cuestionar la centralidad de la política institucional en las democracias del siglo XXI” (2018, 93), terminan por reafirmar la racionalidad instrumental de la ideología dominante, al legitimar al Estado y su arreglo institucional vigente. Esto implica afirmar la hegemonía capitalista, siendo esto uno de los componentes centrales del animalismo reformismo neo-bienestarista (Best 2014; Francione 2008; Ponce y Proaño 2020a, 2020b).

Esta organización, Libera, era de corte neo-bienestarista, Carlos Realpe quien formó parte de Libera, denuncia el carácter elitista de la organización, así como los profundos vacíos teóricos que tenía:

(...) un lugar donde básicamente todos eran veganos, pero re burgueses (...) en Libera, porque yo siempre decía: ‘Todo bien panas que seamos veganos, los desayunitos, pero hay una teoría detrás, que del antiespecismo y todo eso tenemos que formarnos, hay capitalismo y todo’ Leonardo Anselmi siempre con el discurso del pragmatismo, nos decía: ¿De qué sirve leer libros, si los animales no se van a liberar nunca? (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

De manera similar Carla Espín, quien también formó parte de Libera Ecuador, comenta sobre el vacío teórico de este naciente colectivo vegano, y lo problemático del pragmatismo: “el tema teórico se dejó de lado, mucho más eran temas prácticos, pragmáticos, porque se necesitaba – ‘Lo que necesitaban los animales’ es una frase del Pedro. (...) algo que te aleja bastante del tema de la profundización teórica” (Carla Espín, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019). Según Francione, “los neo-bienestaristas creen que la teoría de los derechos animales no puede proporcionar un plan de acción para llevar a efecto sus ideas y lograr la meta a largo plazo de la abolición” (2008, 28). Esto explica el grave vaciamiento teórico de esta expresión de los veganismos. Por su parte, Cristina Camacho, quien también formó parte de Libera, comenta las distancias políticas que tenía al interior de la organización: “Tenía el discurso muy distinto o muy adelantado a lo que se me planteaba ese momento en la organización donde yo estaba. (...) Yo tengo un discurso de clase (...) para mí la liberación animal no podría ser un lujo de la burguesía” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). De esta manera, Libera representa el continuismo de una de las vertientes de los orígenes de los animalismos, ampliamente influenciados por oenegés internacionales, y con una marcada línea pragmática de acción política.

La particularidad de esta tercera etapa es que la acción colectiva se extiende a los demás animales, ya no solo a perros, gatos, toros, y gallos. Entonces, se empieza a denunciar a la industria cárnica, la experimentación en animales, entre otras. Las luchas anti-taurinas y las protectoras de animales dieron lugar al nacimiento de un neófito horizonte anti-especista, que expandía su consideración ético-política a los demás animales. Sin embargo, se carecía de una

lectura estructural de la cuestión animal. En esta misma línea se encontraban el Colectivo Vegano y Rescate Animal de Guayaquil, así como Anima Naturalis Ecuador.

Por otro lado, en 2014 nació el colectivo Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA) con una marcada línea política anti-capitalista de tendencia anarquista, conformado por veganos/as abolicionistas o, en la tipología de Jasper, fundamentalistas que buscaban llenar el vacío político-ideológico que se advertía en ese entonces. Además, se interpelaba y cuestionaba la institucionalización del animalismo, y las lógicas reformistas y pactistas que tenía el animalismo con el Estado. Así comenta Cristina, quien tiempo después de salir de Libera se vinculó a ADLA: “Entendí que la explotación animal es estructural y seguirá mientras exista un sistema capitalista (...) Yo no encontraba algo que me identifique con eso, había leído muy poco sobre anarquismo y decía ‘esto me resuena y me hace sentido’ y descubrí a ADLA” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). David Proaño, co-fundador de ADLA, comenta: “Para mí cualquier quehacer ético plantea el problema de lo público (...) eso se resolvió en ADLA, con un nuevo horizonte de lucha que me parecía más honesto, más profundo, más radical, que cualquiera que pudiera plantear cualquier distinta opción de las izquierdas del capital” (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Los planteamientos programáticos, de esta vertiente de los veganismos, se aproximan a la noción teórica de Best (2014) conocida como *nuevo-abolicionismo*, la cual adopta una perspectiva multidimensional de la liberación total, humana, animal y de la Tierra, defiende la acción directa, reconoce las raíces interconectadas de las diferentes formas de opresión en la modernidad capitalista y promueve una política de alianzas con base en un meta-marco (*master frame*), entendido como los esquemas de interpretación compartidos por varios movimientos sociales (Williams 2012), el horizonte anti-capitalista.

Los repertorios de acción de esta tendencia se constituían en clave anti-estatal con posicionamientos anti-legislativos, cuyos repertorios se acercaban a la acción directa, la autogestión, y el “hazlo tú mismo”. Aquello involucraba: ocupaciones, marchas, plantones, *performance*, escuelas de formación política, procesos educativos y acciones directas. De esta manera se buscaba sacar el veganismo a las calles, politizar el anti-especismo, en el sentido de hacerlo público. En 2015 se realizó dos performances, uno de “Bandejas de carne humana”,

para cuestionar la dimensión ética y ecológica del consumo de animales (Alarcón 2015), y otro para visibilizar y denunciar la experimentación animal (Activistas rechazan el uso de animales en laboratorio 2015). En diciembre del mismo año se realizó una ocupación en la zona de los cárnicos del Megamaxi denunciando el consumo y producción de animales y “la hipocresía de la Navidad” (Heredia 2015). Se irrumpió en Mc’Donalds (Ortiz 2015), y se ocupó y paralizó las actividades durante un día de uno de los bancos que auspicia la tauromaquia (Rosero 2015). ADLA participó activamente en las jornadas del paro nacional de 2015, como se puede observar en la Ilustración 0.4, convocando a un bloque negro en las movilizaciones populares, el cual articulaba una política de la liberación total: liberación humana, animal y de la Tierra. También se reactivó el espíritu combativo de la lucha antitaurina, y entre el 2015 y 2017 se convocaron movilizaciones que buscaban rescatar la dimensión beligerante de la protesta. Varios activistas fueron detenidos (Bravo 2015).

Ilustración 0.4. Paro nacional 2015. Bloque Abolicionista



Fuente: Archivo ADLA

Además, en el plano teórico, se desarrolló el ‘veganismo popular’ (Ponce y Proaño 2020a, 2020b), una propuesta que busca reflexionar sobre la cuestión animal desde las epistemes del sur. Intenta responder así al animalismo blanco hegemónico, y abrir la posibilidad de un veganismo clasista y decolonial que pueda articularse con la vía campesina y otros sectores del campo popular. Esta composición de los animalismos de corte abolicionista, decolonial y

anti-capitalista tenía como marco principal la crítica al humanismo, como expresión de la matriz civilizatoria de occidente (Ponce 2020b).

Sin embargo, el problema del colectivo ADLA residía en la dificultad de conjugar su programa político con su acción organizativa. Todavía la teoría se hallaba dissociada de la práctica, como comenta Cristina: “ADLA que yo siento que ha sido la única organización que ha tenido una posición política y estructural, pero siento que era tan integral que por la misma causa no pudo concretar” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). De forma similar indica David: “en términos más operativos y concretos esto tampoco cuajó al final, tuvo una trayectoria (...) agotó los límites de su propio esquema, no pudo evolucionar por distintos motivos” (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019). En esta línea política se encuentra el colectivo Voces de la Tierra de Cuenca, el Colectivo Reacción Vegana de Guayaquil, y los diferentes grupos de afinidad anarquista. En estos últimos conviene mencionar la experiencia autonomista de la casa ocupada ‘La Turbina’, la cual operó en el sector del playón de la Marín en Quito, y llevaba principios anarquistas y anti-especistas. Según comenta Arlen Siu, anarquista y animalista, quien formó parte activa del proceso: “La Turbina fue una casa ocupa donde se plantearon ciertos principios irreductibles, era un espacio físico y cognitivo, antiespecista, anticapitalista, disidente, anti sexista y antifascista. Todos los procesos iban con estas bases” (Arlen Siu, anarquista y animalista en entrevista con el autor, julio 2019). Este espacio convocaba a grupos de afinidad e individuos anarco-veganos. Se realizaron jornadas, talleres, y ferias con contenidos anti-autoritarios.

A finales de este tercer periodo, que va desde el 2012 hasta el presente, hubo una nueva importación del animalismo onegeista internacional y el activismo anglosajón con la organización Animal Libre. Además, se buscó consolidar al animalismo de corte neo-bienestarista en el Movimiento Animalista Nacional. Estos últimos responden a la misma tendencia principal de los animalismos: pragmatismo, reformismo e institucionalidad de la política animalista. También surgieron expresiones locales del activismo anglosajón internacional que busca visibilizar la explotación animal, tales como: *The Animal Save Movement*, *Anonymous for the Voiceless*, y *Racing Extinction*.

En paralelo, una nueva tendencia del animalismo y, principalmente, del ecologismo surgió en el 2018 con el Colectivo Natura Insurrecta, el cual busca articular el animalismo desde una perspectiva de clase, similar a la propuesta teórico-política de ADLA, pero desde un esquema marxista. Este colectivo forma parte de la organización Vientos del Pueblo.

La historia política de los animalismos ecuatorianos permite identificar una expresión multi-dimensional de la acción colectiva y de sus diferentes marcos de sentido que configuran la dinámica conflictiva y altamente heterogénea de la defensa de los animales no-humanos. Se ubicó en una primera etapa de los nacientes animalismos dos principales corrientes: un marco proteccionista y otro marco anti-colonialista, el primero colocaba en el centro el problema de la crueldad animal y del trato humanitario, marcando así una tendencia bienestarista; el segundo acentuaba la dimensión de clase y situaba una disputa que se expresaba en clave inter-étnica. En una segunda etapa, ocurre un proceso re-enmarcamiento que abrió un lugar político-institucional a los animalismos, en este momento conjugan los dos marcos de la primera etapa; tiempo después, el primer marco que especificaba la centralidad del lugar de los animales en la disputa de lo político adquirió mayor capacidad de interpelación popular, esto matizó, pero no eliminó el clivaje clasista y el repliegue identitario que caracterizaron al marco anti-colonialista. En una tercera etapa, se complejiza el particularismo del animalismo, dando lugar a un marco anti-especista de la cuestión animal, influenciado por los orígenes de los animalismos, por un lado, se reconoce la expresión de un veganismo moderno-colonial ampliamente marcado por oenegés internacionales con sus componentes reformistas y pragmáticos; por otro lado, un veganismo anti-capitalista, expresión específica como contra-marco del viraje legalista de los animalismos.

Detrás de todas estas trayectorias socio-políticas existen actores, cuyas experiencias permiten dar cuenta de la heterogeneidad de los procesos de composición de las subjetividades animalistas. Estas tres etapas de los animalismos ecuatorianos permiten localizar espacial y contextualmente la conformación del sujeto animalista en el Ecuador. Además, todos los procesos y trayectorias socio-políticas antedichas fueron el cimiento afectivo para la composición de las subjetividades animalistas. La división entre lo micro y lo macro, entre la agencia y la estructura, se desdibuja. A continuación, se describen los mecanismos micro-sociológicos, paralelos a las diferentes trayectorias socio-políticas, en la constitución de las subjetividades animalistas. El proceso central de constitución de sujetos ético-políticos de los animalismos tiene como eje nodal el sentido de coherencia entre las disposiciones sensibles

previamente desarrolladas y las prácticas del sujeto. En la primera, segunda y tercera sección de este primer capítulo se abordaron las disposiciones sensibles desarrolladas en el plano organizativo e histórico de los animalismos, mientras que en el capítulo dos de esta tesis, se abordará a profundidad las disposiciones sensibles desarrolladas en el plano auto-biográfico. Lo importante, desde el punto de vista sociológico, es que estos dos planos no tienen divisiones tajantes, como se presenta a continuación.

1.14 Procesos subjetivantes: la búsqueda de coherencia en los animalismos

Como se ha podido observar, y como se ha señalado a lo largo de este capítulo, la conformación de la subjetividad animalista es un proceso complejo, heterogéneo y diverso, que tiene como cimiento político-organizativo: 1) los grupos protectores de animales; y, 2) las luchas antitaurinas de la primera y segunda etapa; así como, 3) el origen de colectivos veganos en la tercera etapa. En este apartado se trazan, lo que he llamado, las principales *‘matrices de coherencia animalista’* en cuanto al proceso de constitución del sujeto. Estas tienen como centro nodal del proceso de subjetivación la búsqueda de coherencia entre el sujeto político animalista y sus prácticas; a través de las cuales se puede entender la concepción del cambio social en su plano inter-especie. Es decir, el lugar del conflicto y las relaciones de poder que configuran las subjetividades animalistas tienen como actor principal a los animales no-humanos. Lo importante de dicha composición es que se da en clave anti-especista, es decir, las matrices de coherencia animalista son intentos por saldar la contradicción de los animalismos de la primera y segunda etapa en el Ecuador.

Retomando a Foucault: “La práctica de uno mismo implica por tanto una nueva ética de la relación verbal con el otro” (1994, 50). La subjetivación ética-política en Foucault es un trabajo permanente de sí, lo cual produce una catarsis y una conversión permanente del sujeto: “La conversión es un proceso largo y continuo, un proceso que yo llamaría de auto-subjetivación” (Foucault 1994, 76). Dicha transformación es relacional, la conversión del sujeto se da en virtud de la relación consigo mismo y con el otro, y el mundo. Lo cual configura una forma de *paresia*, o decir verdadero. La *paresia* es la búsqueda de coherencia del *ethos*: “Decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta” (Foucault 1994, 100). Es un pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. En la conformación de la subjetividad animalista es central la coherencia entre las prácticas del sujeto y su discurso. De hecho, en la génesis de la subjetivación animalista, las relaciones primarias con animales y las experiencias tempranas de trauma sirven para

visibilizar y enunciar la contradicción, como se verá en el capítulo dos, referente al plano auto-biográfico del sujeto. De igual manera, los procesos socio-políticos, previamente mencionados, que buscan alterar el orden especista, operan como cimiento afectivo para agudizar dicha contradicción, mientras que en el proceso mismo de constitución del sujeto se busca soldar dicha contradicción. Al respecto se identifican tres principales *'matrices de coherencia animalista'*: 1) *Del 'perrigaterismo' hacia el anti-especismo* señala las prácticas de rescate y protección animal de los sujetos, que comprenden un amplio sector del animalismo enfocado en animales considerados de “compañía” como perros y gatos. Esta ética del cuidado particularista permite extender la consideración moral, afectiva y vincular hacia el resto de especies, en la búsqueda de coherencia del sujeto; 2) *'Defiendes al toro y te comes a la vaca'* describe la interpelación, y consecuente búsqueda de coherencia entre la defensa de los toros, en la lucha anti-aurina, y concepciones más amplias del animalismo en clave anti-especista; y 3) *'Yo soy un animal'* señala el reconocimiento del sujeto en la experiencia de violencia de la alteridad animal, en relación con al menos cuatro elementos: violencia patriarcal; colonial y racista; extractiva; y, autoritaria en general. Se trata de la experiencia compartida de subordinación. Estas tres matrices, en cuyo centro se encuentra la *paresia*, están cargadas de altos componentes emocionales y corporales. Las cuales se desarrollan a continuación.

1.14.1 Primera matriz de coherencia animalista: Del 'perrigaterismo' hacia el anti-especismo

La *paresia* o el decir verdadero se vuelve un recurso central y extensivo a todo el proceso de subjetivación. Así comenta Lorena: “yo estuve sensibilizada hacia los animales siempre, pero nunca entendí la problemática, por decirte, yo rescaté todo tipo de animales (...) era increíble, o sea tu vives eso, bueno no es increíble, es lo que ocurre en la normalidad que vive esta incoherencia de qué estás rescatando y por otro lado te los estás comiendo” (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, junio 2019). En la génesis de la subjetivación animalista se describe el proceso por el cual se activa una disposición sensible hacia los animales no-humanos, cuyas prácticas concretas configuran una lógica de cuidado del otro. Aun así, en gran medida dichas prácticas no se extienden a todos los animales no-humanos, sino que en la mayoría de casos comienzan con el rescate de animales considerados de “compañía”: perros y gatos. Al respecto, Claudia Izquierdo, antes vinculada a la protectora de animales ARCA, y luego miembro del colectivo anti-especista Voces de la Tierra en Cuenca,

comenta sobre el trabajo y elaboración emocional y sensitiva que le brindó su activismo como rescatista, para luego conectar con el sufrimiento de las demás especies:

(...) fue una experiencia que de todas formas nos ayudó, más que de forma material, en el plano emocional, porque un rescatista vive cosas durísimas, o sea, tienes el dolor de los animales frente a ti, al menos el tiempo que estuve dedicada a eso yo vi cosas terribles que en mi vida pensaba ver, verlos así a los animales destrozados, físicamente y también en sus emociones. Entonces, yo creo que cuando uno empieza a ligar eso a las otras especies, no es muy difícil darse cuenta de que todas sufren así (Claudia Izquierdo, militante comunista y antiespecista en entrevista con el autor, junio 2019).

El encuentro con el sufrimiento de los perros y gatos, en la medida de su cercanía afectiva, permite extender dicha consideración hacia el resto de especies. Es decir, el rescatismo opera como un lugar de tránsito subjetivante, en el cual se pasa de preocuparse por el cuidado de ciertos animales hacia la totalidad de las especies. Ese tránsito involucra el acceso a la esfera emocional de estos otro-animales. Poder fijarse en el dolor es un dispositivo de sensibilidad que opera como medida necesaria para mirar el dolor de la alteridad.

De forma similar, Fernando Arroyo, antes parte de PAE y actual coordinador de la consultora TerrAnimal, comenta cómo empezó su trabajo por los animales, principalmente, en relación a los perros callejizados. En adición a dicha sensibilidad relacionada a experiencias tempranas con animales, se suscitan shocks morales que despiertan la necesidad de profundizar en el activismo animalista:

También te comienza a despertar un sentimiento por los animales callejeros (...) Encontraba en efecto perros convulsionando, agonizando en las calles (...) como me comienzo a preocupar cada vez más de esos perros de la calle, que era lo más evidente, tengo un recuerdo muy vívido de posiblemente mis 15 años y vi en televisión nacional de domingo de noche, noticiero puede ser; pasaron el caso de una persona que había arrastrado a un perro (...) Esas cosas me comenzaron a calar (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

Al respecto, es importante la información que adquiere el sujeto en torno a las características de otros animales no-humanos. Pues, dado que el vínculo primario de afectividad con los

demás animales tiende a limitarse a perros y gatos, es importante poder acceder a la subjetividad, en términos de la individualidad, de los otros animales. Es un quiebre de la mirada especista que socializa a las personas para mirar a los animales como objetos, cosas y mercancías, hacia una mirada que concibe al otro-animal como un ‘sujeto de una vida’. Así indica Zikuta, anarquista, animalista quien perteneció al proceso de la casa ocupa ‘La Turbina’: “siempre hemos vivido con gatitos, y también leer información en los fanzines, de que, por ejemplo; un cerdo tiene inteligencia superior a un perro; que los delfines igual tienen una inteligencia superior, que son seres maestros. Ya leía cositas así, entonces mi mirar fue diferente” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

A pesar de la disposición sensible que tiene como base emocional el dolor de observar el sufrimiento de los animales no-humanos y, por tanto, reconocer su subjetividad, Lorena denuncia la incoherencia de gran parte de un amplio sector del animalismo, vinculado a las protectoras de animales, los refugios y el rescatismo:

(...) de ahí fue irte enterando de otras cosas, porque te vas enterando ¿no? y lo que pasa aquí y de lo que realmente el costo que tiene, ¿qué se yo? el comerte un pedazo de pollo, o de comerte un pedazo de carne y comienzas a decir, - no, esto es terrible -, y lo que es más, te das cuenta de lo que sucede con perros y gatos es la punta de un iceberg gigante, y que si lo vemos en perspectiva son los menos jodidos de toditos (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020).

El ‘perrigaterismo’ es el término que señala la incoherencia moral de quienes asumen el animalismo, entendido como una ética-política del cuidado hacia los no-humanos, de forma segmentada, particularista y monolítica, reduciendo la mirada de la cuestión animal a los perros y gatos. La actualización de una perspectiva ‘perrigatera’ hacia un horizonte anti-especista, es decir que no discrimina con base en la condición de especie, supone la habilidad para experimentar un amplio rango de emociones, pues la mirada de la explotación se expande. Al respecto, Mateo Villalba, animalista vegano, comenta sobre su respuesta emocional a la extinción masiva de especies, o la explotación que viven los animales en la ganadería:

(...) una es esta de la extinción de los animales salvajes que si quieres la metáfora para mí es: tristeza. Es una situación que me produce tristeza, pero la otra de los animales de granja me

produce horror. Eso ya no raya en el sentimiento de tristeza, sino en el de ira, de maldad. O sea, cuando ves las prácticas, a un cerdo que nace en una jaula de gestación, la hembra nunca puede pararse ni moverse, y ver cómo pare una cantidad y a sus hijos les cogen y les quitan, y si están muy flaquitos les dan contra el piso para que se mueran (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

La tristeza y la rabia son experiencias afectivas muy comunes en esta matriz de coherencia, cuando el sujeto advierte el amplio esquema de dominación que se ejerce sobre otros animales, y no solo sobre los perros y gatos. El esquema social y cognitivo del especismo no solo opera en los grupos especializados de rescate animal, sino en el entramado societal, en general. Pues, se reconoce una socialización primaria generalizada de defensa y protección de perros y gatos, dado que con estos animales se ha podido establecer un vínculo afectivo, y con ello se ha desprendido la posibilidad de reconocer su subjetividad. Al respecto, Jaime señala la incoherencia en términos de las prácticas concretas y el animalismo:

Te aseguro que la misma persona que acaba de comprar tremenda pata de un puerquito, y la tiene en su bolsa, y si ve a la salida que un tipo le está dando un palazo a un perrito seguro que le reclama, pero en la conducta efectiva de esa persona puede agarrar su pata de cerdo y nos vemos. Eso falta, avanzar en la conducta (...) pero te digo, la misma persona que grabó y llevó a las redes sociales un perrito siendo arrastrado por un tipo en moto o bicicleta, es la misma persona que a continuación se pega una cabeza de lo que sea. Es muy complejo (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

Entonces, la configuración de la subjetividad animalista tiene en su centro el acercamiento entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. La *paresia* foucaultiana cobra importancia en la medida en la que busca saldar la disociación entre la explotación animal, y las prácticas cotidianas del sujeto. Este ejercicio de coherencia configura una tensión permanente y transversal a la subjetividad, lo cual se vincula a la práctica de sí como cuidado del otro. El cuidado no tiene que ser limitado a ciertas especies. Aunado a lo anterior, Lorena designa el lugar de la incoherencia como una etapa transitoria, y un lugar común en el proceso práctico de la subjetividad animalista, esto es el veganismo:

(...) la incoherencia va, por ejemplo, si en la transición al veganismo es incoherente comerte a los animales si estás diciendo que los defiendes. Pero claro, la decisión no fue por la incoherencia, en realidad dejar de comer animales, sino, porque me di cuenta del sufrimiento

que estaba ocasionando, me dije, - a ver -, lo más coherente es, - me duele pensar que voy a ser yo parte de esto -, hay gente que se pasa defendiendo a los perros y a los gatos toda su vida y cuando le hablas de los pollos y de las vacas es como si le hablaras de cualquier cosa y se lo siguen comiendo, eso sí es incoherente (...) en el sentido del veganismo la incoherencia para mí va en ese contexto; de que no puedes comértelos mientras estás diciendo que los defiendes, los animales no son solo perros y gatos (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020).

El relato anterior permite entender que la ética del cuidado hacia los animales, la cual es el centro de la subjetividad animalista, es amplia, heterogénea, y en ocasiones ambigua y contradictoria. Sin embargo, se ubica al veganismo como las prácticas concretas del sujeto, por ejemplo, al decidir no comer animales, como la extensión lógica del imperativo de defensa animal.

La constitución de la subjetividad animalista opera en dos dimensiones de lo societal: en un nivel micro-sociológico en tanto prácticas micro-políticas y cotidianas, y en un nivel de alcance medio en términos de acción colectiva y procesos organizativos. En ese sentido, la práctica de coherencia del sujeto también genera conflicto y ruptura al interior de las organizaciones animalistas. Las disputas ético-políticas de las subjetividades animalistas son capaces de generar quiebres en la acción colectiva animalista. Claudia comenta acerca de su separación de los grupos rescatistas de la ciudad de Loja que no tenían problemas morales al recibir donaciones de animales muertos del Camal o de empresas que se benefician de la explotación de otros animales:

(...) cuando salíamos a las campañas decía una compañera, ‘¿por qué no recibimos la donación de “Nutrileches”?’ que nos querían regalar unos jugos y todo eso, entonces nos cuestionábamos, ‘¿cómo vamos a recibir eso, si ellos también explotan animales y encima es una industria que se enriquece de eso?’ (...) Algunos que decían ‘al menos están ayudando a los perros, tenemos que recibir eso, o los restos del camal’, nos llevó a discusiones bastante fuertes que sí nos llevó a distanciarnos un poco en el sentido de que ya no estábamos en la misma línea ni de acción ni de pensamiento (Claudia Izquierdo, militante comunista y antiespecista en entrevista con el autor, junio 2019).

Verónica Soledad, activista anti-especista de Loja, comenta acerca de esta concepción especista o discriminatoria con base en la condición de especie de los grupos animalistas como una condición generalizada en los animalismos del Ecuador:

(...) tenemos una mirada especista, por ejemplo, en el trato hacia perros o gatos, u otros tipos de animales que los han clasificado como ‘animales de compañía’. Y también tenemos una mirada especista hacia los ‘animales de consumo’, frente, por ejemplo, hacia los animales silvestres (...) Luego fui conociendo a grupos de rescatistas de perros y gatos y seguía mirando esta postura, y lo sigo viendo. Esta idea de que si son perros y son gatos está bien, - pobrecito -, y seguimos sin cuestionarnos cómo se trata al resto de animales (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019).

Este proceso de subjetivación configura un imperativo de coherencia entre la disposición sensible o el reconocimiento del sufrimiento del otro-animal, y la responsabilidad ético-política, en cuya base se encuentra el cuidado, el actuar en consecuencia con aquello. Esa dimensión ético-política de la subjetividad designa una obligatoriedad moral extensiva y amplia hacia todas las especies sin discriminación, según señala Lorena:

(...) yo hice una especie de pacto, creo yo que hice un pacto conmigo misma inconscientemente o conscientemente, no sé. Pero sé que ahí pasó algo cuando yo me enteré de eso y vi las primeras imágenes. Y fue una cosa bien masoquista (...) que yo no iba a ser feliz mientras hubiera otros seres que están sufriendo -, y lo hice en función de esta realidad (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020).

En la primera matriz de coherencia animalista, en donde se parte de una disposición sensible al reconocimiento de ciertos animales no-humanos como los perros y gatos, hasta expandir el esquema de percepción hacia el resto de las especies, ocurre un momento límite en donde el sujeto decide resolver dicha contradicción. Este momento cumbre está atravesado por experiencias con alto contenido emocional, principalmente la ira, la tristeza y sentimientos morales como la indignación, el rechazo-asco y la culpa, que posibilitan que el sujeto expanda su actual forma de mirar hacia el resto de los animales. Es decir, las experiencias de rescate animal operan como medida contingente para que la subjetividad animalista se complejice y actualice. La socialización y exposición permanente al dolor de ciertos animales, permitiría habilitar la mirada hacia el dolor del resto de animales. Esto es el tránsito del ‘perrigaterismo’ hacia el anti-especismo.

1.14.2 Segunda matriz de coherencia animalista: ‘Defiendes al toro, y te comes a la vaca’

La segunda matriz, el imperativo de coherencia que configura la subjetividad ética-política animalista, se da en un escenario contencioso, y altamente conflictivo, no solo en términos políticos, sino en clave de significantes culturales. Este contexto es el de la lucha por la abolición de las corridas de toros. De esta manera Rasa comenta: “Para mí es absolutamente coherente el hecho de no comer carne, por un lado; por otro lado, no asistir a estos espectáculos; y, además, hacer todo lo que esté en mis manos para que estos espectáculos se terminen. Y claro, la coherencia para mí es eso” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). En esta matriz de coherencia animalista el conflicto es el eje central que configura la subjetividad. Comenta Felipe que después de la abolición parcial de las corridas de toros en Quito, al finiquitar para siempre la ‘Feria Jesús del Gran Poder’ con base en el proceso de la consulta popular de 2011, se encontraban festejando y tuvieron un episodio de reflexividad moral. Al igual que en la primera matriz, en donde se generan quiebres políticos y afectivos en las protectoras de animales que tienen como base las disputas morales, en esta segunda matriz la interpelación moral opera de forma similar:

Yo siempre me cago de la risa con Shady porque cuando la Plaza de Toros Quito se cayó estábamos en la sede social de Diabluma y compramos pollo para festejar, así de incoherente era, y decíamos: ‘algo aquí está fallando, aquí hay un nivel de incoherencia importante’. Entonces empezamos a vernos entre nosotros mismos y decimos: ‘chucha ¿qué estamos haciendo?’ (...) ‘estás contra los toros y después estás comiendo una vaca’. Son duros esos momentos en los que te ves, y es más duro decir: ‘sí pucta, fue un error’, y ahí son parte aguas en los que dices: ‘ya no puedo más’ (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

Este proceso supone una práctica permanente de objetivación del sujeto, como condición indispensable para su proceso de subjetivación. Este ejercicio de objetivación-subjetivación en el sentido foucaultiano, se acerca a lo que Jacobsson & Lindblom (2012) denominaron, desde un marco de la sociología moral en la acción colectiva, *reflexividad moral* en activistas por los derechos animales. La reflexividad moral se define como la conciencia de la discrepancia entre los ideales y las normas sociales imperantes (Jacobsson & Lindblom 2012). En este sentido, se encuentra un doble proceso de objetivación del sujeto, uno que se dirige

hacia el exterior, es decir, que busca transgredir los esquemas normativos de la sociedad especista en torno a la explotación de los animales, y otro que se dirige hacia el interior, el cual interpela permanentemente al sujeto en cuanto a su propia discrepancia entre los ideales y convicciones morales y sus prácticas concretas.

De esta manera, dicha relación contenciosa tiene lugar hacia dentro y afuera del movimiento, se sitúa tanto al interior de las reflexiones de los grupos y colectivos animalistas anti-taurinos, como al afuera por la interpelación pública, ya sea de los sectores antagonistas como las élites taurinas y ganaderas, los gremios de galleros, o la esfera de la sociedad que no asume una posición política al respecto. Según indica Luis Curillo, miembro del colectivo Voces de la Tierra: “entonces comencé así, contra las corridas de toros me involucré bastante hasta que estaba en contra, pero la gente te decía: ‘no, pero tú comes carne’, entonces eran esas incoherencias de ese tiempo” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). De forma similar comenta Shady Heredia, quien formó parte de AnimaNaturalis, luego de Diabluma, trabajó en PAE, y en ADLA:

(...) el tema de cómo empiezo a ser vegetariana (...) Es un tema, también desde la tauromaquia. Mucha gente incluso en mi familia, empezaban a cuestionar. Todo, al final, lo que uno hace, creen que es solamente la moda o el hobby, te empiezan a preguntar y te empiezan a cuestionar y te dicen: ‘**claro, no vas a los toros, pero sí te comes la vaca**’, entonces sí tenían toda la razón y por un tema de no ser como inconsecuente con las cosas que estás diciendo, entonces ahí empecé a investigar el tema de vegetarianismo (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019).

De forma similar comenta Luis acerca de la interpelación más común sobre la incoherencia respecto a la defensa de la vida de los toros, y lo que pasa en los mataderos en relación al consumo de animales: “(...) en la lucha de los toros y la gente te criticaba y decía: ‘pero si tú comes carne ¿no has visto cómo es el matadero?’” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

El relato anterior da cuenta del encuentro práctico entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta, desde el punto de vista foucaultiano. La relación verbal con el otro tiene como centro la *paresia* o práctica de coherencia. Tanto en la primera matriz como en la segunda, la configuración del *ethos* animalista está embestida de un imperativo de coherencia entre las

prácticas del sujeto y la disputa normativa o perspectivas del cambio social que él mismo despliega: ‘no se puede decir que se defiende a los animales, mientras se los explota en lo cotidiano’.

De forma similar, Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental, comenta cómo el jefe de su trabajo le pidió que regale entradas a una corrida de toros a sus clientes, ante su negativa él comienza a explicarle el proceso de matanza de la industria de la carne buscando visibilizar su incoherencia:

(...) yo no quiero ser parte de eso y ahí se queda -, me dice, - haber Carlita -, dice, - siéntate, te voy a conversar. Mi familia tiene ganado y ellos tienen, pero ¿comes carne verdad? -, le digo, - sí, como carne, pero no tiene nada que ver -, claro, para mí en ese momento no tenía nada que ver era completamente aislado lo uno con lo otro; pero me comentó con tanto detalle, cómo desde la hacienda de sus padres llevaban hasta el camal, que ese rato dije, - ya, no vuelvo a comer carne. No vuelvo a comer carne, sigue la misma barbarie -, entonces dejo de comer carne (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

Carla comenta acerca de su experiencia emocional, resultado de reconocerse parte de la explotación animal: “fue una sensación como: tristeza y asco a la vez, de saberme un poco caníbal de alguna manera (...) Hubo una sensación fuerte también, justo como era esta primera experiencia de sentirme parte de esa matanza y de ese sufrimiento” (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019). Estas reacciones emocionales configuran sentimientos morales duraderos en cuyo centro está la necesidad de actuar en consecuencia con las creencias e ideales. Es decir, se produce la búsqueda de un empate entre los horizontes de sentido del sujeto, y sus prácticas. Se trata de no querer participar de forma directa y activa en la explotación animal que se condena.

Por otro lado, la interpelación a la lucha anti-taurina también se daba al interior de los grupos animalistas, pues en los orígenes del animalismo ecuatoriano había un reducido grupo de vegetarianos y veganos participando activamente. Dicha interpelación por parte de estos actores consistía en cuestionar la explotación de los animales tanto para ‘espectáculos’ como para ‘alimentación’. Uno de ellos era Rasa Bihari, así comenta Shady:

El único argumento, de verdad, que me ganaba o que ya no sabía que responder, era justo cuando me decían "pero comes carne" los taurinos. (...) Me ponía en negación: 'pero es que no, es que no es lo mismo, que no sé qué, yo no estoy yendo al camal a ver cómo se mueren los animales' (...) 'esto es injusto porque es un espectáculo, tú no estás yendo al camal a ver cómo se mueren los animales. Súper sencillo'. Pero, sí había vegetarianos, que te reclamaban eso. El Rasa fue uno de ellos (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019).

Según comenta Antonella la racionalización que elaboraban como actores animalistas consistía en diferenciar el uso de animales para diversión frente al uso de animales para alimentación, situando a este último en un lugar de necesidad o casi de supervivencia:

(...) venían los argumentos de los taurinos, me acuerdo a mí y a un compañero, que era, - bueno, pero hacen esto y comen carne -, y al comienzo yo sabía cómo justificarlo y creo que todas pasamos por eso y es, - 'sí, claro, como carne pero es porque me alimento de eso, no es que voy a torturar a un animal por diversión' -, entonces era un poco la postura (...) es porque esto no es una diversión, 'solo nos comemos para alimentar en cambio esto lo que ellos hacen es por diversión, satisfacción pura' (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

Carlos Realpe, quien perteneció a Libera, PAE, y es un actual militante del colectivo marxista Natura Insurrecta, narra el mismo tipo de argumento frente a la relación animales-diversión-alimentación, como elemento disparador de esta segunda matriz de coherencia animalista en la constitución de la subjetividad:

(...) ahí empieza lo del veganismo, porque siempre nos decían "pero si eres antitaurino, pero estás comiendo...tal". Siempre había esos comentarios (...) te decían: 'pero ustedes qué protestan si ustedes ahorita van a comer en sus casas ahorita carne ¿qué creen que está ahí?' Pero yo trataba de justificarles de una manera bastante espontánea, yo igual decía: 'pero no es lo mismo, que necesitamos alimentarnos y otra cosa es por diversión', lo que uno inicialmente piensa cuando uno es chamo (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

En síntesis, la interpelación a la coherencia animalista del sujeto produce un conflicto hacia el interior de la subjetividad, y hacia el exterior en tanto movimiento animalista. En ese sentido,

asumir el veganismo como la dimensión práctica de la subjetividad animalista implica radicalizar y actuar en consecuencia con la defensa de la alteridad animal, esto es posible debido a la constante reflexividad moral del sujeto, en la relación objetivación-subjetivación en un sentido foucaultiano. Al respecto, Cristina comenta: “ ‘esto es lo mío, estoy en coherencia’ y me sentía bien (...) No podía decir que defiendo a los animales mientras me los estaba comiendo, no me cuadraba en la cabeza” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). De forma similar, Shady indica: “Entonces me decido más y les digo: ‘No quiero comer carne porque no es coherente con lo que estoy haciendo. No puedo decirle a alguien que no vaya a los toros si yo sigo comiendo carne’” (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019). El enunciado: ‘defiendes al toro, y te comes a la vaca’ permite disparar la práctica reflexiva en búsqueda de coherencia en la constitución de la subjetividad animalista. Esto, al igual que en la primera matriz, expande el esquema cognitivo y social de consideración ético-política del sujeto hacia el resto de animales.

1.14.3 Tercera matriz de coherencia animalista: ‘yo soy un animal’

En la tercera matriz, la subjetividad animalista tiene como base el reconocimiento del lugar de subalternidad de los animales no-humanos como proceso de identificación del lugar de opresión del propio sujeto. Esta matriz vincula las diferentes formas de opresión, y tiene como punto de llegada el reconocimiento de la explotación animal como parte de un complejo sistema de dominación. Es un ejercicio afectivo y cognitivo, en donde el sujeto se mira y comprende en el lugar del animal, y puede reconocer la condición compartida de explotación, opresión y dominación. Esta matriz contiene como disparadores del reconocimiento de la animalidad, como medida de la opresión: violencia patriarcal; violencia especista en sí misma, es decir la capacidad de observar el sufrimiento del animal y tener un proceso de identificación con esa condición particular; violencia extractiva; y violencia racista y colonial. Cristina comenta acerca de las experiencias de violencia machista que ha sufrido en su historia de vida, y cómo ello le ha posibilitado empatizar con la violencia ejercida sobre los animales, y decidir hacer algo al respecto:

(...) me dije: ‘yo quiero hacer algo de grande, quiero que esto cambie’ también yo era maltratada, había una violencia simbólica y concreta en mi familia, no estaba con mis papás, tenía mucho bullying en el colegio por mi peso y habían montones de condiciones que me hicieron empatizar, a futuro entendí que era por toda la violencia que también en mi sagrado

femenino existía, porque las mujeres de mi familia han sido muy violentadas por sus parejas, incluyendo a mi abuela, eso me hizo click (...) siempre el tema de la tortura animal me jodía (...) no soportaba la discriminación, me chocaba. A eso cabe señalar que yo tuve dos años de violencia machista, donde mi pareja me golpeaba, yo le golpeaba, fue horrible (Cristina Camacho, antiespeciista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

El reconocimiento del sujeto en su propia animalidad es determinante en esta matriz de coherencia. Poder sentir el sufrimiento del otro, y reconocerse en ese otro. Las vivencias de violencia en el cuerpo del sujeto permiten mirarse en la violencia contra los animales. Cristina continúa su relato:

(...) hice empatía porque cuando vi los horrores de la industria láctea y cárnica, veía cómo les pateaban las patas a las vaquitas y yo recordé que mi ex novio me hacía lo mismo y que lo único que yo hacía era pedirle perdón, y es la misma actitud (...) que tienen las vacas, de agachar la cabeza y hacerse bolita, ni reaccionaban, y ahí fue cuando dije ‘esto ya es personal’ y dije ‘yo soy un animal’ (Cristina Camacho, antiespeciista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

Retomando a Hansson & Jacobsson (2014), existe una disposición de rediseñado (*re-engineered disposition*), la cual da cuenta de la experiencia de una determinada sensibilidad incorporada o acuerpada (*embodied sensitivity*), y la capacidad de sintiencia. La disposición de rediseñado designa el desarrollo de la capacidad de mirar al otro, y mirarse en ese otro. De esta manera, estas experiencias de reconocimiento de la animalidad permiten al sujeto mirar el sufrimiento del otro, como el propio. Así comenta Mateo sobre la experiencia de lactancia de su hijo, y el ejercicio de empatía que se entabló, a partir de ser consciente de la violencia especista que ocurre en la agro-industria.

(...) cuando nació el guagua y por ejemplo uno ya vive la lactancia de tu hijo, y empiezas a pensar en esa clave a la industria láctea. Ponte a mí en ese momento fue una experiencia muy fuerte y hasta ahora tengo esa convicción, a mí me parece que no hay una industria de explotación animal más cruel y terrible que los lácteos (...) imagínate una industria que te separa de tu hijo de la lactancia de su madre. Porque en la industria láctea hay que hacer eso, nace el ternero y como vos necesitas la leche le das lo mínimo indispensable para que sobreviva el ternero, y pasa lo más rápido para hacer carne de ternero, para que se engorde y pase a la industria cárnica. (...) Yo me acuerdo de que en plano afectivo le veía a mi hijo

lactar y estaba en edad de lactancia, solo la idea de separarle. Vos solo haces un ejercicio de empatía, imagínate lo que es separar a una cría de su madre en la lactancia, entonces es diabólico (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

De forma similar, pero en el contexto de la crítica cultural a las corridas de toros como dispositivo de colonialidad y racismo, el lugar de enunciación política que implicaba reivindicar lo indio en la lucha anti-aurina permite según Felipe acercarse al reconocimiento de los animales no-humanos como otros subalternos:

(...) ahí entendemos, desde la subordinación, al animal, desde ese proceso de subordinación; es otro subordinado, en peores condiciones que nosotros, así es el proceso. Y es lindo porque muchos de los de la primera época ahora no comemos animales. (...) nos vemos transformados (...) porque esta sensibilidad pasa por poder sentir (...) pasa por la posibilidad de sentir al animal como otro subordinado (...) Vos partes de la idea que estás subordinado, y le ves a otro que está mucho peor que tú, en las mismas lógicas, fíjate que es el mismo esquema de dominación, pero él está un escalón más abajo que tú, y ahí hacemos el click (...) hacemos click en entender la lógica de subordinación, y es irrefutable, es absolutamente irrefutable (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

La crítica anti-colonial a la tortura animal, y el reconocimiento mutuo entre subalternos humanos y animales no-humanos está permeado por la rabia y el resentimiento. Así indica Felipe: “Hay un resentimiento profundo porque el racismo es feo de sentir (...) Haces un discurso bien simple de rabia (...) Esta sensación de resentimiento nos compone, son 500 años de repetirnos lo mismo y de estar emputados, enrabiados y cansados de seguir viendo lo mismo” (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020). Las diferentes matrices de coherencia animalista no tienen que pensarse como tipos ideales, pues convergen unas con otras; no son abstracciones aisladas ni uniformes de la realidad social. Aun así, en esta matriz de reconocimiento del otro, se critica cierta romantización o lógicas filantrópicas de un ‘animalismo sentimental’ que actúa por compasión, y no tanto por justicia social, según menciona Felipe: “les veíamos a ellos como tibios, cuidadosos del animal cuando nosotros sentíamos esto que se había expresado en los levantamientos indígenas (...) un grupo de personas que sienten pena por los animales y lavan sus culpas, y sus consciencias atendiendo animales” (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020). En esta

matriz se cuestiona la relación tutelar y asistencial que ciertos animalismos expresan, y el principal motivo que dispara esta crítica es justamente el reconocimiento de subordinación compartida, lo cual permite situarse no desde un arriba hacia abajo, sino de igual a igual con el animal.

Aunado al relato anterior, Arlen Siu, anarquista, quien perteneció al proceso de la casa ocupa 'La Turbina', comenta los vínculos entre el lugar que ocupan las mujeres en el sistema capitalista y el lugar que ocupan los animales. Se parte del reconocimiento mutuo de subalternidad, y al igual que en el caso de la colonialidad, se ubica a los animales en el escalafón más bajo desde una perspectiva clasista:

La relación directa de lo que representan las mujeres dentro de este sistema socio-económico, lo que representan los cuerpos feminizados. Se ve la relación directa de explotación y se puede ver a más profundidad con la relación del patriarcado con el consumo de cuerpos, y dentro del tema de clase como ubicarlo dentro de ese mismo rango de clase dominante y dominada dentro de la sociedad. Los animales se ubican en la más baja escala, entonces son una de las clases que están para servir al mismo Capital (Arlen Siu, anarquista y animalista en entrevista con el autor, julio 2019).

Otra entrada común de esta matriz de coherencia da cuenta del vínculo entre la explotación animal y la crisis ecológica imperante. Entonces, el proceso de subjetivación animalista parte de premisas ecologistas hasta llegar al reconocimiento de los animales no-humanos como individuos y seres sintientes. Verónica comenta sobre su llegada al veganismo:

(...) fue por un tema, más que nada ambiental. Y en ese transitar fui más consciente de la explotación a la que les sometíamos, y del dolor al que les sometíamos, sobre todo. Y en ese momento intenté también buscar una solución y me di cuenta que la única manera de ser coherentes con el asunto era desde una práctica vegana. Y quizá me costó un poco, porque, por la costumbre más que nada, porque si te insensibilizas ante el tema de utilizar productos que igual vienen de la explotación animal, pero no lo asumía en un principio como tal (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019).

Este caso empieza por la preocupación del sujeto respecto a la crisis ecológica y la violencia extractivista que concibe y valora a la naturaleza como un todo, y transita hacia la concepción

de los animales no como parte del paisaje o de las especies en su conjunto, perspectiva común en ciertos ambientalismos, sino como seres particulares e individuales.

Otro caso que resalta dada la influencia recíproca que han tenido las nociones anti-autoritarias de izquierda en el animalismo, es el rechazo a toda forma de autoridad, incluida la que se ejerce contra los demás animales. Así comenta Jaime:

(...) el ser humano busca de poco a poco más confraternidad y lucha contra la opresión, y poco a poco el ser humano ha ido tomando conciencia de que ese respeto no nos lo merecemos únicamente los seres humanos, sino también los animales (...) en el anarquismo, como te he dicho no queremos opresión contra los demás seres humanos, tampoco que la ejerzamos contra los seres como los animales, es muy incoherente. (...) la lucha como seres humanos contra la opresión, la lucha de los seres humanos contra la explotación, contra la crueldad hacia los demás seres vivos (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

Para concluir esta matriz de coherencia, hay que decir que un elemento transversal en el reconocimiento del otro tiene que ver con la asociación directa entre la visibilización de la explotación animal y el consumo de cadáveres naturalizado. Estos eventos permiten al sujeto hacer la conexión entre la ‘comida’ y el animal, lo cual genera una respuesta de angustia frente a la disociación o incongruencia entre las creencias y las prácticas. Mateo recuerda acerca de una experiencia que tuvo en una ‘granja agro-ecológica’:

Entonces una semana fuimos y vimos a los terneros y les dimos de comer en la mano y eran muy bonitos. Creo que compramos pollo o algo así. Y a la siguiente semana, ya no habían los terneros y el man ofrecía comida, y claro la comida era la carne de ternera (...) era terrible porque vos estabas comiendo la ternera y pensabas en que la semana pasada le diste de comer en la boca y parecía un lindo animalito (...) había un chivo que se metía y se raspaba con vos, y le acariciaba y comía la ternera, y luego pensaba en seguro el próximo fin de semana y me ofrezca un seco de chivo. Fue súper traumático. (...) Fue un evento de disonancia cognitiva: ‘Cómo le pago a este man y que me mate al ternero, si yo mismo le di de comer al ternero’ (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

De forma similar, David comenta sobre su experiencia en relación a la ‘comida’ y la visibilización del ‘cadáver animal’:

(...) un día determiné que iba a ser ‘pez vegetariano’ esa payasada – (...) entonces fui con mi mamá a comerme un pescado (...) cuando me comí ese salmón, créelo o no, pero, no pude parar de llorar, porque me di cuenta que el cadáver del salmón que estaba en mi plato, era exactamente igual que cualquier otro cadáver, no había ninguna diferencia. Y eso fue lo que necesité para hacer la conexión completa (...) para mí los mariscos eran como, (aparte del apego regional como costeño), era la cuestión, de que, no es lo mismo; el nivel de conciencia, sintiencia y percepción, no son lo mismo que un mamífero a un marisco (...) éticamente no era un argumento válido. (...) Pero yo no lo pude entender hasta tener el salmón allí enfrente, a partir de eso terminé de hacerme vegano (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Entonces, esta matriz tiene como centro el lugar de sub-alternidad de los animales no-humanos en el amplio esquema de dominación. Los centros que disparan dicho reconocimiento son varios, sin embargo, todos giran en torno a lógicas de opresión o experiencias de explotación compartida. La característica central de esta matriz de coherencia es la extensión de la subjetividad hacia el sufrimiento del otro, y el ejercicio retroactivo del sujeto de mirarse en el otro. La empatía es el cimiento afectivo de esta matriz, ya sea que esta se desarrolle por efectos de la violencia patriarcal, racista y colonial, por prácticas autoritarias en general o por el reconocimiento directo de la violencia especista. El resultado es la asunción de la propia animalidad a partir de las experiencias animalizadas de los diferentes grupos oprimidos, es la conciencia en la búsqueda de coherencia del sujeto del ‘yo soy un animal’.

1.15 Dispositivos de difusión animalista: cyber-activismo, transnacionalización de la cuestión animal y cultura-política

Todas las *matrices de coherencia animalista* tienen como lugar, contextual y espacialmente situado, los espacios de sociabilidad militantes y espacios culturales con contenido político en el Ecuador. Tanto en las protectoras de animales, dedicadas al trabajo por los perros y gatos, como en las luchas anti-taurinas o en las experiencias compartidas de opresión circulan contenidos políticos e ideológicos anti-especistas que buscan expandir la perspectiva reduccionista de un ‘proto-animalismo’ particularista y segmentado, el cual se puede ubicar en la primera y mediados de la segunda etapa de los animalismos ecuatorianos. En dicha circulación de contenidos anti-especistas se encuentra: 1) *Cyber-activismo y exposición de la explotación animal: ‘mírate este documental’*, en donde se describe el rol de la viralidad y

propagación masiva de investigaciones que revelan el amplio espectro de la explotación animal a través de la ‘sociedad en red’; 2) *Transnacionalización del animalismo: oenegés y congresos internacionales*, señala la influencia de las oenegés internacionales bienestaristas en el país, y la circulación de discursos y prácticas en encuentros animalistas internacionales; 3) *Cultura política contestaría: el animalismo y el punk*, aborda el rol del movimiento rockero en la difusión de contenidos animalistas de corte anti-sistema, a través de conciertos, ferias, jornadas y espacios auto-gestionados; y 4) *Corrientes espirituales de oriente: ‘no-violencia’*, describe la influencia de las espiritualidades y religiosidades de oriente en el Ecuador, y la asimilación de sus concepciones morales respecto a los animales y la naturaleza. En este apartado, al contrario de las trayectorias sociopolíticas mencionadas en el apartado uno y dos, se busca entrar a la dimensión experiencial del sujeto que tiene como correlato dichas trayectorias.

1.15.1 Cyber-activismo y exposición de la explotación animal: ‘mírate este documental’

Las investigaciones que exponen la cruenta realidad detrás del complejo sistema de explotación animal, en todos sus espectros: industria alimenticia (producción de ‘carne’, huevos, lácteos, y otras secreciones de animales), industria farmacéutica, militar, bio-médica y cosmética (vinculadas a experimentación en animales), industria peletera, utilización de animales para espectáculos de ‘diversión’ (corridas de toros, peleas de perros, peleas de gallos, etcétera), utilización de animales como medios de transporte, utilización de animales en criaderos y tiendas de ‘mascotas’, y un amplio etcétera, son difundidas por organizaciones internacionales y organizaciones de base o pequeños grupos de activismo local. Estos contenidos que circulan, a través del Internet, tienen alta carga afectiva y son disparadores de shocks morales inmediatos. Shady recuerda la primera investigación que vio, sobre la industria peletera:

(...) yo tenía el tiempo necesario para quedarme en la computadora buscando, viendo videos, ahí ya empezaban las organizaciones como PETA. Me acuerdo clarito vi como despellejaban a un zorro para sacar la piel, para hacer un abrigo. Entonces, desde ese día ya. Fue uno de los días en los que me decidí, y dije: ‘voy a dejar de comer carne porque esto no está bien, y yo estaría siendo cómplice siendo parte de esto, aunque sea indirectamente, no puedo hacer lo uno y negar lo otro’ (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019).

Retomando a Castells (2012), la colectivización de la dimensión emocional en la protesta se entrecruza con la tecnopolítica y la sociedad en red, en cuyo cimiento se halla una política de “movilización emocional” que permite desencadenar la ira, la indignación, y encauzar el miedo para que el proceso de acción comunicativa seduzca a la acción colectiva. En ese sentido, según Toret (2013), la relación entre la tecno-política y la dimensión emocional tiene como base una ‘relación de enjambre’ en donde se intercambia información, atención y afecto. De esa manera, la visualización de un shock moral en la sociedad en red genera respuestas con alta carga emocional que se difunden y propagan masivamente. La conectividad de la tecno-política es capaz de producir “estado de ánimos conectados”, que a su vez se vuelven dispositivos tecnológicos y políticos de acción colectiva, tanto en línea como en la calle.

Antonella también comenta acerca de un conocido documental llamado Terrícolas, el cual expone ampliamente todo el espectro de explotación animal. Este documental era difundido por los actores veganos y vegetarianos al interior de los grupos animalistas anti-taurinos: “en el colectivo comenzaron a hablar de un documental que se llamaba ‘Earthlings’. Ah, y también en el colectivo había dos veganos que a mí me parecían la cosa más extrema del mundo” (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019). La circulación de contenidos a través de este tipo de investigaciones fueron determinantes en la radicalización del animalismo anti-taurino ecuatoriano hacia posturas anti-especistas. Antonella comenta sobre su vivencia:

(...) hablaban, entre, - tienen que ver este documental que es full denso sobre el tema de la carne -, o sea, así, era como - sí, ¿ya te viste? -, - no, ya me voy a ver - (...) Vi y fue horrible (...) vi y fue bien doloroso ver cómo era el trato en los mataderos de carne, fue simplemente, - no, no hay diferencia -. Ahí se cayó el argumento que yo usaba de esta cosa de los del “por diversión”, porque era como: ‘bueno, pero hay alternativas no es justo, ellos sienten dolor’. Supongo que sobre todo lo que me marcó eran las miradas de los animales. Los ojos, esos ojos que te transmitían vida y que esa vida esté siendo maltratada y sacrificada así, me atravesaba el cuerpo. (...) Era un dolor que me atravesaba el cuerpo, de sentir, de sentir una incomodidad o una injusticia (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

Foucault, en su giro ético-político de los procesos de subjetivación, sitúa el concepto de *chrésis* (1994), para describir la relación del sujeto con su cuerpo en las prácticas del cuidado de sí. Esto implica reconocer al cuerpo como espacio de producción y reproducción de la esfera social (Scribano 2012). La subjetividad animalista tiene un registro corporal, y se da mediante una determinada forma de mirar el sufrimiento del otro, a través de la mirada del animal. La relación inter-subjetiva entre el animal en sufrimiento y el cuerpo de quien mira es indistinguible. La incomodidad y la injusticia se somatiza en el sujeto animalista. Cristina comenta una experiencia similar, a través del mismo documental:

(...) así que un día me sugirieron ver el documental de Earthlings (...) Solo empecé a ver las imágenes, vi la del gatito que es muy conocida donde está con tornillos en la cabecita. Vi las marcas y vi que tenía todas esas marcas, me sentía tan sucia, miserable, tan baja, necesitaba ver un animal y pedirle perdón, es lo único que quería, no podía más. Me levanté y dije: ‘no voy a volver a comer animales, ni nada que haya sido experimentado en animales’ (Cristina Camacho, antiespeciista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

El sentimiento moral de la culpa es una experiencia afectiva generalizada como respuesta primaria a este tipo de shocks. Desde ese lugar afectivo surge la necesidad de la coherencia entre las prácticas y los valores morales del sujeto. La ética del cuidado pasa por decidir no participar más, al menos de forma directa, en aquello que se acaba de revelar. Es preciso anotar que los shocks morales son potenciales de reclutamiento sin que el actor, necesariamente, tenga redes de activismo ni historia de militancia previa (Jasper & Poulsen 1995). Esto es común en los procesos subjetivantes de los animalismos ecuatorianos, en los casos en los que los actores no se encontraban vinculados a relaciones organizativas previas, es decir a ninguna de las trayectorias socio-políticas antedichas.

Estas experiencias emocionales son posibles en el marco de la ‘sociedad en red’, la difusión de contenidos animalistas actúa como una lógica de enjambre que tiene como resultado un efecto de viralidad y dinámica de contagio emocional (Toret 2013). A su vez, dichas experiencias que contienen poderosos símbolos condensados (Jasper 2012), generan un nexo entre la respuesta emocional y los valores morales, o concepciones normativas del mundo. Son momentos de ruptura, en donde un pedazo de lo real se reestructura por completo, según indica Shady: “El día que vi este video que me mató cuando le arrancaban la piel a este zorro para hacer el abrigo, yo creo que hubo un punto que fue como una ruptura, no sé si podría

decir de conciencia, pero probablemente sí” (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019). La respuesta emocional a este tipo de shocks es amplia y heterogénea, en principio se atraviesan emociones que fluctúan entre el asombro, la ira, la indignación y la culpa. La tristeza es subyacente a estas experiencias. Según comenta Shady, la emoción de la ira constituye una lógica polarizante de ellos y nosotros, el sujeto se sitúa en un lugar de antagonismo: “Era ira, mucha ira. (...) Solo sentía que quería matarle a toda esa gente. (...) era como ‘no puedo creer que haya gente que no esté viendo que está sufriendo’ eso, nada más. Era gente mala, para mí no era muy común conocer gente mala” (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019). Para Antonella, la desesperación y el dolor frente a la injusticia fueron el móvil de su proceso de subjetivación definitivo hacia el veganismo: “la emoción que siempre me surge cuando algo es injusto y no puedo hacer algo es como esa desesperación y dolor” (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

Para Shapiro (1994) estos momentos desgarradores operan como un trauma, tanto individual como colectivo. La repuesta emocional de esta clase de shocks es determinante para el proceso de subjetivación ético-política de los animalismos, pues opera como orientador hacia la acción colectiva, se viraliza y propaga a través de la internet. En el caso de Shady, esta experiencia se vivía desde la tristeza, y funcionó como el resultado de un extensivo proceso de sensibilización:

Eran las 3 de la mañana, yo estaba viendo ese video y lloraba a mares. Lloraba tanto que, vivía con mi tía y se había despertado de lo que yo lloraba y me fue a decir "¿Qué te pasa?", y ella pensaba que estaba así por algún chico, y yo "estoy viendo cómo llora ese animal" (...) Solo lloraba, pasaba llorando todo el tiempo, en ese tiempo fue como mi primera depresión no diagnosticada (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019).

1.15.2 Transnacionalización del animalismo: oenegés y congresos internacionales

Otro elemento de propagación y circulación de contenidos anti-especistas en el proceso de constitución de la subjetividad animalista, el cuales no es en absoluto homogéneo, es la influencia de las organizaciones internacionales. La investigación empírica permite constatar la importancia de la visita de Organizaciones Internacionales a Ecuador, y el encuentro de los

actores animalistas ecuatorianos en eventos sobre la cuestión animal fuera del país. Esto posibilitó un intercambio continuo y dialógico de discursos y prácticas, los cuales ampliaron el esquema particularista y reduccionista de un ‘proto-animalismo’ que dedicaba su acción colectiva, al rescatismo y a la abolición de las corridas de toros.

Lorena, presidenta de Protección Animal Ecuador, comenta cómo en la década de los noventas tomó contacto con una gran oenegé internacional de corte bienestarista: “yo comencé este trabajo con los animales en una especie de acompañamiento con la *World Society for the Protection of Animals (WSPA)*. Ahora es *World Animal Protection (WAP)* (...) ellos venían, te hacían sociedad / miembro y comenzaban a darte un acompañamiento para enseñarte la ciencia del bienestar animal” (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020). La relación tutelar de esta dinámica de incorporación y asimilación del activismo animalista anglosajón al incipiente movimiento animalista ecuatoriano de la primera etapa, marcó la tendencia político-ideológica: el bienestar animal. En dichos procesos organizativos y de intercambio internacional, Lorena se aproxima a la realidad de los demás animales, lo cual le permite expandir su marco de sensibilidad:

(...) en todos esos procesos de formación yo fui a muchos talleres donde se hablaba sobre el tema de los animales en el consumo, la experimentación, todas esas charlas. Entonces comienzas a entender, a enterarte de lo que realmente pasa con el resto de los animales, esa cosa que no se te cruzó por la mente simplemente preguntarte, porque capaz y mejor no preguntarse (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020).

Según comenta Shady, en el proceso de la pregunta 8, en la Consulta Popular de 2011 por la abolición de las corridas de toros, hubo contacto con Leonardo Anselmi, quien pertenece a la Fundación Franz Weber y en ese tiempo era coordinador general de la oenegé internacional animalista Libera. El discurso de Anselmi llega para confirmar una tendencia importante en el animalismo de Ecuador, el neo-bienestarismo y el pragmatismo:

Por el discurso de Anselmi, antes de la Consulta, porque él nos vino a asesorar para la campaña. Y él junto con la Fundación le dio fondos a la Lore para hacer los ‘post-it’ del número ‘8 sí’ (...) Él habla de ‘la conexión’. Nos reunimos con él en el templo Krishna y tuvimos un taller con él, de cuáles eran las proyecciones si es que se da la pregunta en la Consulta, qué es lo que teníamos que hacer, él ya venía con todo eso, además de que no era el

típico activista. (...) Él era vegano. Un 60-40% no eran vegetarianos. Nosotros éramos vegetarianos, la mayoría. El 40% que no comíamos carne, éramos vegetarianos (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019).

Antonella comenta acerca de la conformación de la Asociación Animalista Libera Ecuador, bajo el tutelaje de Leonardo Anselmi. Este espacio desplegó la circulación de contenidos animalistas anti-especistas, principalmente vinculados a la difusión del veganismo:

(...) regresa el Anselmi y llama como a 5 personas (...) nos juntamos en una reunión y fue como, - les quiero proponer que aquí se abra una, o sea que ustedes puedan acá ser parte de 'Libera' (...) ya éramos todos vegetarianos, creo que un par ya eran veganos, pero, la mayoría éramos vegetarianos, y era con miras a profundizar ya sobre un trabajo más amplio con el tema animal. (...) teníamos reuniones cada cierto tiempo, comenzamos a hacer campañas en foros sobre el tema de los animales, charlas informativas, y eso (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

Entonces, a partir de las luchas anti-taurinas se componen grupos y organizaciones que extienden su concepción de 'lo animal' más allá de los perros, gatos, toros y gallos, principalmente vinculando el veganismo y la politización de la alimentación: "ahí nace 'Libera Ecuador'. (...) ya nos planteamos el tema del vegetarianismo/veganismo también como uno de los ejes principales, el tema de plantearse la cuestión animal desde la alimentación. Entonces ahí yo ya me planteé el tema del veganismo" (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

En ese mismo sentido, otro elemento de circulación de contenidos anti-especistas en el Ecuador fueron los viajes a conferencias o Congresos Internacionales a los que asistieron los primeros activistas animalistas ecuatorianos. Así comenta Fernando, quien asistió como delegado de PAE en la segunda etapa del animalismo ecuatoriano, a inicios de 2000, a la Cumbre Internacional Anti-tauromaquia en Europa:

(...) hace 12 años que no como carne. Me levanté un día y dije: "no voy a comer carne" (...) Fue regresando de Europa, de conocer todo ese pocotón de gente que estaba en perfecta salud, que estaba muy bien sin comer animales. De hecho, a mí ya me causaba bastante problema

antes. (...) Cuando regresé de allá lo suficientemente fuerte luego de haber conocido a esas personas. Primero ellos me dieron muchísima orientación de carácter nutricional, y varios de esos conocían América, y me decían: ‘pero loco, vos tienes allá quinua, amaranto, tienes un montón de cosas’ (...) ahí te pones a reflexionar, además que probé en Madrid o Lisboa los restaurantes vegetarianos y toda la vaina (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

Estos encuentros internacionales funcionaban como espacios de socialización de perspectivas sobre el veganismo, los animalismos y la liberación animal. Pues en dichos congresos convergían activistas animalistas de diferentes nacionalidades, y con posturas políticas heterogéneas en el espectro de los animalismos. Esto permitió enriquecer el monolitismo animalista del Ecuador, de su primera y segunda etapa. De forma similar, Felipe cuenta cómo debido a Valentina León, presidenta de la Fundación Protectora de Animales ARCA en Cuenca, se puso en contacto con la Red Internacional Anti-tauromaquia, la cual según cuenta: “en poco PAE tiene captadas todas las relaciones internacionales, y deberían ustedes contar su experiencia, o sea, ustedes están derrotando la tauromaquia aquí, y quien se está llevando el crédito es PAE, ellos iban a todas las cumbres anti taurinas” (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020). Entonces, la conexión con el animalismo internacional se diversifica a otros actores del movimiento, ya no solamente vinculados a la crítica al maltrato animal, sino también a la crítica cultural al colonialismo alrededor de las corridas de toros. Esto permite expandir el alcance de la difusión e intercambio de experiencias en torno a la cuestión animal. Así comenta Felipe:

Entonces ella nos contacta con la cumbre, y yo voy a ver, voy primero a Portugal y veo cómo vive esta gente, sin carne (...) Obviamente ya no podía ejercer el discurso de que había coherencia (...) voy allá y me enamoro, les veo viviendo y les veo cómo están planteando su posición, y cómo tenía tanto sentido la lucha de los animales (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

1.15.3 Cultura política contestataria: el animalismo y el punk

Por otro lado, la difusión del animalismo tiene como eje la cultura-política del rock y el punk. Las bandas de rock ecuatorianas importaban contenido político de afuera, y a la vez generaban su propio contenido contestatario. Además, en la escena del punk principalmente, se difundían en los conciertos ideas anarquistas, y entre ellas, el animalismo. A inicios de los

dos mil, el medio principal de difusión era a través de los cd's y los fanzines. Así comenta Zikuta quien, al vivir en el sur de Quito, tuvo mucho contacto con este tipo de contenido:

Entonces, tú pasabas y siempre estabas oyendo la música y oías diferente; había una en especial que siempre ponía metal y punk. Y en el sur hay bastante gente que le gusta el metal y el punk. (...) para mí era natural ver rockeros, punks entonces oía música y entró por el lado de la música. Y como yo ya venía leyendo ideas de izquierda, se relacionó, entonces ya las iba avanzando (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

En la cultura Punk la crítica a la autoridad es un eje nodal, dentro de esta crítica se encuentra la relación de autoridad que se ejerce contra los demás animales y la naturaleza. Según indica Zikuta, en conciertos, jornadas, ferias y espacios auto-gestionados con contenido político anti-autoritario empezó su socialización del animalismo: “Eso comienza en la escena punk, dentro del espacio de los punks siempre se cuestiona todas las relaciones de autoridad. Entonces, siempre venían compañeros, siempre, con la dinámica de hacer jornadas de actividades; como para cuestionarse eso, para empezar una revolución desde la autocritica” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019). Estos espacios de sociabilidad contraculturales y anti-autoritarios servían como órganos de difusión de un animalismo anti-capitalista y anti-autoritario. Zikuta cuenta cómo el acceso a información a través de fanzines se dio con la ayuda de compañeros/as ácratas, viajeros de otros países del Sur, principalmente de Chile: “Me regaló un fanzine sobre el veganismo en el que se exponían; qué involucra el faenamiento de un animal, el consumo del mismo, su crianza y la reproducción desmedida de un inocente. A mí me inquietó, yo también empecé, siempre que iba a los conciertos o a las ferias, a adquirir más info” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

Para Shady, la música fue un elemento importante en cuanto a la crítica al sistema: “Desde los 13 años (...) les decía que yo quería ser anarquista. Pensando en eso, cuestionarme las cosas que yo hacía o lo que el resto hacía provino de la música” (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019). De igual manera, Carla Espín, quien perteneció a Libera, al colectivo ecologista Yasunidos, y actual militante de Natura Insurrecta, comenta cómo se acercó a la música hardcore a través de su hermano, quien asistía a conciertos. Esto le permitió conocer acerca de los movimientos contraculturales que nacieron en la década de los ochenta en la escena punk de Inglaterra, y

que influenciaron fuertemente a Latinoamérica a inicios de los noventas. Los que destacaron fueron los *straight edge* y el veganismo:

(...) a la par de esto que yo me hago vegetariana también me hice “straight edge”. (...) luego vi que había bandas que hablaban del “vegan straight edge”, fue full loco para mí, porque, yo lo estaba haciendo sola. En ese momento no tenía cercanía a ningún grupo ni nada, entonces, ya al ver las bandas, escuchar música; sentía como, me sentía respaldada (...) por influencia de mi hermano (...) empezó a escuchar música Hardcore, ya escuchaba, por ejemplo, Nueva Ética. Con Nueva Ética yo ya conocí el vegan straight edge (Carla Espín, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

Esta línea contestaría, a través de la música, se difundió a la región por medio de los conciertos de rock. La banda Nueva Ética es una de las que más contenido político por la liberación animal ha difundido en sus letras. En los inicios del movimiento anti-taurino uno de los repertorios de acción más comunes, como se planteó en apartados anteriores, eran los conciertos de rock afuera de la plaza, según indica Carlos: “En esas épocas ya iba a mis primeros conciertos, que eran en la Plaza de Toros (...) De rock en general, de Punk. (...) ibas a este concierto donde estaba mezclado de todo, o sea había desde metal a hardcore, a punk y ska” (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019). En estos conciertos el contenido político giraba en torno al rechazo a las corridas de toros en tanto expresión de la crueldad animal, y como símbolo de la colonia. Según Carlos: “en los conciertos se presentaban bandas como Sal y Mileto, Mama Vudú, Tanque, Muscaria y ya, pero siempre en esas épocas por más espontáneo que sea había un mensaje político” (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019). Carlos recuerda a la banda Retake, quien asistió a una de las marchas anti-taurinas que organizó junto a un incipiente colectivo de tendencia anarco-comunista: “Fueron los de Retake (...) era una banda Anarco-Punk, era una de las pocas bandas que tenían un discurso político súper definido” (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

La propagación de contenidos animalistas a través de la cultura política del punk dotó al animalismo de un cimiento anti-sistema y anti-capitalista, lo cual enriqueció las expresiones más sensibles de la lucha anti-taurina, que se limitaban a condenar el maltrato animal detrás de las corridas de toros. De esa manera comenzaron a converger diversos discursos en torno a

la cuestión animal, entre esos: 1) maltrato animal 2) crítica decolonial 3) crítica anticapitalista y anti-autoritaria.

1.15.4 Corrientes espirituales de oriente: ‘no-violencia’

Un último elemento que se presenta como fundamental, principalmente en los animalistas de larga data, son los centros espirituales de oriente. Particularmente, la influencia que ha tenido oriente en occidente a través de las prácticas religiosas como el yoga y la meditación. Así comenta Rasa, acerca de su contacto con la cultura Vaishnava, quienes tienen centros culturales y restaurantes vegetarianos desde su llegada al Ecuador a finales del siglo pasado:

Uno de los principios con los que yo me sentía absolutamente cómodo, fue muy fácil, se llama ‘ahimsa’ que quiere decir ‘no violencia’ tú sabes también esto y comienza con; no comer carne, no matar animales de manera innecesaria. Y siempre resulta que es innecesario, entonces no hay un motivo válido para matar un animal (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

De forma similar comenta Jaime Guevara acerca de su aproximación al vegetarianismo a través de las religiosidades y espiritualidades de oriente: “un primo me prestó un libro de yoga y después tuve acceso a un libro llamado "Mi vegetarianismo" de Mahatma Gandhi (...). Entonces me empecé a interesar por lo vegetariano” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020). Jaime comenta también sobre su contacto con un grupo de meditates en donde la conexión entre el no consumo de animales y el desarrollo espiritual era primordial:

(...) veo un cartel grande pegado en una ventana y decía ‘Gran Conferencia de Yoga’ fui a la conferencia (...) me quedé totalmente impresionado con las cosas que escuché (...) Ahí encontré el porqué de la compasión, y el porqué del vegetarianismo y su sanidad. (...) Los demás maestros nos daban prácticas complementarias al conocimiento de uno mismo, por ejemplo, era el vegetarianismo porque se basaba en el respeto a los demás seres de la naturaleza, porque somos parte de la naturaleza, entonces nuestros hermanos más cercanos son los animales, las plantas y el ambiente (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

De esta manera, se asimila un marco moral, influido por las religiosidades de oriente, relativo a la sacralidad de la vida de los animales no-humanos, y la importancia del respeto a la naturaleza bajo el entendimiento de la interdependencia y la eco-dependencia. Los grupos principales de finales del siglo pasado eran: La Gran Fraternidad Universal, y los devotos de la Conciencia de Krishna. Actualmente, los últimos tienen un amplio campo de difusión del veganismo y los animalismos con procesos sociales y culturales de corte autonomista y con contenido espiritual de la India que recorren toda América Latina, incluyendo el Ecuador. Estos son: las eco-aldeas, proyectos auto-sustentables, y la Revolución de la Cuchara.

En conclusión, este capítulo describió tres etapas de los animalismos ecuatorianos. La primera etapa que va desde la década de los años ochenta hasta inicios de los 2000, en donde se origina el animalismo organizado en el Ecuador con dos marcadas tendencias, una de corte bienestarista vinculada a la protección animal y otra de corte abolicionista con alta conflictividad vinculada al movimiento rockero. La segunda etapa que ocupa toda la primera década del siglo veintiuno describe un viraje institucional de los animalismos y la multiplicación de organizaciones y colectivos, en esta época se diversifica la protesta. La tercera etapa, a partir del 2011 hasta la actualidad, designa la consolidación de colectivos y organizaciones anti-especistas de diversas tendencias políticas, así como la acentuación de la política institucional y legalista del animalismo.

Además, este capítulo señala los mecanismos explicativos que conforman las subjetividades animalistas anti-especistas a través de tres matrices de coherencia, las cuales provienen tanto de los procesos socio-políticos descritos, como de las experiencias vitales de los actores y actoras. En estas matrices el lugar de la coherencia como elemento constitutivo de los animalismos anti-especistas es central, las cuales se originan a partir de lo que se ha llamado ‘perrigaterismo’, la lucha anti-aurina y experiencias concretas de subordinación compartida. Finalmente, se abordaron los dispositivos de difusión de los animalismos anti-especistas, en este sentido, el lugar del internet, de los conciertos de rock y el papel de las oenegés y congresos internacionales es nodal en la circulación de contenidos anti-especistas.

En el capítulo siguiente se aborda la dimensión biográfica de la constitución de las subjetividades animalistas, esta entrada analítica busca explicar las bases afectivas que componen las matrices de coherencias descritas en este primer capítulo. Se describen relaciones específicas de sociabilidad inter-especie y experiencias traumáticas subjetivantes

con dimensiones emocionales y corporales que permiten elaborar una disposición sensible hacia los demás animales, esta es la base de la génesis de las subjetividades animalistas.

Capítulo 4

Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie*

1.16 Introducción

El presente capítulo aborda la configuración del sujeto ético-político de los animalismos anti-especistas. El objeto se concentra en los actores individuales, organizados y no organizados, y colectivos en Ecuador. Esta investigación pone énfasis particular en la esfera experiencial del actor, y cómo la misma (en su dimensión emocional y corporal) es constitutiva del proceso de formación del sujeto. En ese orden de ideas, la pregunta teórico-analítica que guía este capítulo es: ¿Cómo la dimensión corpóreo/afectiva configura la subjetivación ético política de los animalismos? Para responder a dicha pregunta se utiliza un marco teórico compuesto, por la sociología de las emociones en la acción colectiva; y, por los estudios del último Foucault sobre el proceso de subjetivación ético política. Conviene precisar que una sociología de las emociones en la acción colectiva, en términos conceptuales y empíricos, no puede pensarse por fuera de una sociología del cuerpo ni de la moral en la acción colectiva. Debe pensarse, por lo tanto, en discusión permanente con los aportes foucaultianos sobre subjetivación. Esta investigación se adscribe a la tradición de pensamiento de los Estudios Críticos Animales. La metodología de investigación del presente capítulo es de corte cualitativo. Se realizaron veinte entrevistas a profundidad a actores y actrices anti-especistas, vinculados a procesos de acción colectiva animalista. La elección se realizó bajo el método: bola de nieve (*snowball sampling*) (Bertaux 2005). Los criterios de inclusión fueron: militantes veganos/as de tendencia reformista y abolicionista, con largo y corto tiempo de participación, así como veganos/as no activos políticamente¹. Las entrevistas se realizaron en el año 2019, a 11 mujeres y 9 hombres. El rango de edad fue entre 22 a 65 años. El tiempo de duración de cada entrevista fue de entre dos y cuatro horas. Todas las entrevistas fueron transcritas en su totalidad.

Este capítulo está compuesto por dos grandes apartados. El primer apartado, *Génesis de la subjetivación animalista*, aborda el origen del proceso de subjetividad animalista. Se exponen mecanismos explicativos que operan como catalizadores de la sensibilidad hacia los animales

*Una versión modificada de la primera parte de este capítulo fue enviada en forma de artículo a la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.

¹ Con no activos políticamente me refiero a veganos/as que no se han involucrado en procesos organizativos de acción colectiva o protesta.

no-humanos, como las experiencias tempranas con animales (vínculos cotidianos, relaciones de defensa y protección animal, experiencias de pérdida) y experiencias traumáticas primarias con animales, principalmente vinculadas a los mataderos y a las corridas de toros. El segundo apartado, *Somatización de la subjetividad animalista*, aborda particularmente la dimensión corporal del proceso de constitución del sujeto animalista. Desarrolla además las relaciones de sociabilidad y las prácticas micro-políticas de la cotidianidad de los animalismos, sobre las cuales se despliega un amplio espectro de respuestas emocionales, corporales y sensitivas. La constitución de las subjetividades animalistas posee unas bases socio-afectivas que comprenden mecanismos específicos de socialización con los demás animales, además de experiencias traumáticas primarias subjetivantes que abren paso a un momento posterior específico de la constitución. Este momento subjetivante dispara procesos en los actores relativos a sus prácticas políticas, y micro-políticas, así como transforma sus horizontes normativos y cognoscitivos, y re-configura por completo su concepción de lo real, incluyendo sus esquemas socio-vinculares. Esto está transversalizado por una constante reflexividad del sujeto. A continuación, se describen los elementos particulares de origen de la subjetivación animalista, desde el punto de vista micro-sociológico, los cuales son paralelos a los diversos procesos socio-políticos planteados en el primer capítulo. Se insiste en que la división entre un nivel meso y uno micro, tan solo obedece a necesidades analíticas.

1.16.1 Génesis de la subjetivación animalista: el origen de lo sensible

El enfoque cultural estratégico de Jasper (2012) sitúa el lugar de las experiencias de los actores como aspectos nodales en la comprensión de lo social. El giro afectivo acentúa la importancia en los mico-fundamentos de los procesos sociales y políticos. Por ello, el análisis del origen de la subjetivación animalista amerita unos lentes micro-sociológicos. En este capítulo no interesa, desde el punto de vista sociológico, mirar los grandes procesos, sino más bien, los niveles meso y en especial los niveles micro de las prácticas de los actores. En este sentido, los elementos cotidianos, vivenciales y micro-políticos cobran relevancia sociológica para esta investigación. Esto consiste, siguiendo a Jasper, en re-dirigir la mirada sociológica a las “pequeñas piezas de interacción estratégica, muchas de ellas psicosociológicas y hasta psicológicas: estados de ánimo, emociones automáticas, lealtades afectivas, compromisos morales” (Jasper 2012b, 15). Esta investigación es una apuesta por llevar el campo de la sociología política a los lugares no tan explorados por la disciplina, como las experiencias no públicas, lo cotidiano y lo fenomenológico del actor.

Los actores animalistas muestran dos elementos como constitutivos, en la medida de originarios y nodales, del proceso de subjetivación: 1) relaciones tempranas con animales no-humanos, las cuales se componen de: a) vínculos cotidianos afectivos; b) relaciones de defensa y protección animal; c) vivencias de pérdida; y, 2) experiencias traumáticas subjetivantes con animales no-humanos, entre las que están: a) experiencias de matanza animal en los camales, mataderos o granjas industriales; y, b) experiencias de crueldad y sadismo contra los animales en las corridas de toros. Estos aspectos operan como el cimiento que deja las bases para configurar una disposición sensible, las cuales están permeadas por una dimensión con amplio contenido afectivo y corporal. En paralelo, estos elementos dotan al sujeto de cierta capacidad de auto-reflexividad cognoscitiva frente a su relación con el mundo, consigo mismo y con la alteridad animal.

1.16.2 Relaciones tempranas con animales no-humanos

Las relaciones con los demás animales en las primeras etapas de vida de los actores funcionan como huellas mnémicas que permiten re-elaborar la comprensión fenomenológica de lo social, incluyendo a los animales no-humanos, en el complejo de lo real. Estas experiencias son: 1) vínculos cotidianos afectivos, 2) relaciones de defensa y protección, y 3) vivencias de pérdida. Estas experiencias muchas veces se presentan entrecruzadas, es decir, el actor puede vivenciar dos o más de este tipo de experiencias al mismo tiempo.

1.16.3 Relaciones animales tempranas: vínculos cotidianos afectivos

Jaime Guevara, cantautor ecuatoriano, animalista, anarquista y militante de izquierda, comenta: “Tuve recuerdos bien amables hacia los animales a raíz de que tuvimos un perrito al que le bautizamos ‘Bobby’. (...) Solíamos jugar en el Parque del Itchimbia, aparte conocí a otros animales como las lagartijas, y sapitos” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020). De forma similar, Carla, activista animalista y militante marxista del Colectivo Natura Insurrecta, comenta: “en todo este trajinar de la vida siempre estuvimos como muy apegados a tener perritos (...) dos perras y ellas marcaron mi vida porque me acuerdo tanto de ellas” (Carla Espín, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019). Asimismo, Roger, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA, comenta sobre la importancia que tuvo en su proceso la convivencia temprana con perros, y el correspondiente proceso de reconocimiento en ellos: “Crecí muy vinculado a los perros, conviví con ellos; eso me marcó mucho, me

sentía siempre muy identificado con ellos” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

De este modo, las relaciones tempranas con los animales y la naturaleza despiertan en el sujeto la emoción de asombro y sensaciones que se presentan como recuerdos cálidos y agradables de estos primeros encuentros. Así lo indica Carla Galarza, educadora ambiental y profesora de yoga:

(...) siempre me llevaban (...) les gustaba ir al Pasochoa, ir al Ilaló. Entonces me llevaban a estos lugares naturales. Fue cuando empecé a enamorarme más de la vida, a tener consciencia de esto (...) Dentro de la naturaleza lo que me gustaba y todo, también era muy curiosa de los animalitos, de los bichitos y más como los animales domésticos que había (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

Las relaciones afectivas cotidianas se manifiestan de forma cambiante y dinámica, donde el desarrollo de la empatía se concreta como el cuidado y protección instintivo de los animales, según indica Jaime: “Entonces eso nos creó una cierta sensibilidad, a veces les dejábamos semillas o migas de pan para alimentarles, pensábamos que les ayudábamos así. Ahora pensando, creo que sí lo hacíamos, pero sin ningún tipo de conocimiento básico, sino más bien instintivo” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020). Como refiere David, co-fundador del colectivo ADLA, miembro del colectivo anti-especista Reacción Vegana en Guayaquil y permacultor: “Yo creo que cada persona tiene un contacto muy temprano cuando niño a la compasión y este contacto tiene que ser explotado, y tiene que ser cultivado por los padres o por las personas a cargo de cada niño” (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019). Así fue para Carlos, activista animalista y militante marxista del Colectivo Natura Insurrecta, quien comenta acerca de sus experiencias de cuidado de los animales no-humano en compañía de su padre:

Yo me acuerdo de que debí haber tenido 4 años, porque esos son los primeros recuerdos que uno tiene (...) los ratones que encontraba en la casa, él a veces optaba por no matarles, sino que les botaba, les ponía en una funda y nos decía que ‘vamos a dejarle acá’ porque vivíamos cerca de un bosque en ese entonces (...) que ‘pobre ratoncito’ incluso le ponía pan y le botaba detrás de la casa para que vaya comiendo. (...) me llevaba a excursiones en el boque y siempre

encontrábamos el típico catzo quemándose, así en el sol y le decía ‘¡Salvémosle! vamos a salvar catzos’ cachas, así, entonces yo 4 o 5 años así. Entonces mi papá les decía: ‘Tranquilo loco, ya estamos aquí’ Y vamos, busquemos una sombra, un huequito (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

Para Carlos esos primeros recuerdos fueron episodios constitutivos del desarrollo de la sensibilidad hacia los animales no-humanos: “esas huevadas es como que yo creo que configuró una nota bien importante en mí, mis primeros cinco años de vida, creería yo, ese pequeño ejercicio, cachas” (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

Las relaciones cotidianas con los animales no-humanos permiten que el sujeto elabore esquemas cognitivos y sociales en torno a la subjetividad animal. Esto implica poder reconocer, en la vivencia cotidiana, al otro-animal como un ser sintiente, capaz de experimentar emociones como el dolor y la alegría. A su vez, esta disposición sensible que permite ubicar al otro como individuo, genera reacciones de defensa y protección.

1.16.4 Relaciones de defensa y protección animal

Las relaciones afectivas en la edad temprana permiten, configurar y alimentar en las prácticas del sujeto, sentimientos relativos a la compasión, la empatía y el asombro. Esto es posible en la medida del reconocimiento de los demás animales como individuos sintientes, con base en las experiencias de convivencia cotidiana. Aquello se traduce en prácticas de cuidado y protección. Antonella Calle, activista anti-especista y miembro del colectivo ecologista Yasunidos, comenta acerca de las relaciones de cuidado en la primera infancia, las cuales surgían de forma espontánea a través del juego y la interacción con el entorno:

(...) éramos chiquitas 7 u 8 años. (...) un día nos inventamos que había que hacer como una especie de hospital o algo así para insectos. (...) era como que ‘disque’ cuidábamos a los insectos que encontrábamos heridos. Yo cacho que debió ser como un juego, pero a la vez era como, - pobrecito -, o sea, - se rompió la alita la mariposa y entonces le ayudamos -. Entonces era un sentir más desde, - pobrecitos los animales -, no sé, - se rompió la patita- (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

El rescate de animales callejizados, en la primera etapa del sujeto, es parte de los elementos centrales de socialización y encuentro inter-subjetivo humano-animal en la formación de la subjetividad animalista. Así comenta Fernando Arroyo, coordinador de Terranimal:

“Continué, sin embargo, ayudando un poco a los animales que encontraba como gatos, perros (...) Darles de comer o en los casos más graves llevarles a un veterinario, eso también me llevó a llevar varios perros a casa (...) hay un punto en el que tienes uno, dos, tres perros” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

Sin embargo, las relaciones tempranas con animales no-humanos no en todos los casos se vivencian de forma placentera para el sujeto. En la mayoría de ocasiones estas relaciones suponen conflictos internos en relación a la visualización e intento del ambiente de naturalizar la crueldad animal, y la pronta configuración de un ‘proto-marco cognoscitivo de injusticia’ que se terminará de desarrollar con el tiempo. Según comenta Mateo Villalba, animalista vegano, acerca de su experiencia cercana con la tauromaquia:

(...) recuerdo que cuando era niño me apasionaba el tema de la cercanía con los animales en general, siempre. Y me molestaba o me causaba muchos conflictos cuando veía situaciones en las que un animal era puesto bajo estrés, dolor. Pero también fue bien tenaz porque yo nací en una familia que en ciertas cuestiones tenía afición por la tauromaquia (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

De igual manera, Roger cuenta acerca de su primera asistencia a una manifestación, a temprana edad, en contra de las corridas de toros: “Recuerdo que fui a alguna protesta cuando era un niño, en contra de las corridas, sin mucho entenderlo; pero sí me llegó un poco de ese mensaje, tendría 10 a 13, por allí. (...) también fue un factor que me marcó” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

Al respecto Luis Curillo, miembro del colectivo anti-especista Voces de la Tierra de Cuenca, comenta sobre su relación de afectividad en la primera infancia, y el conflicto socio-emocional que desde entonces presentía en relación a la naturalización de la instrumentalización de los animales, por un lado, y al reconocimiento de la subjetividad de esos animales, por otro lado:

Mi lucha con el animalismo inconscientemente comenzó desde niño cuando tenía 4-5 años de edad. (...) Tenía a mi mejor amigo que era un perro y luego un caballo (...) les comencé a ver a cada animal que tenían su personalidad diferente, como eran inteligentes, lo que hacían y todo, pero en ese tiempo no estaba consciente, estaba el especismo que nos impusieron nuestros padres y nuestros familiares. Inconscientemente sabía que los animales eran para comer, pero sentía un amor hacía ellos (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

En complemento a lo anterior, Verónica, activista animalista de la ciudad de Loja, cuenta acerca de esa relación primigenia de cuidado y compasión que se ve trastornada por los paradigmas especistas de la sociedad que obligan a concebir a los demás animales como cosas: “siempre hubo esta vinculación con el resto de animales no humanos. Entonces creo que nace desde ahí, creo que siempre estuvimos ligados y conectados, más bien ha sido la sociedad la que nos ha llevado a una cosificación, a una mirada netamente utilitarista de los demás seres” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019).

En la mayoría de los casos esta conflictividad vincular, en la relación inter-especie, activa una disposición de defensa y cuidado de los animales no-humanos, desde la edad temprana. Así afirma Jaime:

Junto con mis hermanos y mis primos solíamos ir a apagar los incendios que en verano solían haber en el Itchimbia. Nosotros nos íbamos a apagar, a veces a pisotones o con otras ramas. Y a veces enfrentándonos a tipos que eran pirómanos, y recuerdo que hasta llegué a los golpes por proteger a los animales, porque nosotros ya conocíamos las zonas donde habitaban estos animales, les encontrábamos encerrados. Por ejemplo, veíamos pájaros achicharrados, o cómo se incendiaba el parque mientras las aves volaban desesperadas (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

De forma similar, Mateo comenta, acerca de una experiencia traumática durante su niñez, en la que el chofer del bus escolar atropelló intencionalmente a unos perros que se encontraban en la calle:

(...) siempre tuve esa sensibilidad por los animales que más bien me causó problemas, me cuestionó (...) había unos perritos que estaban en la calle, y los perros estaban acostados o

cruzando, y el chofer hizo como un chiste. El man aceleró y les atropelló, eran como dos o tres perros, y yo estaba en el bus. Vi los perros revolcándose después del dolor y el man se reía. Y claro, todo mundo se quedó shockeado en el bus, pero mi impulso fue de otro nivel, yo me paré y le golpee, y se me armó un problema en el colegio porque se fue a quejar (...) Estos eventos sí me hacían tener esos impulsos que no entendía, yo no puedo controlarme. (...) Entonces, claro, siempre tuve esa afinidad (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

La defensa de los animales no-humanos, y las reacciones primarias, espontaneas y viscerales de los sujetos en la edad temprana se presentan como elementos constitutivos de la subjetividad animalista que se irán desarrollando con base en experiencias posteriores. De esa manera, a través de las prácticas de sí, opera un sujeto políticamente activo: “La manera en la que el sujeto se constituye de un modo activo, por las prácticas de sí” (Foucault 1984, 269). La subjetivación, con base en la *épiméleia* o prácticas de sí, designa una relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. En la génesis de la subjetividad animalista la relación de cuidado hacia los animales no-humanos es un elemento nodal. En dicha relación comienza a configurarse la dimensión política del *ethos* animalista. Pues para el filósofo francés, el conocimiento de uno mismo a través de las prácticas del sujeto conduce a la política, entendida como salvación de los otros (Foucault 1984).

En adición, Foucault en el *Sujeto y el Poder* plantea la relevancia teórica de estudiar la conformación del sujeto: “he buscado más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (1982, 297). El estudio de los diferentes modos de subjetivación implica el estudio de las relaciones de poder y verdad que atraviesan al sujeto. Esto se puede observar en las prácticas del sujeto.

En el caso de los modos de subjetivación animalista, se encuentra un origen que designa prácticas de cuidado de los animales, las cuales están sostenidas por profundas experiencias afectivas. Es decir, el encuentro temprano con los animales, y la consciencia que éste provee de ellos como seres sintientes, con personalidad, e intereses, despliegan una relación ética de cuidado. Dicha relación ética de cuidado es la base de la génesis de la subjetivación animalista. Experiencias de cuidado que se conjugan con vivencias de pérdida.

1.16.5 Relaciones animales tempranas: vivencias de pérdida

La relación de afectividad con los animales no-humanos implica vivencias de pérdida, que disparan en el sujeto complejas respuestas emocionales. Mateo cuenta: “luego vienen mis perros; yo tenía un amor mal sano por los perros que pasaron en mi vida. Y cada separación o muerte de uno de los perros fue una tragedia emocional, siempre” (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019). De igual manera, Carla Espín, militante marxista del Colectivo Natura Insurrecta, comenta acerca de su relación primaria con perros que se escapaban de la casa o eran secuestrados, morían por enfermedades o accidentes fatales:

(...) a veces terminaban yéndose de la casa (...) los que se encariñaban realmente éramos nosotros. Entonces era muy triste, porque en una de esas ocasiones se perdió definitivamente ella y de ahí nos dijeron que un señor le había encontrado y la estaba utilizando para la reproducción (...) Creo que lloramos con mi hermano porque ya no le íbamos a ver más (Carla Espín, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

Dichas experiencias de pérdida ocurren como vivencias dolorosas y traumáticas. La principal emoción básica es la tristeza. Carla E. comenta sobre una perra que murió de cáncer, junto con sus bebés:

(...) le fuimos a hacer ver y dijeron que era cáncer. Los bebés se fueron muriendo uno a uno y eso fue horrible (...) La parte que me acuerdo, que fue terrible para mí, no se me puede quitar de la mente (...) quedó uno que estaba sobreviviendo (...) yo le intentaba reanimar al perrito. No sé cómo lo hice, porque yo no sabía cómo, pero le estaba aplastando la pancita así. Incluso creo que le di como respiración en la boquita para ver si reaccionaba, pero no pasó, y se murió pues en mis brazos y fue horrible (Carla Espín, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

De forma similar, Carla Galarza comenta cómo dichas relaciones primarias de pérdida le permitían acceder a la subjetividad de los animales que cuidaba, y reconocer que ellos formaban parte de la familia. Aquella relación de inter-subjetividad que se constituye con base en el cuidado también atraviesa la pérdida y su correspondiente experiencia emocional, la tristeza y el dolor:

(...) la gata que teníamos tuvo unos gatitos y hubo toda esta oportunidad de observar cómo la mamá les cuidaba; porque les llevaba de un lugar a otro cogiéndoles de atrás del cuellito, este entregarnos a sus hijos, esa confianza y luego la tristeza de tener que dejarlos (...) Entonces fue el primer dolor de dejar a parte de la familia, porque era así, se convertían en familia (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

Las relaciones de cuidado y de pérdida son muy comunes, y operan como un quiebre en la realidad del sujeto. La interdependencia entre: vínculo afectivo cotidiano, relaciones de cuidado –defensa y protección-, y pérdida sientan las bases para la disposición sensible hacia los animales. Un relato similar al anterior es el de Zikuta, anarquista vinculada a la casa ocupa ‘La Turbina’:

Hubo un trauma también con eso, porque verás, un novio a mí me regaló un conejo, y mi abuelito ya viejito le encantaba ir a comprarle alfalfa, y le daba de comer todos los días, yo lo abrazaba y estaba conmigo. Y un día alguien le dio un palazo, no fue nadie de mi familia, fue alguien que vivía ahí, un ajeno. Y mi mami lo mató, entonces yo llegué y ver en el sifón yéndose la sangre del conejo, sí fue feo (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

En otras situaciones similares de pérdida, la respuesta que acompaña a dichas emociones como la tristeza y el dolor del duelo es el sentimiento moral de culpa. Este opera como un potente elemento de subjetivación. Fernando comenta sobre la pérdida del primer perro que cuidó en su infancia:

Mickey amaneció un día muy mal, ya lo cobijamos en un espacio pequeño de un baño, pero se había salido de su cama, había amanecido como sobre la baldosa, con frío, lloraba, tiritaba, o sea un cuadro muy patético y defecado encima: una cosa terrible (...) Mientras yo lo abrazaba y lo tenía me acuerdo de su mirada, muy perdida, de desconcierto por completo. Son esas cosas que ves en la mirada de los seres, en los animales. Y claro yo lloraba y además me sentía tremendamente culpable en ese instante, al final falleció, expiró en mis brazos y yo lo tuve conmigo hasta que se defecó encima, o sea hasta que él falleció por completo (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

El sentimiento de culpa dispara una obligatoriedad moral o heterología –lógica del otro en el sujeto. La culpa se presenta como el correlato, en el plano de la afectividad, de la disonancia cognitiva o incongruencia simbólica entre las creencias u horizontes normativos y las prácticas del sujeto. La cualidad del sentimiento de la culpa tiene como centro la sensación de no haber hecho suficiente o haber podido actuar diferente. Esto tiene como respuesta de compensación una actitud de cuidado frente a los animales no-humanos.

Retomando a Pallota (2005), los *relatos de conversión* son los procesos narrativos de los activistas que dan cuenta de su transición al veganismo. El autor define dichas experiencias como dinámicas de des-socialización y re-socialización respecto a las posturas políticas, posicionamientos ideológicos, creencias y cosmovisión de los activistas. Se alude a una socialización secundaria, que reestructura la realidad de los sujetos. Sin embargo, en el caso de las narrativas de experiencias tempranas con animales se sugiere un elemento estructurador de lo societal que no se despliega *a posteriori*, como des-socialización y/o re-socialización, pues dichas experiencias sientan las bases afectivas y cognoscitivas para el posterior proceso descrito por Pallota (2005). Según refiere Mateo:

(...) la otra cuestión (...) fue la relación con los perros, perros que vinieron a mi vida de una u otra manera, y vos vas generando un afecto y vas descubriendo que ese ser (...) es parte de tu familia, que empiezas a tener experiencias, que hay afecto, cariño, sentimientos. Y eso te da un pie como para cuestionarte, o sea en mi caso fue así (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

Siguiendo a Hansson & Jacobsson (2014), la disposición de rediseñado (*re-engineered disposition*), supone un repertorio cognitivo-afectivo de sensibilización que implica la acción de refinar la sensibilidad incorporada o ‘acuerpada (*embodied sensitivity*), y la capacidad de sintiencia” (Hansson & Jacobsson 2014, 263). Este proceso involucra capacidades cognitivas y perceptivas. Entonces, las experiencias tempranas con animales en sus diferentes expresiones de cuidado, pérdida o vínculo cotidiano son el cimiento estructurador de una disposición sensible hacia los animales no-humanos.

A continuación se presentan experiencias traumáticas subjetivantes con animales no-humanos, las cuales interactúan junto con las experiencias tempranas con animales. Estas últimas sientan las bases para la disposición sensible, y en algunas ocasiones estas vivencias

se ven agudizadas o catalizadas por las primeras, traumas vinculados a la exposición de la crueldad y la explotación animal. Estos episodios de intenso malestar emocional se van a experimentar en los primeros años de constitución del sujeto, pero luego se replican a lo largo de su desarrollo, produciendo un efecto de impacto acumulado. Sin embargo, los primeros episodios aparecen como determinantes para la génesis de la subjetivación animalista.

1.17 Experiencias traumáticas subjetivantes primarias con animales no-humanos

El espectro emocional puede dividirse en dos compartimentos: primarias y secundarias. Las emociones primarias tienen una base biológica, y responden bajo mecanismos de respuesta adaptativa, tales como: el miedo, la ira, el asombro, la tristeza y la alegría. Las emociones secundarias se ubican en el plano de la cultura, y están influenciadas por mecanismos de sociabilidad, tales como: la vergüenza, la indignación y la culpa (Jasper 2012b). Aunque el asco se ubica dentro de las emociones primarias, tiene un alto componente cultural.

Según Jasper (2012a), las emociones son potenciales disparadores del conflicto, de cohesión y de solidaridad. La ira, el descontento, la desconfianza, el resentimiento, la indignación representan sentimientos frente a reacciones morales que evocan la transgresión de límites normativos (Jacobsson & Lindblom 2012). En especial las emociones secundarias, al ser culturalmente construidas, responden más a significados sociales que respuestas automáticas psico-fisiológicas (Jasper s/f).

Las experiencias traumáticas de subjetivación en la primera etapa de constitución del sujeto presentan a emociones primarias y secundarias de forma indiferenciada, es decir sobrepuestas o en interacción mutua. A esto se le atribuye una reelaboración cognoscitiva de la experiencia. Es decir, la respuesta emocional primaria atraviesa un proceso de encuadre, con base en los horizontes de sentido del sujeto impresos en relación a las experiencias cercanas con animales (cotidianidad afectiva, pérdida y cuidado), lo cual resulta en consecuencias emocionales secundarias o incluso sentimientos o afectos. Los dos últimos se distinguen de las emociones por ser más duraderos y estables.

1.17.1 Visita al matadero: ¿‘carne’ o animales muertos?

Cristina Camacho, activista animalista, quien perteneció a Libera y luego a ADLA, comenta acerca del primer momento de trauma en donde advirtió la relación entre la ‘carne’ y los animales. Esto produjo en ella una respuesta emocional de asombro, dada la cercanía afectiva,

en cuanto relaciones vinculares de amistad y cuidado que había entablado desde infante con los animales no-humanos:

A los 7 años, justo en el cumpleaños de mi mamá salimos a comer y nos aproximábamos a estas parrilladas de animales y yo le pregunté de dónde viene la carne. (...) Mi mamá me dijo: ‘de las vacas’. Me chocó mucho, no entendía porque les veía como amigas, veía a las vacas como mis amigas, a los becerros, toros, perras, perros, gansos, yo dormía con pollos bebés, a veces las gallinas se ponían culecas y no querían abarcar a los pollitos y estos podían morir, me los pasaba y yo les cuidaba. Para mí era muy normal la relación con no-personas, esa noche no comí nada de origen animal (Cristina Camacho, antiespeciista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

Incluso las emociones más primarias y viscerales, como el asombro, dialogan con las cogniciones y concepciones de mundo que tienen los sujetos. De ello se desprende el vínculo profundo entre emociones y valores morales. Esto se traduce en prácticas concretas del sujeto. Luego de hacer la asociación de proveniencia alimentaria, entre ‘carne’ y animales, la respuesta conductual es el rechazo casi reflejo a comer animales.

Dichas experiencias se impregnan como huellas mnémicas, las cuales se activarán tiempo después con vivencias similares que intensifican las anteriores: esto experimenta el actor en su proceso continuo e inacabado de subjetivación. Así comenta Fernando: “Otra cosa que está dibujada en mi mente es una señora que trabajaba con nosotros que degolló una gallina para hacer caldo, y el cuerpo de la gallina salió corriendo, decapitado” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

Según Hansson & Jacobsson (2014), las experiencias afectivas sobre la carne (*affective meat experiences*) son respuestas relativas a la respuesta corporal, afectiva y cognitiva que implica el cambio de percepción socio-psicológica, en la cual se deja de concebir a la ‘carne’ como alimento para entenderla como un animal muerto. Esto da cuenta de la relación entre los cuerpos de los animales y las prácticas alimenticias. A lo largo de la infancia estos episodios aparecen como recurrentes; la exposición repetida a shocks morales se define como *re-shockings*. El concepto de *re-shocking* es la exposición repetitiva del actor a *micro-shocks*, cuyo efecto radica en generar sentimientos que permiten agudizar o re-activar la empatía y la compasión respecto de las condiciones materiales de existencia de los animales explotados

(Hansson & Jacobsson 2014). Es la amplificación de una experiencia traumática subjetivante previamente vivenciada. Así indica Cristina:

A los 11 años estaba en primer curso visitándole a una amiga, ella vivía a dos cuadras del Camal Municipal de Otavalo, y se da en un contexto bastante rural y vi el inicio de un asesinato de una vaquita, vi a la persona tomando un combo y llevándoselo a la cabeza de la vaca. No pude continuar, salí corriendo, no entendía nada y recuerdo que ahí dejé de comer vacas por mucho tiempo (Cristina Camacho, antiespeciasta, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

Estos micro-shocks repetitivos operan como catalizadores de la subjetividad animalista que impregnan en el sujeto memorias de crueldad y explotación hacia los animales. El componente emocional produce prácticas específicas, que, sin embargo -dada la edad y contexto del actor- no pueden ser del todo duraderas. De todos modos, estas experiencias abren pasó a futuros posicionamientos políticos y motivaciones para la acción colectiva. Según refiere Cristina: “Más adelante yo me radicalicé mucho en el tema de la defensa de los animales, llegó un circo y vi leones que estaban ahí en unas situaciones bien precarias, a mí no me hacía sentido, tenía unos 12 y me dije: ‘yo quiero hacer algo de grande, quiero que esto cambie’” (Cristina Camacho, antiespeciasta, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). Un shock que permite observar tanto la obligatoriedad moral del cuidado del otro, del animal no humano, como el reconocimiento de la posibilidad de dicho cuidado y defensa. De esta manera comienza el proceso de elaboración de una ética del cuidado animal.

Estas experiencias de subjetivación en la primera infancia son de contenido directo. Es decir, la mayoría de los actores vivencian de forma presencial la explotación animal. Este componente produce que la vivencia sea de mayor contenido emocional y respuesta visceral. Los lugares de subjetivación son espacial y contextualmente situados, se dan en contextos de ruralidad, como en granjas de explotación animal, o en los camales metropolitanos de los cascos urbanos. Comenta Roger:

(...) tuve contacto directo con una granja avícola. Mis padres tuvieron un plantel avícola, de allí que tuve contacto directo y sé muy bien cómo opera ese negocio. (...) Tendría unos doce años. Así que sé exactamente qué es lo que se le hace al pollito desde que llega al plantel, desde que es una pelotita linda, amarilla; se le corta el pico, cero anestésicos, se van muchas

lenguas, muchos mueren allí, hasta que tienen la edad suficiente para que se le meta en una jaula de 60x70cm junto con otras dos aves al menos, y hay una jaula arriba y una abajo, se hacen al menos una fila de tres jaulas, que a veces se cagan la una sobre la otra y están ahí casi el resto de su vida, sin poder estirar sus alitas, poniendo, menstruando antinaturalmente. Porque como sabes lo natural es que las aves menstrúen una vez al mes, pero no, están modificadas para que lo hagan como 300 veces al año, y comiendo el balanceado transgénico hasta que ya dejan de producir y les llevan al matadero. (...) Entonces de primera mano vi lo que pasaba con esas aves y no me gustaba, realmente no me gustaba ese lugar, sin embargo, todavía existía ese divorcio entre los conceptos –esto es el negocio -, y entre la normalidad, lo que es natural (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

El relato de Roger permite advertir una característica especial de estas vivencias: la descripción gráfica y precisa del proceso de crianza y matanza de los animales. Esto posibilita un proceso de desnaturalización de las condiciones de explotación a la que los animales se ven sometidos, condiciones que suelen presentarse como naturales y hasta necesarias. En concatenación a lo anterior, Jaime comenta sobre su primera experiencia traumática en la adolescencia al observar la matanza diaria y sistemática de animales que sucede en el Camal Metropolitano de Quito:

(...) fuimos a parar a un barrio que no conocíamos con una plaza muy amplia en el centro este, vimos un edificio alto ubicado dentro de esa plaza y vimos que de ese edificio salía mucha gente con baldes llenos de vísceras sangrantes, y vimos que debajo de la puerta salía bastante agua con sangre. La curiosidad pudo más y alguien nos dijo que era el camal, al rato de entrar a ver eso fue algo que no nos esperábamos nunca, obviamente a esas alturas ya había llegado a Ecuador la televisión, entonces ocasionalmente se veían películas de monstruos, vampiros y esas cosas, pero ver una cuestión como la que vimos en el camal in situ fue una cuestión muy distinta, fue durísimo. Ni mi amigo ni yo lo esperábamos, vimos el asesinato de los toritos y las vacas, en dos postes tendidos horizontalmente les metían a las vacas y a los toros, uno tras de otro, o sea, la cabeza del toro apegada a la nalga del toro anterior y así. Y ellos se daban cuenta de que algo malo estaba pasando y se agitaban, y lloraban, eso nos llamaba mucho la atención, porque al toro según habíamos visto en el campo, porque con papá solíamos ir de vacaciones a San Antonio de Pichincha, y claro, habían toros pero les veíamos como animales duros y fuertes, y nos llamó mucho la atención ver que lloraban y un infierno de gritos y el estallido de los cabrestos contra los toros nos impactó mucho, y al llegar los toros hasta cierto punto, esperaba un tipo fuerte con una especie de cuchilla de base triangular como si fuera una

lima de carpintero, les esperaba ahí en uno de esos postes de madera y les clavaba en la base del cuello, caían impactados por la fuerza del ser introducidos por esta cuchilla de 20 cm o más. Y debajo de los postes estos les arrastraban hacia un lado, les ponían patas arriba y ahí se paraba un tipo fortachón con un hacha y les clavaba en el centro del pecho, inmediatamente les introducían unos ganchos y halaban, unos para un lado y los otros para el otro, y se oía el estallar de la caja torácica, y cómo las tripas y el estómago salía a flote, y el toro con una apariencia que le hacía girar la cabeza desesperado (...) Sentía los ganchos, y no faltaba el sujeto que se acercaba y le clavaba en el corazón una cuchilla para que saliera la sangre, brotaba la sangre para arriba con fuerza esto pasaba uno tras otro. Y los toros que venían detrás se daban cuenta de lo que estaba pasando, y que no me vengan a decir que no se daban cuenta porque claro que se daban cuenta y trataban de salirse del pequeño corral, pero no podían. (...). Fue de las cosas que más me impresionó, y ver cómo les sacaban las tripas para distribuir y vender a la gente que vende tripa mishky (...) También fuimos a ver la matanza de los corderitos y también la de chanchos. Era un sitio muy grande, donde mataban a los chanchos era particularmente sádico, porque a los que no parecían ceder al empuje de un cuchillo en el corazón y gritaban, pues les hundían una pica de construcción en la cabeza y salía la sangre. Nosotros no hacíamos otra cosa que mirar eso. Por ejemplo, la matanza de gallinas y gallos, pero acá lo hacían en serie, rápido con cuchillos, impresionante. (...) Entonces el resultado de eso fue que yo salí llorando, mi amigo salió con vómito y yo jamás había oído la palabra ‘vegetariano’ o ‘respeto a los animales’ o cosas así, simplemente nos nacía cuando niños ese cariño por los animales (...) Tenía 14 años. Esa fue mi primera experiencia en relación al asesinato de animales (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

El relato de Jaime da cuenta de cómo el primer shock moral permite acceder a la dimensión fenomenológica e inter-subjetiva de los animales no-humanos. Se destaca en su narrativa el asombro de observar el sufrimiento del toro, a través de las lágrimas del animal. Dicha experiencia también posibilita cierto acceso a la conciencia del animal. Jaime denuncia con énfasis cómo él podía observar que los animales en el camal eran conscientes de lo que estaba pasando, y de lo que iba a suceder con ellos. La respuesta corpóreo-afectiva del shock moral se traduce a través del llanto y el vómito. Dos consecuencias somáticas, en la conformación de la subjetividad animalista, muy comunes en este tipo de vivencias. De forma muy parecida Lorena, presidenta de Protección Animal Ecuador, comenta:

(...) cuando yo era niña, bueno, eso no lo quiero comentar porque es demasiado fuerte (...) yo pasaba todo el día paseándome por ese pueblo de arriba para abajo. (...) yo tendría unos 5

años o 6 años (...) fui a parar al camal y vi una escena que creo que me marcó la vida, pero, o sea vi una escena que me pareció... si yo me pusiera a analizar qué es lo que generó dentro de mí, obviamente no generó una conexión con la comida, que es lo que suele ocurrir, no lo conectas con la comida. Pero te queda en la mente de que eso fue un algo que en algún momento tenía que hacer su efecto en mi vida, a pesar de que en ese momento sí me impactó (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020).

Entonces, si bien estas primeras experiencias subjetivantes, en algunas ocasiones no logran entablar el vínculo entre la matanza de animales y el consumo y producción de ‘carne’, sí dejan improntas afectivas y sensorio-perceptivas que se activarán más adelante. Continúa Lorena:

Y no quiero entrar en la descripción de eso porque realmente es muy fuerte lo que tuve que ver, pero lo que te trato de decir es que existe, yo creo, un momento, un lugar y una circunstancia para cada ser humano de conectarse con eso, sin importar lo que hayas visto antes o muy bueno o muy malo, pero en algún momento pasa y no sé de qué dependerá eso (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020).

Retomando a Jasper conviene precisar que el shock moral se define como: “información o eventos que les sugieren a las personas que el mundo no es lo que pensaban” (Jasper 2012, 53). Estos están cargados de poderosos símbolos condensados (*powerful condensing symbols*), entendidos como imágenes verbales o visuales que capturan perfectamente – tanto cognitiva como emocionalmente-, todo un rango de significados que producen un marco (Jasper & Poulsen 1995, 498). En la mayoría de estas experiencias tempranas los símbolos se configuran con base en algún componente expresivo-perceptivo del dolor y sufrimiento consciente del animal no-humano. La visibilización o conciencia de la explotación animal detrás de los procesos productivos de la industria cárnica es un factor primario en la formación de la subjetividad. De este modo comenta Jaime G. “Yo jamás había visto eso, para mí la carne era una sustancia que mi madre me mandaba ocasionalmente a comprar en la carnicería del barrio. Yo decía: ‘deme dos libras de carne de lomo’, yo qué sé” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020). Los símbolos condensados del shock moral se articulan con la figura foucaultiana del cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* (Foucault 1994), la cual, entre sus componentes de subjetivación,

también designa una determinada forma de mirar que influye en los ‘modos de conducirse’ a uno mismo.

De esa manera, el encuentro directo con la explotación animal permite que se origine un proceso de conexión o vínculo socio-perceptivo y afectivo entre lo que se presenta de forma naturalizada y normalizada como ‘comida’ y su proveniencia concreta. De forma similar, Zikuta comenta acerca del proceso de visibilización o conexión entre la ‘comida’ y el animal muerto. Dos elementos que se encuentran disociados, cultural y simbólicamente:

(...) con respecto a matar a los animales, mi mami después yo le decía que - era horrible - , porque verás, mi prima le vio de 4 años, le vio matar a mi mami una gallina (...) Entonces ella se traumó (...) era algo que estaba dañando nuestro sentir y nuestra mente, porque también en el plato, es como que culturalmente se ve a los animales como una cosa, como una presa, una cosa; casi nunca se ve como estar deshuesando presas aparte, cosas así (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

En relación a lo anterior, para Claudia Izquierdo, miembro del colectivo Voces de la Tierra, la experiencia temprana con el sufrimiento animal detrás del consumo de ‘carne’ le llevó a hacer el vínculo entre el animal y la ‘comida’. Ella comenta acerca de una fiesta de cumpleaños de una amiga en la que vio de forma directa la matanza de un cerdito:

(...) yo tuve una experiencia bastante fuerte digamos, para la edad que tenía, más o menos unos 10 años (...) entonces el plato fuerte, obviamente era la carne, como el papá tenía una finca, ese día iban a faenar un lechón, entonces fuimos a la casa y el papá antes de iniciar la fiesta y todo, iba a sacrificar al cerdito y nos llevó para que veamos, ¡como si fuera una hazaña!, nosotros fuimos. Antes de eso yo siempre pensé que a los animales les faenaban cuando eran viejitos, pero jamás sentían dolor, incluso que les dormían, estas son a veces las ideas que uno tiene, creo que hasta como mecanismo de defensa para no pensar la cruda realidad digamos, entonces cuando pudimos ver cómo él, por ejemplo les separaba de su madre al cerdito y todo eso, para nosotras fue un impacto terrible, terrible, realmente lo que hicimos es ponernos a llorar y le pegamos al señor (Claudia Izquierdo, militante comunista y antiespecista en entrevista con el autor, junio 2019).

Estas experiencias tempranas no solo permiten romper la disociación entre lo que se presenta como ‘comida’ y el cuerpo muerto y despedazado del animal, sino también posibilita acceder

a las fibras sensibles de la alteridad animal. Es el reconocimiento de que los animales no solo sienten, sino que poseen vínculos afectivos inter-especie. Esto permite acceder a la subjetividad de los animales; dicho acceso es constitutivo de la subjetividad animalista. La práctica concreta que produjo este vínculo fue un rechazo inmediato a comer animales, según indica Claudia: “esa experiencia, al menos a mí me cambió totalmente la visión, una experiencia que me mostró cómo realmente se dan las cosas para los animales. (...) a partir de eso, mi primera acción fue resistirme a consumir, más que todo la carne, no pude más con eso, entonces ese fue como un golpe que me hizo despertar” (Claudia Izquierdo, militante comunista y antiespecista en entrevista con el autor, junio 2019).

Estas vivencias como procesos de subjetivación no solo modifican la percepción del otro animal, sino la forma de concebir la totalidad de lo real, del mundo. Este proceso de conformación atraviesa fuertes componentes emocionales, previamente mencionados, como la tristeza, el asombro, el dolor, la ira y la decepción. Estas fueron las repercusiones afectivas que atravesó Claudia luego de dicha vivencia: “estaba muy confundida, porque sí le tomé como que no tan positivamente en el sentido de que sí me deprimí mucho, o sea para mí desde ahí todo era gris, todo el mundo estaba mal, incluida yo obviamente” (Claudia Izquierdo, militante comunista y antiespecista en entrevista con el autor, junio 2019).

Aunque como menciona Roger, en las primeras experiencias traumáticas de este tipo todavía permanece dicha disociación, estas vivencias son determinantes para el proceso posterior de subjetivación ético-política, pues asegura las condiciones normativas y ontológicas, en términos de concepción de mundo en relación a los animales, y comienza a configurar una relación ética del cuidado del otro, a partir del reconocimiento del animal como alteridad. Para Roger, vivir esto de forma directa y presencial fue relevante: “fue algo muy importante en mi niñez, que me marcó mucho, me hizo ver de primera mano, más allá de tener que ir a ver en un vídeo y decir ‘Ay, esto no sucede’. Esto sí sucede. En un plantel avícola no se sacrifica, se tortura y esclaviza, igual se mueren un montón, y salen de allí sólo para morir” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). Esto permite cuestionar la supuesta normalidad y naturalización del lugar de los animales no-humanos en la sociedad. Lugar en el que históricamente han sido situados en el plano de la mercancía, la objetivación y la relación instrumental. Estos actores, en su proceso de subjetivación, comienzan a construir una visión del cambio social, del poder y del conflicto por fuera de los comunes paradigmas

antropocéntricos y especistas. Esto quiere decir que el lugar de los animales y la animalidad transversaliza, en clave sociológica, las perspectivas normativas de cambio.

Sin embargo, en algunos casos el proceso de socialización que conduce a una temprana normalización del especismo, entendido como explotación, instrumentalización y cosificación hacia los animales no-humanos, no cierra por completo. Algunos actores, incluso desde sus primeros años, reportan un rechazo visceral y pre-cognitivo al consumo de animales muertos. Según indica Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava y productor del programa de radio Ser + Animal:

Porque el primer recuerdo que tengo cuando era niño, era que me descomponía absolutamente al pasar cerca de una tercena o donde había estas tiendas, que eran negocios en la calle como tienda, donde vendían carne. Entonces era el olor de la carne cruda y la presencia de los músculos, o un brazo, y una pierna. Yo en la edad que tenía, lo entendía y lo veía así; - Ahí hay un alguien que está muerto y que le han hecho pedazos -, entonces eso me descomponía un montón y luego (...) me impedía comer carne (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

Para Shapiro (1994), estas experiencias son momentos de toma de conciencia y apertura emocional e intuitiva, por fuera del raciocinio, las cuales después se procesan cognoscitivamente. Rasa señala la experiencia de rechazo corporal y no-racional del consumo de cadáveres, ante la insistencia de sus padres a que coma ‘carne’:

Tenía unos 4 o 5 años. Era muy pequeño (...) yo veía que estaban cortando la carne. Yo veía un trozo de carne o sentía el olor, todo eso evocaba en mi angustia; una cosa que me desesperaba me descomponía. Primero me daba tanta pena, un dolor infinito en el alma, no era una cuestión que yo reflexionaba; era un sentir, conectar con que aquello era otro ser que quería vivir, que tenía familia, para mí era eso (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

Este relato ilustra el cambio de percepción y el rol sensible de la subjetividad frente a la alteridad animal. Es el encuerpamiento de la subjetividad animalista, que en muchos casos pasa por el olor, como lugar sensorial de conexión entre el “trozo de carne” y el animal que

tenía una vida y que quería seguir viviendo. Conviene retomar a Scribano (2012) en cuanto al lugar del cuerpo en la configuración de lo social: “los procesos de estructuración social (...) son variables co-bordantes de las formas posibles de los cuerpos/emociones” (Scribano 2012, 97). Luego de la experiencia emocional y corporal, en este caso de angustia y dolor, el sujeto interpreta la experiencia y le otorga un significado. De esa manera la dimensión corpórea afectiva de la subjetividad animalista o el sujeto cuerpo implica la relación con uno mismo, con el otro y con el mundo desde el plano de lo sensible. La reestructuración de lo social tiene como centro la experiencia corporal.

En sucesión con la respuesta de angustia mencionada por el actor, estas experiencias emocionales disparan un conflicto intra-psíquico y socio emocional en relación al vínculo de afecto con los animales y la experiencia de explotación. Roger comenta acerca de tal disonancia cognitiva:

(...) recuerdo claramente, mi madre cómo lloraba cuando a alguna ave le pasaba algo, a veces tenían abscesos o no podían sacar el huevo y les veía sangrar o sufrir. Y yo recuerdo el rostro de mi madre llorando cuando pasaba, cuando un ave estaba sufriendo, eso se me quedó muy grabado como para después el hacer más obvia esa disonancia que existía, y para ella también se hizo tanto así, que después de unos años también se hizo vegana (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

La incongruencia que se vive, a nivel emocional y corporal, de mirar escenarios de explotación y crueldad contra los animales, y en paralelo experimentar sentimientos de cuidado y protección producen una incomodidad cognitiva en el sujeto, que después disparará procesos críticos y reflexivos. Estos procesos re-configuran las relaciones de poder y dominación respecto a los animales y la sociedad.

1.17.2 La plaza de toros: mirar el sufrimiento animal

Los eventos traumáticos y subjetivantes en la primera etapa de formación del sujeto son amplios y heterogéneos. Aun así, la configuración de la subjetividad animalista, en clave sociológica, es espacial y contextualmente situada en el Ecuador. En ese sentido, otro evento importante que cataliza u origina el proceso de subjetivación de los/as animalistas ecuatorianos son las corridas de toros. Los actores reportan haber tenido encuentros con este tipo de espectáculos a temprana edad. En algunos de los casos estos aparecen ante el relato

subjetivante como sucesos relevantes, pero reprimidos. Según comenta Antonella: “recuerdo de chiquita que fui una vez a la plaza de toros, porque en cambio mi tía iba todos los años y creo que una de esas me llevó a mí, o sea, yo tengo un recuerdo de haber estado ahí, pero solo es como el espacio y la banda de pueblo, la banda de Quito” (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019). De forma similar, Carlos cuenta sobre la ausencia de recuerdos sobre una corrida de toros, a la que asistió obligado por su padre en la infancia, y el impacto emocional que esta produjo:

(...) I man sí me llevo una vez a una corrida y creo que está tan reprimida que no me acuerdo, lo único que me acuerdo es que él me hizo ver como por arriba los toros amontonados y un man picándoles desde arriba con un palo para que salga el primero que salga digamos, al ruedo (...) porque de ahí ponte ese trascurso de que le clavaron o todo eso, supongo que he de ver visto, pero creo que fue muy fuerte que o sea no recuerdo nada (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

En otros casos, se recuerda vívidamente. Según indica Felipe Ogaz, dirigente anti-taurino de la organización Diabluma, sobre su primera asistencia a una corrida de toros de adolescente, en relación a la insistencia de su tío taurino con el objetivo de que mire ‘cómo es realmente a lo que se opone’:

Cuando entro me empiezan a gritar: ‘¡Indio careverga! ¡Lárgate de aquí cacique!’ (...) Yo aguanté un toro y me sentía absolutamente violentado, es la cosa más impresionante de ver. Les ves a un animal hermoso, difícilmente hay un animal más hermoso que el toro, salía imponente, fuertísimo, hermoso y le torturan de tal manera que se vuelve un trapo, le hacen verga, se queda en el suelo desangrándose y le sacan jalándole con dos ganchos dejando un camino de sangre y claro, aguanté uno y dije: ‘a la verga, me largo de aquí’ y estos hijueputas que me longueaban y yo solo, imagínate la experiencia. Les dije que son un asco y me fui, y claro, luego lo que pasaba en las gradas era horrible, gritaban: ‘¡Clávale!’. Eran otros tiempos, el alcohol se consumía sin ninguna restricción, todo el mundo estaba ebrio, y verles ahí era machismo, especismo y por supuesto racismo, y era la cosa más repugnante (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

El relato anterior permite dar cuenta de cómo el shock moral permite, por un lado, mirar el sadismo y la crueldad que sucede en una corrida de toros, y por tanto, lo insoportable de dicha

experiencia para el sujeto; por otro lado, los elementos racistas en torno al evento. Frente a lo insoportable la respuesta de asco y repugnancia es predominante en escenarios donde diferentes lógicas de dominación convergen y se hacen cuerpo en el sujeto, en este caso el especismo y el racismo.

Retomando a Foucault, la dimensión política de la subjetividad consiste en el cuidado del otro, y en la relación en términos de conducta que establece el sujeto con el mundo. De esa manera, se define la *épiméleia/cura sui* o cuidado de sí, como: “una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros” (Foucault 1994, 33). De forma similar, Carla G. cuenta sobre la asistencia a una corrida de toros en la edad temprana:

(...) de niña mi tía me llevó de paseo, estábamos en algún pueblito no me acuerdo ni qué pueblito era, y habían corridas de toros. Entonces me llevó, fuimos a las corridas de toros; fue traumático, yo no podía dejar de llorar y ese rato salimos con mi tía. (...) Desde ahí bueno, fui consciente de esto de las corridas de toros y, - no, cómo sufre el pobre animalito (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

Tanto las experiencias tempranas de los sujetos ante el asesinato y explotación de animales utilizados para ‘alimentación’ como ante animales utilizados para ‘diversión’, despiertan en el sujeto una concepción del mundo diferente a la establecida. En este caso, la crítica a lógicas de dominación y esquemas de discriminación como el machismo, el especismo y el racismo. En relación a lo anterior, Fernando comenta:

(...) me pasé a vivir a la Jipijapa, y ese fue otro punto de inflexión brutal desde el punto de vista social (...) está a una cuadra de la Plaza de Toros Iñaquito y ya vi desde otra óptica (...) fue espantoso, yo veía chicos de corta edad borrachos, chicas violentadas (...) me permitió evidenciar la problemática social en este caso relacionada a un evento taurino, un evento además adornado por todas las superficialidad de alcohol, machismo (...) sobre todo las chicas violentadas, eso a mí me afectó mucho, las chicas muy jóvenes manoseadas y así, o sea fue como ‘no, esta pendejada es un problema social y animal muy grande’, me comencé a involucrar en la investigación de las corridas de toros (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

El sustrato de este proceso es de corte emocional, y se vive con repugnancia, experiencia afectiva que sucede sobre la base del asco, y es capaz de disparar la indignación. Esa determinada forma de mirar despierta sentimientos morales, tales como la culpa, sentimiento de responsabilidad y el desprecio, por un lado; la resignación, la aflicción, el fatalismo y la desesperanza, por otro (Jasper 2012). Según expresa Felipe:

(...) es la primera vez que me fijo en el animal como ser sintiente, me contacto con el dolor de ese ser, y la sensación física era la más grande y total incomodidad, desde la clase, la raza, género, especie, lo que sentía mi cuerpo ese momento es que el último lugar en el que tenía que estar en el mundo era ese (...) salgo llorando de verle al toro que le clavan unos ganchos y le sacan, y dejan la estela de sangre en el suelo. Entonces sentía asco, bronca, pena. Obviamente todavía en ese momento yo era un adolescente, (...) esos espacios eran súper que súper violentos, para mí es el culo de la violencia, entonces sentía la incomodidad hasta el punto de doler (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

Dicha forma de mirar, como práctica de cuidado del otro, se manifiesta en el reconocimiento del animal como un ser sintiente. Esto se vive en y desde el cuerpo. La incomodidad es una ocupación corpórea de la ira, la indignación, el asco y la tristeza. Incluso, ocurre la manifestación real y concreta del dolor en el cuerpo de quien observa el sufrimiento del otro-animal. Según Hansson & Jacobsson (2014), la disposición de rediseñado que suponen estos eventos atraviesa en/desde el cuerpo (*embodied sensibility*). La sensibilización, en este sentido, alude a: “el proceso por el cual los activistas desarrollan, tanto la responsabilidad/sensibilidad mental y conciencia, como la acción de refinar la sensibilidad incorporada o ‘acuerpada (*embodied sensitivity*), y la capacidad de sintiencia” (Hansson & Jacobsson 2014, 263). El relato anterior describe una experiencia intersubjetiva corporal. El sujeto es capaz de realmente sentir en su propio cuerpo la crueldad y violencia que está observando.

Retomando a Jasper & Poulsen (1995), el shock moral activaría valores subyacentes de la persona y configuraría un marco de injusticia. Es el “reconocimiento de una emoción previamente oculta”. Como se ha mostrado con la investigación empírica, ese reconocimiento es posible debido a un proceso primario de subjetivación en la edad temprana del sujeto.

1.18 Somatización de la subjetividad animalista

Aunque a lo largo del presente capítulo se ha trabajado de forma transversal la dimensión corporal en el proceso de subjetivación animalista, dada su especificidad conviene tratar este tema de forma particular. El proceso permanente e inacabado de subjetivación animalista tiene un sustrato corporal. El animalismo pasa por y desde el cuerpo, es el encuerpamiento de la subjetividad. En este apartado, se profundiza la relación entre el cuerpo y las emociones en la constitución del sujeto. Así comenta Lorena, cuando vio a un ternero separado de su madre:

O sea el ver que, esta, dije, - esta vaca y su ternero, o sea es su mamá, es su mamá, yo me estoy comiendo la mamá de alguien, o sea... -. Así que eso fue determinante, fue determinando el dejar de comer carne. De hecho siempre, al menos la textura de la carne, yo siempre me la tragaba entera, porque me había pasado antes, sí, me la tragaba entera... y claro, te das cuenta que son hábitos que has ido adquiriendo porque así es el sistema y qué se yo (Lorena Bellolio, presidenta PAE en entrevista con el autor, febrero 2020).

Este proceso atraviesa el cuerpo, según reporta Lorena en relación a la textura de la carne y el ejercicio de tener que tragarse entera. Es decir, la transformación del sujeto se somatiza a través del rechazo, asco y repulsión al consumo de animales. El vínculo o conexión socio-perceptiva entre el animal muerto y la ‘comida’ permite que el rechazo al consumo de su cuerpo sea también atribuido a las implicaciones biológicas, y hasta energéticas/emocionales, de lo que implica comer ‘carne’, en la medida del proceso de matanza. Señala Jaime: “nosotros los que somos conscientes de lo que significa matar animales, comérselos, aparte de los niveles de toxicidad de los cuerpos muertos” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020). De forma similar comenta Carla G. acerca de las transformaciones corporales que experimentó:

(...) mi carácter explosivo también bajó bastante, sí, esa capacidad de ver con más tranquilidad las cosas que pasaban en el entorno, son una liviandad, son las cosas que recuerdo que fueron las más marcadas. El tema del carácter, el tema de ver con más paz y así liviandad, pues al tema energético sí le pongo yo ahí responsabilidad. Hay una experiencia súper fuerte del animal mientras es criado y cuando es faenado; entonces, toda esa experiencia genera al igual que nuestro cuerpo, químicos, que están en este caso, del miedo de toda esta situación que está viviendo el animalito. (...) también yo asumo que hay una herencia a ese músculo que luego es consumido, entonces no sólo esta fibra está pasando, sino también, esa

energía densa (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

En este caso la experiencia emocional de miedo y sufrimiento del animal asesinado es significada por el sujeto como una caja de resonancia en el cuerpo. Es decir, se atribuye una lógica de transmisión emocional de ‘esa energía densa’ a través del consumo del cadáver del animal. Dicho rechazo al intercambio emocional de la experiencia emocional del animal en el proceso de matanza, a través del consumo de cadáveres es somatizado.

Para Foucault, la dimensión corpórea del cuidado de sí se presenta en “la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma” (Foucault 1994, 49). El relato de Carla G. ilustra la relación que configura el sujeto con su cuerpo en virtud del reconocimiento de los animales como seres sintientes: “ser consciente de que tenía que honrar a mi cuerpo también, alimentarlo, mantenerlo sano y que en cada bocado era este agradecimiento a este brote que me estaba comiendo. Pero definitivamente ya no iba a comer a animalitos con un sistema nervioso, con consciencia, con un sentir” (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

En la dietética foucaultiana el lugar que habita el cuidado de uno mismo, a través de las prácticas de sí, es el propio cuerpo. Dice Jasper: “Por medio de las emociones podríamos también llegar al papel del cuerpo en la acción humana, una parte importante de la experiencia vivida” (2012b, 35). Esto es, el encuerpamiento de la experiencia de subjetivación política. O lo que se ha llamado en este apartado la *somatización del animalismo*. Al respecto, Carla G. comenta la reacción corporal que tuvo cuando fue consciente de la explotación animal: “había esta sensación tan de fuego, de ira en el pecho, ya me dominó esta situación (...) Era como fuego devastador, era terrible, y a la vez esta presión en el pecho” (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

La relación intersubjetiva de la alteridad animal y del sujeto animalista tiene un componente corporal y perceptivo. Esto trastoca su relación con el mundo y con el otro. El ejercicio socio-afectivo de “hacer la conexión” pasa por reconfigurar la forma sensitiva de relacionarse con el

mundo, a través de los sentidos corporales. Así comenta Antonella, a propósito de su transición al veganismo:

(...) era el olor, todavía no..., o sea, yo creo que, obviamente era una cosa cultural, una cosa que estás acostumbrado a. Entonces sientes un olor que a ti te parecía agradable cuando recién lo dejas, si es como, - que ganas -, digamos (...) Era como sentir deseo y después, era como enseguida, se me venía una imagen de unos ojos de algún animal y era, - no -, como que eso contrarrestaba y ya y se iba. Era como ver más allá, qué hay detrás de ese olor, o sea, qué hay de todo ese proceso. Hay un proceso de que hubo un 'alguien' que lo mataron, que lo asesinaron, y que, - ¿cómo fueron sus ojos? -, ese proceso ya era alejarse, y ya (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

Este relato señala el trabajo emocional y cognitivo que tiene que realizar el sujeto animalista: recordar que detrás del olor hay un alguien, para reconfigurar el plano sensitivo de la experiencia corporal relativo al olor. Esto designa el tránsito entre el deseo olfativo y el rechazo, en cuya base emocional se encuentra la experiencia de la vida del animal. De forma similar, Zikuta comenta cómo al volver de una experiencia de militancia en una zona rural de Cuba, en donde se hizo vegetariana debido a la escasez de alimentos, decidió comer animales nuevamente. Esta fue su reacción corporal de rechazo, a través del olor:

(...) era el sabor lo que yo quería probar, y cuando yo vine de allá, mi mami me dijo - ¿Qué quieres comer? -, y yo le dije - un hornado -, y mi mami me invita al mercado, y morí, era un olor... Y no sé, me dejaba lecciones también de eso, de mi cuerpo, cómo se iba transformando, de que ya no quería asimilar algunas cosas que me causaron mucha enfermedad (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

El cuerpo se vuelve el campo de experiencia del mundo (Shapiro 1994, 149 citado en Hansson & Jacobsson 2014, 279). El sujeto-cuerpo implica la relación con uno mismo, con el otro y con el mundo desde el plano de lo sensible. El olor y el sabor, órganos sensoriales, adquieren una sensibilidad de rechazo al cadáver del animal en virtud del vínculo entre el animal y lo que antes se presentaba como 'alimento'. La somatización de la subjetividad animalista supone el encuentro corporal con la propia animalidad del sujeto, y en ello la capacidad de sentir en el propio cuerpo el dolor de ese 'alguien' animal. De forma similar, Cristina vivió el rechazo a los cadáveres de animales o a sus 'derivados' o secreciones:

“compraba un cuarto de queso siempre y solo comía pellizcos. Decía ‘voy a dejar, esto no tiene sentido’ y después ya me daba mucho asco (...) solo se me dio” (Cristina Camacho, antiespeciasta, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

A propósito de la relación emoción-razón-cuerpo, deben considerarse estas nociones analíticas como un continuo, de ida y vuelta. De acuerdo a la investigación empírica, en las diferentes trayectorias veganas se reconoce el siguiente patrón en la constitución de la subjetividad animalista. En primer lugar, se da un proceso de orden corpóreo-afectivo, y después viene una reelaboración cognitiva y racional que termina por consolidar el proceso. Así indica Mateo:

(...) luego me puse a estudiar el tema y ya cuando estuve casado con mi esposa, ahí yo empecé a estudiar al tema en profundidad, leí libros, vi documentales, me informé (...) si bien todo lo que me empujó a investigar fueron todas estas experiencias muy afectivas, emocionales, yo peco de ser hiper-racionalista, entonces al final fundé todas mis posiciones en estos libros que leí (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

Sin embargo, aunque no es lo común, un caso atípico es el David, quien tuvo un proceso inverso. Primero se dio una conclusión racional respecto al animalismo, y luego él mismo decidió ‘darle cuerpo’ a su llegada intelectual. La conclusión racional consistió en determinar que no era ético comer animales, si él se planteaba de forma coherente la no apropiación ni simbólica ni material del otro. Al respecto David comenta:

(...) como yo no crecí con animales, en realidad, solamente tuvimos una perrita. Yo no había conectado mucho (...) los humanos convencionalmente conectan a un nivel emocional con los animales en cuanto a la humanización (...) el gran común del proceso de conectar con los animales se da por ahí; viviendo con ellos, teniendo contacto con ellos. Yo como no tuve eso, necesité concretizar, aterrizar un poco toda esa reflexión y esa sintonización para darle un poco más de carne, porque era puro hueso. Entonces quería ponerle un poco de carne y tejidos a esa nueva determinación (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Entonces, retomando a Hansson & Jacobsson (2014), los actores animalistas, cada cierto tiempo, para afirmar su compromiso con la lucha se propician re-shocks, lo cual les permite

recordar a un nivel sensitivo y corporal el porqué de su motivación. En este caso, hubo un proceso anterior, en donde el actor conscientemente decide impartirse shocks morales para hacer cuerpo su reflexión racional. Lo característico de este caso es, como muestra la investigación empírica, que aunque la mayoría de experiencias traumáticas suceden de forma colectiva o individual sin que el actor intervenga o desee participar en ellas, en esta ocasión el actor decide conscientemente propiciarse dichos shocks para ‘encuerpar’ su determinación ética. Así cuenta David:

Lo que hice fue darme una terapia de dolor, y me puse a ver vídeos de violencia, de maltrato y matanza de animales de toda índole. Yo ya era vegano, pero lo hice porque, por ser decente, por saber de la carne de la cuestión, entenderla, y que no fuese solamente algo intelectual (...) yo era muy tolerante con la violencia en esa época, entonces pude ver todo, tolerar todo, pero sí me ocasionó un profundo disgusto que semejante cosa suceda. (...) Ahí logré descender la cuestión de la cabeza, al estómago, y al pecho, sentí realmente la indignación en el cuerpo, la indignación de el asco de lo político, y se volvió algo más concreto para mí. Después de eso busqué cómo activar (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

El encuerpamiento o somatización de la subjetividad animalista involucra un proceso interdependiente y sinérgico entre un trabajo reflexivo y una disposición sensible que tiene como base la experiencia desde el cuerpo. La mayoría de actores experimentan el dolor, la rabia, la tristeza, y la indignación en el cuerpo de forma visceral e involuntaria frente a una experiencia traumática relacionada con la explotación animal. Esto no es heterogéneo, como muestra el relato de David. En algunos casos los mismos actores al llegar de forma inversa, primero la razón, al animalismo, deciden consciente y agencialmente ‘darle cuerpo’ a sus conclusiones ético-políticas, según concluye David:

Yo creo que pasa por hacer visible lo que no conoces, lo que no has podido presenciar, pero, hacerlo visible a un nivel corporal (...) la conexión yo la viví efectivamente como dolor (...) yo lo viví en mi cuerpo. Cuando veía los cuchillos, veía la sangre, veía todo eso, sentía de una manera muy aproximada a mi propia carne esa actividad, los cuchillos, las sierras, las guillotinas, el dolor, la electrocución. Entonces efectivamente yo viví el dolor ajeno y lo hice porque quise, porque yo me determiné, me puse esa determinación que lo iba a hacer. (...) lo viví desde mi cuerpo, a través de las sensaciones y visiones muy concretamente (David

Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Para concluir, este apartado me permite constatar que una sociología de las emociones no puede pensarse por fuera de una sociología de la corporalidad (Scribano 2010, 2012). Dado que, retomando a Hansson & Jacobsson (2014), la respuesta a un programa político o una campaña de los movimientos sociales depende de la capacidad de que el encuentro afectivo adquiera un registro corporal. En la composición de la subjetividad animalista al espectro experiencial de emociones es tan amplio y complejo que en la mayoría de respuestas afectivas existe una reacción somática que se dispara en el sujeto. Esto permite considerar el “cuerpo como efecto y agente de lo social”. En la subjetividad animalista las relaciones sociales, y en especial las relaciones inter-especie, están embestidas de sentidos corporales. El sujeto es capaz de vivir en su propio cuerpo la experiencia de explotación animal. En última instancia, esto supone cuestionar el dualismo razón-emoción, y cuerpo-afecto (Ramos 2008, Scribano 2010, Scribano 2012).

Para finalizar este capítulo, se analiza el lugar de las emociones y del cuerpo en las relaciones de sociabilidad de los sujetos animalistas. Pues el animalismo opera de forma transversal a todas las esferas vitales del sujeto. Dicho efecto totalizante tiene altos componentes corpóreo-afectivos.

1.19 Relaciones de sociabilidad y transversalización de la politización animalista

La forma límite, en su expresión corpórea-afectiva, de la subjetividad animalista transversaliza todas las esferas de la vida del sujeto. El animalismo trastoca tanto los espacios colectivos-organizativos como las relaciones afectivas-personales. Es decir, la politización de la cuestión animal se despliega de forma totalizante en el sujeto; la división entre lo público y lo privado se desdibuja. El sujeto es capaz de visibilizar y denunciar relaciones de poder y dominación contra los animales en esferas micro-políticas de la vida cotidiana. En la mayoría de casos, estas relaciones sociales se vuelven harto conflictivas.

Pallota (2005) toma el concepto de “instituciones totales” de Goffman, para referirse al “reclutamiento total” como el compromiso voluntario y agenciado de los sujetos de asumir o permitir que la ideología de los derechos animales permee todos los aspectos vitales. Esta forma de activismo político no está compartamentalizada, es decir, no hay división entre la

vida política y privada del sujeto. Al respecto, se despliega una lógica totalizante de la subjetividad, pues el sujeto animalista observa la opresión animal en la mayoría, sino en todas, las dimensiones cotidianas de la vida (los animales explotados por la industria alimenticia, vestimenta, cosmética, farmacéutica, militar, policial, entretenimiento, etcétera). Al respecto, Cristina comenta acerca del distanciamiento familiar, y los problemas socio-laborales que se dieron a partir de su proceso de subjetivación animalista: “solo les recriminaba cosas, fueron seis años que me divorcié de mi familia (...) Ya no aguantaba compartir espacio con gente que era especista, no soportaba, fue una presión total, allá tuve acoso de mi jefe, acoso sexual, burlas con el tema de los animales, taurino, horrible” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). De forma similar, Carla G. comenta sobre las fracturas familiares y las emociones que atravesaron dicho proceso:

(...) hubo unas situaciones bastante intensas en casa; porque, primero lo que hacen los otros cuando alguien toma una decisión distinta a la que están acostumbrados, que cambia la dinámica de la familia, porque ya era un plato distinto para mí. Y claro, - ¿qué te pasa? ¿cómo así? -, entonces, - ay, pero es que claro, cómo sufren los animales y a ustedes no les importa -, claro, ese discurso con rabia a la familia y rabia a todo el mundo que no sabe esto, que no abre los ojos, que no toma la decisión (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

El proceso de subjetivación implica otra forma de mirar y, por tanto, una reestructuración vertiginosa de lo real y de la concepción de lo societal, en la medida en la que se introduce al animal ausente en el plano perceptivo y emocional del sujeto. El reconocimiento de los animales como seres sintientes y conscientes, con intereses en vivir y en alejarse del dolor coloca al sujeto en una situación emocionalmente tensa, pues, por un lado, la esfera cotidiana involucra el encuentro con personas que tienen prácticas y discursos especistas; por otro lado, la reacción emocional de carácter defensivo que causa el sujeto animalista en su entorno provoca respuestas que buscan minimizar, banalizar o vilipendiar la ética-política animalista. Las relaciones de sociabilidad se complejizan, en especial respecto a los mitos y respuestas defensivas del entorno, respecto a llevar una dieta vegetariana estricta. Zikuta comenta sobre las dificultades que tuvo al principio de su transición al veganismo, en relación a su hijo:

Entonces yo no comía, pero a veces el domingo como que me invitaban comía un poco, pero, igual veían mi postura de incomodidad y yo también no quería causar ya tanta... es que es fuerte igual, yo decía, - ¿y si les impongo a vivir una ruptura que no quieren? -, y aparte me decían que el niño crezca fuerte, a veces le traían cuy, conejo, más que carne de res, de vaca o de chanco, era como cuy y conejo, así (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

Los dos relatos anteriores describen el lugar defensivo en el que se sitúan los grupos sociales cuando interactúan con alguien que ha decidido excluir a los animales no-humanos de su alimentación, y con ello visibilizar un esquema de dominación naturalizado. Se predispone una respuesta que tiene como base un sentimiento moral de vergüenza y culpa de consumir animales, y esto genera reacciones de rechazo o burla del entorno.

Por otro lado, el ostracismo o aislamiento social que experimentan las personas que se oponen al especismo, y hacen concreta dicha oposición a través de asumir el veganismo, es predominante. Rasa se refiere a sus sentimientos de inadecuación, o de siempre ser visto como el raro del grupo: “yo te estoy hablando de hace cerca de 60 años. Esto hacía que fuera raro en la familia, que fuera raro entre las amistades; porque llegábamos a algún lado y era -Él no come carne, ahora ¿Qué le damos? - Aunque antes no se comía tanta carne como se come ahora” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). De forma similar comenta Luis: “yo aún recuerdo cuando comencé a dejar la carne, las burlas de tu familia, primos donde decían: ‘oye, pero qué rica la carne’(...) Luego inclusive no me invitaban porque eran asados, empecé a ser un poco rechazado” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

En relación a lo anterior, los espacios de sociabilidad que tienen como eje de encuentro la comida se vuelven lugares de conflicto y de angustia, pues la percepción en torno a los animales y lo que se consideraba como alimento cambia. Al contrario de ello, se ve asesinato y tortura, se visibilizan relaciones de poder y dominación en la ‘mesa de comer’. Según indica Rasa: “lo más fuerte era en las cenas de Navidad o fin de año, que es una fiesta que yo la detesto (...) Es una fiesta comercial en la que se sacrifica cada año millones de animales inocentes” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de

la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). De forma similar, Felipe comenta:

(...) hace un mes, mi tío cumplió 76 años, y bueno, me invitaron, y yo dije: ‘puta madre, va a ser otra vez un festín de carne, voy a estar un rato y me voy a ir’, porque antes podía convivir, pero ahora me invitan a parrilladas o cualquier cosa, y le digo: ‘no, no, voy a pasar mal, mejor no’ (...) ya no puedo ser cómplice de la violencia, o sea, una parrillada ya es algo que no puedo (Felipe Ogaz, dirigente de la organización político-cultural Diabluma en entrevista con el autor, febrero 2020).

En los espacios organizativos de militancia los conflictos en torno a las prácticas especistas también generan rupturas político-afectivas, al situar las prácticas veganas en un lugar marginal o de lo ‘raro’. Así comenta Luis:

(...) cuando llegas a los espacios donde se juntaban los colectivos y hablabas sobre la liberación animal, el veganismo, y era así: ‘ya llegan estos manes a cagar’ porque generalmente decían: ‘vamos a hacer un asado, caigan’ y decía: "yo no como carne" y ya, entonces la cagabamos de cierta forma, y éramos vistos como raros (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

Estos escenarios organizativos son interpelados por los sujetos animalistas, el argumento central es: ¿Cómo organizarnos en contra de cualquier tipo de dominación, y en paralelo replicar los mismos esquemas de violencia y dominación contra los animales no-humanos? Estos relatos dibujan un escenario completamente antagónico de la concepción de lo real, y de las relaciones sociales. Mientras un amplio grupo social mira en la ‘mesa de comer’ alimentos y ya, el sujeto animalista ve cadáveres de animales, y conecta con la vida de los mismos. Por eso, son comunes las comparaciones de los animalistas con otras formas de opresión y dominación, las cuales buscan visibilizar o denunciar la naturalización de la explotación animal. Al respecto, Jaime comenta sobre su percepción al pasar por la zona de los ‘cárnicos’ en el mercado: “tú sigues entrando a un supermercado encuentras sectores enormes cubiertos... Yo les digo campos de concentración nazis, es el sector Auschwitz” (Jaime Guevara, rockero y cantautor ecuatoriano en entrevista con el autor, febrero 2020).

Mateo cuenta lo complicado que es para él y su familia, en especial para su hijo pequeño, llevar una vida vegana: “al comienzo empecé a ser tremendamente estricto y se me volvió bien difícil claro luego dije: "la coherencia es en tus posiciones (...) era fregado socialmente, porque mi guagua iba y compartía con niños que no eran veganos y nosotros teníamos problemas” (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019). Luego, optó por permitir que su hijo en espacios no veganos o donde son comunes las prácticas especistas se relacione con normalidad, sin ninguna restricción: “yo tomé una decisión de dejarle compartir, él no ha probado estas cosas, no le gustan, pero déjale la libertad de probar, nosotros acá no le vamos a dar una dieta con eso, no le vamos a meter en ese consumo” (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

Este proceso de transversalización del animalismo en la cotidianidad del sujeto implica un elevado nivel de auto-reflexividad y trabajo permanente de sí, según indica Roger: “Primero debemos dejar de hacer aquello que es nocivo; primero hacer un auto reconocimiento y cambiarnos a nosotros, para después, cambiar el mundo” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). En la mayoría de los procesos de subjetivación, la conciencia ético-política respecto a la cuestión animal empieza con un trabajo micro-político en las prácticas concretas del sujeto, para luego extenderse a procesos de acción colectiva. La asunción del veganismo en los sujetos animalistas se presenta como el primer paso necesario de coherencia, como un estadio básico sobre el cual avanzar hacia procesos organizativos. Rasa comenta sobre cómo fue importante para él enterarse de lo que sucede detrás de la producción y consumo de animales, para asumir el veganismo como un paso básico y esencial: “Una de las cosas fue entender aquello, cuando ya lo tuve claro, la consecuencia lógica era que - no lácteos - y por lo mismo no consumo nada que provenga de animales” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

Sobre la base de la activación política se encuentra la ruptura afectiva que experimenta el sujeto:

(...) yo tenía este quiebre en el corazón de lo que sucedió en este año que te contaba. Y me había trazado como objetivo el ir más allá, el buscar algo más ¿Cómo influenciar algo más

este sufrimiento que cunde en el mundo? No solo va a frenar cambiando mi microcosmos, siento que debo hacer algo para reducir en algo el sufrimiento que hay en el mundo (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

De forma similar, Rasa comenta la importancia que tuvo para él el encuentro con otros grupos animalistas, tanto para reafirmar su posición como vegetariano en ese tiempo, como para ver la necesidad política-afectiva de activarse en espacios organizativos. Las relaciones de sociabilidad entre animalistas brindan un soporte emocional, que se traslada al plano de lo político para reafirmar su convicción:

(...) el conocimiento de que había más personas como yo en el mundo. Y que había un proceso de gente que antes comieron carne, les gustaba, a lo mejor sentían placer en ello; pero también por una cuestión de conciencia estaban dejando de comer carne. Fue como ya ubicarse - no voy a comer carne - pero además de aquello, ya comenzar a ir involucrándome con otros temas (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

Por otro lado, en cuanto al involucramiento del sujeto en la acción colectiva, la sensación culposa de haber sido parte de la explotación animal de la que no era consciente el sujeto, o de haber vivenciado alguna experiencia traumática en la que el sujeto asume cierta responsabilidad, es uno de los elementos más potentes de activación política. Así lo describe Fernando:

(...) fue una experiencia muy traumática para mí y durante muchos años me sentí muy mal, esa situación, muy culpable, pensaba que podía haberle dado una muerte más digna (...) Lo que ocurre a partir de ahí para mí es un punto de inflexión, en este caso de una experiencia muy fuerte, muy traumática con un ser que yo quise y que tuvo una muerte que yo consideré que era absolutamente culpa mía, una muerte muy mala (...) Ese sentimiento o culpa porque sí se sentía como culpa, se sentía muy mal; fue como te digo un punto de inflexión, a partir de ahí me entra una situación personal donde yo digo: 'no puedo permitir que esto vuelva a pasar', necesito advertir a otras personas de que esto no les pase (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

De igual manera, Mateo explica la relación entre la culpa como agente movilizador y el conocimiento real acerca de los modos de producción del capitalismo en la agricultura animal:

El problema con la explotación animal, y sobre todo en la economía moderna de la agricultura animal moderna, es tan shockeado, es tan simple, yo creo que no hay ser humano que vos le muestres una cadena de faenamiento a velocidad de los cerdos o de las vacas, porque el problema en economía no es solo que le tienes que matar, si no que le tienes que matar a bajo costo y de manera rápida. (...) Entonces vos ves un chancho que le matan mal, entra al agua hirviendo mientras está vivo. O ves unos temas de la industria láctea. Yo sí creo que es súper movilizador ese tema de la culpa, es tan traumante (...) cualquier persona normal queda impresionada de tal manera que la culpa es súper movilizadora yo creo. Porque empiezas a sentir que participas (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

En suma, las relaciones de sociabilidad del sujeto despliegan un repertorio de contestación emocional en respuesta al rechazo y el aislamiento que se vivencia en cuanto a las diferentes concepciones de mundo, en algunos casos completamente antagónicas. La visibilización de las relaciones de poder, previamente ocultas y naturalizadas, disparan escenarios permanentes de conflictividad social, tanto en lo público como en lo ‘privado’. En cuanto a la politización de la cuestión animal, el sentimiento moral de la culpa opera como un móvil principal para el proceso de activación política.

1.19.1 Prácticas micro-políticas del sujeto animalista: ‘¿qué voy a comer?’

Para finalizar, en la heterogeneidad de las subjetividades animalistas es común una relación de ida y vuelta con las prácticas veganas alimentarias. En los casos en los que los sujetos vuelven a consumir animales, principalmente debido a la presión social, se experimenta una sensación potente de culpa, pues la conexión previa entre el ‘alimento’ y el ‘animal’ ya estaba realizada. Así comenta Rasa:

En algún momento claro, como te dije, por cuestiones de trabajo, por cuestiones de familia consumí carne, pero no ha sido algo que terminó gustándome; me dejó más bien un sentimiento grande de culpa. (...) Lo que pasa es que, a lo mejor, la presión de la familia, de los padres, es tan fuerte que les termina obligando (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

Aunque no es lo común, otro caso atípico es el de Mateo, quien dadas las dificultades sociales que le generó su veganismo estricto asumió una postura laxa, y desarrolló lo que él llama: ‘excepciones calificadas’ sobre la base de consideraciones morales sensocentristas:

(...) en todos estos años socialmente a veces compartía por trabajo o cualquier cosa con gente que no es vegana, e ibas a un lugar y claro yo, una ensalada y fideos en blanco, o cosas así. Y claro, al comienzo eso te conflictuaba, yo incluso empecé a construir excepciones veganas en base al sensocentrismo con todo lo que había leído, por ejemplo, si voy a comer una comida no vegana voy a escoger un animal no sintiente, me como un ceviche de concha, que no es vegano, pero yo si pienso que hay diferencia sustancial entre comerte un ceviche de concha que finalmente es un bivalvo que tiene una capacidad de sintiencia limitada, que comerme un hornado que no lo haría jamás, porque es un cerdo con toda la capacidad y sentimiento (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

Dichas excepciones tienen un sustento de orden utilitarista, y suponen una práctica de racionalidad del sujeto, a través de un cálculo de orden moral. Así indica Mateo: “yo calculo que jamás, nunca, mi consumo vegano puede ser menos del 90%, o sea, hay veces que en este mes ya un par de veces salí con alguien y comí algo no vegano, tres veces al mes ya no” (Mateo Villalba, animalista vegano en entrevista con el autor, julio 2019).

El revés de esta postura es la generalidad de las prácticas veganas, la radical consecuencia entre el discurso y la práctica, como se mostró en las tres matrices de coherencia animalista. Así comenta David acerca de su firme decisión de no volver a comer animales:

(...) he determinado que no es ético comer animales, y ya no me importa si me muero, pero no me los voy a volver a comer (...) tomé un voto personal de no volver a comer animales jamás; ni así estuviese en riesgo mi propia salud, mi propia vida, y quedé fascinado con el mundo político, ético y todo el proceso histórico del veganismo (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Dada la presión social y la fuerte naturalización de la explotación animal, en la mayoría de los casos los sujetos tienen que auto-propiciarse shocks morales. Esto con el objetivo de reafirmar sus convicciones ético-políticas. Así comenta Luis:

Tenía que ver un video que me recordaba el ‘por qué’, porque a veces cuando te alejas de la lucha, tú estás en tu zona de confort y empiezas a olvidar, entonces hay gente que a veces te decía: ‘pero come ¿por qué no comes hoy día esta fritada?’ o hasta con mis jefes, me decían: ‘maestro venga, gracias por la construcción, está bonito el trabajo’ (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

El proceso de subjetivación animalista tiene como eje central la visibilización de la explotación animal vinculada, entre otras cosas, a la industria alimenticia. Por tanto, un lugar de enunciación ético-política del sujeto es el boicot a dichas industrias a través del consumo. Esto supone un aprendizaje, y una forma diferente de relacionamiento con la comida y la alimentación. Así lo indica Fernando, desde un nivel muy pragmático en cuanto a su cotidianidad con la comida libre de explotación animal: “me di cuenta que era fácil ser vegetariano (...) Me di cuenta de que el mote con papas, habas, choclo y chicharrón que le compraba a la señora de la esquina toda la vida, podía quitarle sólo el chicharrón, y tenía las frutas en la frutería, tenía muchas cosas” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). De forma similar comenta Luis: “generalmente yo como sencillo, no me gusta complicarme las cosas. (...) voy al mercado a ver si tiene lenteja, todo tipo de verduras, frutas (...) en la casa cuando cocino no es complicado porque puedes comprar lentejas, chochos, alverjas, habas cocinadas, arroz, aguacate, choclo, mote o papa” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

David comenta acerca del proceso de transformación alimentario integral que tuvo, en relación a la economía-política detrás de los alimentos, y la lógica vegana del boicot económico:

(...) soy un poco vago, entonces ponerme a leer cada pendejada dije - Mejor me voy a alimentar más natural - y fue un proceso muy integral, fue como una pequeña cosa que desató un montón de cambios; dejé de tomar refrescos azucarados, dejé de comprar casi cosas empaquetadas, empecé a informarme mucho sobre la proveniencia de lo que comía, y también pasó por el tema económico, por el boicot. Empecé a investigar un poco más la economía política de los alimentos, porque a veces, hay alimentos que son de origen vegetal pero no son veganos, porque pertenecen a algún grupo económico como Unilever, Coca Cola (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Según indica Shady, dicho proceso supone el aprendizaje de prácticas alimentarias y el derrocamiento de los mitos más comunes en torno a una alimentación sin animales:

Yo decía me voy a morir, por no comer carne, porque era así como ‘¿Y qué cómo?’ (...) Yo ya pensaba en eso no como bueno ¿Y qué pasa si dejo de comer carne? ¿Qué voy a comer? Yo tenía todavía mi idea del tema de ‘la lechuga y el pan’ (...) entonces tienes toda la libertad de esconderte en el internet y hacer preguntas. Y la gente que ya era vegetariana te decían: ‘No, pero sí puedes. Puedes comer esto, puedes hacer esto...’ (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019).

El internet se vuelve un espacio cibernético de difusión del animalismo, tanto en sus contenidos político-ideológicos de sus diferentes vertientes, como de los aspectos más concretos relativos a la alimentación. En este proceso el lugar que ocupa el cuerpo es principal, pues en el plano sensitivo hay una apertura a experimentar nuevos sabores, texturas y olores. Así comenta Shady: “empecé a probar otras cosas porque no me gustan los champiñones, las aceitunas, nada. Si voy a dejar de comer carne creo que voy a tener que aprender a comer otras cosas. Estoy haciendo un cambio que yo decidí y por lo tanto debo hacerlo bien” (Shady Heredia, miembro de Movimiento Animalista Nacional en entrevista con el autor, julio 2019). Otro espacio muy común de difusión de las prácticas alimentarias veganas son los libros de cocina. Comenta Rasa: “comienzo a investigar y compré por allí unos libros de cocina vegetariana (...) Encontré ahí como - ¿qué se puede preparar?- (...) las preparaciones que se hacían vegetarianas eran riquísimas, pero nunca tanto, hasta que le entro al mundo vegano” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

Los espacios de sociabilidad veganos son lugares de reafirmación de la subjetividad y de adquisición de conocimientos prácticos alimentarios. Así indica Rasa, respecto a su acercamiento a una familia Vaishnava que llevaba prácticas vegetarianas:

Luego me invitaron a comer (...) eran unos sabores tan intensos, sin ser fuertes, pero eran muy agradables, muy ricos, y así, preparaban cosas con este tipo de combinaciones donde usaban muchas nueces, alcaparras, berenjenas y fue como ¡Wah, que cosa tan deliciosa! y entonces comencé a frecuentarles. (...) Luego fui al Govindas (Rasa Bihari, activista animalista, devoto

Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

En síntesis, la dimensión más concreta de la subjetividad animalista que remite al veganismo, y a sus prácticas alimentarias, pero que no se reducen a la alimentación, supone un ejercicio permanente de conocimiento y aprendizaje en cuanto a la comida. Además, este proceso de subjetivación tiene como base un aprendizaje corporal y sensitivo que despliega formas alternas de relacionamiento con la alimentación. Esto produce cambios corpóreo-afectivos, que incluso modifican la percepción de los órganos de los sentidos.

Este capítulo ha permitido señalar las experiencias vitales de los actores y actoras, las cuales comprenden relaciones de sociabilidad con los demás animales en la edad temprana. Estas experiencias producen una base afectiva que configuran sentimientos de empatía, compasión y justicia hacia los animales no-humanos. Las emociones predominantes fluctúan entre asombro, alegría y amor, en el caso de las experiencias cotidianas con animales; las cuales permiten que el sujeto acceda a la dimensión subjetiva de la alteridad animal, de esa manera se produce un encuentro inter-subjetivo.

Luego, en las experiencias traumáticas subjetivantes, tanto en la infancia temprana como a lo largo de la vida del sujeto, el rango emocional se densifica e incluye: culpa, pena o tristeza, miedo, ira e impotencia. Estas vivencias con alta carga emocional despliegan una obligatoriedad moral de cuidado. La dimensión emocional de la subjetividad animalista adquiere un sustrato corporal, esto se expresa a través de pulsiones o respuestas viscerales como: llanto, vómito y diarrea; junto con cambios socio-perceptivos que modifican el registro de los sentidos olfativos y visuales del sujeto. Aquello produce un cambio crítico en la mirada, en la forma de comportarse y de relacionarse del sujeto, lo cual se transversaliza en todas las esferas de la vida pública y privada del sujeto, esto en gran medida genera escenarios de conflictividad en contextos en donde las prácticas especistas son exacerbadas.

Todo lo anterior produce prácticas micro-políticas, a través de las cuales se busca saldar la contradicción que genera el cambio socio-perceptivo con alta carga afectiva que implica dejar de mirar 'alimento' y ver 'animales muertos'. La ética del cuidado de la subjetividad animalista no se reduce al cambio alimenticio, pero se concentran muchos elementos de producción de sentido de la práctica alrededor de este cambio, pues reconocer a los demás

animales en su esfera subjetiva implica dejar de comerlos. Este es uno de los tránsitos principales de un animalismo particularista hacia un animalismo anti-especista.

En el próximo capítulo se abordará cómo la dimensión emocional y corporal de la subjetividad animalista configura disputas en las concepciones de mundo que generan rupturas y discontinuidades de orden político-ontológico. En ese sentido, se exploran las narrativas de producción de sentido de las subjetividades animalistas en torno a la animalidad, la humanidad, la domesticación, la esclavitud, la liberación animal, y el veganismo. Estos son elementos gramaticales de la constitución de las subjetividades que poseen una dimensión emocional que se caracteriza por una elevada carga afectiva, esto demanda una re-elaboración y trabajo de sí permanente en el sujeto.

Capítulo 5

Ontología política de las subjetividades animalistas anti-especista del Ecuador. Giro animal: el ocaso del humanismo*

1.20 Introducción

El giro animal o giro no-humano es una ruptura epistemológica y política, relativamente reciente. La institucionalización de los Estudios Críticos Animales (ECA), de forma inter y multidisciplinaria tiene origen en el año 2001 con el *Centre for Animal Liberation Affair (CALA)*, el cual más tarde, en el año 2007, se convertiría en el *Institute for Critical Animal Studies (ICAS)* (Taylor & Twine 2014). En el año 2002 la Asociación Americana de Sociología (*American Sociological Association*) incluyó la división Sociedad & Animales (*Animals & Society*) (Flynn 2003; Irvine 2007, 2008; Kruse 2002; York 2004). El continuo desarrollo de investigación teórica y empírica sobre la cuestión animal ha ampliado los límites de las ciencias sociales, al incorporar a los demás animales como parte del entramado societal y político. Los animales no-humanos ocupan un lugar de subalternidad no solo en la sociedad, sino también en las luchas sociales y en la academia. En ese contexto, el giro animal tiene como objetivo normativo el abierto cuestionamiento de los esquemas cognoscitivos que sostienen el supremacismo humanista y el especismo antropocéntrico. Además, esta nueva corriente de pensamiento busca visibilizar la intersección de las opresiones, y ampliar el clásico esquema triangular: raza, clase y género, incorporando la noción de especie al análisis de la opresión. En ese contexto, desde la perspectiva de los movimientos sociales es de interés teórico y analítico estudiar a los nuevos sujetos animalistas, explorar sus experiencias vitales y políticas, y sus formas particulares de relacionamiento con la alteridad animal. Es decir, el giro animal demanda “animalizar la sociología” (Cudworth 2016, 1), y en su paso, desplegar una micro-sociología de la conformación del sujeto animalista.

Con base en dicho antecedente histórico y conceptual, junto al fruto del trabajo empírico sostenido sobre las subjetividades animalistas, este capítulo busca abordar la dimensión político-ontológica² de los animalismos anti-especistas del Ecuador. La pregunta teórico-analítica que guía el presente capítulo es: ¿Cómo se configura el giro no-humano en las

*Una versión adaptada de este capítulo fue enviada y aprobada para publicación como artículo a la Revista Quid 16.

² En este capítulo la definición de *ontología*, alude a los diferentes horizontes de sentido y concepciones de mundo, o ‘pluri-versos’ de los sujetos (Escobar 2007), y *ontología-política*, siguiendo a Blaser (2009), se entiende como la disputa de esas visiones de mundo.

subjetividades animalistas anti-especistas del Ecuador? La profundización en la disputa de los diferentes horizontes de sentido que despliegan las subjetividades animalistas es un elemento central de la presente investigación, pues en los capítulos anteriores se ha trabajado sobre la constitución de las subjetividades animalistas y se ha podido evidenciar la vuelta constante sobre una dimensión contenciosa en el plano de los significantes culturales, teniendo como centro a los animales no-humanos. Este capítulo hace hincapié en los horizontes de sentido, o posiciones ontológicas, de las subjetividades animalistas como elementos sustantivos de la figuración ética y política del sujeto.

El marco teórico-analítico imbrica: 1) los estudios foucaultianos sobre subjetividad y 2) la sociología de las emociones/cuerpo en la acción colectiva. La investigación se enmarca en la tradición de pensamiento de los Estudios Críticos Animales. En ese orden de ideas, este capítulo está compuesto de tres apartados. El primer apartado, *Ontología animalista: entre el humanismo y el anti-humanismo*, plantea la crítica a nivel práctico y cognoscitivo de los sujetos animalistas al humanismo. El segundo apartado, *Relaciones animales: giro no-humano y experiencias de subjetivación*, plantea la conformación permanente e inacabada del sujeto animalista en virtud de la alteridad animal, como agente constitutivo de la subjetividad. Se esbozan los horizontes de sentido de los actores en términos de nociones como animalismo, animalidad, y humanidad. El tercer apartado, *Gramáticas político-ontológicas de la domesticación, la esclavitud y la liberación animal*, aborda la configuración de los sujetos animalista como lugar de negación del humanismo, en tanto expresión de la domesticación animal. Se concluye presentando los marcos de sentido de los sujetos animalistas en torno al veganismo y el anti-especismo como respuesta al esquema tripartito: domesticación, esclavitud y liberación.

1.20.1 Ontología animalista: entre la vergüenza, el asco y la desesperación del anti-humanismo

El sujeto animalista es heterogéneo, y en muchos casos su *ethos* opera de forma contradictoria respecto a sí mismo y a su relación con otros. A pesar de la diversidad en cuanto a la composición de las subjetividades animalistas en Ecuador, como se ha demostrado en el primer y segundo capítulo, con base en las observaciones empíricas se ha identificado un eje nodal en la configuración de este sujeto, el cual consiste en la crítica al humanismo como base ontológica negativa del animalismo. Negativa en el sentido de negación o rechazo óptico al proyecto humanista, en cuya base se encuentra un amplio espectro emocional.

El estudio de las emociones en la acción colectiva encuentra fundamentos en la perspectiva del construccionismo cultural, “al proponer que las emociones forman parte de la cultura junto con la cognición y la moralidad” (Jasper 1997, en Jasper 2012a). La sociología de las emociones en la acción colectiva pone énfasis en el significado, por ello la importancia de la “investigación cultural” (Jasper 2012b). La experiencia, y el registro fenoménico de los actores sociales cobra relevancia: sus prácticas discursivas y no discursivas, sus horizontes de sentido, la afectividad, corporalidad, y la eticidad. Sus posicionamientos son no solo político-ideológicos, sino ontológicos. Según Jasper “debemos sumar las emociones a ese aparato cognoscitivo (...) las emociones nos ayudan a que el mundo a nuestro alrededor tenga significado” (2012b, 35).

Siguiendo a Jasper (2012a), las emociones operan como ‘aparatos sensibilizadores’ para los actores. De ello, es relevante destacar la categoría de shock moral (Jasper & Nelkin 1992). El shock moral se entiende como “información o eventos que les sugieren a las personas que el mundo no es lo que pensaban” (Jasper 2012, 53). En general, son eventos públicos o demostraciones masivas, pero también pueden ser experiencias individuales (Jasper & Poulsen, 1995). Su contenido es de poderosos símbolos condensados (*powerful condensing symbols*), entendidos como: imágenes verbales o visuales que capturan perfectamente – tanto cognitiva como emocionalmente–, todo un rango de significados que producen un marco (Jasper & Poulsen 1995, 498). Producen malestar visceral, cuya materialidad se expresa en la corporalidad de los sujetos.

Esto los impulsa a la acción colectiva, dado que el shock moral activaría valores subyacentes de la persona y configuraría un marco de injusticia. Es el “reconocimiento de una emoción previamente oculta”. La categoría de shock, a diferencia de la de agravio que alude a una significación cognitiva, se refiere al plano emocional de la experiencia. Esto está vinculado a la activación de sentimientos morales como la culpa, la indignación, la responsabilidad, el desprecio, por un lado; la resignación, la aflicción, el fatalismo y la desesperanza, por otro. Según Poma & Gravante (2015), la indignación y el ultraje, frente a la percepción de un hecho injusto es capaz de cambiar a los sujetos. Lo cual produce una reelaboración de lo real. En ese sentido, las emociones son potenciales disparadores del conflicto, la cohesión y la solidaridad. La ira, el descontento, la desconfianza, el resentimiento, la indignación, representan sentimientos frente a reacciones morales que evocan la transgresión de límites

normativos (Jacobsson & Lindblom 2012, 2013). Las emociones son agentes de subjetivación política.

En imbricación analítica a lo anterior, los estudios foucaultianos sobre la subjetividad permiten entender la dimensión de la práctica en la configuración ético-política del sujeto, en cuyo entramado se encuentra un sustrato ontológico. El cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* se entiende como 1) “una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros” (Foucault 1994, 34). Entonces, la subjetivación, con base en la *épiméleia*, designa una relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. 2) “la *épiméleia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada” (Foucault 1994, 35), entonces el cuidado de sí es la vuelta hacia uno mismo, en términos de la atención y vigilancia permanente sobre el sí mismo. 3) “la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura” (Foucault 1994, 35). De ello, resulta que la subjetivación en su aspecto más concreto remite a las prácticas del sujeto. Hay una transformación del modo de ser y actuar mediado por una serie de prácticas específicas, a través de *tecnologías de uno mismo*. 4) Finalmente, el cuidado de sí supone “un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión” (Foucault 1994, 35). Dichas prácticas transcurren desde la ignorancia hacia “la crítica (de uno mismo, de los otros, del mundo)” (Foucault 1994, 53). La crítica hacia las prácticas de uno mismo es una suerte de ejercicio correctivo que en su observación constante produce un efecto de alquimia del sujeto.

1.20.2 La vergüenza y el asco en las subjetividades animalistas: emociones morales y respuestas corporales

De acuerdo a Verónica Soledad, activista animalista de Loja, la crítica comienza por un ejercicio reflexivo de mirar los efectos negativos y ambivalentes de la humanidad, lo cual retrotrae al sujeto a cuestionar la misma noción de “ser humano”:

(...) el humano viene a ser lo sensible. Cuando hablo de humanidad a veces me refiero a la sensibilidad, a la empatía y la simpatía con el resto, pero, a veces también me cuestiono este concepto de humanidad porque veo que como seres humanos, como homo sapiens, en realidad hemos llevado a una devastación y a una objetivación - cosificación de todo lo que nos rodea. Entonces empiezo a cuestionarme de nuevo, ¿qué es ser humano? ¿cuál es mi “naturaleza”

humana? y si en realidad quiero ser parte de esta categoría o no. (...) Primero veo ante todo una mirada siempre desde arriba cuando hablamos de ser Humano, todo el mundo está orgulloso de pertenecer a esta categoría y de domesticar a la naturaleza y a los animales, y a las plantas, a todo (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019).

Esta práctica de sí opera como una vigilancia ontológica de sospecha al esquema de superioridad de los humanos frente a la naturaleza, los animales y las plantas. La informante continúa: “creo que es necesario la crítica, en sí, al sistema este que es el esclavizante, a la mirada antropocentrista y buscar formas de un cambio estructural más allá del individual” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). En este sentido, se vincula el problema del humanismo con el antropocentrismo, que es definido como: “esta idea de creernos seres superiores al resto de seres” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). Además, la configuración del sujeto no se reduce al individuo, sino que opera en clave relacional y sistémica. Por ello, la necesidad de un cambio en términos estructurales: ir “más allá de lo individual”, lo cual supone denunciar al sistema. Para Verónica, la mirada crítica hacia el mundo que configura al sujeto animalista le lleva a problematizar el sistema en términos del especismo:

(...) cuando estoy buscando otras soluciones y otras miradas, suelo tener conflictos y me doy cuenta que pasa por un tema especista (...) Para mí es este sistema que mantiene a ciertas especies con una categoría diferente y sobre las otras, es casi siempre cuando me refiero a un ser humano que tiene privilegios especistas, es un ser humano que cuenta con todos los derechos por sobre el resto de los animales, que mantiene sus intereses por sobre el resto de las especies (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019).

Rasa Bihari, activista animalista de Quito, devoto vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y del programa de radio Ser + Animal, plantea que: “el ser humano ha calificado a los demás de inferiores y se ha calificado a sí mismo como el ser más racional de la naturaleza” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). De acuerdo a la investigación, la crítica general al humanismo se basa en cuestionar el especismo antropocéntrico. Los/as sujetos enfatizan los efectos destructivos de este sistema para con los

animales, y la naturaleza. Rasa continúa: “(...) estamos ahora mismo a las puertas de una de las catástrofes más graves que haya vivido el planeta, no solamente la especie, sino el planeta entero. (...) Nosotros somos los que la hemos provocado” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

En la dimensión emocional, dicha crítica se vive con vergüenza, la cual puede ser conceptualizada, siguiendo a Jasper (2012a), como un sentimiento moral. Verónica reporta: “me avergüenza esta postura, y también lo veo muchas de las veces en mi vida diaria, se ha naturalizado. Entonces hay un cuestionamiento permanente sobre eso, mis prácticas, mis costumbres, mis ideas” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). Los sentimientos morales se vuelven agentes movilizados que remiten al sujeto a prácticas de sí, como formas de dirigirse en sentido crítico consigo mismo, frente al otro y al mundo. En este caso, la vergüenza es el sentimiento que configura el cuestionamiento crítico de lo humano en relación a su potencial destructivo. Sobre la base de este sentimiento moral se encuentra el reconocimiento de un escenario de injusticia: el supremacismo humanista o la mirada antropocentrista que subordina, y con ello legitima el trato instrumental hacia los animales no-humanos.

El escalamiento emocional de experiencias traumáticas o shocks morales advierten una alta reflexividad crítica del sujeto. Al respecto, Fernando Arroyo, activista animalista de Quito, fundador de TerrAnimal y miembro de la Red Internacional Anti-Tauromaquia, comenta acerca de una investigación sobre las corridas de toros realizada en el año 2007 en la Feria Jesús del Gran Poder:

(...) yo estuve presente junto con otros compañeros en todo el proceso, nos quedamos hasta la madrugada con los toros, los mismos que sabíamos que al siguiente día ya no iban a existir. (...) estuve presente además en el arrastre que es el proceso de cuando el animal ya agoniza, le clavan la puntilla y está paralizado, lo atan del cuello y cuernos y lo arrastran con caballos hasta el desbazadero. Ingreso y me recuerdo claramente del toro pestañando, moviendo las orejas todavía porque lo único que tenía era cortada la médula espinal, es decir que el lomo para abajo no podía moverse. Pero él todavía resoplaba, movía los ojos, las pestañas y las orejas. Tal como estuvo lo colgaron de una pata, y el matarife de una manera increíble lo destajó, lo convirtió en partes en cinco minutos. Este episodio fue tan traumático

para mí, yo pasé enfermo más de una semana, con vómito, diarrea, pesadilla. El olor del animal, sus heces, su orina, su sangre todavía la siento. Es una vaina que me marcó mucho. (...) sentí culpa colectiva, yo decía: ‘Me siento asqueroso de ser humano, de vivir en esta ciudad, de estar en esta plaza, me sentía asqueado’ (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

El shock moral activa el asco, como experiencia subjetivante de rechazo a “ser humano”. El asco podría entenderse como la manifestación corporal del sentimiento de vergüenza. El asco da cuenta de la somatización o el encuerpamiento de la subjetivación animalista. La dimensión emocional tiene un sustrato concreto: el cuerpo. El aspecto específico de la corporalidad de lo social se encuentra en la “sensibilidad (...) la cual es transmitida por el orden social” (Ramos 2008, 619). En ese sentido, Connell plantea la necesidad de situar la agencia social de los propios cuerpos “al generar y dar forma a la conducta social” (1995, 93). A esto la autora denomina: “las prácticas que se reflejan en el cuerpo y se derivan del mismo” (Connell 1995, 95). En su giro ético-político Foucault sitúa en los procesos de subjetivación el concepto de *chrésis* (Foucault 1994), para describir la relación del sujeto con su cuerpo en las prácticas del cuidado de sí. En ese orden de ideas, Fernando experimentó el rechazo a su propia humanidad en su propio cuerpo con vómito, diarrea, esto se simbolizó a través de pesadillas. La vergüenza que designa una situación o evento significado como injusto, dispara una respuesta corporal a través del asco. El asco se entiende como una ‘emoción refleja’, en la medida de su condición reactiva a un entorno físico o social específico (Jasper 2012a). Es el rechazo somatizado del agravio que se observa en el otro-animal. Aquello es posible por la disposición sensible hacia el toro, identificado como la alteridad animal. Según Jasper (2012a) lo opuesto de la vergüenza es el orgullo: “el orgullo genera y señala un vínculo seguro, al mismo tiempo que la vergüenza genera y señala un vinculado amenazado” (Scheff 1994, 3 en Jasper 2012a). En las subjetividades animalistas, la vergüenza y el asco, son la expresión del lugar de ‘lo humano’ como superior en un estadio de amenaza. Estas respuestas emocionales permiten interrogar el antropocentrismo. De esta manera se identifica una relación entre las emociones reflejas como el asco y las emociones morales como la vergüenza, las cuales disparan un elemento reflexivo en el sujeto animalista que determina la sensación de lo incorrecto y de lo injusto sobre la base del reconocimiento del agravio hacia los animales no-humanos. Esto tiene como resultado un sentimiento de profunda desaprobación a lo vivenciado.

1.20.3 La desesperación y frustración en los animalismos. Estados de ánimo de la misantropía

Tanto la vergüenza como el asco pueden ser desmovilizantes, por su potencial abrumador. Un relato similar es el de Luis Curillo, activista animalista de Cuenca, miembro del colectivo Voces de la Tierra y obrero de la construcción: “Antes pasaba demasiado cansado, triste, sin poder hacer full cosas, agotado físicamente, a veces no se puede dormir bien, a veces demasiado cansado para hacer muchas cosas” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). El agotamiento, el asco, la vergüenza y la indignación se viven en el cuerpo, las emociones que abrazan la subjetividad animalista en relación al anti-humanismo tienen una expresión corpórea, la *chrésis* del sujeto animalista se simboliza como el repudio a formar parte de la humanidad. Según indica Fernando:

Yo me acuerdo claramente parte de ese vómito y esa diarrea para mí era como sacar una vaina desde adentro, así como que: ‘¡qué asco pertenecer a esta especie!’ (...) El saberme que soy parte de una especie que es parte de tanta brutalidad por mera diversión, me provocaba asco, no podía ni siquiera manejarlos, era un asco ser humano (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

El sentimiento de desaprobación que generan las emociones reflejas y morales, vergüenza y culpa, se hacen concretas en el cuerpo. Retomando a Jasper (2012a) se manifiestan como pulsiones o fuertes impulsos corporales difíciles de ignorar: el vómito, la diarrea o el llanto. Cuando estas emociones escalan, y además se vuelven estables, analíticamente, es preciso dejar de concebirlas como emociones, sino como estados de ánimo en la medida de su perdurabilidad en el tiempo (Jasper 2012a). Aunque para Jasper los estados de ánimo también se caracterizan por no tener un objeto directo, en el caso de las subjetividades animalistas la desesperanza y frustración crónica remiten particularmente a la sensación abrumadora de la conciencia de la explotación animal, y la poca o nula agencia sobre esta. Esto conlleva a que en algunos casos el anti-humanismo de las subjetividades animalistas implica la contemplación del suspenso o retirada total de sí, que pasa por la disposición sensible para con el otro-animal. Luis comenta:

(...) si nosotros sintiéramos lo que ellos sienten... ser explotado día y noche fuera otro punto.
 (...) Yo he tenido bastantes tipos de estados, en un tiempo odiaba a la humanidad, a la especie

humana porque vos ves desde todo lado y a la clase oprimida que siguen esclavizando, como siguen (...) utilizando vacas, maltratando, en China azando sus perros, traficando monos, matando elefantes. (...) Entré en un pesimismo fuerte y pensaba que no se podía cambiar, eso te afecta full y comienzas a caer en eso (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

La dimensión emocional relativa a la desesperación y la frustración es un potente catalizador del anti-humanismo, como postura política-ontológica. En el caso de Luis, la conciencia sobre la explotación animal se vuelve, en algunos momentos, realmente insoportable: “Yo algunas veces he pensado hasta en el suicido, y he pensado que ‘es lo mejor que puedes hacer, no puedes soportar este mundo’ después de ver tanta crueldad, malicia y la gente no va a cambiar, no está cambiando” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). Retomando a Jasper (2012a), hay emociones desmovilizantes, que producen el efecto contrario a la participación política y el reclutamiento. Según Poma y Gravante (2015), el estrés, el agobio y el cansancio acompañan las experiencias de lucha. Aunque en este caso, el suicidio se presenta ante Luis como una decisión político-ontológica, dejar de existir como lo mejor que se puede hacer. Para el informante, la impotencia y el pesimismo, que conlleva la desesperación y frustración, son elementos emocionales duraderos que conforman la experiencia de resignación e indignación, la cual a su vez acentúa el rechazo a “ser humano”. Tanto la resignación como la indignación son respuestas que se construyen sobre la base de otras emociones, anteriormente mencionadas, tales como: la vergüenza y el asco. Estas últimas son respuestas emocionales transitorias, contextualmente situadas, mientras que la desesperación, frustración, indignación y resignación son más duraderas en las subjetividades animalistas. Según cuenta Luis: “a veces también te llegan como dicen por ahí el ‘vale verguismo’, dices: ‘que se joda la sociedad, ya nada. Mientras más rápido se joda el mundo capitalista y humano, mejor’ (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). La experiencia de negación del sujeto animalista a la condición humana atraviesa el rechazo al supremacismo humanista. Este factor es principalmente el que configura el anti-humanismo. Al respeto, Cristina, activista animalista de Quito, anarquista y comunicadora social, menciona: “Somos la especie privilegiada, para mí la especie persona, es la especie más miserable de la tierra (...) la definición de persona ¿qué es persona? es un animal con basura” (Cristina Camacho, antiespeciista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). El privilegio de especie se vive como repudio al ser parte de la humanidad.

Las emociones duraderas, previamente mencionadas, son el estado de ánimo que configuran la misantropía de ciertas subjetividades animalistas, en las cuales se revierte la relación ontológica del sujeto y el mundo. Según Foucault, las prácticas de libertad o cuidado de sí, se pueden entender como “un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser” (Foucault 1984, 258). Es esa la dimensión ética de la política, justamente, como *ethos*, en tanto un determinado modo de ser y modo de conducirse. Sin embargo, para Foucault la ética del cuidado de sí es anterior al cuidado del otro, “en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente primero” (1984, 264). En este caso, la negación de lo humano niega la primacía ontológica del sujeto y sobrepone la animalidad. El cuidado de sí, en ocasiones, se invierte por el deseo colectivo de destrucción de “lo humano”, en respuesta a la destrucción de la vida animal no-humana y del planeta, la cual es definitoria del significante de la humanidad. Esta destrucción puede ser simbólica o física. Sobre la base de esta respuesta de orden cognoscitivo se encuentran las emociones reactivas y sentimientos morales: asco, vergüenza, indignación, desesperanza. Al respecto Luis reporta: “Yo defino lo humano como todo lo que nos ha hecho a nosotros los humanos de estar destruyendo el planeta en sí, destruyendo el agua, la tierra, todo lo que estamos haciendo” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). El problema de la dimensión emocional de la misantropía, en algunas subjetividades animalistas, es que pueden llevar al cinismo o a estados de ánimo deprimidos, esto desalienta la protesta pues no permite visualizar esperanzas por la subversión de la situación considerada injusta (Jasper s/f).

En relación a la misantropía, Carlos Realpe, activista animalista y militante marxista del Colectivo Natura Insurrecta, describe un estadio crítico de su proceso de subjetivación política:

Me hice nihilista, misántropo; asumí ese discurso de liberación animal desde el nihilismo (...) Yo andaba en esas en esas épocas, pero solano, de que ‘la humanidad vale verga’, ‘la humanidad en general son los nazis para los animales’, ‘deberíamos extinguirnos’, ‘nos debes esterilizar’ como que mezclados esos discursos medios fachos, cachas, de la misantropía y el nihilismo, y todo gil (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

Carlos participó activamente en procesos de acción colectiva, vinculados a procesos de izquierda, que no dieron los resultados esperados. La obstaculización permanente de estos procesos y su falta de concreción produjo que, continúa Carlos: “Todo eso me llevo a decir: ‘La lucha social vale verga’, (...) y dije no: "los animales, los animales, los animales" porque son estos seres puros, que si cachas este discurso medio metafísico, naturalista, determinista y romántico, de los animales y la naturaleza; y el ser humano tiene que extinguirse” (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019). Este relato designa el componente ampliamente ambiguo y contradictorio de las subjetividades animalistas, en este caso relacionado a la romantización de los animales no-humanos condicionado por un determinado repertorio afectivo del anti-humanismo.

Este lugar anti-humanista para él fluctuaba entre la ira y la desesperación, según indica: “Que al fin y al cabo alimentaba una ira, que no sabía comprender de dónde venía. Pero en mi desesperación por hacer algo, todo este recorrer por Diabluma, luego PAE fue lo que me llevó a Libera” (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019). La decepción de lo humano, y las emociones mencionadas, llevaron a Carlos a involucrarse activamente en organizaciones animalistas. Aunque la desesperación, entendida como la respuesta emocional ante la dificultad del cambio social, usualmente tiene una consecuencia desmovilizadora en la acción colectiva, está junto con la ira, como respuesta emocional de la indignación, permitieron la motivación en la acción colectiva.

1.20.4 Clivaje clasista: un atenuante emocional de la misantropía animalista

Frente a la lógica altamente contenciosa de las subjetividades animalistas, es decir una guerra total de adversario frente a la humanidad, algunos actores logran mediar consigo mismos, con el otro y el mundo. Fernando plantea: “Mis heces (...) se van directo a contaminar el agua, mi vestimenta por más algodón que sea salió de un proceso industrial que consumió energía, si me pongo a desagregar de esa manera digo ‘mi vida es un asco, yo existo y ya contamina’ pero también aprendí a no martirizarme por eso, en un momento sí era ‘puta, qué hago. Tengo que irme a vivir a una cueva’” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). La reflexividad del sujeto, retomando a Jasper (s/f), afirma el trabajo cognitivo que sucede después de la experiencia emocional y visceral. Esto es la racionalidad de las emociones. Esta respuesta no es homogénea, en algunos actores la dimensión emocional en relación íntima con el procesamiento cognitivo de la experiencia afirma, de todos modos, el rechazo a la humanidad. No hay concesiones. Por otro lado,

Verónica comenta: “Si bien es cierto que los seres humanos somos los causantes de toda esta explotación y esta devastación, también es cierto que son solamente quienes tienen mayor influencia, son grupos específicos o grupos de poder, que no todos los seres humanos estamos dentro de esta categoría de devastadores” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). En este caso la reflexión política impacta en el posicionamiento ontológico del anti-humanismo, no lo subvierte, pero lo matiza. Similar al relato anterior, Carla Espín, activista animalista y militante marxista del colectivo Natura Insurrecta, cuenta:

(...) empecé a entender cuál era la relación de los animales dentro del sistema capitalista. (...) Entonces yo decía -Los animales son una víctima más del sistema capitalista, no son sólo los animales no humanos, sino los humanos los que están siendo explotados- entonces ahí para mí cobró más sentido. Y esa impotencia que yo sentía se transformó en potencia. O sea, decía aquí hay algo que puede estallar, que puede estallar, pero no de manera; de solo yo, sino, con otras personas (Carla Espín, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

La impotencia, el asco junto con la vergüenza, y la frustración son las emociones que subyacen a la expresión más radical del anti-humanismo, la misantropía. Sin embargo, cuando los actores desnaturalizan la condición humana como inherentemente destructiva, y la sitúan en el marco del sistema capitalista, sucede un proceso de subjetivación que identifica un adversario específico y antagoniza con el mismo. Entonces, ya no se trata de la humanidad como totalidad orgánica, sino como horizonte normativo en tanto matriz civilizatoria del capital. La resistencia al proyecto humanista permite transitar de la impotencia hacia el “poder contra”, y en el camino, pasar del individualismo a la contestación colectiva. Es decir, hay un componente de clase, el cual cuando es asumido por los sujetos animalistas permite elaborar un trabajo emocional y cognitivo que redirige la mirada hacia enemigos concretos. Siguiendo a Jasper (s/f) esta reflexividad moldear la interpretación de nueva información, lo cual permite un rango de adaptabilidad del sujeto. En el caso de los animalismos cuando existe un clivaje clasista, este funciona como un atenuante emocional de la misantropía animalista.

En contraposición a lo anterior, Zikuta, que es artesana y se dedica a la auto-gestión de la salud, y ha estado vinculada a procesos anarquistas, comenta: “Yo también me apañaba con mis afines en una mentalidad muy individualista, como de un desprecio total porque yo

también lo sentía, así, a la humanidad, pero yo veía a mi hijo crecer de otra forma; y era una contradicción, y esa contradicción también me nutría, pero también me desubicaba” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019). Este relato designa otro componente diverso de los sujetos: individualidad versus colectividad. El *ethos* anti-humanista de las subjetividades animalistas se ve reforzado por los grupos de afinidad en el que los actores ejercen sus prácticas políticas. Es una retroalimentación constante. Los colectivos en los que los actores militan son espacios de sociabilidad en donde se colectivizan las emociones antedichas, tales como: la desesperanza, el agotamiento y el asco. Este rango emocional se ve reforzado, en los grupos de afinidad, debido a lealtades afectivas (Jasper s/f), entendidas como una suerte de imperativo colectivo que pauta el espectro emocional del grupo, y vínculo al actor al mismo. En general, las lealtades afectivas son rígidas, y condicionan la interpretación del mundo, estas son muy próximas a los valores morales. En ocasiones el actor vive estos procesos de forma aislada, pero previamente ha sido reforzado por lealtades afectivas y emociones morales, lo cual maximiza el anti-humanismo, según comenta Zikuta: “de ahí cuando me atravesaba mucho esto de la individualidad, yo como que full apático, no saludaba con nadie, decía además, - este señor ha de ser un macho de mierda, esta señora de ley le pega al perro -, cosas así” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

La crítica sustantiva en contra del humanismo produce en las subjetividades animalistas una relación especial, en términos político-afectivos, con los animales no-humanos y configura una noción particular del “ser animal” o de la animalidad. A continuación, se abordan las relaciones animales como procesos experienciales de subjetivación del actor.

1.21 Relaciones animales: giro no-humano y experiencias de subjetivación

Para Foucault la conformación del sujeto es indisociable de la relación con el otro: “El cuidado de uno mismo, por tanto, precisa la presencia, la inserción, la intervención del otro” (Foucault 1994, 61). Allí yace la hermenéutica de sí, en la búsqueda de las “formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault 2003, 7). El proceso de subjetivación ética política para el filósofo presupone una ontología relacional, o un ser con el otro. De esa manera se constituye el sujeto político: “Al ocuparse de uno mismo uno va a convertirse en alguien capaz de ocuparse de los otros” (Foucault 1994, 66). En el giro no-humano se prioriza la relación ontológica con la alteridad animal, la cual es constitutiva del sujeto animalista. Entre la

conformación de la subjetividad animalista y la relación con los animales no-humanos median esquemas cognoscitivos, y principalmente experiencias con alta carga emocional, en cuyo sustrato más concreto se encuentra el cuerpo.

En esta sección se analizan las experiencias tempranas con animales, con énfasis en como las relaciones inter-especie construyen concepciones específicas de ‘lo animal’, ‘la animalidad’, y del ‘ser animal’, a veces en contraposición radical a ‘lo humano’, ‘la humanidad’ y el ‘ser humano’.

1.21.1 Relaciones inter-especie, entre la culpa y la tristeza: ‘los animales sienten’

Cristina, comenta acerca de sus primeras aproximaciones a los demás animales: “Quien me inculcó de manera consiente (...) respecto al cuidado de la tierra y animales fue mi padre, me compraba mucha literatura de animales, pero simplemente reforzó la crianza que tuve en el campo” (Cristina Camacho, antiespeciista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). De forma similar, Roger, activista animalista y físicoculturista vegano, menciona: “Crecí muy vinculado a los canes, a perros, conviví con canes; eso me marcó mucho, me sentía siempre muy identificado con ellos (...) Fue uno de los factores que me ayudó a despertar esta conexión obvia que tenemos con otros seres vivos” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). De igual manera, Fernando narra su primer vínculo como inicio del animalismo: “yo me acerco a esta situación por un perro que me acompañó durante mi niñez y adolescencia; se llamaba el Mickey (...) jugábamos con él, nos cuidábamos” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

Según Jasper (2012b) el shock moral activa valores subyacentes, emociones previamente ocultas. Lo que se encuentra en la investigación es que dichos valores se configuran desde la infancia. Los animales no-humanos son actores principales en la conformación del sujeto, la relación inter-especie funciona como un mecanismo de sensibilización, otorgando una carga afectiva positiva al sujeto a través de profundos lazos afectivos. Retomando a Foucault (1994), la relación con el otro es constitutiva del proceso de subjetivación.

Los/as entrevistados/as describen la relación de proximidad humano-animal, a veces traumática, como potenciales agentes de sensibilización. La relación inter-especie les permite, en clave cognoscitiva y afectiva, dar cuenta del animal no-humano como individuo. Luis

comenta: “Mi lucha con el animalismo inconscientemente comenzó desde niño cuando tenía 4-5 años de edad. (...) Tenía a mi mejor amigo que era un perro y luego un caballo, entonces comencé con esto (...) comencé a ver a cada animal que tenía su personalidad diferente, cómo eran inteligentes, lo que hacían” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). Luego de este primer momento se suscitan experiencias traumáticas relacionadas con los animales, que configuran sentimientos morales duraderos como la culpa, el arrepentimiento o la pena. Estas emociones operan como catalizadores de la lucha animalista. Luis recuerda acerca de su relación con un caballo, que tuvo que abandonar luego de haber migrado del campo a la ciudad: “siento como una culpabilidad de nunca haberme podido despedir a pesar que tuve la posibilidad de hacerlo, nunca pude hacer nada por él, entonces no sé, me siento culpable, a veces es cuando le veo a él o veo un perro en la calle y digo: ‘chuta, no pude hacer nada por él, pero esto sí puedo hacerlo’ ” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). La fijación de la culpa en la primera etapa de constitución del sujeto es determinante para el transcurso de la subjetivación, pues permite, al menos primariamente, elaborar un sentimiento de respuesta o compensación afectiva que busca la remediación de la situación a la que no se pudo responder adecuadamente en su momento.

De forma similar, Zikuta recuerda: “mi mami tuvo un local de comida y ella faenaba las gallinas en la casa, y ella como es del campo, no tenía pena alguna. Y yo cuando llegaba las sacaba del costal, les daba de comer, y mi mamá me decía - de gana, ya nos las vamos a comer” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019). En consonancia con el relato anterior, Verónica narra: “desde chiquita tenía esta cercanía con los animales, porque los criaba mi abuelita, entonces vivía junto a gallinas, a cuyes, perros, a veces gatos también y de lo que recuerdo era que cuando les asesinaban, porque eran para consumo humano, me daba mucha pena” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). Según Jasper “la pérdida, principalmente de un ser amado, puede hacer pensar en la vida y despertar preguntas sobre el significado de esta” (s/f, 12). Entonces los lazos afectivos permiten elaborar una cartografía emocional del mundo, en las subjetividades animalistas esto implica extender la empatía hacia los animales no-humanos a través del reconocimiento de su propia subjetividad. Luego, cuando el encuentro inter-subjetivo e inter-especie implica procesos de pérdida o pesar, estos posibilitan una reconfiguración total o parcial de la comprensión del mundo. Esta resignificación de lo real se

ve agudizada cuando las experiencias son traumáticas, lo cual supone respuestas con alta carga emocional.

La aproximación cercana a los animales y luego las experiencias catalíticas, retomando a McDonald (2000), suceden como reacciones emocionales profundas, para después re-elaborar cognitivamente las relaciones de poder entre humanos y no humanos, dado que estos eventos introducen al sujeto a una dimensión de crueldad animal. Carlos recuerda su primera experiencia catalítica:

(...) fuimos a dejarle entre todos a esta casa y el momento en el que ya nos alejamos, o sea yo escuché un grito de mi perro, no era ni siquiera un ladrido, era un ‘¡No me dejes, a dónde chucha te vas!’ era un grito, y raspaba la malla (...) yo ese día me di cuenta del dolor de los animales. (llanto) ...Discúlpame, pero es que es algo que yo jamás voy a poder superar, porque es una culpa hecho verga (...) después le iba a visitar todos los domingos a la casa de esta man, y le sacábamos al parque y mi perro era cada vez más flaco y tenía las lágrimas secas en los ojos. (...) Ese fue un quiebre en el que dije ‘los animales sienten’ (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

Las experiencias tempranas con animales configuran en la subjetividad animalista un ejercicio de empatía, una práctica de sí que supone el retrotraimiento del yo a cambio del acceso fenomenológico-sensitivo hacia la alteridad animal. Como Roger dice: “somos tan indolentes y bien si mi relación no es cercana, suelo intentar ponerme en sus zapatos, cómo están viviendo” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). Es el intento permanente del sujeto de acceder al otro-animal. Dicho acceso tiene como base las emociones relativas al dolor del animal, tal como indica Roger:

(...) tuve contacto con ese plantel avícola, creo que incluso fue antes de los 12 años (...) De primera mano vi lo que pasaba con esas aves y no me gustaba (...) fue algo muy importante en mi niñez, que me marcó mucho, me hizo ver de primera mano, más allá de tener que ir a ver en un vídeo y decir – Ay, esto no sucede. Esto sí sucede-. En un plantel avícola no se sacrifica, se tortura y esclaviza igual se mueren un montón, y salen de allí sólo para morir (...) Ese vacío cuando se te muere alguien, cuando sientes un – no, yo hubiera querido morir-. Creo que allí es cuando te das cuenta de esta animalidad (...) se hace tan evidente que el sufrimiento ajeno

es el nuestro (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

Shapiro (1994) describe dichas experiencias de subjetivación como momentos desgarradores (*wrenching moments*) de toma de conciencia y apertura emocional e intuitiva, por fuera del raciocinio o de cualquier discurso intelectual: “Son momentos del corazón, no de la cabeza” (Shapiro 1994, 150). Estos momentos desgarradores operan como un trauma, tanto individual como colectivo. En el proceso de subjetivación animalista los actores reportan tener una serie de repeticiones de estos eventos, o *re-shockings* (Hansson & Jacobsson 2014), a lo largo de su vida. Algunos de estos eventos son reales epifanías que les aproximan a su propia dimensión de la animalidad. Zikuta comenta la maternidad como experiencia de lo animal:

Verás, algo así que desató full eso, ahorita que hago recuerdo, fue cuando el Amaru nació. Porque a él cuando la enfermera me lo trajo, me dijo, - dele el seno -, y yo le regresé a mirar y le dije, - ¿cómo? -, y ella me dice, - él le va a enseñar -, y yo lo acerque y él por instinto comenzó a buscar. Y pucha, para mí fue lo más removedor que me ha sucedido en la vida, porque yo decía, - soy mamífera; una vaca mamífera, una elefanta, una jirafa-. Me vi yo en la cabeza, fue como repetirme mamífera, así de, - ¡bestia! soy mamífera, no hemos dejado eso (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

Roger recuerda la muerte como experiencia de dolor, y momento límite frente a lo animal:

(...) sucedieron varios percances, vicisitudes en mi vida que me llevaron a abrir los ojos. (...) la muerte de un can que había sido mi amigo desde hace 18 años; vivió 18 años conmigo; y era mi mejor amigo, yo lo adoraba y él me adoraba. Y todavía me acuerdo cuando ya llegó su momento, murió en mis brazos. Después le fui a enterrar, ahí fue ese ‘crack’ ese quiebre dentro de mí (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

Fernando luego de haber dejado de trabajar en una organización animalista por muchos años, entró en una crisis vital significativa. El rol que ocupa el encuentro con el otro-animal fue trascendental para su proceso:

Conocí su historia, era muy especial Panguí, tenía tristeza en su mirada y todo (...) fui a su jaula con mucho respeto (...) en la medida de que le contaba mis penas, lloraba o gritaba (...) recuerdo claramente que Panguí bajó muy sigilosa y se me acercaba directamente (...) era

impactante ver un animal así de imponente, la forma en la que se mueve, yo me acuerdo que ella bajó y me vio (...) se echó al suelo a rascarse contra el suelo, como un gato y a ronronear (...) al final se levantó, se sacudió, y me quedó viendo. (...) lo que yo siento que me pasó es que ella me decía como: ‘yo viví una mierda desde que nací en una jaula de 2x3 y ahora estoy aquí, estoy mejor, estoy bien, no jodas, no te amargues, estás en la inmunda pero las cosas pueden mejorar’. Entonces cuando la man después de que con la man nos quedamos viendo a los ojos es como que me dice eso, se va. (llanto) y si me pongo así un poco emotivo y todo, es porque para mí fue un encuentro demasiado cercano con un animal, y solamente me reforzó una vez todo lo que estaba haciendo, ya había visto a mi perro morir, a ese toro sufrir (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

De acuerdo a la investigación empírica se ha identificado un rasgo común en la constitución de la subjetividad animalista. Como se muestra ampliamente en el capítulo dos, la relación temprana con animales no-humanos es un mecanismo explicativo sustancial de dicho proceso. Los actores describen relaciones de afectividad e intimidad emocional en su primera infancia, lo cual funciona como un esquema vincular que posibilita el encuentro inter-subjetivo con el otro-animal, a su vez se mencionan primeros episodios traumáticos, o shocks morales.

1.21.2 La animalidad como retorno: el reencuentro con nosotros como animales

Estas *relaciones animales* de los actores son factores que configuran una noción específica de animalidad. Al respecto, Verónica comenta:

La animalidad, creo que es el reencuentro con nosotros como animales, porque igual así estamos clasificados, como animales humanos. Pero creo que es necesario este reencuentro con nuestra animalidad para poder volver a convivir con la madre naturaleza, como seres humanos somos parte de la madre natura, y que de alguna manera justamente por esta mirada antropocentrista llegamos a dividirla y clasificarla dicotómicamente, creyéndonos superiores. Y en esta ruptura, en esta ambición, empezamos a clasificarnos como humanos. Y creo que la solución sería ese reencuentro, el reencuentro con nuestra animalidad (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019).

En ese mismo sentido, Cristina comenta sobre su proceso de ‘volverse vegana’ como un retorno: “yo no me ‘hice vegana’, yo me ‘volví vegana’. Es interesante como en las lenguas anglosajones como dicen: ‘vuélvete’ y es verdad, porque es un regresar, tú regresas a tu

estado original (...) develando esta connotación de regreso como retroceso o involución, es por ahí” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

En ese orden de ideas, se vive el “ser humano” como un lugar ontológico de quiebre respecto al mundo natural, y a la animalidad. Además, la visión antropocéntrica designa una relación de superioridad legitimada por la dicotomía: humano-animal. De forma similar, Luis comenta:

(...) venimos de la naturaleza porque somos animales y somos parte de ella, sería eso, volver a eso, ser un animal, más animal, porque animal es un sinónimo que hemos visto que es malo. (...) los animales lo diferente, lo que queremos ser, lo que anhelamos ser, lo utópico, más animales, o sacar nuestra animalidad interior que llevamos aún y conectarnos con nuestra naturaleza en sí (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

1.21.3 Desdibujando el binario animal humano y no humano: ‘diferentes pero iguales’

Respecto a las diferencias, Rasa comenta: “un animal tiene emociones, afectos, preferencias que tiene, en fin, tal como cualquier otro ser. Entonces tenemos muchas similitudes y eso lo he tenido claro, entonces, no hagamos como esto de los ‘hermanos menores’, porque es como ubicarles una escala más abajo y eso no creo que sea”. Se cuestiona la relación de tutela, que parte de un arriba hacia un abajo. Luis comenta sobre su relación con los demás animales, en tanto diferentes e iguales:

Mi vínculo es que son otros seres igual que nosotros, pero diferentes, con los mismos derechos a la tierra, con diferentes formas de inteligencia. Me siento como parte de todo, de que son nuestros hermanos, y que están aquí para sus propios motivos, no para los nuestros. Les veo como diferentes pero iguales, sé que son inteligentes, que sienten, que tienen miedo (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

Entonces, parece desdibujarse la dicotomía humano-animal. Según describe Roger: “entender a nuestros hermanos animales como lo que son: nuestros hermanos” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). En relación al relato anterior, Rasa continúa: “no son ni superiores, ni tampoco

inferiores a nosotros, son distintos nada más y en lo que se parecen es en las necesidades, en lo que quieren” (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019). La perspectiva de las necesidades implica el reconocimiento de la alteridad animal. En la subjetividad animalista el cuidado del otro-animal en relación a su especificidad subjetiva es importante. Fernando menciona: “también me reconozco animal humano en la medida en la que el animal no humano tiene sus propias características, sus propias formas de ser y necesidades” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). Aunado a lo anterior, Zikuta plantea que: “he aprendido en mi caminar, cómo tener respeto por cada una de las personas, de cada ser, incluso de los que no son seres inertes, de todo. Respetar que tienen su voluntad” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019). El respeto de subjetividad de la alteridad animal es un factor medular de la subjetividad animalista. Este relato re-afirma la importancia del otro, como mediador en la configuración de la subjetividad.

Además, la animalidad está dada por la consciencia de la finitud. Ese es el sustrato natural que resquebraja la separación ontológica: humano y animal. Al respecto, Antonella comenta:

Somos animales humanos y no humanos; desde lo biológico, porque tenemos estos órganos, respiramos, digamos estas cosas más vitales, es full lo biológico. (...) Me reconozco como un animal desde el punto de vista que soy un ser, que vengo desde una escala evolutiva de millones de años como el resto de los animales que han tenido su propia evolución, que han llegado a este punto, y que nací tal día y que me voy a morir. Es parte del mundo finito en el que estamos los animales (Antonella Calle, feminista antiespecista, integrante del colectivo YASunidos en entrevista con el autor, julio 2019).

Fernando plantea algo similar en relación a la finitud de la vida, lo cual le permite reconocer con humildad su lugar en este planeta:

(...) hablando biológicamente somos mamíferos, somos animales, somos vertebrados porque hoy estamos, pero mañana podemos estar enfermos y pasado morimos. No nos diferenciamos en nada (...) Reconocerme animal es reconocerme sensible, limitado, súper temporal (...) como una insignificancia, pero como algo humilde (...) soy cualquier cosa (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

De forma similar Arlen Siu, anarquista y animalista, indica: “por esa misma humildad de existir es que yo me siento relacionada de esa manera con los animales” (Arlen Siu, anarquista y animalista en entrevista con el autor, julio 2019). El lugar del sujeto animalista es un espacio descentrado, de retirada frente a la lógica de superioridad desplegada por el antropocentrismo.

La dimensión biológica es utilizada tanto para desdibujar la dicotomía, como para afirmarla sin que la diferencia justifique la opresión hacia los animales. Ese es el caso de Roger: “yo no coincido a lo que dicen muchos veganos y activistas, que somos simplemente iguales. No, no somos iguales, es decir, si hay una diferencia obvia entre reino animal y reino humano, y esa diferencia obvia es que el reino humano ha desarrollado un cuerpo mental” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). Para el interlocutor la diferencia entre los animales no –humanos y los humanos, no coloca a los últimos en un lugar de superioridad respecto de los primeros, al contrario, dicho “cuerpo mental” establece un imperativo moral de cuidado hacia los no-humanos. Sin embargo, esta premisa encierra una posible contradicción, pues ¿la diferencia que no justifica superioridad, pero sí un ethos de cuidado no es en sí misma vertical?

En síntesis, la animalidad se presenta, por un lado, como un estadio prístino al cual volver. Por otro lado, la animalidad se enmarca en los cauces biológicos de la evolución. En el primer relato, los actores no marcan una diferencia categórica entre lo humano y lo animal. En el segundo relato, se comprenden dos posibilidades: 1) los actores aluden a un continuo en el cual los humanos sí se diferencian de los demás animales, 2) los actores marcan una diferencia, principalmente biológica, en relación a los demás animales. Sin embargo, en el segundo relato se insiste en que esa diferencia no supone superioridad.

1.21.4 Cuestionando la autoridad contra los demás animales: ¿Relaciones horizontales o tutelares?

Ahora bien, la noción de animalidad también es problematizada por los actores en términos vinculares, de ¿cómo me relaciono con ese otro no-humano? En ese sentido, se encuentra un patrón en lo sujetos. Se procura una relación horizontal, se critica el tutelaje y se mira con sospecha cualquier intento de antropomorfización y humanización de los animales no-humanos. Según indica Arlen, frente a la relación que entabla con el perro, llamado Beno: “respecto al Beno, ha ‘es tuyo’ y yo digo ‘está conmigo’ como que en serio no siento que sea

mío, la relación de la ciudad implica un montón de cosas que no se pueden evitar, pero procuro que mi relación sea equitativa entre los dos” (Arlen Siu, anarquista y animalista en entrevista con el autor, julio 2019).

Se hace presente una lógica de cuidado del otro, y median emociones en el proceso. Son las prácticas concretas de la subjetividad animalista. Al respecto, Luis comenta: “entonces cuando una vez le volví a ver, no lo quise montar, me reconoció y lo abracé porque era un caballo” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). Para Roger, el amor a los animales, en cuanto a las prácticas, implica no comerlos y en general no participar en actividades que implican violencia hacia ellos: “amo a mis hermanos animales. Y si amo a mis hermanos animales no puedo consumirlos, debo respetarlos y debo ser consciente de todas aquellas dinámicas que los violentan” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). La relación de igual a igual implica cuestionar las prácticas especistas que se ejercen contra los animales no-humanos. Las emociones afectivas como la confianza, el respeto, la solidaridad y el amor configuran lazos de alianza, que tienen como efecto reconfigurar la forma y el modo de relacionamiento de las subjetividades animalistas con los demás animales.

Además, las relaciones animales implican un vínculo de cercanía y cotidianidad. Zikuta cuenta: “si la Pani tiene pulgas yo le busco y las mato, me siento como un mono, como un animal más y como si estuviéramos en simbiosis; no sé pues, hay gente que igual no le gusta eso, pero yo lo hago” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019). Esto señala cierto matiz jerárquico inter-especie.

A propósito del cuestionamiento de las prácticas de autoridad contra los demás animales, para Fernando: “Implica dejar de tratar de imponer mis ideas, implica intentar reconocer al otro como alguien que también tiene derechos y que también tiene posturas, y también tiene sensibilidad, y que también ha pasado por situaciones que le hacen diferente a mí y respetarle dentro de esa diversidad, ‘dejarle ser’ – ‘dejarle fluir’” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). De forma similar, Arlen mantiene una vigilancia permanente de sí, para no reproducir esquemas tutelares para con los demás animales:

(...) me da muchas ganas de ayudarles y a algunos he podido, me frustro mucho y me sumo en una tristeza tenaz. Y tengo que tener mucha cautela como el de no pretender ser mesías de nada ni de nadie, ni salvadora de nadie ni nada y obviamente no caer en la apatía, indiferencia ni nada, un poco intentado un poco equilibrar esta empatía con los seres (Arlen Siu, anarquista y animalista en entrevista con el autor, julio 2019).

Esto implica para ella un trabajo emocional importante. La búsqueda de un equilibrio entre la empatía hacia los animales y la frustración de no poder ayudar, junto a la mirada de no situarse como superior. El lugar límite entre la compasión, como la respuesta empática de imaginar el lugar difícil del otro, y desear hacer algo para cambiar su situación (Jasper s/f) y la frustración de no poder ayudar interroga el intento de relacionamiento horizontal de las subjetividades animalistas. Este dilema vincular tiene como base las lealtades afectivas que se enmarcan en las relaciones inter-especie, en cuyo centro están las prácticas de cuidado del sujeto.

En no todos los casos la relación se presenta de esa manera, Carla Galarza, vegana y profesora de yoga, comenta sobre su relación con Luz, una perra que fue rescatada: “Había un vínculo muy grande (...) es parte de la casa, es parte de la familia ahora. (...) la luz es una hija, una hermana, una madre a veces; porque si me, - ¡grrr guau! a veces (risas) -, me manda al carajo cuando no le hago caso, así que es un ser importante” (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019). En este caso, Carla mantiene una relación, en ocasiones, antropomorfizada de Luz. Retomando a Jasper & Nelkin (1992) la antropomorfización, entendida como la proyección de cualidades humanas en los demás animales, lleva a una relación romántica que implica asumir a los no-humanos como inocentes, puros y bondadosos. Esto permite, más fácilmente, extender una relación de cuidado. Lo cual es contradictorio en las subjetividades animalistas anti-autoritarias, en cuyo centro de cuestionamiento se encuentra la relación tutelar y romántica que supone situar como inferiores a los demás animales. Pues, el reconocimiento de la propia animalidad del sujeto tiene como resultado el cuestionamiento de las relaciones de superioridad y jerarquía respecto a los demás animales.

El matiz entre las relaciones horizontales con los demás animales, y la práctica de tutelaje, es complejo y contradictorio. Según cuenta Enrique (nombre cambiado), anarco-punk y vegano, para él es un conflicto su relación con Pimienta. Según conversa, él se da cuenta de la

dependencia que tiene ella, a pesar de vivir, en gran medida en la calle, y que Pimienta ha podido desarrollar cierta autonomía (Trabajo de campo, Festival Performacula Quito 2020). Como indica Arlen, ese lugar gris implica asumir la responsabilidad del cuidado de los animales no-humanos, a pesar de que ello implique cierta relación contradictoria: “saber ser responsable de esa manera porque el Benó no es de mi propiedad, pero en muchos niveles es mi responsabilidad, soy responsable de él y en ese sentido era estar pendiente de ese tipo de cosas” (Arlen Siu, anarquista y animalista en entrevista con el autor, julio 2019).

Para Arlen su relación con Benó ha sido importante en su proceso de sensibilidad. En la subjetividad animalista el animal no-humano ocupa un rol de agencia frente a dicho proceso:

El Benó me parece un buen punto de partida porque he aprendido mucho con él, de él (...) Me considero una persona sensible y creo que mi sensibilidad con el pasar de los años ha ido aumentando y con el Benó se agudizó de otra manera (...) Siempre saludo con los perros por ejemplo, es para mí súper natural o me maravilla un poco, me quedo viéndole ‘¿qué pensará?’ como que ‘esa cosita existe, se mueve’ (Arlen Siu, anarquista y animalista en entrevista con el autor, julio 2019).

La conformación de la subjetividad animalista implica un ejercicio honesto de reconocimiento de los animales no-humanos, como otro alterno, diferente. Para Luis dicho reconocimiento implica un vínculo de afecto, convivencia y hermandad: “Son como los hermanos de la madre tierra, creo que la categoría de hermano en mi vida es como la más importante, la más amorosa, por decirlo de alguna forma, que yo le puedo dar a alguien. Creo que es esto, el poder compartir o poder vivir de alguna manera en la que no se les lastima” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

1.21.5 Subjetividad animalista y auto-cuidado emocional: ‘sentirse más animal’

Otro elemento de la subjetividad animalista y el giro animal es la relación animal como auto-cuidado y tecnología de gestión emocional. Para Luis, la desesperación y el dolor de la situación de los animales se tramita a través del vínculo con los animales:

Cuando estás cansado o enojado, no vas a dormir bien. Pero luego yo mismo buscaba unas válvulas de escapulas. A mí me gusta mucho la naturaleza (...) salir a ver pájaros para

contrarrestar eso, y eso a mí me ha funcionado. (...) Cuando salgo y veo a un perro en la calle, digo: ‘hola amigo ¿qué tal? ¿Cómo haces?’ y me respondo yo mismo por él, o veo una abeja o un pájaro y digo: ‘hola pájaro’ tengo esas cosas para que me funcionen, para no estar pensando en el otro, son como un escape (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

Según Collins (2001) los rituales de interacción permiten incorporar nuevas emociones al repertorio afectivo del actor, y también reactivan la efervescencia y motivación inicial que los activo políticamente (en Jasper 2012a); sin embargo, dichos rituales se sitúan al interior del movimiento, y entre humanos. Lo distintivo de las subjetividades animalistas es que las relaciones animales no solo configuran las nociones de ‘animalidad’, anteriormente mencionadas, sino que modifican la concepción de lo social más allá de los límites de especie, y en este caso los rituales de interacción se dan al interior del movimiento, pero en clave inter-especie. Las relaciones animales, que contienen rituales, y hábitos cotidianos actúan como un elemento que dota de energía emocional al sujeto, esto permite su permanencia en el movimiento.

De forma similar, Rasa comenta acerca del rol de los no-humanos y su rol activo en la relación humano-animal:

(...) son súper sensibles (...) Tanto, que se acercan a nosotros cuando estamos en un estado de ánimo como bajoneados y eso, o cuando tenemos alguna tristeza o preocupación; se acercan, se pegan a ti, te abrazan, tratan de brindarte consuelo. Se ve en ellos una sensibilidad, que nosotros no tenemos. (...) sé que están hablando, sé que están diciendo algo (Rasa Bihari, activista animalista, devoto Vaishnava, miembro de la Revolución de la Cuchara y exmiembro de AnimaNaturalis en entrevista con el autor, julio 2019).

El re-encuentro o la vuelta a la Naturaleza atraviesa la subjetividad animalista, como un espacio de gestión emocional. Fernando plantea que a: “las personas que trabajamos con los animales nos hace muy bien refundirnos en la naturaleza” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019), dado que el reconocimiento de ser animal, supone que el sujeto vuelva sobre sí, como prácticas de auto-cuidado. Al respecto Fernando comenta:

Me fui a vivir en la Amazonía (...) en un Centro de Rescate que se llamaba Merazonia (...) Yo pienso que fue mi mejor recuperación ahí, fue absolutamente mágica; animales de todo, todo tipo de aves, loros, monos y había un puma. (...) Ese lugar me transformó por (...) tomábamos esa agua, nos bañábamos en las cascadas (...) fue como refundirse en la montaña tres meses y reconocerse como animal (...) Yo me vi mucho más expuesto a la naturaleza, y por ende sentirse más animal y menos el humano conquistador (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019).

La relación con los animales no-humanos y el reconocimiento de sus necesidades funcionan de forma retroactiva para el sujeto animalista. Pues le permiten, en su proceso de reconocerse animal, ubicar sus propias necesidades y elaborar prácticas de sí como auto-cuidado.

Fernando continúa: “Yo aprendí a lidiar con esto, primero, reconociéndome un animal que tiene sus propias necesidades (...) Y si yo mismo no me cuido soy un destructor de mi propio cuerpo, entonces posiblemente una de las primeras actividades de protección animal que uno debe ejercer es protegerse a su propio animal, a su propio cuerpo y mente” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). Las relaciones animales le brindan al sujeto animalista cierta capacidad de gestión del dolor emocional. El vínculo afectivo, en ocasiones, es más contenedor que cualquier vínculo humano. Al respecto Luis dice: “Yo me he sentido con los animales de otra forma, me he sentido tranquilo. No es como con un humano, tú sabes que un humano te puede estar juzgando, traicionando, y diciendo tal cosa” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

Retomando a Foucault, el conócete a ti mismo supone el cuídate a ti mismo. Como relata Roger las prácticas de sí son fundamentales en cuanto al activismo por los animales:

Es la desazón diaria – por qué me voy a despertar, o sea, abro los ojos y a recordar todo el sufrimiento que existe (...) para estar en una posición en la que tú puedas ayudar a otros (...) Considero que debes primero cuidarte a ti mismo para, así, poder ayudar a otros (...) manteniendo una integridad (...) emocional, y (...) física; haciendo ejercicio y alimentándonos correctamente, descansando, respirando, meditando. Puedes perder el control fácilmente (...) si no mantienes esos puntos neurálgicos no sirves de nada, eres incapaz de ayudar a otros, si no contribuyes no vas a lograr nada para cambiar la circunstancia (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

Entonces, en las prácticas de cuidado del sujeto se encuentran rituales de interacción, los cuales comprenden hábitos cotidianos que constituyen un esquema vincular inter-especie. Dichas prácticas tienen como base afectiva la alegría, la esperanza, el amor, el respeto y la solidaridad que se entabla entre los sujetos animalistas y los demás animales. Esto provee a las subjetividades animalistas de un cimiento emocional que actúa como contenedor y gestor del agotamiento psicológico y social que supone la militancia animalista. Se configura un imperativo de cuidado de sí que reviste la propia animalidad del sujeto.

1.21.6 La animalidad como compromiso político: ‘esa animalidad de no dejarme vencer’

Para concluir este apartado, un último elemento es la animalidad como compromiso político. El reconocimiento del ser animal de los sujetos les permite la empatía, como sentimiento que despliega cierta obligatoriedad ético-política para con los animales no-humanos. En ese sentido, Fernando comenta: “yo diría que me reconozco animal en la medida en la que puedo ayudar a otros animales” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). Además, dicha animalidad brinda un sentimiento de empoderamiento o “poder para”, el reconocimiento de la subjetividad animalista atraviesa un sentimiento de resistencia, el cual se anida en la propia animalidad del sujeto, según describe Zikuta:

(...) sé que es difícil, que en la urbanidad se transforme a todo como era antes, no va a pasar; si va a colapsar tal vez, va a pasar, pero yo no quiero estar en el momento de; o sea como rendirme, y decir, - ah, ya no hago nada entonces porque todo se va a la mierda -, creo que eso también es animal (...) porque un animal ataca, si dos animales de la misma especie pelean, o sea, es pelear a matar (...) Pero ya cuando es algo fuerte en un contexto de guerra, por decir, sale esa animalidad de no dejarme vencer, - voy a luchar -, como ese instinto guerrero de guerra. Entonces yo como que eso, no me pienso dejar vencer y voy a seguir insistiendo (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

El compromiso político que construye el sujeto animalista a partir del reconocimiento de su propia animalidad tiene como base el sentimiento de solidaridad y lealtad inter-especie, dos respuestas afectivas que según Jasper los “sentimientos positivos hacia los otros pueden llevar a la acción en nombre de dicho grupo o categoría” (s/f, 12). Por este motivo, los santuarios de

animales³ son espacios de afirmación de dicha solidaridad, y de producción de esperanza, según indica Roger: “he ido a varios santuarios, esos son los lugares felices (risas), el lugar feliz del vegano donde no quiere irse, ‘no me saquen de aquí, me quiero quedar en este santuario’” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). Dado que estos lugares permiten experimentar la posibilidad real de cambio, posibilitan la construcción de imaginarios u horizontes políticos en donde los animales no-humanos no son instrumentalizados, cosificados ni explotados. De tal manera que la asunción de la animalidad permite desplegar lealtades afectivas con los animales no-humanos, los cuales generan un sentimiento de empoderamiento o la posibilidad de un estadio mejor de las cosas, aquello despierta la esperanza.

1.22 Gramáticas político-ontológicas de la domesticación, la esclavitud y la liberación animal

La subjetividad animalista, en el marco del giro no-humano, implica cuestionar la domesticación animal como cimiento del humanismo y del especismo-antropocéntrico. Las subjetividades animalistas elaboran narrativas político-ontológicas, ‘narrativas’ entendidas como relatos que actúan como formas específicas de producción de sentido y ‘político-ontológicas’ porque dichos relatos están disputando concepciones de mundo. De esta forma, los sujetos animalistas critican la esclavitud que implica la domesticación, y argumentan sobre la liberación animal como una liberación propia. Esto es la ontología relacional de la subjetividad, ser con el otro. Esta es una de las narrativas centrales de una vertiente de los animalismos, la cual está compuesta por el esquema: domesticación, esclavitud y liberación animal.

1.22.1 Domesticación y esclavitud animal: relaciones animales contradictorias

David comenta acerca de la diferencia entre libertad negativa y libertad positiva, desde una perspectiva anarquista. La primera se constriñe cuando se le priva o prohíbe a un ser de hacer lo que él o ella quiera. Por ejemplo, las jaulas, los mataderos, los laboratorios de experimentación animal funcionan como encierro, como privación de la libertad negativa. Mientras que la libertad positiva se refiere a la imposibilidad histórica o biológica real de poder ser, según indica:

³ Los santuarios de animales son refugios para animales sobrevivientes de la explotación, principalmente de la agricultura animal, pero también de laboratorios de experimentación, entre otros.

(...) no nos hemos dado cuenta de que también les hemos coartado la libertad positiva, a través de la domesticación ¿Un cerdo conserva la misma capacidad de supervivencia, que un jabalí salvaje o no? ¿Una vaca conserva la misma capacidad real, efectiva, de supervivencia que un búfalo o que un bisonte? No. Lo mismo con los gatos (...) les hemos quitado la libertad positiva y lastimosamente este proceso de quitarles la libertad positiva, es un proceso muy largo, y prácticamente imposible de deshacer. No puedes simplemente abrir una jaula y devolverle la capacidad a un cerdo de sobrevivir en el bosque (...) esta coerción de la libertad positiva es algo que los veganos no acostumbran a considerar. No acostumbran a criticar la domesticación, y la domesticación es la premisa fundamental para la esclavitud (...) si tú has cortado la posibilidad, las capacidades básicas de ese esclavo para auto determinarse, el esclavo siempre será dependiente del amo; la gran victoria del amo es volver al esclavo dependiente de él (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

De acuerdo al relato anterior, se entiende la domesticación animal como el proceso histórico de largo aliento en el que a través de prácticas sistemáticas de apropiación de los animales no-humanos, se les privó de la capacidad para auto-determinar su vida. La domesticación es el corte total de la libertad positiva, esto genera que los demás animales dependan del animal humano, y ya no de su entorno para sobrevivir. Es el aniquilamiento de la cualidad principal de lo animal: 'ser libres y salvajes'. En consecuencia, la domesticación animal tiene como resultado el estadio político de: esclavitud.

En relación a la auto-determinación y el problema de la domesticación, Zikuta comenta sobre un aspecto que es problemático en las subjetividades animalistas, y se refiere a utilizar comida a base de animales, para alimentar a otros animales:

(...) yo sí les llevo carne igual a ellas, cuando me dan o veo platos o cosas así, les llevo la verdad, y ellos sí comen pues. No les he quitado eso porque yo también pienso que eso es una forma de domesticación y de autoridad y de dominación, hacerles veganos a los animales cuando su naturaleza es carnívora; porque digamos que yo me muera, y a él ¿quién le va a dar de comer? ¿quién va a saber que es vegano? ¿será que su instinto retorna y él vuelve a comer animales? (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019).

El respetar su propia naturaleza es una expresión de la apuesta político-ontológica por llevar relaciones horizontales con la alteridad animal; sin embargo, la búsqueda de coherencia, entre

liberación animal y domesticación, se ubica en un lugar sin resolución. El anverso de este relato es el de Carla G., quien cuida a Luz, quien lleva una dieta vegana. Ella comenta que al principio intentaron con las bolitas de comida de perro, pero le generaron alergia, y luego una amiga veterinaria les sugirió que probaran otro alimento, sin embargo, a Luz nunca le gustó la carne. Según comenta Carla G.:

Lo primero; le compré yo una cosa, así, de carne molida, la primera vez que ella estaba en casa, no comió, no le gustó (...) le encantaban las verduras, le encantaba la fruta, entonces, creo que ya venía predispuesta (...) la luz, por algo nos encontramos, creo yo, yo soy agradecida (...) porque el tiempo que estábamos en esa transición de querer dejar de darle las bolitas sí le dimos pollo y fue una tortura para nosotras, yo lloraba, una semana entera mientras desmenuzaba el pollo ahí, - ¡miércoles! -, era así como fuerte, fuerte, eso sí estaba comiendo. (...) Yo estoy agradecida con la gorda, no sé qué hubiera pasado si no le hubiera gustado; hubiera seguido llorando, creo, sobre el pollo mientras la desmenuzaba (Carla Galarza, animalista vegana, profesora de yoga y educadora ambiental en entrevista con el autor, junio 2019).

Lo anterior permite visibilizar la heterogeneidad de las prácticas, y por tanto, de la configuración de las subjetividades animalistas. Tanto la relación tutelar, como la relación horizontal, se presentan como una tensión constitutiva. En relación a lo segundo, los sujetos sitúan el ‘mascotismo’ como forma de domesticación, y en paralelo como obligatoriedad moral dadas las condiciones fijadas de dependencia y esclavitud. Esto arroja a las subjetividades animalistas a una paradoja o contradicción permanente:

(...) lo mínimo que podemos hacer es cuidar de estas almas que están sueltas en la calle viviendo vidas horrendas, crueles (...) son esclavos, porque les hemos confinado a esa jungla de concreto que no es natural para ellos (...) considero que no deben existir mascotas y que debemos eliminar su procreación. (...) El perro doméstico no puede subsistir, quizá haya alguna especie que sí, pero un perro natural ya no está adaptado para ello. (...) El perro sí depende de nosotros siempre, y esa dependencia siempre le hace generar límites y en el límite ya está el factor de la inmoralidad, de la esclavitud (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

Las prácticas de los sujetos animalistas están atravesadas por conflictos morales permanentes, relativo al problema de la domesticación y la esclavitud. En los sujetos animalistas,

retomando a Foucault, es importante en las prácticas de sí la noción de *paresia*, la cual es la búsqueda de coherencia del *ethos*: “Decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta” (Foucault 1994, 100). Es un pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. El problema de la domesticación interroga el intento permanente de coherencia de estos sujetos, pues replicaría condiciones de esclavitud en la medida de la dependencia y la privación de la naturaleza animal perdida, según comenta Cristina:

Entonces darle de comer venenos a base de sus hermanos torturados, ya no podía, le decía ‘por tu culpa no puedo ser totalmente vegana’ y me reía. Después de vivir tantos meses conmigo, no comía las pepas, empezó a comer mucha fruta y verdura, y ahí me daba más iras porque no sabía si le estaba maltratando. Me daba iras porque decía: ‘este ser felino, depredador, carnívoro por naturaleza ama una fruta tan noble como la sandía’ (Cristina Camacho, antiespeciasta, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

1.22.2 Domesticación animal y capitalismo: ‘negar tu naturaleza’

Otro patrón relevante es el vínculo que realizan los interlocutores entre la domesticación y el capitalismo. Zikuta indica: “la domesticación es la analogía del capitalismo; porque el capitalismo lo que busca es herramientas para promover su expansión, y cualquier práctica domesticante hace que te adaptes a esta sociedad enferma, y, por ende, niegues tu naturaleza” (Zikuta, anarquista y antiespecista en entrevista con el autor, julio 2019). En este punto conviene señalar el componente altamente ideologizado de los y las informantes. En ese sentido, Cristina crítica el bienestarismo o el intento de ciudadanizar a los animales como una práctica domesticante que afirma lógicas civilizatorias, las cuales refuerzan la domesticación:

El bienestarismo es sinónimo de civilización, entonces para lograr la civilización tienes que hablar de domesticación, entonces la domesticación es un acto donde alguien se considera superior y ejerce una acción y un discurso de quitarle ciertas condiciones salvajes naturales y adoctrinar para sus fines, creyendo que esto es por el bien de ese ser, es horroroso (Cristina Camacho, antiespeciasta, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

Para los sujetos animalistas la domesticación es la expresión más radical de la dominación, en donde el sujeto oprimido pierde su capacidad de auto-determinar su vida. Siguiendo a Foucault, el problema de la dominación implica que: “no puede haber relaciones de poder sino en la medida que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a

disposición del otro, y se volviese cosa suya, un objeto sobre el cual él pudiese ejercer una violencia infinita e ilimitada no habría relaciones de poder” (Foucault 1984, 169).

Por tanto, para que el cuidado de sí sea posible es necesario cierto grado de libertad entendido como relaciones de poder móviles, y no estados de dominación fijos. Por tanto, la domesticación animal se puede entender como un estado ontológico de los animales, una forma de ser y habitar el mundo fijada por un proceso histórico de dominación. El problema de la domesticación es que en la medida en la que opera como un estado de dominación permanente, o esclavitud, el rango de movilidad del poder es poca o nula. Por ello, para los sujetos animalistas el problema de la domesticación lleva al problema de la esclavitud, y por tanto al horizonte histórico de la subjetividad animalista, la liberación animal. Según indica Fernando: “me parece injusto, me parece una idea de un poder “sobre”. Me parece una mirada que termina llevando al resto de seres a una explotación para mis intereses o para mis beneficios, y yo soy el domesticador. Me parece que es necesaria la liberación” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). Roger sitúa a la humanidad como el elemento fundacional de la esclavitud animal: “son atentados en contra de la libertad de todos los seres (...) somos ejes de la esclavitud” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). De esta manera se comprende el esquema narrativo: domesticación, esclavitud y liberación animal. Siendo esta última la consecución final o el horizonte histórico y político de los animalismos abolicionistas que busca dar respuesta a la domesticación-esclavitud animal.

Aunado a lo anterior, la heteogeneidad de las prácticas político-ontológicas de los sujetos animalistas permiten interpelar las perspectivas románticas sobre los animales no-humanos, y su consiguiente humanización, dado que eso supone negarles su otredad. Al respecto Fernando cuestiona el trato hacia los demás animales: “dicen son ‘ángeles de la tierra’, ‘llenos de inocencia’ o sea calificamos inocencia en términos humanos, pero son perros que pueden matar a otros perros, son perros que pueden matar a gente de la misma manera que la gente los puede matar a ellos” (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). Además, se cuestiona el antropocentrismo, en la medida en el que lo humano se sitúa como el punto de referencia cardinal del mundo: “yo tengo muchos cuestionamientos a la forma de presentación de los animales desde su humanización ‘ellos sienten como los humanos’ no será más bien tenemos que decir ‘los humanos sentimos

como los animales' ¿por qué tienen que sentir como nosotros? (Fernando Arroyo, coordinador de la consultora TerrAnimal en entrevista con el autor, junio 2019). De esta manera se busca, a través de las relaciones experienciales del sujeto, su producción de sentido y relatos identitarios, cuestionar las narrativas y formatos vinculares que afirman la domesticación, a saber, la humanización y relaciones verticales con los demás animales.

1.22.3 Veganismos: práctica ético-política del anti-especismo

En respuesta al esquema: domesticación, esclavitud y liberación, los sujetos animalistas sitúan el veganismo y el anti-especismo como la práctica ético-política que constituye al sujeto de enunciación, en la medida de la ontología relacional. De acuerdo a Verónica, el veganismo es: “Una práctica ética necesaria para poder acabar con el sistema especista que ha venido sistemáticamente esclavizando al resto de seres animales no humanos” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). De esa forma, se entiende el veganismo como una respuesta, en la dimensión de la práctica, al estadio de esclavitud de los animales no-humanos en el marco del sistema especista que institucionaliza y oprime sistemáticamente a los no-humanos.

La dimensión relacional del veganismo designa el ser con el otro, según refiere Roger: “la anarquía no puede existir sin veganismo, es contradictorio, es decir, un anarquista no puede no ser vegano, mientras esclavices a otro te mereces ser esclavizado” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). Sobre la importancia de liberar a los esclavos, para ser realmente libres, Cristina indica: “toda la (...) destrucción está tan normalizada, naturalizada, que no les importa en absoluto, creo que mientras más domesticadas estén las personas, menos se va a conseguir la liberación animal, de cualquier ser” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019). Las prácticas de sí del sujeto se muestran como un requisito para la liberación animal. En ese sentido, la animalización como rechazo del proyecto humanista y a la domesticación del sujeto se vuelve nodal.

Lo anterior implica que aprender de los animales no-humanos, y de lo natural, es un ejercicio de retrotraimiento del sujeto humanista, para dar lugar al sujeto animalista. Invertir la comparación, la humanización y el antropomorfismo: “nosotros (...) tenemos que vernos en ellas y en ellos (...) Hay que cambiar la denominada comparación y se acabó” (Cristina Camacho, antiespecista, ecologista y permacultora en entrevista con el autor, julio 2019).

Dicha animalización del sujeto busca resolver en clave político-ontológica la particularidad de las luchas animalistas, es decir, el sujeto político no es el sujeto oprimido concreto, según indica Luis:

(...) fue duro saber que no podíamos hacer una revolución (...) en las luchas feministas, de los negros, LGBTI, tú puedes convocar a la gente, tú puedes hacer la marcha con la gente, puedes decirles: ‘vamos, están vulnerando tus derechos, vamos’ y aun así la gente no se mueve mucho, pero puede hacer, puedes salir, protestar, amarrarte, hacer huelgas de hambre, pararte frente a lo que sea que te está oprimiendo (...) Pero los animales no, no puedes sacar a los chanchos, no puedes sacar a las gallinas y a las vacas a una lucha, a sindicarse. Es full frustrante (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

Es decir, en términos políticos la animalización del sujeto busca responder a la particularidad de la condición animal, esto supone asumir el punto de vista animal. El reconocimiento dialógico de la domesticación y esclavitud animal como propio funciona como el espacio de producción de sentido que atisba las perspectivas de liberación animal del sujeto. Pues, los animales no-humanos no pueden liberarse por sí solos.

Para concluir, los sujetos tienen una definición amplia y poco unívoca del veganismo. Por eso, conviene referirse a *veganismos*. Como indica Luis: “el veganismo era todo general, pero luego vimos que había diferentes formas de veganismo: burgués, capitalista (...) el veganismo y la liberación animal debían ser anti-capitalistas (...) el especismo no se va a acabar mientras no se acabe el Capitalismo” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019). Para propósitos de capítulo, el análisis se enfocará en la vertiente más radical de los veganismos que se aproximan a los horizontes anti-capitalistas, pues son los que más cuestionan la domesticación y el proyecto humanista de occidente. Pues como se mostró en el primer capítulo, no todos los animalismos se inscriben en este espectro político, de hecho esta vertiente se presenta como minoritaria. Las otras vertientes animalistas cercanas al bienestarismo y pragmatismo, retomando la tipología de Jasper & Nelkin (1992) en su vaciamiento teórico, en el caso ecuatoriano, no han podido hacer efectiva una crítica más profunda, estructural y sistemática de la cuestión animal, por lo cual han adolecido en su omisión de estos cuestionamientos más de orden político-ontológico. Los animalismos de la línea principal se han enfocado en presentar al veganismo como una

opción de consumo, por tanto, han cargado a este de componentes liberales. En ese contexto, conviene sociológicamente poner énfasis en los veganismos minoritarios, a saber, anticapitalistas y con carácter de clase.

Sobre el carácter clasista del veganismo, Luis, quien proviene del campo y actualmente trabaja como obrero de la construcción, comenta sobre el acceso al veganismo: “ser vegano y tener plata, eso generalmente es un mito, creo que entre las comunidades andinas comer carne es un lujo (...) dejar de comer carne de cierta forma sí es fácil, lo que falta es empatía, porque muchas veces estamos tan endurecidos por este mismo sistema” (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

De acuerdo a lo anterior, el veganismo se define como las prácticas concretas que implican en la cotidianidad rechazar y boicotear la esclavitud animal en todas sus esferas: alimentación, vestimentas, espectáculos de diversión, etcétera. Mientras que el anti-especismo es el amplio horizonte de sentido de los sujetos, el cual busca como fin último la liberación animal. Es el posicionamiento ético-político del sujeto animalista. Luis critica la reducción del veganismo a una dieta, y amplía el anti-especismo, teórica y políticamente:

Yo creo que el veganismo en realidad se ha hecho como una dieta más, una forma de alimentarse y el antiespecismo es más complicado (...) es más como una lucha completa, porque ya consideras a otra especie que está siendo discriminada (...) tú tienes que respetar a esa especie por el hecho de que existe (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

De forma similar para David: “la mayor de parte del veganismo se vive como una opción de consumo, individual, personal, privada” (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019). Aun así, se encuentra en ese tipo de prácticas de sí, aparentemente liberales, una dimensión política frente a la economía basada en la esclavitud animal:

(...) la práctica en sí, de abstenerse de consumir productos de origen animal tiene una dimensión política muy interesante y muy honesta, es decir; dejar de consumir un producto, porque involucra explotación, es reconocer toda la dimensión política de la economía especista (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Para Verónica el veganismo tiene que concebirse como un paso inicial: “poquito a poco con esto vamos haciendo que la gente deje de participar en esta cadena de explotación. Y si en algún momento queremos la abolición es necesario este paso inicial de salirnos de esa cadena de explotación” (Verónica Rojas, activista animalista de la ciudad de Loja en entrevista con el autor, junio 2019). Entonces el veganismo, para las prácticas de los sujetos, se considera un acto panfletario, una lógica de protesta casi simbólica. De la misma forma argumenta Roger: “no es solo aquello que tengo que dejar de hacer; eso es lo básico, es lo que actúa como un detonante, es por donde debemos empezar. (...) Primero debemos dejar de hacer aquello que es nocivo; primero hacer un auto reconocimiento y cambiarnos a nosotros, para después, cambiar el mundo” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). El veganismo es el resultado inacabado y constante de la auto-reflexividad del sujeto, en su proceso alquímico en cuanto a las prácticas de sí.

Retomando a Foucault, el *ethos* animalista se vuelve político en la medida del cuidado del otro: “el que cuidase como se debe de sí mismo, se encontraría por ese mismo hecho en grado de conducirse como se debe en relación a los otros y por los otros” (Foucault 1984, 264). Los sujetos animalistas cuestionan la concepción liberal del veganismo, como dice Roger: “al haber más de un implicado ya no es una decisión personal, es una decisión política y por ende, en el veganismo están implicados todos los seres humanos, todos los miles de animales que son asesinados por hora, y la Madre Tierra. No es personal, es político” (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019). El horizonte histórico del veganismo, al ser tan radical en su lugar ético-político de relacionamiento con el otro, según David, sienta las bases para una auténtica revolución social:

(...) un proceso de liberación social, no podía darse sin erradicar la razón instrumental (...) la cosificación, instrumentalización y apropiación en general del otro, y tenía que darse en otros términos. Cuando descubrí el veganismo, entendí que era desde los términos de la empatía, de la compasión, del identificarse en el otro e identificar al otro en uno mismo (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

El esquema narrativo tripartito: domesticación, esclavitud y liberación, lleva a estos sujetos a posicionarse políticamente desde el abolicionismo, lo que implica rechazar el bienestarismo y antagonizar los con los animalismos pragmáticos:

(...) el veganismo en tanto es una postura relativa a animales que efectivamente son esclavos, o sea, inevitablemente tiene que plantearse como abolicionista, no puede ser, sino otra cosa, porque ¿cómo se puede colaborar al bienestar y a la felicidad de alguien que es esclavo, siendo que su principal afán natural, es la libertad? (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Finalmente, el veganismo en su dimensión relacional implica la liberación humana y animal, según indica David: “el veganismo para ser radical tiene que empezar o terminar en un profundo proceso de liberación de uno mismo, no puede ser de otra forma” (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019). La esclavitud animal se presenta ante los sujetos como un ejercicio de esclavitud hacia uno mismo. Por tanto, el veganismo y el anti-especismo de las subjetividades animalistas implican el cuestionamiento radical al proyecto humanista, a la domesticación y a su extensión concreta: la domesticación animal. Esa es la salida político-ontológica del giro animal.

Este capítulo abordó la dimensión emocional en la configuración de las subjetividades animalistas en relación a sus horizontes de sentido o concepciones de mundo. Las experiencias traumáticas subjetivantes de los actores y actoras, con alta carga afectiva, disparan respuestas emocionales como: vergüenza, asco, culpa, tristeza, desesperación y frustración, las cuales funcionan como la base sensible de estados de misantropía que componen elementos críticos al humanismo. Las posturas anti/post-humanistas se ven matizadas cuando los actores y actoras adquieren un clivaje de clase, esto permite redirigir la mirada crítica, ya no al conjunto de la humanidad, sino al proyecto humanista y civilizatorio del capital, cuyos actores concretos son los grupos económicos de poder. Además, se mostró la importancia de las relaciones inter-especie: 1) en la configuración de las nociones de animalidad como retorno a un estado de naturaleza, estas relaciones se muestran sujetas a una vigilancia permanente en términos del formato vincular –horizontal o tutelar- entre animales humanos y no-humanos; 2) en el proceso de las subjetividades que apunta a desdibujar el binario animal humano y no-humano; 3) en la gestión emocional y compromiso político de las

subjetividades animalistas. Se exploraron las narrativas de producción de sentido del sujeto en torno a la condición de domesticación y esclavitud de los animales no-humanos, en el contexto del sistema capitalista, junto con el horizonte político de los sujetos en relación a la liberación animal, y su dimensión más práctica el veganismo. Este capítulo permite ubicar el rol central que tienen los animales no humanos en el proceso de subjetivación animalista y en el conjunto de lo societal. Además, la dimensión emocional, corporal y experiencial de los actores utilizada como variable sociológica explicativa posibilitó el estudio de las subjetividades animalistas en sus aspectos ambivalentes, heterogéneos y contradictorios. Entre esos elementos irresueltos conviene destacar los siguientes impases: 1) la compleja relación entre liberación animal, domesticación y tutela, 2) la romantización y humanización de lo no-humano, 3) la jerarquía matizada en las relaciones animales versus el horizonte anti-especista, 4) la tensión entre la misantropía y formas individualistas de la subjetividad versus perspectivas clasistas y formas colectivas, 5) el veganismo liberal, moderno-colonial versus los veganismos anti-capitalistas.

En el capítulo siguiente se abordan las prácticas de género como elementos constitutivos de las subjetividades animalistas masculinas. Se problematiza el lugar disruptivo y hegemónico de las masculinidades veganas, por tanto, se busca visibilizar la heterogeneidad, la discontinuidad y el conflicto de los varones veganos inmersos en el orden de género imperante. Se pone énfasis en las prácticas político-corporales de las subjetividades animalistas masculinas.

Capítulo 6

Subjetividad animalista: una mirada desde los Estudios sobre Varones

Masculinidades veganas o lo abyecto del ser varón anti-especista*

En el veganismo inclusive sientes compasión de los animales (...) se va relacionando con todo esto, el machismo. Poder ahora abrazar a un animal antes me daba vergüenza, darles de comer a los perros en la calle, pero ahora no, me bajo, los puedo abrazar, los puedo sentir, los puedo llorar, puedo ser el débil de la casa y puedo ser lo que quiera ser y no me avergüenza. Con esto del veganismo puedo amar, puedo ser el débil y no me preocupa serlo, soy lo que soy, creo que eso también me ha llevado un poco más allá de la lucha de liberación animal (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

2.1 Introducción: No comer animales es cosa de chicas

El proyecto de género imperante del ser varón, entre el virilismo, la agresividad, y con ello, la insensibilidad, se ha constituido con base en imaginarios, discursos y prácticas relativas a la dominación, cosificación y devoración del otro (Adams 2016). A través del despliegue del poder masculino sobre la alteridad, animales no humanos, mujeres, masculinidades disidentes y Naturaleza, se reafirma la virilidad y la potencia. La dilatación de dicho poder contiene violencia, agresividad y se enmarca en un *ethos hiper-racional y autocentrado*. Hay poca cabida para la dimensión afectiva, en especial la sensibilidad. La racionalidad de la masculinidad dominante desplaza la empatía, compasión y cuidado del otro.

En ese sentido, Carol Adams en su libro *La política sexual de la carne* (2016) describe las conexiones entre la dominación masculina y la opresión animal. Se expone la construcción de la masculinidad hegemónica y hetero-normada vinculada al consumo de animales: “La política sexual de la carne es también suponer que los hombres necesitan carne, que tienen derecho a la carne, que comer carne es una actividad masculina asociada a la virilidad” (Adams 2016, 29). La comida que excluye los animales muertos de los platos, siguiendo a Adams, es “comida de chicas”: en tanto débil, frágil, sentimental e irracional. En consecuencia, Derrida apuntala el concepto de *carno-falocentrismo* para describir el

conjunto de: “prácticas primarias sociales, lingüísticas y materiales que incluyen hacerse y seguir siendo sujeto genuino en Occidente. Él sugiere que, para ser reconocido, como sujeto completo uno debe ser un ser que *come carne, un hombre, y un ser hablante autorizado*” (Citado en Adams 2016, 31). Entonces, el proyecto civilizatorio de occidente, entiéndase por humanismo antropocéntrico, responde también a la masculinidad hegemónica. De esta manera, las conexiones entre la opresión animal y la dominación masculina: especismo antropocéntrico⁴ y machismo,⁵ son ideologías que producen y reproducen la dominación de un grupo sobre otro. Estos dos elementos interactúan, se complementan y refuerzan mutuamente.

En respuesta a ello, según Reggio (2018) el caso del *veganismo masculino* podría desafiar en paralelo la norma heterosexual, y el especismo-antropocéntrico. En torno a la subjetividad del ser varón vegano se envisten discursos homofóbicos y misóginos: “Este entrelazado de vegefobia y homofobia parece deberse principalmente al potencial de desestabilización de la masculinidad hegemónica que el veganismo posee como una tecnología del yo capaz de desafiar simultáneamente dos privilegios, el de las especies y el de género” (Reggio 2018, 237). Es decir, los discursos y prácticas en torno al veganismo interpelan permanentemente el símbolo patriarcal del “macho⁶ carnívoro” que “recibe alimento gracias al trabajo doméstico femenino” (Reggio 2018, 238). Entonces, las respuestas defensivas frente a dicha interpelación se traducen en instrumentos de marginación que operan bajo lógicas de ridiculización, minimización, sarcasmo y hostilidad frente al rechazo de ciertos hombres al consumo de animales y sus secreciones. En este lugar podrían encontrarse elementos

*Una versión modificada de este capítulo fue enviada y aprobada para publicación por la Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género del Colegio de México.

⁴ Por especismo-antropocéntrico se entiende las prácticas y discursos que reproducen la dominación y desigualdad inter-especie. Estas se operacionalizan en arreglos institucionales que legitiman la discriminación, individual y estructural, de los demás animales por el simple hecho de no pertenecer a la especie privilegiada. Lo cual acentúa y radicaliza su condición de opresión, explotación y dominación. Para una definición amplia de especismo ver Ponce & Proaño (2020a).

⁵ Una definición general de machismo se encuentra en Stevens (1973, 90) relativo al machismo como “el *culto a la virilidad* (...) las principales características de este culto son una *exagerada agresividad* e intransigencia en las relaciones interpersonales de hombre a hombre y arrogancia y agresión sexual en las relaciones entre hombre y mujeres” (Citado en Gutmann 2000, 319). (Las cursivas son mías).

⁶ En este apartado, la configuración de la masculinidad relativa al machismo se define como: “el hombre como joven irresponsable, no domesticado, romántico y donjuán que descuida y *desprecia cualquier tipo de obligación doméstica, especialmente aquellas que convienen a la vida diaria del hogar*” (De Hoyos y De Hoyos, 1966, 104; citado en Fuller 1995, 244) (Las cursivas son mías). Esta acepción cobra relevancia en cuanto se asocia, en oposición al machismo, al marianismo como el lugar de las mujeres relativo a la feminidad como el espacio de lo doméstico, lo sagrado y la cocina.

profundamente subversivos de las prácticas veganas de los varones frente al sistema hetero-patriarcal y especista. Son esos elementos los que interesan problematizar en este capítulo. Este capítulo presupone la construcción del ser varón anti-especista⁷ o masculinidades veganas en un lugar marginal, no necesariamente feminista o anti-patriarcal, respecto al orden de dominación de género. Esta es una hipótesis a comprobar empíricamente en el curso de este capítulo. Dado que ser/hacerse⁸ varón anti-especista podría leerse como contra-hegemónico en tanto la sensibilidad animal es condición de posibilidad para articular una ética del cuidado del otro, y de sí mismo. En la práctica, la empatía y compasión por los demás animales subvierte el mandato masculino de la virilidad, agresividad y dominación. Entonces, si no comer animales es cosa de chicas, este capítulo tiene como objetivo responder a la pregunta analítica: ¿Cómo se configura la subjetividad de las masculinidades veganas, en los colectivos anti-especistas de Quito que utilizan la *performance* como táctica de protesta para interpelar el orden especista? Esta investigación se inscribe en la tradición de pensamiento de los Estudios Críticos Animales (ECA). El marco teórico de este artículo está compuesto, por un lado, por literatura especializada sobre la construcción social de las masculinidades o los estudios sobre varones, principalmente el trabajo de Connell (1997, 1995) en relación con su concepto de masculinidad hegemónica y el género como estructura de la práctica social; la noción de violencia simbólica de Bourdieu (2000) en torno a la polaridad dominación masculina y sumisión femenina; y los estudios sobre masculinidades disidentes (Halberstan 2008, Mass Grau 2016, Parrini 2018). Por otro lado, de los estudios sobre la configuración del sujeto ético-político del último Foucault se tomará la categoría del cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* (Foucault 1994, 33) como práctica de la libertad, y configuración de un *ethos* o forma de dirigirse a uno mismo, y la sociología de las emociones y del cuerpo en la acción colectiva, principalmente a través del concepto de *shock moral* y reflexividad moral. Esta articulación analítica permitirá abordar la configuración de la subjetividad de las masculinidades veganas.

La metodología de investigación fue de corte cualitativo, principalmente, a través del análisis de archivo del colectivo anti-especista y anarquista Activistas por la Defensa y Liberación Animal-ADLA. En particular, se analizan fotografías en donde se utiliza la *performance*, la

⁷ El concepto “varón anti-especista” alude a los hombres que en sus prácticas (discursivas y no-discursivas) micro-políticas o cotidianas, por tanto, en sus posturas ético-políticas, rechazan el especismo o la discriminación estructural e individual hacia los demás animales. La extensión concreta del anti-especismo es el veganismo.

⁸ No se “es” varón, sino que se “hace” o deviene. La subjetividad se entiende como un proceso inacabado.

cual se entiende como la apropiación e irrupción del espacio público a través del cuerpo, para denunciar la cuestión animal, que abarca la explotación, instrumentalización y dominación sobre los animales no humanos. En adición, se analizan entrevistas a profundidad realizadas a varones/hombres veganos anti-especistas, vinculados a procesos de acción colectiva animalista. Para ello, se realizaron entrevistas a profundidad a informantes clave. La elección se realizó bajo el método: bola de nieve (*snowball sampling*) (Bertaux 2005). Los criterios de inclusión fueron: militantes veganos/as de tendencia reformista y abolicionista, con largo y corto tiempo de participación, así como veganos/as no activos políticamente.⁹ Las entrevistas se realizaron entre el año 2019 y 2020, a 11 mujeres y 9 hombres, el rango de edad fue entre 22 a los 65 años. El tiempo de duración de cada entrevista fue de dos a cuatro horas. Para la redacción de este capítulo tan solo se analizaron los datos de las entrevistas de las personas auto-identificadas como hombres. Los entrevistados ocupan un lugar heterogéneo en la estructura social, aunque la mayoría de ellos son profesionales de clase media, otros están insertos en relaciones sociales precarizadas y provienen de sectores empobrecidos del Ecuador.

En ese orden de ideas, este capítulo está dividido en tres apartados. En el primero, *Masculinidades hegemónicas, marginación y subordinación de hombres veganos*, se trabaja la categoría de masculinidad hegemónica de Connell (1997) en relación a la supuesta posición de subordinación y marginalidad de los varones veganos. En el segundo, *Masculinidades disidentes: lo abyecto del ser varón anti-especista o lo marica de las prácticas veganas masculinas*, se problematiza la construcción del ser varón anti-especista, partiendo de la hipótesis de su situación marginal respecto al orden normativo del género, tomando como eje analítico las entradas teóricas en torno a las masculinidades disidentes (Halberstan 2008, Mass Grau 2016, Parrini 2018) y el cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* como prácticas de libertad (Foucault 1984, 1994). En ese apartado, se presenta una explicación sobre lo abyecto y marica de las prácticas veganas masculinas. En el tercero, *Prácticas político-corporales: el borde entre la heteronormatividad y la marginalidad de las masculinidades veganas*, se problematizan las prácticas político-corporales de las masculinidades veganas en relación a la heteronorma. Esto con base en la sociología del cuerpo y las emociones, la noción foucaultiana de *chrésis* y la categoría de violencia simbólica de Bourdieu (2000). Finalmente,

⁹ Con no activos políticamente me refiero a veganos/as que no se han involucrado en procesos organizativos de acción colectiva o protesta.

se esbozan conclusiones y preguntas abiertas en torno a la viabilidad ontológica y ético-política de las masculinidades veganas, frente a la masculinidad hegemónica.

2.2 Masculinidades hegemónicas, marginación y subordinación de hombres veganos

Es necesario estudiar el ser varón en el marco de “una estructura mayor” (Connell 1997, 1). Es decir, dar cuenta de esa estructura y, por tanto, analizar cómo se ubican las masculinidades en ella. Para aquello Connell utiliza la categoría del “*género como una estructura de práctica social* (...) está inevitablemente estructurado con otras estructuras sociales (...) el género interseca –mejor dicho, interactúa- con la raza y la clase” (1997, 10). Esto quiere decir que la concepción estructural del género también remite a la intersección en torno a otras estructuras sociales como: la clase, la raza y la especie. Según Connell (1997), para entender al género es preciso ir más allá de él, y, al contrario, no se puede entender las demás lógicas de dominación sin aludir al género.

A partir del *modelo de estructura de género* (Connell 1997) en el que se inscribe la construcción del ser varón, se entiende la dimensión estructural e histórica de los proyectos de género. En primer lugar, las *relaciones de poder* que visibiliza la subordinación de las mujeres y la dominación de los hombres. En segundo lugar, las *relaciones de producción* en torno a la división sexual del trabajo o lo que Connell (1997) denomina “discriminación salarial” o “el carácter de género del capital”. Finalmente, la *cathexis* relativa al deseo sexual inscrito e investido de una estructura de género. Las prácticas de género, el ser y parecer varón, están ancladas a estructuras de género y, por tanto, a estructuras económicas, órdenes simbólicos y narrativas corporales.

Esta lectura de las masculinidades supone entender la heterogeneidad del ser varón articulada a proyectos de género, clase, raza y especie. Es decir, no es lo mismo un hombre blanco, heterosexual, burgués, y europeo que un obrero, gay, latino, que no come carne. El relato de Luis, miembro del colectivo Voces de la Tierra, obrero de la construcción proveniente de un sector empobrecido, es ilustrativo respecto a: las relaciones de poder, de producción y cathexis, a la luz de los vínculos entre la violencia machista y el especismo, o dicho de otra manera, cómo las estructuras de género remiten a estructuras de especie, sobre la base analítica del modelo de estructura de género.

Yo lo veo en esta sociedad, no sé, a veces sí creo que tienes que ser fuerte, pero es lo malo, no sé hasta qué punto puedas ser fuerte y de qué forma serlo, porque a veces te lleva al machismo de cómo tienes que ser, pero ¿dónde quedamos los que no queremos ser o no somos así? Un ejemplo: yo creo que por estas cuestiones elegí esto: la liberación animal, por el hecho de todo este tipo de explotación, de ir cuestionando hasta donde tú y yo por ser hombre tenía que mantener la casa, pegarles a mis hermanas, trabajar, ser el único responsable de esas cosas, no llorar, cargar un quintal de cemento. Por ser hombre tenía que hacer cosas que no quería hacer y no he querido hacer en la vida. Yo creo que esto con la lucha del veganismo, o la liberación animal más que todo es romper con eso, ¿por qué el ser animal tiene que ser explotado, despreciado? Yo siempre he sido bastante cuestionador y en estos casos desde pequeño porque crecí en esta sociedad donde me decía: ‘ya estás llorando, pareces niña’, ‘los hombres no lloran’, ‘son tus hermanas, tienes que tú pegarles a tus hermanas’ o ‘tus hermanas están para servirte’, tantas cosas, y yo iba cuestionando esta norma porque veía, yo creo que cuando sufres mucho pueden pasar dos cosas: puedes ser un maldito con la sociedad o puede ser algo sensible (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

La historia de Luis permite exponer el vínculo que se entabla entre una sociedad machista, la cual con base en los roles de género normativos dictamina cómo se debe ser y parecer varón, y las lógicas especistas que de una forma similar normalizan la explotación animal. Las relaciones de poder se exponen en: "son tus hermanas, tienes que tú pegarles a tus hermanas" o "tus hermanas están para servirte". Se fundamenta la superioridad del hombre sobre las mujeres, y frente a ello se despliegan formatos vinculares de subordinación y dominación. Las relaciones de producción aluden a: tú y yo por ser hombre tenía que mantener la casa, pegarles a mis hermanas, trabajar, ser el único responsable de esas cosas, no llorar, cargar un quintal de cemento". Se marca una división sexual del trabajo que prefigura el ser varón en las sociedades capitalistas. La relación capital-trabajo se halla investida de estructuras de género. Luego, la cathexis o configuración del deseo, se muestra en la incapacidad afectiva o disposición sensible frente al otro: "ya estas llorando, pareces niña", "los hombres no lloran", "puede ser un maldito con la sociedad o puede ser algo sensible". Todo lo descrito anteriormente permite al sujeto asociar el veganismo y la lucha por la liberación animal a un proceso subjetivante de cuestionamiento de la masculinidad dominante, agresiva e imposibilitada de cualquier expresión de sensibilidad: "Yo creo que esto con la lucha del veganismo, o la liberación animal más que todo es romper con eso ¿por qué el ser animal tiene que ser explotado, despreciado?". De esta manera, para el informante, se entrelaza la

estructura de género y la estructura de especie, a propósito de las prácticas cotidianas del sujeto, cuya configuración se presenta en forma de mandatos sociales atravesados por dichas estructuras, aunque ello no implique entablar una relación causal, lineal-mecanicista entre hacerse vegano y cuestionar los esquemas patriarcales. Al contrario se busca indagar la relación entre las prácticas de género, y la construcción de masculinidades veganas desde el punto de vista de las subjetividades animalistas.

En consecuencia, siguiendo a Connell, es importante “considerar las relaciones de género entre los hombres” (1997, 11). Por tanto, se define la masculinidad hegemónica como:

(...) el tipo de masculinidad que ocupa una posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género, una posición siempre disputable (...) la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres (1997, 11-12).

En ese sentido, conceptual y analítico, Connell describe patrones imperantes de las masculinidades en occidente: *subordinación*, *complicidad*, *marginación*, partiendo de la advertencia de que: “La hegemonía es una relación históricamente móvil” (Connell 1997, 12). Por tanto, las relaciones de género entre varones, al estar inscritas en estructuras de poder y dominación, suponen lógicas de *subordinación* (exclusión política, cultural, violencia legal y física, discriminación económica) entre los hombres. Por ejemplo, las masculinidades disidentes que rompen con la heteronormatividad del ser varón, entendiendo lo *queer* o lo vegano asociado a lo femenino, ocupan uno de los lugares más bajos o subalternos frente al orden imperante del ser varón. La *complicidad* da cuenta del beneficio de los dividendos patriarcales o privilegios de género en torno al ser varón. Aunque la mayoría de hombres no encaje en el modelo normativo de masculinidad hegemónica, tienen una “relación de complicidad con el proyecto hegemónico” y obtienen beneficios o privilegios de ello (Connell 1997, 14). La *marginación* es uno de los constructos teórico-analíticos más relevantes para comprender la construcción de las masculinidades en términos estructurales. El término alude a “las relaciones entre las masculinidades en las clases dominantes y subordinadas o en los grupos étnicos. La marginación es siempre relativa a una autorización de la masculinidad hegemónica del grupo dominante” (Connell 1997, 15).

Al respecto, los hombres veganos podrían ocupar un lugar ambiguo en la estructura de género como práctica social (Connell 1997) y como práctica corporal que “se reflejan en el cuerpo y se derivan del mismo” (Connell 1995, 101). Por ello, aunque su lugar simbólico y corporal no esté exento de las relaciones de poder y las relaciones de producción de la masculinidad hegemónica, sí se sitúa en un lugar de marginación. David Proaño, co-fundador del colectivo ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil y permacultor, comenta acerca de su lugar marginal respecto al proyecto de género imperante:

Te diré que me ha ido pésimo (...) por la ausencia de referentes de masculinidad en mi familia y en mi ámbito de proximidad, siempre he sido una persona que encaja muy poco en los cánones de masculinidad. Y además de eso después vegano, o sea, realmente apegándome a tu pregunta diría que me ha ido terrible, que ha sido una experiencia catastrófica de marginalidad. Definitivamente, yo vivo la masculinidad, no desde el privilegio, sino, quizá desde un margen blando, suave, sereno. Pero definitivamente desde un margen, porque, estoy excluido de un set de privilegios bastante comunes para otros hombres.

La masculinidad vegana, definitivamente es alternativa. No puede plantearse desde la hegemonía, porque la compasión, la empatía, la sensibilidad, empezando por ahí, no son cualidades asignadas tradicionalmente o históricamente a la masculinidad, sino, a la feminidad (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

La marginalidad de las masculinidades veganas se presenta como una construcción política en la medida en que no logra encajar del todo en el proyecto hegemónico del ser varón, debido a las cualidades, históricamente, relegadas a la feminidad. Las cuales configuran una heterología o lógica del otro, en la medida del desarrollo de la compasión y empatía en cuya base se encuentra una ética del cuidado. Retomando a Foucault, el cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* como práctica de la libertad articula una lógica que despliega al sujeto o retrotrae hacia el otro, por fuera del sí mismo. El concepto se entiende como 1) “una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros” (1994, 33). Entonces, la subjetivación animalista, con base en el concepto de *épiméleia*, designa una relación con uno mismo, con los otros y con el mundo (Ponce 2019a). El sujeto animalista asume el margen como un lugar legítimo para ser habitado. En ese mundo y en la alteridad, el actor fundamental es el animal no-humano.

Por tanto, esto sitúa a ciertos varones anti-especistas en un lugar de subordinación y antagonismo¹⁰. Asumir dichas cualidades y prácticas relacionales supone renunciar a ciertos dividendos patriarcales. Las políticas de complicidad del orden de género se ven en detrimento, dado el rechazo a ocupar el rol normativo de la masculinidad, en la medida en que se abandona el consumo de animales y, en consecuencia, su propia animalización. De ello se desprende que el ser varón vegano implique un lugar marginal, subordinado y de cierta renuncia a la complicidad patriarcal. En relación a la narrativa del informante, se complementa el análisis con la Ilustración 2.1.

Ilustración 2.1. Performance en contra de la experimentación animal (2014)



Fuente: Archivo ADLA

En la imagen se observa el lugar de subalternidad que escenifica el varón, al situarse en el lugar del animal no-humano. La somatización del dolor, la compasión, el retraimiento de sí hacia un otro, junto con el paisaje de sangre desdibuja la arbitraria división humano-animal. El lugar de la opresión y dominación inter-especie se comparte, y por ello, se establece una *política de igualdad del sufrimiento vivo*. Asumir el animalismo, en este caso en términos *performativos*, supone desplazar el proyecto de género masculino, relativo a la dominación del humano por sobre el animal. Dicho shock moral que busca generar la teatralidad corpóreo-simbólica para el espectador interroga el lugar marginal de los animales en el orden especista, y el activista en el proceso de hacerlo cuestiona el orden de género. Lo cual coloca al hombre

¹⁰ No todas las masculinidades veganas necesariamente podrían situarse en ese lugar, dado que la construcción social de los varones está investida de una estructura de clase. Por ejemplo, un hombre profesional del norte con prácticas veganas ocupará un lugar diferente en las relaciones societales respecto a un hombre vegano precarizado del sur.

vegano en un lugar de subordinación similar al de la animalidad frente al supremacismo humanista de orden androcéntrico, especista, clasista y patriarcal. El lugar de lo animal en la estructura de género ocupa un espacio de subordinación y margen. De hecho, la animalización del otro, por ejemplo, de las mujeres o de los cuerpos no-binarios, es el justificativo programático para legitimar y naturalizar su opresión, como precarización de los cuerpos: esto es lo abyecto o *queer* de lo animal.

2.3 Masculinidades disidentes: lo abyecto del ser varón anti-especista o lo marica¹¹ de las prácticas veganas masculinas

La categoría de escenario reproductivo permite desbiologizar el sexo, y entender los procesos históricos que conforman el cuerpo, la reproducción y la sexualidad. Dimensiones, usualmente, pensadas en términos de determinantes biológicos. Según Connell: “El nexo con el escenario reproductivo es social” (1997, 8). Las prácticas de género sitúan el ser varón en un plano espacial, contextual y temporalmente situado, en su despliegue específico relacional inserto en una estructura. Esto es una perspectiva dinámica, estructural e histórica del género. Lo cual se aleja de las perspectivas que presuponen las prácticas como componentes aislados y esenciales. Por tanto, cabría preguntarse: ¿cómo se configuran las prácticas de género de las masculinidades veganas?

Las relaciones de poder, de producción y deseo, en el modelo de Connell (1995) se articulan en torno a un “escenario reproductivo, definido por las estructuras corporales y por los procesos de reproducción humana” (Connell 1997, 6). Cabe aclarar que, aunque el género como práctica necesariamente alude al cuerpo, no se reduce a él. Esta práctica social: “Responde a situaciones particulares y se genera dentro de estructuras definidas de relaciones sociales” (Connell 1997, 6).

Leer al género como estructura de la práctica social posibilita aterrizar el análisis del ser varón a un plano menos abstracto, esto es, al lugar de las prácticas concretas. Repensar el escenario reproductivo, en cuanto a las masculinidades veganas, supone reconocer que: “El proceso corporal, al insertarse en procesos sociales, se vuelve parte de la historia (tanto personal como colectiva) y un posible objetivo de la política” (Connell 1995, 88). El veganismo en los hombres actúa como un “(...) hecho corporal, un hecho que fractura la masculinidad

¹¹ En este contexto, “lo marica” se usa como la expresión de las luchas de las diversidades sexo-genéricas o cuerpos en tránsito que buscan descolonizar o pensar/vivir lo *queer* desde los márgenes del Sur.

hegemónica” (Connell 1995, 91). Es decir, la experiencia de las masculinidades veganas no solo es simbólica y material en cuanto a su dimensión ético-política, sino también corpórea y afectivas. Por ello, Connell plantea la necesidad de situar la agencia social de los propios cuerpos: “al generar y dar forma a la conducta social” (1995, 93). A esto ella denomina: “las prácticas que se reflejan en el cuerpo y se derivan del mismo” (Connell 1996, 95).

Ahora bien, para la heteronorma y el especismo antropocéntrico, retomando a Halberstan (2008), existen cuerpos correctos, y, por tanto, cuerpos equivocados. El estudio de las masculinidades disidentes articula analíticamente la cuestión de la sexualidad, el cuerpo, el deseo, el género y la identidad (Halberstan 2008, Mass Grau 2016, Parrini 2018). En este capítulo, es de interés articular la producción de subjetividades, la masculinidad marginal, el cuerpo/afecto y el especismo, con el objetivo de problematizar lo abyecto del ser varón vegano.

A propósito del impacto, en términos de los dividendos patriarcales (Connell 1997), a los que las masculinidades veganas renuncian al involucrarse tanto en proceso de acción colectiva en defensa de los animales, como al sumir sus prácticas micro-políticas y cotidianas, Gaarder plantea que:

La socialización de los roles de género impacta en la respuesta emocional. La masculinidad está vinculada con la fortaleza y la distancia emocional, mostrar compasión por los animales podría leerse como un signo de debilidad. Los hombres podrían estar menos motivados a involucrarse en el activismo por los animales por miedo a ser asociados a un movimiento estereotipado como ‘hiper-emocional’, y compuesto por ‘corazones blandos’ (...) por tanto, los hombres ven al activismo por los animales como un comportamiento no-masculino, serían incapaces de alcanzar el gran costo de movilidad social (Gaarder 2011, 56-57) (Traducción propia).

En la Ilustración 2.2, se puede visualizar el lugar de este activista animalista en una *performance* de “Carne Humana”. Lo cual sitúa al varón anti-especista en un lugar de subordinación, al ocupar teatral y corporalmente el lugar de los animales no-humanos. La cosificación y mercantilización de los cuerpos no-humanos o animalizados se representa a través del cuerpo del activista. La prefiguración subjetiva de esta masculinidad vegana estaría

mediada por la renuncia al estatus privilegiado de lo humano,¹² al situarse en el lugar de lo bestial, de la animalidad, de lo desechable y lo descartable. El retrotraimiento de sí, que dirige su mirada hacia un otro: “la *épiméleia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada” (Foucault 1994, 33). Esto supone, retomando a Gaarder (2011), un alto costo en su movilidad social en cuanto al mandato de la masculinidad hegemónica. Es decir, la lógica del cuidado del otro, que se expresa en el acto performativo al buscar denunciar la objetivación del cuerpo animal, constituye al sujeto animalista como un hombre que renuncia a un conjunto de privilegios patriarcales. Esto lo sitúa en el lugar marginal y subordinado de lo abyecto. Esta acción colectiva, a través del cuerpo, despliega al varón a la esfera de la masculinidad disidente. Esta disidencia está dada por la dimensión simbólica y representativa del acto, en tanto cuidado del otro.

Ilustración 2.2. Bandejas de carne humana (2014)



Fuente: Archivo ADLA

Al respecto, David plantea la relación entre el *ethos animalista*, como las prácticas micro-políticas, que en este caso remite a prácticas alimentarias que excluyen el uso y consumo de animales y sus derivados, y la renuncia permanente a la masculinidad hegemónica, o al menos a algunos de los dividendos patriarcales que emanan de ella.

¹² Es importante señalar la estructura de clase, en el modelo de Connell (1997), pues una persona *queer* y vegana del primer mundo no tendrá los mismos privilegios, en el sentido identitario y de clase, que alguien de los países llamados del “tercer mundo”, como el caso de Ecuador.

Más aún con el activismo, sacar a la luz y llevar a personas desde la sensibilidad y la empatía a estas preocupaciones por la alimentación y por demás aspectos domésticos de la vida cotidiana, sigue siendo algo tradicionalmente femenino, entonces como resultado, la masculinidad vegana es una masculinidad poco hegemónica. (...) Suele haber hombres veganos que también son cercanos a ámbitos feministas o de estudios de género. (...) Cuando eres hombre y no encajas o no te reconocen mucho en ámbitos de masculinidad típica, es lógico que tú busques un ámbito donde sí te identifiques. (...) Yo diría que más bien mi masculinidad vegana, no la he vivido tanto como inscrito en círculos o en ambientes veganos, ni tampoco feministas, sino, más bien en forma negativa, como negación de la masculinidad hegemónica y sus implicancias con respecto a la carne y todo este relato que asocia la masculinidad con la ingesta de carne y con la violencia, también inscrita, con la producción de la carne. Ha sido un proceso más personal (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

Las prácticas veganas masculinas subvierten la lógica machismo-marianismo, en donde los hombres se sitúan en el espacio de lo público, y las mujeres son relegadas al espacio de lo privado. Esta masculinidad vegana vivenciada de forma negativa, respecto a lo hegemónico, reivindica como lugar de disputa el espacio de lo doméstico, la vida cotidiana y la preocupación por la alimentación, en relación a la “ingesta de carne” y su asociación con la violencia. La experiencia subjetivante, en este caso, se vive en un plano de orden personal y político en la medida de 1) la politización de lo doméstico como un lugar legítimo de reivindicación para los hombres veganos, 2) la preocupación por la alimentación, como un lugar ocupado por los hombres veganos. Tanto lo doméstico como la cuestión alimentaria han sido dimensiones feminizadas. En las subjetividades veganas esto se subvierte o se intenta desmontar a través de las prácticas concretas de los sujetos animalistas varones. En este caso, la renuncia a seguir participando directamente en la explotación animal, a través del consumo de los cuerpos y los derivados del trabajo de los animales no-humanos.¹³

Dicha renuncia se asocia a un lugar de patologización, relativa a un discurso médico y nutricional que responde a la naturalización, normalización y virtud de lo necesario (Joy 2013) respecto al consumo de cadáveres de animales (o su eufemismo especista “carne”). De una forma similar, respecto a la literatura sobre masculinidades disidentes, el “cuerpo

¹³ En el artículo *Estado Especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Perspectivas marxistas sobre la cuestión animal*, publicado en la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales planteo reflexiones en torno a la relación capital, trabajo y animales no-humanos en el modo de producción capitalista (Ponce 2019b).

equivocado (...) describe al cuerpo transexual en términos de un error de la naturaleza” (Halberstan 2008, 167). El cuerpo del hombre trans-masculino sería una desviación de “lo natural”. Según Adams “la carne es un símbolo de dominación masculino (...) comiendo músculos de animales fuertes, nos haremos más fuertes. De acuerdo con la mitología de la cultura patriarcal la carne promueve la fuerza; los atributos de esa masculinidad se logran comiendo esos alimentos masculinos” (2016, 108). Por fuera de la sospechosa pretensión universalizante de Adams, en el contexto moderno-colonial de las sociedades latinoamericanas, los cuerpos masculinos que rechazan el privilegio de especie que supone el consumo de animales tenderán a ser patologizados.¹⁴ Estas prácticas discursivas y normalizadoras del género en relación al especismo pueden encajar en lo que Mass Grau (2016) denomina “violencia simbólica-cognitiva”. Dado que quienes viven estas violencias son las personas que más se alejan de la masculinidad dominante.

En ese sentido, el trabajo de Michel Foucault en su curso *Los anormales*, permite dar cuenta no solo de la figura del monstruo sexual, sino también de un monstruo no tan trabajado por los intérpretes del filósofo, quizás porque él mismo no desarrolló tanto el tema. Se refiere al monstruo de apetitos anormales, el *monstruo alimentario* (Taylor 2016). La transgresión alimentaria se traduce en términos de patologizar y medicalizar al enfermo que decide dejar de comer animales.¹⁵ Foucault en el *Poder psiquiátrico* (1973-1974 curso en el Collège de France), describe a un individuo del siglo XIX que recibe un tratamiento psiquiátrico ante la “paranoia” de rehusarse a comer alimentos de origen animal (en Taylor 2016).

Ahora bien, a continuación se revisará la dimensión transgresiva y patologizada de la acción colectiva de los varones veganos, y algunos elementos del proceso de subjetivación animalista. Para Foucault, la constitución del sujeto implica que “tiene que sustituir el no-sujeto por el estatuto de sujeto definido por la plenitud de la relación de uno para consigo mismo” (1994, 58 en Ponce 2019a).

¹⁴ Los prejuicios especistas más comunes en torno a la nutrición vegana son: 1) el mito de la proteína completa, respecto a la incapacidad de una dieta vegana para completar los aminoácidos esenciales, 2) la incapacidad nutricional de una dieta vegana para asimilar los micro-nutrientes necesarios (vitaminas y minerales). Para una discusión más detallada sobre los mitos respecto de la nutrición vegana y sociología de los alimentos revisar (Andreatta 2017).

¹⁵ Aunque, en la actualidad, las dinámicas productivas del “capitalismo verde” comienzan a ampliar nichos de mercado a la alimentación vegana, orgánica y de comercio justo, y con ello, re-valorizan positivamente identidades alternativas desde el plano del consumo.

En ese lugar de transformación, el otro tiene que intervenir. Por ello, la práctica de sí es una práctica social y política constitutiva del sujeto ético y político. Esto supone que los demás animales representan en la conformación del sujeto el tránsito desde la negación de sí a la afirmación de sí como desplazamiento y vuelta sobre el sí mismo, gracias y debido al otro animal.

Por tanto, en la Ilustración 2.3 e

Ilustración 2.4, se puede visualizar a activistas hombres en una *performance* por la liberación animal. En la Ilustración 2.3, se encuentra a Roger Paredes, activista vegano y físicoculturista, teatralizando ser una gallina en una jaula batería. En la

Ilustración 2.4 se encuentran, principalmente, activistas varones asumiendo el lugar del toro. En los dos casos, se asume el rol del otro. La *alteridad animal* se sitúa como constitutiva de las masculinidades veganas, en torno a colocarse en el lugar de los animales no-humanos. El proceso teatralizado de auto-animalización de los varones veganos es un elemento medular en la subjetividad ética-política del animalismo. Es la negación político-ontológica del sí mismo, en tanto humano, y la afirmación del otro como animal. El retrotraimiento del sujeto implica un desplazamiento hacia la heterología.

Ilustración 2.3. Performance anti-especista (2016)



Fuente: Archivo ADLA

Ilustración 2.4. Performance anti-taurino (2015)



Fuente: Archivo ADLA

Entonces, se ubican dos aspectos “desviados” o abyectos del varón vegano. Por un lado, su acción política performativa de la animalidad o la *somatización de lo animal*; por otro lado, sus prácticas cotidianas relativas al régimen alimenticio del vegetarianismo estricto o veganismo. Es decir, el hombre que come vegetales pierde su virilidad, pero además quien politiza la cuestión animal en espacios públicos, y asume la animalidad de la opresión,

refuerza su situación de marginalidad y subordinación frente al proyecto de género imperante. La construcción de este tipo de masculinidad desde la negación reafirma el animalismo y niega o rechaza el proyecto humanista, por tanto, el antropocentrismo y el especismo. Lo marica de los hombres veganos opera en la medida en la que se aproximan a los estereotipos femeninos, relativos al cuidado del otro, la sensibilidad, la empatía y la compasión.

En ese orden de ideas, es importante retomar a Fuller (1995) en tanto lo antedicho se expresa en torno a la polaridad marianismo-machismo. Esta perspectiva dualista permite comprender la construcción de las masculinidades en torno a una organización jerárquica de lo social. La estructura colonial y patriarcal articularía un sistema genérico, cuya constitución binaria de los sexos se despliega con base en la lógica del “opuesto complementario”. Esta perspectiva se acerca tanto a entender el ser varón como sujeto de género (Figuroa 2016) como a la comprensión del género como estructura de la práctica social (Connell 1997). Es decir, si se comprende el género en su dimensión estructural, aquello remite a órdenes simbólicos y materiales constitutivos de lo social. Es importante señalar dicho binario, en tanto las masculinidades veganas son situadas por el sistema patriarcal en el borde o el margen de “lo masculino”, e incluso de “lo humano”, y son arrojadas al espacio de lo femenino y lo animal. A continuación, el relato de David ilustra el vínculo del proyecto de género de la masculinidad, respecto a los opuestos complementarios: machismo-marianismo, dominación masculina-sumisión femenina, con base en las prácticas político-alimentarias veganas.

La responsabilidad con la propia alimentación, la conciencia de lo que se come, tampoco, porque siempre la comida ha sido perteneciente al ámbito de lo doméstico. ¿Quién se preocupa de lo que come, desde la comida? Quien cocina, quien compra la comida, quien cocina y quien la sirve; y tradicionalmente esas tareas han sido desempeñadas por mujeres, y ahora, aunque sean desempeñados por hombres, los hombres todavía no tenemos mucha conciencia de lo que hacemos, compramos por comprar, cocinamos por cocinar y comemos por comer, las mujeres sí. Entonces ser responsable o consciente de este proceso y sus implicancias, es algo asignado históricamente a la feminidad también (David Proaño, co-fundador de ADLA, miembro del colectivo Reacción Vegana de Guayaquil en entrevista con el autor, julio 2019).

En este sentido, lo abyecto del ser varón anti-especista radica tanto en la experiencia corporal, relativa a la autodeterminación y autonomía en torno a la alimentación, como en la dimensión simbólica de ocupar un lugar históricamente relegado y subordinado al plano de lo

doméstico y lo femenino. Esta perspectiva permite dar cuenta de cómo la configuración de las masculinidades se ve atravesada por órdenes simbólicos y materiales de dominación que engloban, en este caso, el género y las prácticas alimentarias, vinculadas a estructuras de especie. Retomando a Foucault (1994), se distinguen tres aspectos de la evolución del cuidado de sí: 1) la dietética 2) la economía 3) la erótica. En la dimensión corpórea del cuidado de sí, se presenta, según el filósofo: “la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma” (Foucault 1994, 49). En la dietética el lugar que habita el cuidado de uno mismo, a través de las prácticas de sí, es el propio cuerpo. Las prácticas veganas masculinas politizan el lugar de lo doméstico, lo cotidiano y el cuidado, desde y por el cuerpo. Enfatizan el lugar político de la alimentación como un espacio de disputa de sentidos, en cuanto a la relación entre “lo femenino” y el cuidado y reproducción de la vida, y la animalidad como una política de la vida, frente a lo espectral de la muerte. La toma de conciencia de qué se come, de dónde viene lo que se come, de cómo se produjo, y de cómo se comercializó forma parte de dichas prácticas. Lo marica de las masculinidades veganas se encuentra en una lógica subversiva de la cocina, referente a las prácticas de sí para gestionar la alimentación, de lo doméstico y lo aparentemente privado. Las cocinas son políticas, y algunos hombres veganos pertenecen a ellas. Las prácticas masculinas veganas politizan la corporalidad, en relación a la dietética foucaultiana como cuidado de sí, en inter-relación ontológica con la alteridad animal. A continuación, se exploran las prácticas político-corporales de las masculinidades veganas.

2.4 Prácticas político-corporales: el borde entre la heteronormatividad y la marginalidad de las masculinidades veganas

Las prácticas corporales están inscritas en el ordenamiento de lo social. Desde una perspectiva foucaultiana, se ubican dos aproximaciones al cuerpo con base en las diferentes entradas analíticas a la noción de poder. Por un lado, un registro pesimista del poder según Foucault implicaría que “los cuerpos se vuelven el objeto de las nuevas disciplinas y las nuevas tecnologías del poder, los van controlando de a poco” (citado en Connell 1995, 79). El disciplinamiento y normalización de los cuerpos producen o se envisten de regímenes de veracidad. El dispositivo del bio-poder, en la anatomopolítica, es el control y la producción de cuerpos a partir de prácticas disciplinarias. Por otro lado, con base en el giro ético del último Foucault, se plantea una relación constitutiva entre el poder y la libertad, o la resistencia. Del mismo modo que la sujeción disciplinaria, los procesos de subjetivación tienen un sustrato corporal. Por tanto, la subjetivación animalista adquiere una forma de acuerpamiento

(*embodiment*). Retomando a Foucault, “El sujeto de todas estas acciones corporales (...) sujeto de acción, en tanto que se sirve de su cuerpo, de sus instrumentos”, se designa con el concepto de *chrésis*, a propósito de la relación del alma, del sí mismo con el cuerpo: “el sujeto en relación a lo que lo rodea, a los objetos con los que dispone, y también a aquellos otros con los cuales tiene relación, a su cuerpo mismo y, en fin, a uno mismo” (Foucault 1994, 47-48). Esta perspectiva cuestiona el estudio de lo social “descorporeizado” (Giddens 1995), lo cual radica en el sesgo cartesiano de la sociología (Turner 1989, Elias 1994) (Citado en Ramos 2008). De aquí la importancia de introducir y considerar el “cuerpo como efecto y agente de lo social” para la presente investigación. Todo ello en el marco de una sociología del cuerpo (Le Breton 2002 en Ramos 2008) o perspectivas de subjetivación corporales. Esto implica reconocer que la producción y práctica corporal rebasa la biología y se insertan en procesos históricos, culturales, y políticos: “Tanto la experiencia como la práctica poseen una dimensión irreductiblemente corporal” (Connell 1995, 81).

Por tanto, Connell (1995) plantea “la imposibilidad de escapar del cuerpo”. Existe una masculinización de la dimensión corpórea, o una corporalización del ser varón: “la competencia y las jerarquías entre los hombres, la exclusión o dominación de las mujeres. Estas relaciones sociales de género se realizan y simbolizan en los desempeños corporales” (Connell 1995, 85). Entonces, cuando el desempeño corporal no alcanza el mandato de la masculinidad hegemónica el género se debilita. Por ejemplo, las prácticas veganas en cuanto a los regímenes dietéticos, según la heteronorma y el especismo-antropocéntrico, ponen en duda el ser varón en lo relativo al desempeño corporal. “El hombre vegano es acusado (...) de ser menos viril o menos potente desde el punto de vista sexual o de ser homosexual” (Reggio 2018, 239). Por tanto, se entabla una relación latente entre el veganismo y la subjetividad no cis-género, heterosexual. La patologización del veganismo se asocia, en el caso de las masculinidades, a la falta de potencia o a lo “poco hetero”. Según Reggio, una publicidad anti-vegana anunciaba: “La soja está volviendo gay a nuestros hijos” (2018, 240).

Según Connell (1995), en respuesta al debilitamiento de las prácticas corporales del ser varón existen, al menos, tres posibilidades: 1) se radicaliza el esfuerzo para lograr el estándar normativo, 2) se redefine la masculinidad, y en paralelo se reafirman otros aspectos masculinos como: la independencia y el control, 3) se cuestiona abiertamente la masculinidad hegemónica, y se asumen políticas contra-sexistas.

La respuesta predominante frente a los cuerpos veganos masculinos oscila entre la ridiculización y el desprecio cercano al odio (Reggio 2018). Frente a aquello, se ubica una respuesta contradictoria de ciertos varones animalistas,¹⁶ la cual en vez de interpelar el orden heteronormativo de la masculinidad, la reafirma. Esto es, la enfatización del “macho vegano” en virtud de “mejores condiciones de salud sexual, la mayor resistencia, la mayor destreza física” (Reggio 2018, 241). Es decir, algunas respuestas cis-género animalistas, pretenden elaborar un discurso normalizador y conciliador entre las prácticas veganas y la masculinidad hegemónica.¹⁷ Carlos Realpe, militante del colectivo marxista Natura Insurrecta, es claro respecto al vínculo entre la masculinidad vegana y la necesidad de reafirmar la fuerza y agresividad como hombre.

Es como que siempre nos decían: ‘ustedes veganos, no pueden pogear, les van a tumbar en el pogo’. Yo siempre he sido flaco, pero en esas épocas yo me acuerdo que íbamos al gym para demostrar que dábamos y nos dábamos de quiños en el pogo, y bueno, esas lógicas masculinas que hay en el hardcore (...) Pero le hacíamos para defender el vegan straight edge¹⁸ desde los puños (Carlos Realpe, militante comunista del colectivo Natura Insurrecta en entrevista con el autor, junio 2019).

Este relato permite constatar la necesidad de los varones veganos de reafirmar la fortaleza y agresividad frente a los varones insertos en el sistema carnista¹⁹ y especista. El trabajo

¹⁶ En general, se encuentra este tipo de respuestas por parte de las organizaciones mainstream del animalismo. Por ejemplo, PETA plantea Curar las masculinidades tóxicas siendo vegano, se describe: “Si las películas de héroes machos nos han enseñado algo, es que tener un código moral es totalmente masculino. Tener compasión demuestra fuerza. Solo piensa en Tarzán, la leyenda masculina que protegió a sus amigos y familiares animales. Y como lo han demostrado algunos de los mejores atletas del mundo, los veganos pueden ser *tan musculosos, y hasta más, que los que comen carne, sin masticar la carne de animales torturados. Las comidas veganas proporcionan suficientes nutrientes*, incluyendo proteínas, sin la grasa saturada que obstruye las arterias y el colesterol que provienen de la carne” (PETA Latino 2019). (las cursivas son mías). Este apartado permite mostrar la ambigüedad y ambivalencia del discurso animalistas en torno a la masculinidad. Por un lado, se apela a la dimensión moral y a la compasión como una nueva masculinidad, pero en el proceso permanentemente se regresa sobre cualidades de las masculinidades hegemónicas como: la fuerza, y el paternalismo como protección. Además, se insiste en la posibilidad nutricional de la alimentación vegetariana estricta para “ser tan musculoso” como quienes comen animales. Entonces, en el intento se desmontar los mitos alrededor de la nutrición vegana, se refuerzan códigos y esquemas corporales que obedecen a los cuerpos masculinos viriles, fuertes, y potentes.

¹⁷ En otro artículo se asocia a la dieta vegana como una forma de curar la impotencia sexual o disfunción eréctil y la eyaculación precoz (PETA 2010). De esta manera se muestra a los varones veganos como más potentes sexualmente y, por tanto, viriles.

¹⁸ El *vegan straight edge* es un movimiento contra-cultural, que inició en la década de los ochenta. Proviene del anarco-punk, pero como posturas políticas deciden abstenerse del consumo de drogas y alcohol. Además, son veganos/as por consideraciones ético-políticas y ecológicas. Su posicionamiento ideológico es anti-sistema. La expresión más destacable de este movimiento se da principalmente a través de la música conocida como *Hard Core Punk*.

¹⁹ Para revisar sobre el *carnismo* ver Joy (2013). Se define como un sistema invisible de creencias que nos condiciona a comer ciertos animales, y amar a otros, a través de mecanismos sociales y psicológicos que

corporal, o retomando a Wacquant (2016), la acumulación de cierto capital corporal es un elemento legitimador del hacerse varón y asumir prácticas veganas. Por ello, las prácticas político corporales, entendidas como trabajo de sí o *chrésis*, de las masculinidades veganas son una forma de resistencia al discurso normativo del carnismo y el especismo, que pretende patologizar la dieta vegetariana estricta. El problema de dicha respuesta es que termina por reafirmar los esquemas de belleza occidentales y heteronormados, por tanto, refuerza las cualidades patriarcales del ser varón.

De una forma similar, en la Ilustración 2.5, se puede visualizar dos cuerpos semi-desnudos de varones veganos, en una acción colectiva de protesta en un supermercado que vende animales muertos o “cárnicos”. El primero, al lado izquierdo de la imagen, presenta el cuerpo como fortaleza y vigor. El segundo, al lado derecho de la imagen, al contrario, se acerca a la “feminización” de la construcción corpórea del varón que no come animales, esto es: débil, enfermo, pálido y escuálido.

Ilustración 2.5. Irrupción en el Megamaxi (2015)



Fuente: Archivo ADLA

En los dos casos, hay un proceso teatral que busca transitar entre lo humano y lo animal. El activista del lado izquierdo de la imagen, Roger, activista del colectivo ADLA, plantea la tensión permanente entre el veganismo y el físico-culturismo, como un dispositivo de disputa

naturalizan, normalizan y plantean como necesaria la instrumentalización, explotación y cosificación animal. El término carnismo busca señalar la dimensión cultural e ideológica de dicho sistema, en oposición a términos como: carnivorismo u omnivorismo, que designan una dimensión natural del consumo de animales.

del orden especista imperante que asocia la feminidad a la alimentación con base de vegetales, y la masculinidad dominante ligada al consumo de animales. Lo cual plantea el binario: hombre-fuerte; mujer-débil. El mismo que se trastoca al quitar la alimentación de animales del régimen dietético de los hombres. Aquello, implica un proceso simbólico-corporal y perceptivo de feminización de los hombres veganos. El trabajo corporal y político de este activista consiste en subvertir dicha asociación: consumo de carne igual a virilidad. Según indica Roger:

Quizá mi experiencia sí ha sido frustrante porque en algún momento dije -tengo que ser un activista, hago pesas, soy vegano entonces debería tuquearme, debería ser un tipo gigante y así voy a tener mucho más alcance-, como lo hacen tantos veganos físicoculturistas ‘powerlifters y strongmans’, y yo quería hacer eso, yo dije – esto es lo mío-. Pero bueno, hay los puntos en los que debes darte cuenta de tus limitaciones físicas, qué es lo que se puede lograr naturalmente, porque la inmensa mayoría de los estereotipos que tenemos metidos en la cabeza del “supuesto macho”, es “supuesto” porque está utilizando sustancias que no son endógenas, están inyectándose hormonas (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

Retomando a Connell (1995) se podría plantear que, en algunos casos, la subjetividad de las masculinidades veganas, en su lógica procesual, móvil y heterogénea, gira en torno a los discursos estéticos del proyecto de género hegemónico, que en el intento de validar el veganismo como práctica ética y dietética, terminan por reforzar los esquemas y estereotipos normativos de belleza y salud. En el caso del anterior entrevistado su práctica corporal adquiere una dimensión política que pretende subvertir la noción del veganismo asociado a lo débil o a lo enfermo, con el objetivo de “tener mucho más alcance”. Esto implicaría que el trabajo político-corporal en torno al físico-culturismo y el veganismo le brinda un escenario de oportunidades para cuestionar la misma configuración del macho que come carne, y que por eso es fuerte. Pese a ello, se ubica un proceso auto-reflexivo del sujeto animalista, en torno a los límites físicos de su cuerpo, y en su rechazo a utilizar sustancias endógenas, como hormonas, se asume un *ethos* naturalista en torno a las prácticas político-corporales del varón vegano. Esta relación designa el concepto de *chrésis*, en tanto el sujeto se vale del cuerpo, y en tanto instrumento y recipiente se vuelve un agente de subjetivación.

En ese orden de ideas, el concepto de *violencia simbólica* de Bourdieu (2000) permite entender no solo cómo se producen las prácticas de género, sino también cómo se internalizan y se convierten en arbitrios culturales las apariencias de lo natural. La violencia simbólica alude a un orden simbólico de dominación, en dos aspectos: 1) actos de conocimiento, 2) actos de reconocimiento práctico. Esto supone una adhesión *dóxica* o el despliegue de una lógica o efecto de coherencia entre las estructuras cognitivas y las estructuras sociales. Lo cual explica cómo los dominados obedecen: “Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores” (Bourdieu 2000, 50).

A propósito del acuerdo dóxico, el activista físico-culturista vegano, aunque intenta interpelar la conexión semiológica y estética entre: fuerza y consumo de carne, apela a argumentos de la socio-biología sobre el vínculo entre la figuración del macho en relación a la testosterona. Es decir, el encuerpamiento de la masculinidad se inscribe en un sustrato endocrino y, por tanto, biologicista. Según refiere Roger:

La inmensa mayoría de los estereotipos que tenemos metidos en la cabeza del ‘supuesto macho’, es ‘supuesto’ porque está utilizando sustancias que no son endógenas, están inyectándose hormonas; y es justo la testosterona la hormona del macho, eso es lo que hacen ver a esos hombres que son estereotipo del macho, que son estereotipos falsos, no son reales. (...) aquellos veganos strongman ya han desmitificado completamente el tema del carnismo como algo necesario para ser fuerte, ninguna relación. Entonces, quizá sí es uno de los puntos importantes para trabajar, porque, además, aquella gente que se dedica a la hipertrofia y también al powerlifting consumen una cantidad de cárnicos y derivados cárnicos abrumadora. Están convencidos de que tiene que ser de origen animal, una persona de ellas puede estar consumiendo el doble de lo que consume un carnista ordinario. Y no es ni por gula, es por vanidad, algunos lo que creen, es que, es por deporte e ignorancia (Roger Paredes, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA en entrevista con el autor, julio 2019).

Ahora bien, Roger enfatiza la necesidad de desmitificar el consumo abrumador de animales en relación a la hipertrofia muscular. El mensaje subyacente es: las prácticas político-corporales de un activista culturista vegano consisten en desmontar el mito de la fuerza en relación al consumo de carne del sistema carnista: “No soy nada débil y no soy nada enfermizo. Creo que es más que suficiente eso para desmitificar cualquier conexión de la falsa masculinidad y el “carnismo”.

El cuerpo se muestra como un lugar de disputa ideológica. En ese sentido, se entiende la lógica política de lo corporal. Esto es, el encuerpamiento de la experiencia de subjetivación política. Por ello, una sociología de las emociones en la acción colectiva no puede pensarse por fuera de una sociología de la corporalidad (Scribano 2010, 2012).

Dicho trabajo corporal, al mismo tiempo normativo y disruptivo, es similar al trabajo de contención emocional que tienen que hacer las mujeres en el movimiento animalista, para no ser catalogadas de hiper-sensibles, histéricas, por tanto, irracionales (Gaarder 2011, Wrenn 2015). Lo cual es uno de los principales argumentos para banalizar, minimizar y ridiculizar e “infantilizar” la defensa de los animales no humanos. En respuesta a ello, se refuerza la lógica masculinizada de la defensa animal, en virtud del raciocinio, relegando los afectos y la ética del cuidado al espacio de lo femenino. En ese caso sucede de forma similar que la acción colectiva del sujeto ético-político del animalismo requiere unas prácticas político-corporales para interpelar los esquemas estético-corpóreos del sistema especista. El problema, o en todo caso la complejidad y heterogeneidad de la expresión de dicha masculinidad marginal es que, en ocasiones, reafirma los mismos esquemas.

Es por ello que el concepto de violencia simbólica, al igual que la estructura de la práctica social de Connell (1997), y las categorías sobre subjetivación de Foucault como *chrésis* o *épiméleia*, permiten cuestionar las estructuras de dominación como supuestos a-históricos y naturales. Pues, según Bourdieu, la dominación masculina “se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social” (2000, 49). Esta fuerza simbólica, al igual que Connell y Foucault, según Bourdieu se ejerce directamente sobre los cuerpos. Sin embargo, lo peculiar es que no necesariamente requiere de coacción física. La lógica disciplinar o normalizadora de los cuerpos, bajo este esquema tripartito, opera bajo mecanismos silenciosos o invisibles que camuflan la dominación o el ejercicio del poder, para ser más precisos, debido a la posibilidad contingente de la resistencia. Es decir, se da un proceso de transformación o, dicho de otra manera, de ortopedización de los cuerpos para producir las disposiciones de sumisión pertinentes que articulan la relación: dominación masculina-sumisión femenina. Entonces, se tiene “un mundo físico simbólicamente estructurado atravesado por las estructuras de dominación” (Bourdieu 2000, 55). En este caso, suplantar el discurso estético-corpóreo de la masculinidad

hegemónica hacia el ideal del macho vegano. Aquel varón que puede ser fuerte y viril sin comer animales, en antagonismo con los hombres “afeminados” que se niegan a comer animales, sino “solo vegetales”, y que por tanto son débiles.

Entonces, el despliegue de la violencia simbólica consiste en la asimilación de los esquemas de percepción, apreciación y de acción de los dominadores, por parte de los dominados (Bourdieu 2000). Esto naturaliza las relaciones de género, e invisibiliza las estructuras objetivas de dominación subyacentes a dicho orden simbólico. Estos elementos analíticos permiten comprender cómo ciertas masculinidades veganas se configuran en virtud de las categorías del orden imperante, a saber, la fuerza y la potencia.

Tanto Connell como Bourdieu, al entender el género en su dimensión estructural, permiten apartarse de todo relato meta-histórico y esencialista de las relaciones entre los sexos. Además, al plantear la cuestión del ser varón en el marco de estructuras de relaciones específicas, permiten concebir las masculinidades en las siguientes características: 1) contextual e histórica, 2) relacional, en especial en virtud de la categoría de femineidad, 3) “la masculinidad (...) está asociada a contradicciones internas y rupturas históricas” (Connell 1997, 8). Pero también el aporte de Bourdieu, respecto de la violencia simbólica, posibilita complejizar el modelo de la estructura de género de Connell, pues se entiende la dimensión simbólica y cognitiva de las relaciones de poder, así como de qué forma se inscriben en los cuerpos los órdenes simbólicos de dominación desplegados en lo que podríamos llamar, retomando a Connell y a Bourdieu: *escenarios reproductivos del orden simbólico de dominación masculina en la configuración de las masculinidades veganas*. Entonces, por un lado, se tiene la configuración de las prácticas de género (Connell 1997), y las prácticas del cuidado de sí como procesos de subjetivación (Foucault 1984) y, por otro lado, cómo se internalizan dichas prácticas articulando el acuerdo *dóxico* entre dominación masculina y sumisión femenina (Bourdieu 2000).

Este modelo teórico permite entender las masculinidades en sus dimensiones estructurales de relaciones móviles de género, producidas históricamente. Según Figueroa, es necesario adoptar una perspectiva del “estudio de los varones como *sujetos de género*, contruidos socialmente con aprendizajes excluyentes de los de las mujeres, pero a la vez con costos, limitaciones y ganancias dentro de un sistema denominado patriarcal y misógino” (2016, 224). Es decir, se enfatiza la dimensión relacional y estructural de la construcción del ser

varón vegano. Las masculinidades veganas están inscritas en un proyecto de género, los varones anti-especistas son sujetos de género, heterogéneos y a veces contradictorios entre sí, vestidos por estructuras de dominación, y al mismo tiempo por prácticas de libertad o contra-conductas.

2.5 Conclusiones: ¿son los sujetos varones veganos otras formas político-ontológicas de masculinidades alternas a las hegemónicas?

El modelo analítico de Connell y Bourdieu permite entender las relaciones entre las masculinidades en su dimensión ambigua, ambivalente y contradictoria. Esto, debido a la concepción del género y la construcción de las masculinidades en términos de estructuras relacionales. Allí radica el borde entre la hegemonía y la marginalidad del ser varón vegano. En cuanto a la marginalidad, esto remite a la disputa simbólica por los imaginarios relativos a la sensibilidad, la empatía y la compasión.

En las Ilustración 2.6 e Ilustración 2.7, se observa una manifestación por la liberación animal que tuvo lugar a las afueras del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP), se denunciaba la explotación animal institucionalizada. La marcha partió desde el MAGAP y cerró la Av. Amazonas, una de las avenidas principales de la ciudad de Quito, hasta llegar a un centro comercial de gran afluencia. Las principales consignas fueron: “Ni toros en las plazas, ni vacas en los platos, ni cerdos inocentes asesinados”, “Abajo el Estado, el Capital y el especismo”, “Veganismo popular, liberación animal”, “que ardan los mataderos” (Diario de campo, Gran Marcha por lxs Animales 2015). Por un lado, en la Ilustración 2.6, se encuentra el mismo activista, físico-culturista vegano, cuya expresión facial y lenguaje corporal proyecta emociones como tristeza, dolor y temor frente al cadáver del ternero. La empatía y compasión hacia los animales no-humanos se ubica en relación cruzada con el encuerpamiento (*embodiment*) del cuerpo estético hegemónico. En toda la imagen se registra la expresión de sentimientos morales, en cuyo centro están el dolor, la rabia y la indignación. Estas experiencias afectivas de la acción colectiva se proyectan en la protesta a través del acto de sepultar al cadáver del ternero, junto con la lógica de procesión acompañada por pancartas que exponen diferentes escenarios de explotación animal.

Ilustración 2.6. Gran Marcha por lxs Animales. Cadáveres de animales 1 (2015)



Fuente: Archivo ADLA

Ilustración 2.7. Gran Marcha por lxs Animales. Cadáveres de animales 2 (2015)



Fuente: Archivo ADLA

El *performance* pretendería dignificar al ternero en tanto individuo, visibilizar a las víctimas del especismo, y en el proceso, interpelar al público. Todo ello bajo una condena moral a las políticas sacrificiales del estado especista. Es una forma de acción colectiva que reafirma la vida de los animales no-humanos. No parece casual que el lugar en donde comenzó la “Gran Marcha por lxs Animales”, haya sido afuera del MAGAP, en cuyo patio delantero se leen las letras: “Ecuador ama la vida”.

Por otro lado, en la Ilustración 2.7, se encuentra un varón vegano cuya estética se sobrepone con el ideal estereotipado de cómo se debería parecer varón. La postura corporal denota rendición, acogimiento y tristeza debido a la bandeja que contiene el cadáver de un animal. En la bandeja se identifica una etiqueta que dice: “alto en violencia”, “alto en crueldad”, “bajo en conciencia”.

En este caso, la sensibilidad animal es antagónica con la masculinidad hegemónica. El rechazo a la violencia y a la crueldad en contra de la alteridad animal permite cuestionar los cimientos de la masculinidad imperante. Además, dicha relación de respeto y cuidado con el otro no se limita a los animales, sino que se extiende a los animales humanos. La siguiente transcripción de Luis Curillo, activista del colectivo Voces de la Tierra, ejemplifica la propuesta de Connell (1995) del género como estructura de la práctica social, indisociable de otras estructuras.

Mi padre fue asesinado, mis hermanas que fueron violentamente pegadas por alguno de sus esposos, mi hermana tuvo un hijo a los 12 años cuando era una niña y es de una violación y tú no puedes hacer frente a esas cosas nada, de lo que vives en la miseria, donde no puedes comer tus tres comidas diarias, no puedes ir al colegio porque está lejos, no puede pagar. Pero al mismo tiempo la sensibilidad que te abre, te abre de no hacer esas cosas, entonces yo era full relacionado con el veganismo más que todo. En el veganismo inclusive sientes compasión de los animales (...) se va relacionando con todo esto, el machismo. Poder ahora abrazar a un animal antes me daba vergüenza, darles de comer a los perros en la calle, pero ahora no, me bajo, los puedo abrazar, los puedo sentir, los puedo llorar, puedo ser el débil de la casa y puedo ser lo que quiera ser y no me avergüenza. Con esto del veganismo puedo amar, puedo ser el débil y no me preocupa serlo, soy lo que soy, creo que eso también me ha llevado un poco más allá de la lucha de liberación animal (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

Entonces, el veganismo como práctica y la liberación animal como horizonte político funcionan, en el caso de Luis, como un dispositivo de las prácticas corporales y político-afectivas que permiten la vulnerabilidad y la figuración de una masculinidad blanda, en el sentido de contra-hegemónica. La sensibilidad y la posibilidad de amar, ser débil, vulnerable, de llorar, de mostrar afecto, son un acto profundamente irreverente frente al proyecto de género imperante. El veganismo, en este caso, se muestra como un antídoto subjetivante frente a episodios sistemáticos de observación de la violencia interpersonal, al interior de la familia de origen, y violencia estructural relativa a las condiciones materiales de existencia o clase. El caso de Luis es particularmente atípico en dos sentidos: 1) el sentido común de los sujetos veganos se asocia a profesionales de clase media, él es obrero y pertenece a un sector popular, 2) la exposición gradual a la violencia, en estos cuerpos precarizados agudizados por la clase, tiende a reproducirla. Luis se sale de este esquema.

Las prácticas veganas, relativas al horizonte ético-político del anti-especismo, se presentan como la búsqueda permanente del sujeto de ser con el otro, y en el proceso de ser en la diferencia aproximarse a la alteridad animal o a la animalización del sujeto. Dichas prácticas de las masculinidades veganas suponen una ruptura y tensión permanente. Una suerte de vigilancia del sí mismo, frente al propio yo, al otro y al mundo. Otra de las características del cuidado de sí foucaultiano remite al potencial alquímico o de transformación del sujeto a través de la relación: “la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura” (Foucault 1994, 33). De ello, resulta que la subjetivación en su aspecto más concreto remite a las prácticas del sujeto.²⁰ Por tanto, el *ethos* del varón animalista insiste en la noción de *parresia*, la cual remite al decir verdadero, la tensión permanente respecto de la coherencia, a propósito de la obligatoriedad moral sobre los demás animales (Ponce 2019a). Esta práctica de la coherencia, como se lee en la transcripción anterior, en algunos casos se extiende hacia los animales humanos. A continuación, el mismo informante, Luis, insiste en la relación entre el respeto y el cuidado hacia los animales y no humanos, y la relación para con los animales humanos.

Cuando era niño de ley cazábamos, a los hombres nos tocaba cazar y al cazador generalmente le daban la cabeza y esas cosas. Íbamos a matar pájaros, yo decía: ‘quiero jugar otra cosa

²⁰ Las cuales, para el filósofo, son discursivas y no discursivas.

como las cogidas' y ya te veían diferente, vas rompiendo con todas esas burlas. Yo en el monte no me di cuenta de eso al comienzo porque no estaba en estas cosas. Matar loros (...) a veces para alimentarse o para diversión, pero yo no, yo no estaba para eso, si me gustaba coger los pájaros y verlos, sentirlos, pero no matarlos, aunque unas veces lo he hecho inconscientemente, ya vas rompiendo eso por esto de los animales, y creo que sin respeto a los animales muchas veces ya irrespetan a las personas y todo eso (Luis Curillo, obrero vegano, miembro del colectivo Voces de la Tierra en entrevista con el autor, junio 2019).

Este relato ilustra la tensión constitutiva del varón vegano entre el borde de la heteronormatividad y la marginalidad. La capacidad de sentir y, además, el deseo de explicitar lo sensible supone una vuelta permanente del sujeto, en relación a sus prácticas y cuidados de sí y con el otro. Aquello lo sitúa en un lugar cercano al margen de la heteronormatividad, en el sentido de lo que se espera del varón heteronormado.

Ahora bien, al regresar sobre la pregunta: ¿la sensibilidad animal de los varones veganos podría ser la posibilidad ontológica y política para otras formas de masculinidades?, se puede decir que, según Gaard (2014), es necesario remplazar la ética de lo despiadado, relativo a los valores dominantes de la masculinidad, en términos de: racionalidad, poder, control, egoísmo, competitividad y virilidad, por una ética del cuidado de uno mismo, los animales y la Tierra, en términos de: amor, compañerismo, compasión, reciprocidad, cooperativismo y consideración por las vidas humanas y no-humanas. En esta reflexión final, conviene mencionar una frase del colectivo Feminista Antiespecista de base en Quito, Ecuador: “lo vegano no te quita lo macho”. Si bien las masculinidades veganas rompen con la configuración normativa de las masculinidades hegemónicas, en la medida en la que se comprende a los varones como sujetos de género, e insertos en estructuras patriarcales, sería ingenuo plantear abiertamente que las masculinidades veganas *per se* o que la ética del cuidado animal por parte de los varones anti-especistas los coloca en un lugar antipatriarcal o les exime de estar vestidos de actitudes y prácticas machistas. Aun así, como esta investigación muestra, en las masculinidades veganas sí se encuentran elementos sustantivos en torno a la construcción de otra forma de ser varón, una forma menos humana, y más animal, en el sentido de la sensibilidad, la empatía y la compasión con el otro.

El objetivo de este capítulo fue responder a la pregunta de cómo se configuran las masculinidades veganas. Para ello, se utilizó como marco analítico, por un lado, una literatura

especializada en torno a la construcción de las masculinidades, principalmente con base en los trabajos de Connell sobre la estructura de género y la noción hegemónica de masculinidad, y el concepto de violencia simbólica de Bourdieu, en torno al binario: dominación masculina y sumisión femenina, junto con los estudios sobre masculinidades disidentes. Por otro lado, se entrelazó analíticamente el trabajo del último Foucault en torno a la configuración ético-política del sujeto, con base en la categoría principal del cuidado de sí. En ese sentido, el análisis del objeto de estudio, la construcción de varones veganos del colectivo anti-especista ADLA, permitió desarrollar las siguientes descripciones y explicaciones. En primer lugar, las masculinidades veganas se sitúan en un lugar de marginalidad y subordinación respecto al proyecto de género hegemónico. Esto debido a la disputa por lo sensible y a los significantes relativos a la defensa y liberación animal. Es decir, las cualidades relativas a la empatía, compasión y sensibilidad frente al sufrimiento del otro colocan a los varones anti-especistas en un lugar de borde, frente a los dividendos patriarcales. En segundo lugar, se identificó la categoría de prácticas político-corporales como un intento de los varones veganos de resistir frente a los estigmas y prejuicios del carnismo y de la masculinidad hegemónica. Lo problemático de aquello tuvo que ver con que dichas prácticas corporales y escenarios reproductivos podrían reproducir esquemas normativos patriarcales de belleza, relativos al ser y parecer varón como fuerte y viril. Finalmente, tanto las prácticas político-corporales como la misma situación de borde entre la heteronormatividad y la marginalidad colocan al ser varón anti-especista en lo abyecto o “lo marica”, en el sentido de desviado. El rechazo a la instrumentalización animal se patologiza y se traduce en términos de enfermedad y anomalía. En el siguiente apartado de esta tesis, se presentan las reflexiones finales que buscan sintetizar los hallazgos empíricos de esta investigación, mencionar aprendizajes teóricos y metodológicos junto con plantear futuras agendas de investigación.

Reflexiones finales

Este último apartado retoma las conclusiones de los hallazgos empíricos de esta tesis, además menciona los diversos aprendizajes teóricos y metodológicos junto con el planteamiento de futuras agendas de investigación.

El primer capítulo empírico describió tres etapas de los animalismos ecuatorianos. La primera etapa que va desde la década de los años ochenta hasta inicios de los 2000, en donde se origina el animalismo organizado en el Ecuador con dos marcadas tendencias, una de corte bienestarista vinculada a la protección animal y otra de corte abolicionista con alta conflictividad vinculada al movimiento rockero. La segunda etapa que ocupa toda la primera década del siglo veintiuno describe un viraje institucional de los animalismos y la multiplicación de organizaciones y colectivos, en esta época se diversifica la protesta. La tercera etapa, a partir del 2011 hasta la actualidad, designa la consolidación de colectivos y organizaciones anti-especistas de diversas tendencias políticas, así como la acentuación de la política institucional y legalista del animalismo.

Además, este capítulo señala los mecanismos explicativos que conforman las subjetividades animalistas anti-especistas a través de tres matrices de coherencia, las cuales provienen tanto de los procesos socio-políticos descritos, como de las experiencias vitales de los actores y actoras. En estas matrices el lugar de la coherencia como elemento constitutivo de los animalismos anti-especistas es central; éstas se originan a partir de lo que se ha llamado ‘perrigaterismo’, la lucha anti-aurina y experiencias concretas de subordinación compartida. Finalmente, se abordaron los dispositivos de difusión de los animalismos anti-especistas, en este sentido, el lugar del internet, de los conciertos de rock y el papel de las oenegés y congresos internacionales es nodal en la circulación de contenidos anti-especistas.

El segundo capítulo empírico ha permitido señalar las experiencias vitales de los actores y actoras, las cuales comprenden relaciones de sociabilidad con los demás animales en la edad temprana. Estas experiencias producen una base afectiva que configuran sentimientos de empatía, compasión y justicia hacia los animales no-humanos. Las emociones predominantes fluctúan entre asombro, alegría y amor, en el caso de las experiencias cotidianas con animales; las cuales permiten que el sujeto acceda a la dimensión subjetiva de la alteridad animal, de esa manera se produce un encuentro inter-subjetivo. Luego, en las experiencias

traumáticas subjetivantes, tanto en la infancia temprana como a lo largo de la vida del sujeto, el rango emocional se densifica e incluye: culpa, pena o tristeza, miedo, ira e impotencia. Estas vivencias con alta carga emocional despliegan una obligatoriedad moral de cuidado. La dimensión emocional de la subjetividad animalista adquiere un sustrato corporal, esto se expresa a través de pulsiones o respuestas viscerales como: llanto, vómito y diarrea; junto con cambios socio-perceptivos que modifican el registro de los sentidos olfativos y visuales del sujeto. Aquello produce un cambio crítico en la mirada, en la forma de comportarse y de relacionarse del sujeto, lo cual se transversaliza en todas las esferas de la vida pública y privada del sujeto, esto en gran medida genera escenarios de conflictividad en contextos en donde las prácticas especistas son exacerbadas. Todo lo anterior produce prácticas micro-políticas, a través de las cuales se busca saldar la contradicción que genera el cambio socio-perceptivo con alta carga afectiva que implica dejar de mirar ‘alimento’ y ver ‘animales muertos’. La ética del cuidado de la subjetividad animalista no se reduce al cambio alimenticio, pero se concentran muchos elementos de producción de sentido de la práctica alrededor de este cambio, pues reconocer a los demás animales en su esfera subjetiva implica dejar de comerlos. Este es uno de los tránsitos principales de un animalismo particularista hacia un animalismo anti-especista.

El tercer capítulo empírico abordó la dimensión emocional en la configuración de las subjetividades animalistas en relación a sus horizontes de sentido o concepciones de mundo. Las experiencias traumáticas subjetivantes de los actores y actoras, con alta carga afectiva, disparan respuestas emocionales como: vergüenza, asco, culpa, tristeza, desesperación y frustración, las cuales funcionan como la base sensible de estados de misantropía que componen elementos críticos al humanismo. Las posturas anti/post-humanistas se ven matizadas cuando los actores y actoras adquieren un clivaje de clase, esto permite redirigir la mirada crítica, ya no al conjunto de la humanidad, sino al proyecto humanista y civilizatorio del capital, cuyos actores concretos son los grupos económico de poder. Además, se mostró la importancia de las relaciones inter-especie: 1) en la configuración de las nociones de animalidad como retorno a un estado de naturaleza, estas relaciones se muestran sujetas a una vigilancia permanente en términos del formato vincular –horizontal o tutelar- entre animales humanos y no-humanos; 2) en el proceso de las subjetividades que apunta a desdibujar el binario animal humano y no-humano; 3) en la gestión emocional y compromiso político de las subjetividades animalistas.

Finalmente, se exploraron las narrativas de producción de sentido del sujeto en torno a la condición de domesticación y esclavitud de los animales no-humanos, en el contexto del sistema capitalista, junto con el horizonte político de los sujetos en relación a la liberación animal, y su dimensión más práctica el veganismo. Este capítulo permite ubicar el rol central que tienen los animales no humanos en el proceso de subjetivación animalista y en el conjunto de lo societal.

El cuarto capítulo empírico busco responder a la pregunta de cómo se configuran las masculinidades veganas. En primer lugar, las masculinidades veganas se sitúan en un lugar de marginalidad y subordinación respecto al proyecto de género hegemónico. Esto debido a la disputa por lo sensible y a los significantes relativos a la defensa y liberación animal. Es decir, las cualidades relativas a la empatía, compasión y sensibilidad frente al sufrimiento del otro colocan a los varones anti-especistas en un lugar de borde, frente a los dividendos patriarcales. En segundo lugar, mediante la categoría de prácticas político-corporales, se identificó un intento de los varones veganos de resistir frente a los estigmas y prejuicios del carnismo y de la masculinidad hegemónica. Lo problemático de aquello tuvo que ver con que dichas prácticas corporales y escenarios reproductivos podrían reproducir esquemas normativos patriarcales de belleza, relativos al ser y parecer varón como fuerte y viril. Finalmente, tanto las prácticas político-corporales como la misma situación de borde entre la heteronormatividad y la marginalidad colocan al ser varón anti-especista en el lugar de lo abyecto o “lo marica”, en el sentido de desviado. El rechazo a la instrumentalización animal se patologiza y se traduce en términos de enfermedad y anomalía.

Desde el punto de vista teórico, según lo sintetizado anteriormente, se pudo identificar que el modelo analítico de una ‘sociología de la subjetivación’ permitió desarrollar una descripción densa del proceso de subjetivación animalista, pues se utilizaron variables explicativas micro-sociológicas y psico-sociológicas para entender la heterogeneidad, el conflicto y la discontinuidad en el proceso de constitución del sujeto. Estas variables que imbricaron elementos auto-biográficos y procesos socio-políticos, bajo este paraguas analítico, desdibujaron los clásicos binarios de las ciencias sociales: agencia y estructura, razón y emoción, cuerpo y afecto, micro y macro. Este modelo de análisis que conjuga la subjetividad, las emociones/cuerpo y lo político permite entender los procesos de subjetivación en su abanico de diversidad y ambigüedad, esto resultó en constatar el rol fundamental de la dimensión emocional y de la somatización como elementos sociológicos

nodales en la producción de sentido, y por tanto, en la constitución de las subjetividades. Este modelo permitió tanto empírica como analíticamente verse ‘procesos’ de subjetivación, y apartarse de substancias fijas, identitarias y a-históricas, en consecuencia, fue posible describir los elementos que afirman la hegemonía y relaciones de poder que se reproducen al interior de la constitución de la subjetivación.

Un aprendizaje empírico fundamental fue el rol central de los animales no humanos en la constitución de las subjetividades y en la propia comprensión de lo social. Esto me ha permitido cuestionar e interpelar los paradigmas antropocéntricos y especistas del quehacer sociológico que responden a la ciencia normal y al viejo paradigma de lo social. Pues, el ejercicio analítico de observar empíricamente el rol nodal de las relaciones inter-especie en la conformación del sujeto abre nuevas interrogantes en torno al estudio de los procesos sociales y políticos.

Lo relevante de este modelo analítico es que puede ser utilizado para estudiar tanto otros procesos de subjetivación –por ejemplo, en el caso de los feminismos o ecologismos-, así como se podría utilizar el mismo modelo para ampliar el objeto de estudio de esta tesis y mediante el método comparado profundizar las semejanzas y diferencias en los procesos de subjetivación en diversos contextos latinoamericanos.

Conviene mencionar que el estudio de los procesos de subjetivación pudo haber tomado otros caminos teóricos y analíticos, por ejemplo, se podría utilizar una entrada de corte neo-marxista con base en la ‘Teoría de la Subjetivación Política’ de Modonessi, este modelo no está interesado en la dimensión corpóreo-afectiva de la subjetividad, sino en el entendimiento del lugar del sujeto en cuanto a la subordinación, el antagonismo y la resistencia, como elementos explicativos de la subjetivación. Se pudo utilizar además entradas más racionalistas o accionalistas, así como la sociología de los problemas públicos pudo haber permitido un abordaje totalmente diferente al presentado en esta tesis. En cualquier caso, la decisión teórico-analítica pasó por un riguroso escrutinio que intento deliberadamente, a partir de un modelo flexible y exploratorio, incorporar elementos micro-sociológicos al estudio de los procesos de subjetivación.

Desde el punto de vista metodológico, fue un aprendizaje importante constatar la extrema utilidad de las entrevistas a profundidad como una técnica de recolección y producción de

datos central. Esta técnica permitió un acceso fenoménico al proceso de subjetivación, lo cual permitió tener un registro detallado de las emociones, y las reacciones corporales o somatizaciones en torno a la constitución de subjetividades.

Además, como se señaló en el caso de la elaboración del primer capítulo el uso de la técnica de análisis de documentos fue importante para la reconstrucción de la trayectoria socio-política de los animalismos. Cabe aclarar que esta técnica, para el propósito de la investigación, utilizada por sí sola no hubiera permitido el acceso profundo que se logró en términos explicativos y descriptivos, pues no era de mi interés replicar las típicas entradas lineales y etapistas de la historia política de los movimientos, sino que busque con base en dichos procesos acceder a las fibras más sutiles de la subjetivación.

Para el cuarto capítulo fue de relevancia metodológica la selección, análisis e interpretación de archivo de imágenes. Una sociología visual que posibilitó la lectura de los datos, desde otro registro sensitivo, permitió una aproximación más material, concreta, y en última instancia corporal al objeto de estudio. Por otro lado, la triangulación metodológica que imbricó el análisis de entrevistas a profundidad permitió extender el alcance del análisis en cuanto a la configuración de la subjetividad del ser varón anti-especista.

Siguiendo las intuiciones empíricas que esta tesis deja convendría en futuras investigación utilizar este mismo modelo analítico para estudiar los procesos de subjetivación de los ‘anti-movimientos sociales’. Es decir, una nueva agenda de investigación podría colocarse en el estudio de la conformación de subjetividades que, al contrario de intentar subvertir el orden especista, buscan reafirmarlo. Este esquema analítico sería relevante para esta nueva agenda en la medida en la que, como se ha demostrado en esta tesis, permite acceder a la dimensión biografía de la constitución del sujeto, junto a los elementos más sutiles de la subjetividad como son las emociones y el cuerpo. De esta manera, se abre un camino inexplorado que podría facilitar la comprensión teórico y política de cómo se constituyen los sujetos que están al otro lado de esta guerra silenciosa contra los animales no-humanos.

Lista de siglas y acrónimos

Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA)
 Acción Defensa Animal Loja (ADA)
 Asociación Ecuatoriana Defensora de Animales (AEDA)
 Asociación Americana de Sociología (*American Sociological Association*)
 Código Integral Penal (COIP)
Centre for Animal Liberation Affair (CALA)
 Consejo Nacional de Radiodifusión y Televisión de Ecuador (CONARTEL)
 Consejo de Protección de Derechos (COMPINA)
 Derechos de la Naturaleza (DDNN)
 Derechos Animales (DDAA)
 Estudios Críticos Animales Latinoamericanos (ECAL)
 Estudios Críticos Animales (ECA)
 Estudios Animales (EA)
 Estudios Humano-Animales (EHA)
 Estudios Feministas Animales (EFA) o *Feminist Animal Studies* (FAS)
 Frente de Liberación de la Tierra (FLT)
 Frente de Liberación Animal (FLA)
 Frente de Estudiantes Marxistas (FEM)
 Fundación Protectora de Animales (ARCA)
 Fundación Trato Ético de los Animales (TEA)
 Fundación Protectora de Animales (FPA)
 Grupo Revolucionario Anarquista (GRA)
Humane Society of the United States (HSUS)
Humane Society Internacional (HSI)
Institute for Critical Animal Studies (ICAS)
 Juventud Revolucionaria del Ecuador (JRE)
 Movimiento por los Derechos Animales (*Animal Rights Movement*)
 Movimiento por la Liberación Animal (*Animal Liberation Movement*)
 Movimiento Bienestarista (*Animal Welfare Movement*)
 Movimiento Animalista Nacional (MAN)
 Ley Orgánica de Bienestar Animal (LOBA)
 Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)

Organización de las Naciones Unidas (ONU)

Protección Animal Ecuador (PAE)

Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animal (RSPCA)

Society for the Prevention of Cruelty to Animals (SPCA)

World Society for the Protection of Animals (WSPA)

World Animal Protection (WAP)

Lista de referencias

- Adams, Carol. 2016. *La política sexual de la carne*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Adams, Carol. 2015. *The pornography of meat*. New York: Lantern Books.
- Adams, Carol., and Lori Gruen, eds. 2014. *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth*. USA: Bloomsbury Publishing.
- AEDA. 2000. “Boletín de Prensa mayo 2000, casilla 8132”. *Documentos-AEDA/TEA*. (Caja 2, carpeta 3, folio 5). Archivo Protección Animal Ecuador.
- AEDA. 1999. “Comunicado Rescate Baños”. *Documentos-AEDA/TEA*. (Caja 2, carpeta 3, folio 6). Archivo Protección Animal Ecuador.
- Asamblea Constituyente. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro oficial 449. <https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/09/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador.pdf>
- Aillón, Verónica. 14 de diciembre 2019. “Ecuador reconoce los animales como sujetos de derecho”. <https://www.derechoanimal.info/es/prensa/destacados/2019/ecuador-reconoce-los-animales-como-sujetos-de-derecho>
- Alarcón, Isabel. 20 de marzo 2015. “Crean bandejas de carne humana por el Día Mundial Sin Carne”. *elcomercio.com*. <https://www.elcomercio.com/tendencias/carne-humana-bandejas-dia-sincarne.html>
- Activistas rechazan el uso de animales en laboratorio. 27 de abril 2015. *eltelegrafo.com*. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/activistas-rechazan-uso-de-animales-en-laboratorio>
- Andreatta, María, Marta. 2016. Veganismo, etnografía performativa y estudios críticos animales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.
- Andreatta, María, Marta. 2017. “¿Veganos en riesgo? Un análisis de los cuestionamientos habituales a la calidad nutricional de la alimentación vegana”. en *Es tiempo de Coexistir. Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*, editado por Alexandra Navarro y Anahí González, 50-74. La Plata: Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.
- AnimaNaturalis. 5 de diciembre del 2010. “Multitudinaria marcha en contra de la tauromaquia inunda las calles de Quito”. *Animanaturalis.org*. https://www.animanaturalis.org/n/11387/multitudinaria_marcha_contra_de_la_tauromaquia_inunda_las_calles_de_quito

- Arluke, Arnold. 2002. "A sociology of sociological animal studies." *Society and Animals* 10 (4): 369-374.
- Alger, Janet M., and Steven F. Alger. 2003. "Drawing the line between humans and animals: an examination of introductory sociology textbooks." *International Journal of Sociology and Social Policy* 23 (3): 69-93.
- Agamben, Giorgio. 2006. *Lo Abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aquino Moreschi, Alejandra. 2013. "La subjetividad a debate". *Sociológica (México)* 28 (80): 259-278.
- Badmington, Neil. 2003. "Theorizing posthumanism". *Cultural Critique*, 53(1), 10-27.
- Bravo, Diego. 2 de diciembre 2015. "Cinco detenidos en las protestas contra los toros en la plaza Belmonte". *elcomercio.com*. <https://www.elcomercio.com/actualidad/detenidos-protestas-toros-plazabelmonte-quito.html>
- Best, Steven. 2009. "The rise of critical animal studies: Putting theory into action and animal liberation into higher education." *Journal for Critical Animal Studies* 7 (1): 9-52.
- Best, Steven. 2014. *The politics of total liberation: Revolution for the 21st century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Benet, Eva. 2015. "Feminismo y animalismo: dos luchas en común". *Rebelión.org*. http://www.rebelion.org/noticia.php?id=196282&hc_location=ufi
- Bertaux, Daniel. 2005. *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Brueck, Julia Feliz, ed. 2017. *Veganism in an Oppressive World*. Sanctuary Publishers.
- Blaser, Mario. 2009. "Political Ontology." *Cultural Studies* 23: 873-896.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Carter, Bob, and Nickie, Charles. 2018. "The animal challenge to sociology." *European Journal of Social Theory* 21 (1): 79-97.
- Cadahia, María Luciana. 2011. "Dos caras de una misma moneda: Libertad y Poder en los escritos Foucaultianos/Two Sides of a Same Coin: Freedom and Power in the Foucaultian Works." *Logos: Anales des Seminario de Metafísica* 44: 165.
- Cadahia, Luciana. 2012. "¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? Bíos y positividad en la historia". *Bajo palabra. Revista de Filosofía* 2 (7): 325-335.

Cadahia, Luciana. 2014. "Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad." *Estudios de Filosofía* 49: 33-48.

Castells, Manuel. 2012. *Redes de Indignación y Esperanza*. Madrid: Alianza Editorial.

Castellanos, Gabriela. 16 de junio de 2016. "Animalistas advierten al alcalde de Loja que buscarán su revocatoria del mandato". *Elcomercio.com*.

<https://www.elcomercio.com/tendencias/animalistas-revocatoria-alcalde-loja-perroscalejeros.html>

Cueva, Erdwin. 26 de mayo 2017. "Dos jirafas llegan a Loja en medio de observaciones". *Eluniverso.com*. Disponible en:

<https://www.eluniverso.com/noticias/2017/05/26/nota/6200422/dos-jirafas-llegan-loja-medio-observaciones>

Cueva, Erdwin. 11 de junio 2016. "Alcalde de Loja anuncia que perros sin dueño serán desaparecidos". *Eluniverso.com*. Disponible en:

<https://www.eluniverso.com/noticias/2016/06/11/nota/5629164/alcalde-loja-anuncia-que-perros-dueno-seran-desaparecidos>

Correa contra las corridas. 19 de diciembre 2010. *ultimasnoticias.ec*.

<https://www.ultimasnoticias.ec/noticias/1004-correa-contra-las-corridas.html>

Consejo Metropolitano de Quito. 2011. "Ordenanza municipal No. 106."

http://www7.quito.gob.ec/mdmq_ordenanzas/Concejo%20Abierto/Ordenanzas/2011/ORDMUN0127.pdf

Corte Constitucional del Ecuador. 28 de marzo de 2018. "SENTENCIA N.º 119-18-SEP-CC".

<http://portal.corteconstitucional.gob.ec:8494/FichaRelatoria.aspx?numdocumento=119-18-SEP-CC>

Connell, Robert. 1997. "La Organización Social de la Masculinidad". En *Masculinidad/es. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, José. Santiago de Chile: Isis y FLACSO.

Connell, Robert. 1995. "Los cuerpos de los hombres", en *Masculinidades* editado por Robert Conell, 73-99. México: UNAM.

Colectivo Antiespecista Libertario. 2010. "Vegetarianismo y anarquismo en el primer tercio del siglo XX en el Estado español".

<https://distribuidorapeligrosidadsocial.files.wordpress.com/2011/11/vegetarianismo-y-anarquismo-en-el-primer-tercio-del-siglo-xx-en-el-estado-espac3b1ol.pdf>

- Cefai, Daniel. 2008. "Los marcos de la acción colectiva". En *Sujetos, movimientos y memorias. Sobre los relatos del pasado y los modos de confrontación contemporáneos*, editado por Ana Natalucci, 49-79. La Plata: Al Margen.
- Cefai, Daniel. 2011. "Diez propuestas para el estudio de las movilizaciones colectivas. De la experiencia al compromiso". *Revista de Sociología* (26).
- Cudworth, Erika. 2016. "A sociology for other animals: analysis, advocacy, intervention." *International Journal of Sociology and Social Policy* 36 (3.4): 242-257.
- Cudworth, Erika. 2014. "Beyond Speciesism: Interseccionalidad, critical sociology and the human domination of other animal". En *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre*, editado por Nik Taylor & Richard Twine, 19-35. New York: Routledge.
- Deckha, Maneesha. 2012. "Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: Centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals." *Hypatia* 27 (3): 527-545.
- Declaración de Cambridge sobre la Conciencia. 2002. "Declaración de Cambridge sobre la Conciencia". Universidad de Cambridge. Reino Unido. <http://www.anima.org.ar/wp-content/uploads/2016/03/Declaraci%C3%B3n-de-Cambridge-sobre-la-Conciencia.pdf>
- Derrida, Jacques. 2006. *El Animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descola, Philippe. 2002. *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Ifea.
- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo Naturaleza: Ecología Simbólica y Práctica Social". En *Naturaleza y Sociedad, perspectivas Antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson. México: Siglo XXI.
- de Oto, Alejandro, & Catelli, Laura. 2018. "Sobre colonialismo interno y subjetividad, notas para un debate". *Tabula Rasa* 28: 229-255.
- de la Peña, Francisco. 2018. "El psicoanálisis, la hermenéutica del sujeto y el giro hacia la ética en la obra tardía de Michel Foucault." *Sociológica (México)* 23 (66): 11-25.
- De la Torre Chávez, Mishell Nathaly. 2016. "Tipología y análisis de los movimientos de protección animal en la ciudad de Quito". Tesis de grado: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Dubini, Vittoria Francesca Maria. 2017. "Derrida y el encuentro pático con el animal. Para una nueva ontología de la animalidad." Tesis de grado: Universitat Pompeu Fabra.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

- Escala, Luis. 1996. "Entrevista periódico local 'Albonoticias'". *Documentos-AEDA/TEA*. (Caja 2, carpeta 2, folio 17). Archivo Protección Animal Ecuador.
- Elias, Norbert. 1978. *The Civilising Process, Vol 1, The History of Manners*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, Norbert. 2008. *Sociología Fundamental*. España: Gedisa.
- El nuevo COIP sanciona el maltrato de las mascotas. 26 de marzo 2014. *eltelegrafo.com*. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/judicial/12/el-nuevo-coip-sanciona-el-maltrato-de-las-mascotas>)
- Eyerman, Ron. 1998. "La praxis cultural de los movimientos sociales". En *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, editado por Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina, 139-163. Madrid: Trotta.
- Ferrando, Francesca. 2013. "Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms." *Existenz* 8 (2): 26-32.
- Flynn, Clifton P. 2003. "A course is a course, of course, of course (unless it's an animals and society course): challenging boundaries in academia." *International journal of sociology and social policy* 23 (3): 94-108.
- Foster, John Bellamy. 2002. "Marx's ecology in historical perspective". *International Socialism Journal* 96.
- Foster, John Bellamy. 2018. "Marx and Alienated Speciesism". *Monthly Review*.
- Foucault Michel. 1994. Alvarez-Úria (Ed.). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel. 1984. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En *Hermenéutica del sujeto*, editado por Alvarez Úria. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista mexicana de sociología* 50 (3): 3-20.
- Foucault, Michel. 2003. *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*. Madrid: Siglo XXI.
- Fortino, Vela Peón. 2001. *Un Acto metodológico básico de la investigación social: La entrevista cualitativa*. México: FLACSO sede México, El Colegio de México.
- Figueroa, Juan Guillermo. 2016. "Algunas reflexiones para dialogar sobre el patriarcado desde el estudio y el trabajo con varones y masculinidades." *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana* 22.
- Fuller, Norma. 1995. "En torno a la polaridad Marianismo-Machismo". En *Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, editado por Gabriela Arango, et.al. Bogotá: Tercer Mundo,

Francione, Gary. 2008. *Lluvia sin truenos*.

https://iniciativaanimalista.cat/pdf/Lluvia_sin_truenos.pdf

Gamson, William y Meyer, David. 1999. "Marcos interpretativos de la oportunidad política".

En *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, editado por McAdam, McCarthy y Zald, 389-412. Madrid: Istmo.

Guayaquil y Quito protestaron en contra del maltrato animal. 21 de abril 2012.

eluniverso.com. <https://www.eluniverso.com/2012/04/21/1/1382/marchas-defensa-animales-realizan-quito-guayaquil.html>

Gaard, Greta, Simon C. Estok, and Serpil Oppermann, eds. 2013. *International perspectives in feminist ecocriticism*. Reino Unido: Routledge.

Gaard, Greta. 2014. "Toward New EcoMasculinites, EcoGenders, and EcoSexualities". En *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth*, editado por Carol Adams and Lori Gruen. USA: Bloomsbury Publishing.

Gaarder, Emily. 2011. "Where the boys aren't: the predominance of women in animal rights activism". *Feminist Formations*: 54-76.

Geertz, Clifford. 1987. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura." *La interpretación de las culturas*: 19-40.

González Rey, Fernando. 2008. Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Diversitas* 4 (2): 225-243.

Goffman, Erving. 2006. *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Gunderson, Ryan. 2014. "The First-generation Frankfurt School on the Animal Question: Foundations for a Normative Sociological Animal Studies." *Sociological Perspectives* 57 (3): 285-300.

Gutmann, Matthew. 2000. "Machismo". En *Ser Hombre de Verdad en Ciudad de México: Ni Macho ni Mandilón*. México: El Colegio de México.

Guerra Coronel, Raúl Fernando. 2016. "¿Objetos o sujetos?: justificación ética, filosófica y jurídica de los derechos de los animales en el Ecuador". Tesis de maestría: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Halberstan, Judith. 2008. *Masculinidad femenina*. Barcelona: Egales.

Hall, Stuart. 1996. "Who needs identity." *Questions of cultural identity* 16 (2): 1-17.

Hall, Stuart, ed. 1997. *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Vol. 2. Londres: Sage Publications.

Haraway, Donna. 1984. *Manifiesto Cyborg*. Santa Cruz: Universidad de California.

- Hansson, Niklas, and Kerstin Jacobsson. 2014. "Learning to be affected: Subjectivity, sense, and sensibility in animal rights activism." *Society & Animals* 22 (3): 262-288.
- Herzog, Harold A., and Lauren L. Golden. 2009. "Moral emotions and social activism: The case of animal rights." *Journal of Social Issues* 65 (3): 485-498.
- Herzog, Harold A. 1993. "'The movement is my life': The psychology of animal rights activism." *Journal of Social Issues* 49 (1): 103-119.
- Hobson-West, Pru. 2007. "Beasts and boundaries: An introduction to animals in sociology, science and society." *Qualitative Sociology Review* 3 (1).
- Hribal, Jason. 2014. *Los animales forman parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Hribal, Jason. 2007. "Animals, agency, and class: Writing the history of animals from below." *Human Ecology Review*: 101-112.
- Hribal, Jason. 2011. *Fear of the animal planet: The hidden history of animal resistance*. California: AK Press.
- Heredia, Valeria. 23 de diciembre 2015. "Vegetarianos y veganos piden no consumir pavo y otras carnes en Quito". *elcomercio.com*.
<https://www.elcomercio.com/tendencias/vegetarianos-veganos-consumo-carne-navidad.html>
- Iglesias, Lorena Acosta. 2016. "Poder y subjetividad en Michel Foucault: traslaciones, modificaciones, ambivalencias." *OXÍMORA Revista Internacional de Ética y Política* 8: 20-35.
- Ingala Gómez, Emma. 2018. "Figuras de lo humano en Judith Butler La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo." *ideas y valores* 67 (168): 151-176.
- Irvine, Leslie. 2008. "Animals and sociology." *Sociology Compass* 2 (6): 1954-1971
- Irvine, Leslie. 2007. "The question of animal selves: Implications for sociological knowledge and practice." *Qualitative Sociology Review* 3 (1).
- Jasper, James, & Nelkin, Dorothy. 1992. *The animal rights crusade*. New York: The Free Press.
- Jasper, James M., and Jane D. Poulsen. 1995. "Recruiting strangers and friends: Moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests." *Social Problems* 42 (4): 493-512.

- Jasper, James M. 2012a. "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación." *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad* 3 (10): 48-68.
- Jasper, James M. 2012b. "¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas." *Sociológica (México)* 27 (75): 7-48.
- Jasper, James M. s/f. "Las emociones de la protesta: emociones afectivas y reactivas dentro y en torno a los movimientos sociales". <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2017/12/Las-emociones-de-la-protesta-emociones-afectivas-y-reativas-dentro-y-en-torno-a-los-movimientos-sociales.-James-M.-Jasper.pdf>
- Jacobsson, Kerstin, and Jonas Lindblom. 2012. "Moral reflexivity and dramaturgical action in social movement activism: The case of the plowshares and animal rights Sweden." *Social Movement Studies* 11 (1): 41-60.
- Jacobsson, Kerstin, and Jonas Lindblom. 2013. "Emotion work in animal rights activism: A moral-sociological perspective." *Acta sociologica* 56 (1): 55-68.
- Jacobsson, Kerstin. 2014. "Elementary forms of religious life in animal rights activism." *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research* 6 (2): 305-326.
- Joy, Melanie. 2008. *Strategic action for animals*. Brooklyn: Lantern Books.
- Joy, Melanie. 2013. *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Kruse, Corwin. 2002. "Social animals: Animal studies and sociology." *Society & Animals* 10 (4): 375-379.
- Konecki, Krzysztof Tomasz. 2017. "Intercambio de contacto físico y gestos como elementos para la construcción de vínculos emocionales. Aplicación de la sociología visual a la investigación de la interacción entre humanos y animales." *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.
- Mass Grau, Jordi. 2016. "¿Hombres sin pene? La construcción de la masculinidad en personas trans". En *Masculinidades disidentes*, editado por Rafael Mérida, 35-36. Barcelona: Icaria.
- Marchesini, Roberto. 2016. "Posthuman antispeciesism." *Angelaki* 21 (1): 217-233.
- Marx, Carlos. 1989 (1857). *Introducción general a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.
- Melucci, Alberto. 1994. "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales." *Zona -Abierta* 69.

- Melucci, Alberto. 2002. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Myers Jr, Olin E. 2003. "No longer the lonely species: A post-Mead perspective on animals and sociology." *International Journal of Sociology and Social Policy* 2 (3): 46-68.
- Munro, Lyle. 2005. "Strategies, action repertoires and DIY activism in the animal rights movement." *Social Movement Studies* 4 (1): 75-94.
- Munro, Lyle. 2012. "The animal rights movement in theory and practice: A review of the sociological literature." *Sociology Compass* 6 (2): 166-181.
- Modonesi, Massimo. 2010. *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO.
- Monsalve, Luisa Fernanda Duque, et al. 2016. "La subjetividad política en el contexto latinoamericano. Una revisión y una propuesta". *CES Psicología* 9 (2): 128-151.
- Montoya, Sanchez. Carlos. [Animal Rock]. (1988-2000). "Puerta 9" [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=NIKhYc90PIY>
- Moreta, Consuelo. 23 de junio 2019. "Galápagos el botín de la pesca de los piratas chinos". *Lahora.com*. <https://www.lahora.com.ec/noticia/1102252781/galapagos-el-botin-de-la-pesca-de-los-piratas-chinos>
- McDonald, Barbara. 2000. "Once You Know Something, You Can't Not Know It" An Empirical Look at Becoming Vegan." *Society & Animals* 8 (1): 1-23.
- Nibert, David. 1994. "Animal rights and human social issues." *Society & Animals* 2 (2): 115-124.
- Nibert, David. 2002. *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*. Reino Unido: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Nibert, David. 2003. "Humans and other animals: Sociology's moral and intellectual challenge." *International journal of sociology and social policy* 23 (3): 4-25.
- Nibert, David. 2013. *Animal oppression and human violence: Domesecration, capitalism, and global conflict*. Columbia: University Press
- Lindblom, Jonas, & Kerstin Jacobsson. 2014. "A deviance perspective on social movements: The case of animal rights activism." *Deviant behavior* 35 (2): 133-151.
- Opperman, Serpil. 2013. "Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory." *International perspectives in feminist ecocriticism*. 19-36.
- Ortiz, Sara. 16 de octubre 2015. "Protesta en contra de comida rápida, en un local en el norte de Quito". *elcomercio.com*. <https://www.elcomercio.com/tendencias/protesta-mcdonalds-quito-activistas-comidarapida.html>

- Olson, Mancur. 1991. "La lógica de la acción colectiva". En *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle, 203-220. Barcelona: Ariel.
- PAE le aclara a Citotusa causas de suspensión de feria taurina en Quito. 19 de noviembre 2012. *ecuadorinmediato.com*.
http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=185772
- PAE presentó propuesta para que el maltrato animal sea considerado un delito en el Ecuador. 10 de octubre 2018. *elcomercio.com*. <https://www.elcomercio.com/narices-frias/pae-propuesta-maltrato-animal-delito.html>
- Parrini, Rodrigo. 2018. "El círculo interior. Esferas, homoprácticas y psicotopologías". En Rodrigo Parrini *Deseografías. Una antropología del deseo*, 161-230. México: CIEG-UNAM, UAM.
- Papadopoulos, Dimitris. 2010. "Insurgent posthumanism." *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 10 (2).
- Patterson, Charles. 2002. *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust*. New York: Lantern Books.
- Pallotta, Nicole Renee. 2005. *Becoming an animal rights activist: An exploration of culture, socialization, and identity transformation*. Georgia: University of Georgia.
- Pazmiño, Michelle. 2017. "Tipología y Accionar Político de los Movimientos de Protección Animal en el Ecuador". Tesina de Maestría: Universidad del País Vasco- España.
- Poma, Alice, & Gravante, Tommaso. 2017. "Emociones, protesta y acción colectiva: estado del arte y avances." *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* 74: 32-62.
- Poma, Alice, & Gravante, Tommaso. 2015. "Las emociones como arena de la lucha política. Incorporando la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales." *Ciudadanía Activa, Revista Especializada en Estudios sobre la Sociedad Civil* 3 (4): 17-44
- Ponce León, Juan José. 2019a. Subjetividad animalista o conciencia de especie: el proceso de devenir otro. Conferencia presentada en el II Congreso Internacional de Debate en torno a los Demás Animales "Hacia la construcción de mundos no especistas" en la ciudad de Córdoba, el 15 de noviembre de 2019, en Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.
- Ponce, Juan José. 2019b. "Estado Especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Perspectivas marxistas sobre la cuestión animal". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.

- Ponce, Juan José y Proaño, David. 2020a. "Reflexiones animalistas desde el Sur". En *Reflexiones animalistas desde el Sur*, editado por Antonella Calle y Juan José Ponce, 16-32. Quito: Editorial Abya-Yala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- Ponce, Juan José y Proaño, David. 2020b. "El asunto anti-especista: un desafío para la izquierda". En *Reflexiones animalistas desde el Sur*, editado por Antonella Calle y Juan José Ponce, 33-48. Quito: Editorial Abya-Yala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- Ponce, Juan José. 2020c. "Tauromaquia o sociopatía adquirida: caso Ecuador". En *Reflexiones animalistas desde el Sur*, editado por Antonella Calle y Juan José Ponce, 145-168. Quito: Editorial Abya-Yala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- Piedra, Antonio. "Ética animalista como base de análisis para los derechos animales: algunos elementos para la discusión". En *Reflexiones animalistas desde el Sur*, editado por Antonella Calle y Juan José Ponce, 97-110. Quito: Editorial Abya-Ayala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- Peggs, Kay. 2013. "The 'animal-advocacy agenda': exploring sociology for non-human animals." *The Sociological Review* 61 (3): 591-606.
- Pedersen, Helena. 2011. "Release the moths: Critical animal studies and the posthumanist impulse." *Culture, Theory and Critique* 52 (1): 65-81.
- PETA Latino. 2019. "La 'Masculinidad Tradicional' es Perjudicial, Dice la APA: No Podríamos Estar Más de Acuerdo". [petalatino.com](https://www.petalatino.com).
<https://www.petalatino.com/blog/la-masculinidad-tradicional-es-perjudicial-dice-la-apa-no-podriamos-estar-mas-de-acuerdo/>**
- PETA. 2010. "A vegan diet can help with impotence". [peta.com](https://www.peta.org).
<https://www.peta.org/living/food/impotence/>**
- Preciado, Beatriz. Paul. 26 de septiembre 2014. "El feminismo no es un humanismo". *ParoledeQueer.blogspot.com*. http://paroledequeer.blogspot.com/2014/10/el-feminismo-no-es-humanismo-por.html?hc_location=ufi
- Proyecto de ley de protección de animales en la Asamblea. 18 de octubre 2012. [ecuavisa.com](https://www.ecuavisa.com).
<https://www.ecuavisa.com/noticias/nacionales/63146--proyecto-de-ley-de-proteccion-de-animales-en-la-asamblea.html>
- Pickering, Andrew. 2001. "Practice and posthumanism: Social theory and a history of agency." *The practice turn in contemporary theory*: 163-74.

- Pineda, María Cristina Martínez, & Cubides, Juliana. 2012. "Sujeto y política: vínculos y modos de subjetivación". *Revista colombiana de educación* 63: 67-88.
- Pleyers, Geoffrey. 2018. *Movimientos Sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ragin, Charles. 2007. *La Construcción de la Investigación Social: Introducción a los métodos y a su diversidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ramos, Olga Sabido. 2008. "Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible". *Estudios sociológicos*: 617-646.
- Ranciére, Jacques. 2011. *Política, identificación y subjetividad*. <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciére.html>
- Reggio, Marco. 2018. "Masculinidades veganas entre virilismo, heterocentricidad y homofobia: estigmatización y estrategias de respuesta en el discurso público y privado". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.
- Regan, Tom. 2016. *En defensa de los derechos de los animales*. Quito: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Marcos. 2019. *Subjetividad y decolonialidad: el peso de la metanarrativa en la construcción de identidades*. Buenos Aires: Analéctica.
- Rosero, Mariela. 30 de noviembre 2015. "Activistas protestan en contra de los auspiciantes de las corridas de toros". *elcomercio.com*.
<https://www.elcomercio.com/actualidad/activistas-protestan-auspiciantes-corridas-toros.html>
- Salt, Henry Stephen. 1894. *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress: With a Bibliographical Appendix*. Reino Unido: Macmillan.
- Sorenson, John, Kim Socha, and Atsuko Matsuoka, eds. 2014. *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang.
- Spiegel, Marjorie. 1997. *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. New York: Mirror Books.
- Singer, Peter. 2008. *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. España: Taurus.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York: New York Review
- Simmel, Georg. 1986. *Sociología 2: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alaienza Editorial.

- Scribano, Adrián. 2010. "Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica. Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones." En *Cuerpos y emociones desde América Latina*, compilado por José Grosso y María Boito, 15-38. Córdoba: CEA-Conicet/Doctorado en Ciencias Humanas UNCa.
- Scribano, Adrián. 2012. "Sociología de los cuerpos/emociones." *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 3 (10): 93-113.
- Scott, James. 2004. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.
- Shapiro, Kenneth. 1994. "The caring sleuth: Portrait of an animal rights activist." *Society & Animals* 2 (2): 145-165
- Tassin, Etienne. 2012. "De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze". *Revista de estudios sociales* 43: 36-49.
- Taylor, Nik, & Twine, Richard, eds. 2014. *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre*. New York: Routledge.
- Taylor, Sunaura. 2017. *Beasts of burden: Animal and disability liberation*. New York: The New Press.
- Taylor, Chloë. 2016. "Apetitos anormales: Foucault, Atwood, y la normalización de la dieta basada en animales". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.
- Tarrow, Sidney, & Tilly, Charles. 2007. "Contentious politics and social movements". En *The Oxford handbook of comparative politics*, editado por Robert Goodin, 435-460. Oxford: Oxford University Press.
- Tilly, Charles, McAdam, Doug y Tarrow, Sidney. 2005. *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Editorial Hacer.
- Touraine, Alain. 1987. *El regreso del actor*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Toret, Javier. 2013. "Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M como nuevo paradigma de la política distribuida"
<http://datanalysis15m.wordpress.com/2013/06/20/lanzamiento-tecnopolitica-y-15m-la-potencia-de-las-multitudes-conectadas-el-sistema-red-15m-un-nuevo-paradigma-de-la-politica-distribuida/>
- Torres, Bob. 2014. *Por encima de su cadáver: La economía política de los derechos animales*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- TerrAnimal. 16 de mayo 2013. "Corridas de toros en Quito". *terranimal.ec*.
<http://www.terranimal.ec/dscargas/TerrAnimal-CorridasToros-Historia.pdf>
- Thompson, Edward Palmer. 1989 (1963). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

- Twine, Richard. 2014. "Ecofeminism and veganism: revisiting the question of universalism".
En *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth*, editado por
Carol Adams and Lori Gruen. USA: Bloomsbury Publishing.
- Valencia, Alexandra. 1997. "Entrevista vicepresidenta TEA Diario HOY" (s/n). *Documentos-
AEDA/TEA*. (Caja 2, carpeta 2, folio 16). Archivo Protección Animal Ecuador.
- Velasco, Angélica. 2017. *La Ética animal ¿una cuestión feminista?*. Madrid: Ediciones
Catedra.
- Weber, Max. 2014. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolfe, Cary. 2010. *What is posthumanism? Vol. 8*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Wacquant, Loïc. 2016. *Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wrenn, Corey Lee. 2015. "The role of professionalization regarding female exploitation in the
Nonhuman Animal rights movement". *Journal of Gender Studies* 24 (2): 131-146.
- Williams, Cary. 2012. "The framing of animal cruelty by animal advocacy organizations".
Tesis de grado: The University of Maine.
- York, Richard. 2004. "Humanity and inhumanity: Toward a sociology of the
slaughterhouse." *Organization & Environment* 17 (2): 260-265.