

# CUERPOS ANIMALES

## SUJETOS COLONIALES

(RE)LOCALIZANDO LA ANIMALIDAD  
EN EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

*Billy Ray Belcourt*





**Título original:** *Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought*

**Autor original:** Billy Ray Belcourt

*Department of Modern Languages and Cultural Studies, University of Alberta,  
Edmonton, AB T6G 2R3, Canada*

**Traduce y edita:** Distribuidora Anarquista Polaris  
*distripolaris.noblogs.org · distripolaris@riseup.net*

**Galiza, estado español. Primavera 2020.**

## ALGUNAS PALABRAS DE LAS TRADUCTORAS

---

Antes de nada, nos parece importante aclarar dos cosas:

La primera, que quien traduce y edita este texto somos personas blancas que nacimos y vivimos en Europa. Sabemos que partimos de posiciones de privilegio con respecto al autor, y que no tenemos conexión alguna con la experiencia de ser parte de un pueblo o cultura colonizados. Por eso, no es nuestra intención ocupar un espacio que no nos corresponde, ni tampoco robar voces indígenas para usarlas de coartada, sino simplemente aprovechar nuestros medios para tratar de amplificar, en lo posible, esas voces, para que sean ellas las que cuenten su historia.

La segunda, que este texto sale de la Academia, en concreto de la Universidad de Alberta (Isla Tortuga, actualmente llamado “Canadá”). Esto generó algunos debates sobre si editarlo o no, ya que consideramos que este no es una característica

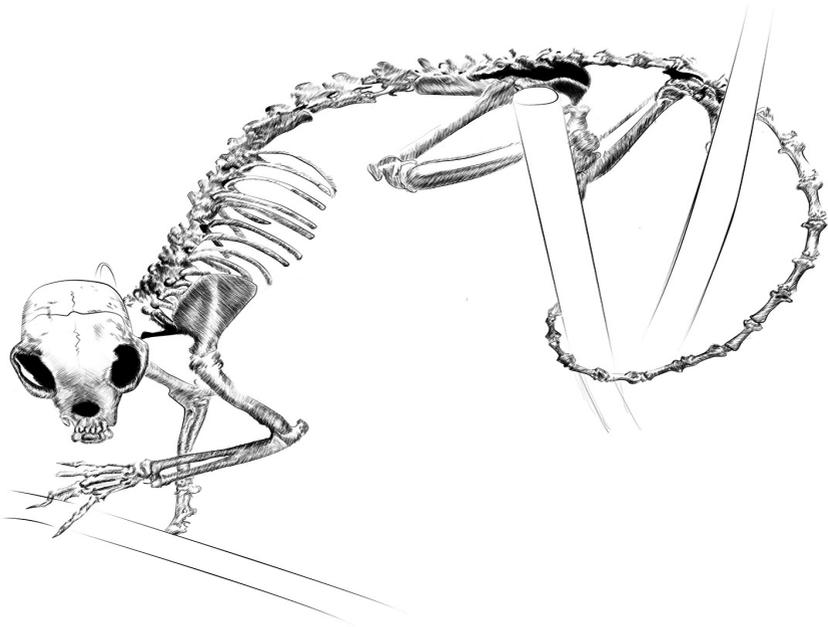
neutra, porque pensamos que la Academia es *per-se* patriarcal, colonialista, racista y clasista. No pensamos que su producción de teoría y discurso pueda (ni deba) separarse de las estructuras del sistema al que pertenecen dichas instituciones. Sin embargo, también creemos que, a pesar de todo, de ahí han salido y continúan saliendo reflexiones y aportaciones muy interesantes y útiles para diferentes luchas, y a veces su origen universitario no nos parece un motivo para no contribuir a su difusión. Aun así, queremos hacer esta reflexión porque nos cansa un poco la pedante palabrería técnica que suele impregnar estos textos.

La intención de traducir y publicar este y otros textos de temática análoga surge de la búsqueda de formas de enfocar el antiespecismo que no partan del discurso eurocéntrico y privilegiado.

Estamos bastante cansades del

animalismo liberal y de las principales corrientes del denominado “movimiento por los derechos de los animales”, que no cuestionan las estructuras sociales, económicas y políticas en las que se desarrolla su proyectualidad y limitan su acción a pintar de verde o a colocarle un certificado de “Vegano” al mismo sistema capitalista que devasta la tierra, coloniza, obliga a emigrar, persigue, tortura, encierra y asesina a millones de personas. Tampoco nos interesa seguir leyendo los mismos textos

autorreferenciales, que nos pintan como una especie de élite moral por ser ciudadanitos blancos de las metrópolis occidentales que llevan un “estilo de vida vegano”. Queremos textos que nos interpelen, que nos señalen, que ataquen nuestros privilegios. Queremos ayudar a derribar la dominación, sobre nuestros cuerpos pero también sobre los de otros. Porque no podemos hablar de liberación animal olvidando que los humanos también somos animales que merecen ser libres.



*“La descolonización de las formas del colonialismo de asentamiento necesita ser imaginada antes que practicada.”*

- **Lorenzo Veracini [1] (p. 108).**

## 1. *Critical Animal Studies* y descolonizando la descolonización.

Sostengo que *Critical Animal Studies* (CAS) y los activismos animalistas mainstream no han logrado centrar un análisis del colonialismo de asentamiento y por lo tanto operan dentro de “*lo dado por el Estado colono, supremacista blanco*” [2] (p. 10). Esta ausencia teórica es por lo tanto una forma de violencia colonial en la que la indigeneidad es invisibilizada, en la que el cuerpo indígena es reconvertido en un lugar de imposibilidad moderna para hacer posible la remodelación de las subjetividades animales como imaginarios coloniales. Sin embargo, no me preocupa descolonizar un campo académico imaginado a través de los modos de producción de conocimiento de los colones. Aunque algunos estudiosos de CAS han propuesto un marco de “liberación total” a través del cual todo el activismo por la justicia social aborda la opresión colonial y especista, han enmarcado la descolonización como una “*responsabilidad para todes les que luchan por la justicia social*” sin centrar la indigeneidad o llamar a la destrucción del Estado de los colones y la devolución de sus tierras a las comunidades indígenas [3] (p. 59). Aquí, una teoría decolonial que no se responsabiliza



de las políticas indígenas como un sitio de ruptura colonial borra el referente (el cuerpo indígena) a través del cual la descolonización fue movilizaba en primer lugar. Este reconocimiento erróneo de lo indígena de la descolonización no solo integra el pensamiento decolonial en un espacio discursivo de igualdad (como un proyecto meramente de justicia social y no como uno de creación de vida indígena), sino que también lo coloniza al volver a centrarlo y por lo tanto subjetiva de nuevo al colono como un cuerpo actuante, es decir, como un cuerpo que despliega políticas decoloniales sin descolonizar la historia colonial a través de la cual las formas de vida coloniales son ya formas de muerte para los indígenas. Por ejemplo, en *“Defining Critical Animal Studies”*, Anthony J. Nocella II et al. argumentan que CAS debe promover *“una comprensión holística de la comunidad de opresiones ... a favor de descentralizar y democratizar la sociedad a todos los niveles y a nivel mundial.”*[4]

(p. xxvii). Esta interpretación de las *“opresiones”* como conmensurables, sin embargo, ofusca la singularidad del colonialismo de asentamientos en la medida en que sus elementos irreductibles son la desaparición de la indigeneidad y la sedimentación de los modos de vida de los colonos como normativos. Es decir, *“la descolonización quiere algo diferente a [otras] formas de justicia”* y con demasiada frecuencia se incluye en *“otros proyectos de justicia social basados en derechos civiles y humanos”* [5] (p. 2). Además, la ética animal de Nocella II como una ética que democratiza asegura la soberanía de los colonos simplemente haciendo que su Estado sea menos opresivo (si eso es posible) y, por lo tanto, es antitético a la descolonización.

La descolonización, por lo tanto, *“no es responsable ante los colonos o la futuridad colona”*, en la medida en que llama a la destrucción del Estado colono y sus modos de operatividad

asociados [5] (p. 35). En otras palabras, la descolonización no existe como un proceso a través del cual les colones son animades a participar en la “*autotransformación*” [3] (p. 52), no es una política de la alianza, ni un “*término genérico para luchas contra condiciones opresivas*” [5] (p. 21). Aunque los vestigios radicales de CAS han desplegado la abolición de las prisiones, el anticapitalismo, y el antirracismo como analíticas a través de las cuales se pone en evidencia una ética animal interseccional, yo argumento que hay distinciones fundamentales entre las políticas de la interseccionalidad y la descolonización. La interseccionalidad, por ejemplo, basa la teoría crítica en la diferencia y consecuentemente estabiliza la identidad colona en tanto que busca la reforma desde un interior – un “*interior*” que es tanto encarnado como institucionalizado (es decir, a través de las políticas de identidad colonas y la reforma legislativa). La descolonización, sin embargo, no puede existir

dentro de estos espacios carnosos y arquitectónicos de blanquitud a través de los cuales las estructuras político-económicas indígenas se vuelven anacrónicas y la totalidad de la descolonización inimaginable. En lugar de eso, la descolonización debe problematizar la lógica del multiculturalismo que asegura la posición del sujeto colono. Mientras que la interseccionalidad, desvinculada de su fundamento en el pensamiento feminista negro, se ha convertido en una universalidad teórica ahistórica en la medida en que ha sido red desplegada como una credencial de justicia social, la descolonización está siempre, y únicamente, arraigada en las experiencias de indigeneidad vividas, impropias de convertirse en un sitio del colonialismo de asentamiento.

En su crítica de las formas en las cuales la academia (como una infraestructura de la blanquitud) se ha asentado y apropiado de la decolonización, Eve Tuck y K. Wayne Yang sostienen que el colonialismo internacional requiere

“*el manejo biopolítico y geopolítico de personas, tierras, flora y fauna dentro de las fronteras ‘domésticas’ de la nación imperial*” [mi énfasis] [5] (págs. 4-5). Sin embargo, Tuck y Yang no posicionan el cuerpo animal como la materia(lidad) carnosa en contra y a través de la cual el colonialismo de asentamiento es materializado en tanto que la opresión de los animales y, como defenderé, la politización (colonial) de la animalidad progresan el Estado colono. Yo por lo tanto defiendo que no podemos dismantlar el especismo o reimaginar las relaciones humane-animal\* en el contexto norteamericano sin antes, o simultáneamente, dismantlar el colonialismo de asentamiento y teorizar de nuevo los cuerpos animales domesticados como sujetos coloniales que deben ser centrados en el pensamiento decolonial. Para refigurar el especismo y las subjetividades animales neoliberalizadas como vehículos para la continuidad colonial, yo considero las formas en las cuales una ética animal es importante para el pensamiento decolonial al reenmarcar la animalidad como una política del espacio e introducir el antropocentrismo a las teorizaciones de Andrea Smith de las lógicas de supremacía blanca. Luego, rechazo las políticas coloniales del reconocimiento animal propuestas por Sue Donaldson y Will Kymlicka en “*Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*” para escudriñar las reconfiguraciones contemporáneas de la animalidad dentro de las infraestructuras coloniales del ser. Aquí, sugiero que Zoopolis es representativo de una tendencia neoliberal en CAS en la que la reconstrucción de la animalidad solo es concebible a través de las epistemologías coloniales. Sin embargo, para abstenerme de incluir la ética animal dentro de un discurso de lucha antropocéntrica, concluyo

---

\* Hemos traducido el texto tratando de respetar al máximo la expresión original del autor, pero queremos matizar que cuando se habla de relaciones “humane-animal” no es nuestra intención obviar que los humanos somos animales, y creemos que sería más correcto hablar de relaciones animal humane-animal no humane.

considerando que las cosmologías indígenas ofrecen una ética decolonial que da cuenta de los cuerpos de los animales como cuerpos resurgentes.

Es por tanto mi aseveración que la domesticación animal, el especismo, y otras interacciones humane-animal solo son posibles debido al, y a través del, borrado histórico y en marcha de los cuerpos indígenas y el borrado de las tierras indígenas para la expansión de los asentamientos colonias. Por esta razón, no podemos abordar la opresión a los animales o hablar sobre liberación animal sin nombrar el colonialismo de asentamiento y la supremacía blanca como mecanismos políticos que requieren de la explotación o destrucción simultánea de los cuerpos animales e indígenas. De hecho, la domesticación de cuerpos animales como sujetos coloniales y capitalistas ya reifica siempre “*formas hegemónicas de poder [colonial y especista]*” [6] (p. 84). Aquí, los animales “*están siempre siendo interpelados*

*por reconocimiento [espacial]*” para desplegar cuerpos animales como utilidades coloniales [7] (p. 453). Propongo una “*política del espacio*” para conceptualizar que las formas en las que los colonos se mueven para conocer y/o construir cuerpos y/o subjetividades animales (re)localiza a los animales dentro de espacios geográficos y arquitectónicos particulares. La inserción de cuerpos animales en espacios específicos industrializados, colonizados y vacantes (como granjas-factoría, apartamentos urbanos y “bosques vacíos”) es por tanto el gesto a través del cual la animalidad es hecha inteligible y material en la imaginación colona. En otras palabras, defiendo que las animalidades coloniales son inseparables de los espacios colonizados en los cuales están sujetas y son trabajadas. Aquí, una ética animal decolonial debe también ser una ética del territorio en la medida en que la devolución de sus tierras a los pueblos indígenas requeriría lógicamente una rearticulación de la animalidad.

Esta relación falsamente naturalizada entre el cuerpo animal y los espacios colonizados debe entonces convertirse en un punto de intervención decolonial. Esto es, el colonialismo de asentamiento opera en sí mismo a través de unas políticas racistas y militantes de la territorialidad mediante las cuales las tierras indígenas son física y simbólicamente evacuadas para ser convertidas en espacios de colonos [8] (p. 7). Esta reconstrucción, de acuerdo con Taiiaki Alfred, está prefigurada por la doctrina de *terra-nullius* en la que se supone que la Isla Tortuga carece de propiedad antes del contacto europeo [9] (p. 45). Precisamente porque “*la descolonización... debe implicar la devolución de la tierra*” a comunidades indígenas [5] (p. 7), el desmontaje del Estado colonial requiere la abolición de los espacios en los cuales ocurre el especismo (es decir, mataderos, laboratorios de investigación, carnicerías, zoológicos y parques de atracciones). Las granjas factoría, por ejemplo, son

violentas geografías coloniales en las que el cuerpo animal está sujeto a vigilancia y muerte para producir capital/mercancía y mantener cultivos alimentarios carnívoros [10] (p. 123). Por lo tanto, sería antropocentrista ignorar la animalidad si nuestra política de descolonización es quebrantar todos los espacios colonizados y liberar a todos los sujetos colonizados. Aunque los activistas animalistas mainstream han llamado a la erradicación de las granjas factoría y los mataderos, ellos se movilizan, yo creo, a través de una política de la moralidad que no puede interrumpir la producción capitalista a gran escala. La ausencia de políticas decoloniales en el movimiento de liberación animal es más evidente en las formas en las cuales los activistas ayudan al Estado colonial a invisibilizar “*el trabajo [que los pueblos indígenas] han estado haciendo para proteger a otras especies animales*” [11] y reproducen, por lo tanto, la mitología colonial en la cual la indigeneidad es inconmesurable con las ideologías de justicia

social. En la medida en que la descolonización es un gesto violento y totalizador que desplaza los mecanismos que gobiernan el colonialismo (de asentamientos) [12] (p. 1), esos espacios para el activismo por los animales que centran la blanquitud imposibilitan aun más la descolonización y dejan intacta la relación de poder que hace posible el especismo [13] (p. 142). Una ética animal decolonial debe centrar, en su lugar, tanto la indigeneidad como la animalidad como sitios de posibilidad anticolonial.

## 2. Antropocentrismo, colonialismo de asentamiento y supremacía blanca

En *“Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy”*, Andrea Smith argumenta que *“las tres lógicas primarias de la supremacía blanca”* son la esclavitud/el racismo antinegro, el genocidio y el orientalismo, que anclan respectivamente el capitalismo, el colonialismo y la guerra [2] (p. 1). Smith sugiere más tarde que *“la consecuencia de no desarrollar un aparato crítico para intersecar todas las lógicas de la supremacía blanca... es que nos impide imaginar una alternativa”* al Estado colonial y racial [2] (págs. 5–6). Para documentar la colonización de los cuerpos animales, sugiero que el antropocentrismo es la cuarta lógica de la supremacía blanca. Según Donaldson y

Kymlicka, el antropocentrismo es *“una teoría moral que toma la humanidad como su estándar”* - es decir, es una fabricación de *“lo humano”* que circunscribe la *“esencia”* de *“ser humano”* o de la *“humanidad”* [14] (p. 33). Esta representación de lo humano como la posición objetiva del sujeto, sin embargo, es un proyecto especista (y patriarcal) cuando la personalidad es asegurada como lo que se relaciona *“con el hombre y la humanidad”* [mi énfasis] [15]. El antropocentrismo, sostengo, es por tanto el anclaje del especismo, del capitalismo y del colonialismo. Esta lógica mantiene que los colones (como reificaciones de la blanquitud) siempre tienen derecho a los

cuerpos de animales domesticados como sitios de producción de productos básicos/alimentos, erotismo, violencia y/o compañía; una realidad que es posible debido a un historial de daño a los animales y proximidad forzada entre humanos y animales [16] (p. 417). Así como las lógicas originales de Smith se cruzan a través de despliegues de soberanía de colonos y racismo, creo que el especismo se cruza con la lógica del genocidio para asegurar un proyecto capitalista de agricultura animal que requiera la desaparición de los cuerpos indígenas de la tierra [5] (p. 9). Si el colonialismo debe seguir siendo tanto *“territorialmente adquisitivo a perpetuidad”* como la única posición a través de la cual un cuerpo tiene derecho a actuar políticamente contra (o a través de) los animales [8] (p. 152), entonces el cuerpo animal siempre debe ser interpelado como un sujeto colonial, es decir, como un cuerpo sujeto al reconocimiento colonial (erróneo) de los colonos. El antropocentrismo es entonces una política del espacio mediante la cual la tierra se mercantiliza



y privatiza para la agricultura animal. Aunque este sistema alimentario insostenible utiliza aproximadamente el 30% de la masa terrestre de la Tierra y representa “*casi la mitad de toda el agua utilizada en los Estados Unidos*” [17], el pensamiento decolonial aún no ha deconstruido las lógicas coloniales, antropocentristas y capitalistas que gobiernan la agricultura animal y que asumen la factibilidad del colonialismo de asentamiento.

La lógica del antropocentrismo también es militarizada a través de jerarquías raciales que distancian más aun al colono blanco de la negritud y la indigeneidad como sitios animalizados de tragedia, marginalidad, pobreza y primitivismo. Es decir, los cuerpos negros e indígenas son deshumanizados e inscritos (y continuamente reinscritos) con un estatus de animal – que siempre es una representación especista de la animalidad como daño – para rechazar la cualidad humana de las personas de color

y de los sujetos colonizados. Esto no solo comete una violencia que relocaliza como no-humanos los cuerpos racializados en los márgenes de la sociedad colona, sino que también performa una violencia epistémica que niega a la animalidad su propia subjetividad y la reconstruye en un modo de ser que puede ser convertirse en negritud e indigeneidad [18] (p. 32). Mientras Maria Lugones sugiere que el “*moderno sistema colonial/de género*” localiza la animalidad en los cuerpos de las mujeres colonizadas para fortificar las particularidades ontológicas de la feminidad blanca [19] (págs. 202–203), este argumento parte de la premisa de asumir que la animalidad es un atributo (no una forma de subjetividad) que reduce violentamente lo humano a la animalidad. Mi intención, sin embargo, es rastrear las maneras en las cuales el antropocentrismo es convertido en un arma como supremacía blanca y quebrantar la lógica especista que circunscribe las teorizaciones anticoloniales de

e refiere específicamente a las formas en las que la negritud se vuelve esclavizable para anclar el capitalismo, también nos recuerda que “*el sistema capitalista en última instancia mercantiliza todos los cuerpos*” [2] (p. 2). En ese sentido, la resignificación especista del cuerpo animal como cuerpo trabajador dentro de economías de producción de alimentos y mercancía une más todavía al animal al Estado colono. Si el colonialismo de asentamiento y la supremacía blanca se movilizana través del antropocentrismo (y lo hacen), entonces la descolonización solo es posible a través de una ética animal que disrumpa el antropocentrismo como una lógica colonial.

### **3. Rechazando la política colonial del reconocimiento animal**

En *Zoopolis*, Donaldson y Kymlicka relanzaron la animalidad dentro del lenguaje de la “membresía política y cultural” para proponer una refiguración no especista y deontológica de las relaciones humane-animal que modela las aplicaciones contemporáneas de la ciudadanía neoliberal [14] (p. 14). Donaldson y Kymlicka sugieren que la Teoría de Derechos Animales ha fracasado en pensar más allá de los derechos negativos (por ejemplo, el derecho a no ser asesinado o confinado) y por lo tanto argumentan que “les animales, como les humanas, deberían ser vistas como poseedores de ciertos derechos inviolables” como los determinados en las doctrinas de derechos humanos [14] (págs. 4–6). Aquí, Donaldson y Kymlicka prevén nuevos deberes relacionales humane-animal al recategorizar a les animales domesticados como ciudadanos, a les animales ferales como habitantes\*\* y a les animales salvajes como miembros de naciones

---

\*\* Aquí, el autor del texto original utiliza “*denizen*”, que se usa para referirse a las personas que habitan un lugar sin necesariamente ser ciudadanos. Digamos que nadie podría ser “ciudadano de la Tierra” (en la medida en que ese status de ciudadanía no existe) pero todos seríamos “*denizens*” de la Tierra porque todos vivimos en ella. Hemos decidido traducirlo por “habitante” aunque sabemos que no es del todo exacto.

soberanas [14] (p. 13). Aunque las últimas categorizaciones tienen implicaciones para los reclamos de los pueblos indígenas de permanencia territorial y autonomía política, sostengo que el reconocimiento, o más bien, el reconocimiento erróneo de las subjetividades animales domesticadas recoloniza el cuerpo animal para excluirlo dentro de las infraestructuras coloniales de subjetividad y gubernamentalidad. Es decir, *Zoopolis* militariza el reconocimiento como el modo hegemónico de activismo animalista para afianzar aún más la ciudadanía de los colonos como el modo *prima-facie* de la existencia pospolítica y poscolonial.

Aquí, al colonialismo de asentamiento solo se le ofrece un futuro, es decir, solo se vuelve tangible y profético, al ubicarse en los cuerpos de los ciudadanos colonos que siempre son cultural y corporalmente no-indígenas. El problema con la ciudadanía de los colonos como modelo para la animalidad es que opera

los cuerpos de los animales como “*sitios de ... promesas fantasmales de colonos*” [6] (p. 89). En otras palabras, el cuerpo animal se transforma en “*el mecanismo por el cual ciertas fantasías sancionadas ... son insidiosamente elevadas como los parámetros de la realidad*” [6] (p. 89). Es decir, la entrada del cuerpo animal en los discursos de la ciudadanía de los colonos reproduce la supuesta factibilidad del Estado de los colonos como la tecnología de facto del poder poscolonial (como si el colonialismo fuera un evento historizado y finalizado). En este contexto, el colonialismo de los colonos se moviliza como un aparato no violento “*para producir formas de vida que hagan que las jerarquías constitutivas del colonialismo de asentamiento parezcan naturales*” [8] (p. 152). Aquí, el colonialismo de asentamiento genera formas de vida que interpelan los presentes y los futuros de los colonos al reubicar la indigeneidad en el umbral de la sociedad de los colonos como marco de referencia contra el cual

se construyen los ciudadanos colonos.

Rechazo por lo tanto la política colonial del reconocimiento animal propuesta por Donaldson y Kymlicka porque opera dentro de – y por lo tanto sostiene – infraestructuras coloniales de ciudadanía colona y subjetividad neoliberal que reorienta los cuerpos animales como las superficies mundanas en las cuales el colonialismo de asentamientos es reificado discursivamente. Me apropio de las *“políticas de reconocimiento”* de Coulthard para sugerir que Donaldson y Kymlicka *“reproducen las configuraciones mismas del poder colonial”* que requieren el borrado y/o asimilación de los pueblos indígenas para resituar los cuerpos animales dentro de los discursos políticos colonos [7] (p. 437). Donaldson y Kymlicka argumentan que a los animales domesticados se les concede la ciudadanía porque son *“miembros de nuestra sociedad”* con la *“capacidad de tener y expresar un bienestar subjetivo,*

*de participar y cooperar”* en las políticas coloniales [14] (p. 122). Esto, en efecto, reconstituye a los animales, como sujetos del neoliberalismo (es decir, como objetos del especismo dentro de las políticas económicas de violencia), en sujetos neoliberales (es decir, como cuerpos que interpelan el neoliberalismo como un mecanismo político). Como Donaldson y Kymlicka enmarcan *“la ciudadanía [como] un proyecto social cooperativo... en el cual todos son reconocidos como iguales”* y *“todos se benefician de los bienes de la vida social”* [14] (p. 137), la ciudadanía colona es centrada como si fuese un concepto posracial que se operacionaliza dentro de los paisajes homogenizados y pospolíticos del pluralismo neoliberal. Es decir, la ciudadanía de los colonos se idealiza como si el Estado gobernase desde un espacio universal de igualdad que no es característicamente violento y racista. Como un engaño neoliberal de progreso que reempaqueta la dominación colonial dejando vacante el

el antropocentrismo de la retórica política sin cuestionar los parámetros mismos a través de los cuales tal retórica es militarizada contra los pueblos indígenas [7] (p. 447), el modelo de ciudadanía de Donaldson y Kymlicka anula la posibilidad de respuestas indígenas radicales a la violencia del Estado, difundiendo la discursiva del colonialismo de asentamiento y las particularidades corpóreas. Este marco pone luego en peligro los proyectos decoloniales que contestan el modelo genocida en el cual *“todo dentro de una sociedad colonial se esfuerza por destruir o asimilar a los nativos con el fin de hacerles desaparecer del territorio”* [5] (p. 9). Precisamente porque la descolonización *“se dispone a cambiar el orden del mundo”* como *“una agenda para el desorden total”* [11] (p. 2), una política de la ciudadanía neoliberal animal es antitética a la descolonización porque reproduce la soberanía colona y normaliza las estructuras mismas contra las que los pueblos indígenas se han

movilizado. Así, lo que se puede conocer a través de la política colonial de reconocimiento de los animales de Donaldson y Kymlicka es una justicia neoliberal que constituye y está constituida por fantasías colonas de resubjetificación animal como el borrado indígena y la soberanía colona.

Yo sugiero por tanto que la teoría de Donaldson y Kymlicka de la ciudadanía para los animales domesticados es en realidad una política de *“domesticación estratégica”* en la cual las subjetividades animales están circunscritas por *“los términos de reconocimiento de una manera que los fundamentos”* de la sociedad colona son *“relativamente imperturbables”* y aun más compartimentados [7] (p. 451).

Yo sostengo que esta reconstrucción de las ontologías animales y de las relaciones humane-animal dentro del lenguaje de la ciudadanía no puede disrumpir los mecanismos de poder (es decir, el capitalismo,

el colonialismo de asentamientos, y la supremacía blanca) que requieren de la opresión de los cuerpos tanto indígenas como animales. Es decir, el gesto explícito hacia la “*integración social y política*” por el que se aboga en *Zoopolis* ubica a los animales (como sujetos colonizados con ciudadanía colona) dentro de los espacios literales y simbólicos de la colonialidad [14] (p. 153). Por ejemplo, Donaldson y Kymlicka argumentan que el sistema de (in)justicia penal debería ser expandido para “*proteger mejor*” a los cuerpos animales como conciudadanos [14] (p. 132). Imaginando el sistema de (in)justicia penal a través de análisis como la disuasión, la “*retribución merecida*” y la “*protección de derechos básicos*” [14] (p. 132), Donaldson y Kymlicka adoptan un neoliberalismo carcelario en el cual a los animales, como ciudadanos colonos, se les concede el privilegio de la protección del Estado mientras que otros cuerpos (a saber, cuerpos indígenas o negros) son sujetos de la violencia policial y el encarcelamiento como tácticas supremacistas blancas de desubicación, desposesión y desaparición. Es decir, la normalización de las prisiones como espacios colonizados funciona para retirar físicamente a personas de color de los espacios públicos que son mediados por lógicas de supremacía blanca y privilegio blanco. Esto, como resultado, sustituye las formas de violencia económica y/o especista (por ejemplo el maltrato a los animales) por la violencia racializada del complejo carcelario industrial como mecanismo colonial. Una ética animal descolonizada reconocería en su lugar las formas en las cuales la soberanía colona es profetizada y hecha exclusiva por medio de una política de encarcelamiento que es un “*arma de la blanquitud*” a través de la cual los pueblos indígenas “*desaparecen en la blanquitud*” [2] (p. 6). Aquí, rechazo la construcción utópica de Donaldson y Kymlicka de la ciudadanía democrática neoliberal como algo fundamentalmente “equitativo”

para recordar a los lectores que todas las infraestructuras y lógicas del colonialismo de asentamientos (participación política, capitalismo y carceralidad) siempre se movilizan contra los cuerpos indígenas como gestos genocidas y asimilacionistas [14] (p. 155). Por esta razón, las reconfiguraciones modernas de la animalidad no pueden ser orientadas hacia una política de ciudadanía neoliberal y soberanía colona. En su lugar, debe estar ligada a una política de descolonización que reconozca las formas en las que los cuerpos y epistemologías indígenas se ponen, literalmente, en juego en las reimaginaciones estatistas de la animalidad.

#### **4. Cosmologías indígenas, cuerpos animales domesticados y gestos descolonizadores**

Aunque Tuck y Yang argumentan que *“la descolonización es [solo] responsable de la soberanía y futuridad indígena”*, invocan la descolonización dentro de un discurso de lucha antropocéntrica [5] (p. 35).

Mientras el pensamiento decolonial ha operado a través de un marco social ecologista que descentra la violencia medioambiental y reclama construcciones de la naturaleza no-humana anteriores al contacto, yo sugiero que el reconocimiento de los animales como sujetos coloniales ha estado ausente en los estudios indígenas. Es decir, el pensamiento

decolonial contemporáneo aún tiene que comprometerse con una política de animalidad que no solo recuerde las relaciones humane-animal *“tradicionales”* y/o *“ceremoniales”*, sino que también sea responsable ante las subjetividades y futuros animales fuera del colonialismo de asentamientos y dentro de un proyecto de descolonización. El pensamiento decolonial, por ejemplo, no puede exigir la devolución de la tierra como una praxis ecofeminista mientras aboga simultáneamente por la caza como una actividad recreativa precisamente porque la caza se ha armado como especismo para normalizar que

les animales sean asesinadas para fines humanos. Aquí, yo propongo volver a centrar la animalidad a través de las cosmologías y epistemologías indígenas (especialmente de les Mi'kmaq y les Cree) para proponer una ética animal decolonial.

En *Animal Liberation* Peter Singer argumenta que el Viejo Testamento narrativizó el antropocentrismo y el especismo a través de las cosmologías cristianas, convirtiendo así la “vida humana y solo la vida humana” en un sitio discursivo y corpóreo de sacralidad [10] (p. 191). Yo argumento que una ética animal decolonial debe operar a través de una lógica narrativa similar usando las cosmologías indígenas como marco para una animalidad no especista y anticolonial.

En “*Veganism and Mi'kmaq Legends*”, Margaret Robinson sugiere que las cosmologías

Mi'kmaq son moldeadas a través de un “*modelo de creación en el cual les animales son retratados como nuestros hermanos*” y comparten por tanto una forma simbiótica de personalidad con las figuras humanas [20] (p. 191). En la historia de “*Muin, The Bear's Child*”, por ejemplo, un niño es criado por osos tras ser abandonado en un bosque por su padrastro [20] (págs. 192–193). Les animales, por tanto, no son imaginados solo como agentes activos en las mitologías indígenas sino que también son capaces de crear relaciones de parentesco con otros animales (humanes). Además, muchas historias de la creación de mi propia comunidad Cree invocan a algunos animales (como los cuervos) en el rol de “Creador” o como la figura a través de la cual actúa el Creador. Aquí, les animales ocupan roles ceremoniales sagrados a partir de los cuales se crean la Tierra y sus ocupantes y, por lo tanto, no están sujetos a la dominación humana.

---

\* Traducido y editado por nuestro colectivo. “*Veganismo y Leyendas Mi'kmaq: Las nativas feministas comen tofu*” (Margaret Robinson), disponible en: <https://distripolaris.noblogs.org/edicions-propias/>

Esto también se movilizaría contra el colonialismo de asentamientos como un proyecto de necropolítica que “*se logra ... a través de tergiversaciones intencionadas e ignorantes [y rechazos] de las cosmologías indígenas*” para legitimar el borrado indígena [21] (p. 22).

Varias de las recomendaciones propuestas por el movimiento de liberación animal son así aplicables a la descolonización. Por ejemplo, rechazar la experimentación animal, interrumpir la mercantilización de los cuerpos animales y abolir la ganadería son gestos que pueden ser desplegados como gestos decoloniales que reifican las futuridades decoloniales en la medida en que estas formas de producción de conocimiento, de capitalismo y de cultura alimentaria sostienen el Estado colonial [11].

Yo sin embargo quiero presentar una alternativa al debate abolicionista/ciudadanista circunscribiendo las teorizaciones de la

domesticación animal para reconocer las subjetividades de los animales domesticados como subjetividades coloniales [14] (p. 79). Es decir, la teoría de los derechos animales ha operado tradicionalmente a través de 2 reconstrucciones polarizadas del animal domesticado. Primero, estudiosos como Gary Francione argumentan que los animales domesticados habitan subjetividades híbridas y/o “*antinaturales*” que orientan los cuerpos animales como medios para fines humanos. Como resultado de esta relación no ética, Francione propone una erradicación de los animales domesticados porque el “*intento de domesticación*” era y es intrínsecamente inmoral [14] (págs. 78–79).

Por el contrario, Donaldson y Kymlicka sostienen que este argumento es en sí mismo especista y alternativamente creen que un modelo de ciudadanía puede crear interacciones entre humanos y animales domesticados que sean recíprocas y no de

explotación [14] (p. 79). Como ya he argumentado en contra del modelo de ciudadanía de Donaldson y Kymlicka, sugiero que la eliminación de los animales domesticados sería en sí misma una forma de genocidio colonial en el que desaparecen los sujetos colonizados. Sin embargo, es importante anotar que el colonialismo de asentamientos construye la muerte de forma diferente para los cuerpos indígenas y animales. Es decir, el colonialismo de asentamientos requiere el borrado de la indigeneidad a través del genocidio o de procesos neoliberales de asimilación en los que el sujeto colonizado abandona simbólicamente la indigeneidad por formas de vida colonas. Aquí, el rechazo corpóreo y/o discursivo de la indigeneidad por el Estado colono legitima las reivindicaciones coloniales del territorio y de la autoridad política. Por otro lado, el colonialismo de asentamientos quiere producir cuerpos animales como mercancías vinculadas a una economía

global de mortalidad reiterada. Dicho de otro modo, los cuerpos animales que son insertados en espacios capitalistas de producción de mercancías están siempre ya programados para la muerte para ser consumidos como carne, ropa, datos científicos, y demás [22] (p. 148).

Aunque la domesticidad animal *“ha sido caracterizada por el confinamiento coercitivo, la manipulación y la explotación de animales para el beneficio”* de los colones [14] (p. 73), yo sostengo que a los animales domesticados contemporáneos se les deben extirpar primero sus subjetividades coloniales para luego ser reorientadas dentro de ecologías de subjetividad decolonial y resignificadas a través de las cosmologías indígenas. Similar a las maneras en las cuales los pueblos indígenas pueden someterse a un proceso violento a través del cual deshacernos de nuestras mentalidades coloniales, yo argumento que los animales pueden ser liberados de su subjetividad colonizada a través de un *“proceso de desubjectificación”* [7] (p. 456). Es decir, pensar a través de la animalidad como una

infraestructura de descolonización reposiciona los cuerpos animales como agentes de resurgimiento anticolonial. Pueden consecuentemente engendrar *“formas de energía que sean capaces de activar las fuerzas que mantienen [a los pueblos indígenas y los animales] atades a [una] realidad y mentalidad coloniales”* [23] (p. 179). El colonialismo de asentamientos ha por tanto requerido la normalización del especismo dentro de las comunidades indígenas para ofuscar la radicalidad de las relaciones indígena-animal. En ese sentido, recordar la representación de los animales en las cosmologías y tradiciones orales indígenas y desalojar al especismo como *“mentalidad colonial”* debe ser una prioridad en el pensamiento decolonial. Aquí, es importante anotar que el sujeto animal y el sujeto indígena no son sujetos coloniales conmesurables en la medida en que sus experiencias de colonización son diferentes – una ética animal decolonial debe por tanto tener en cuenta estas diferencias.

## **5. Conclusión: Particularidades coloniales**

Los estudios indígenas y los estudios del colonialismo de asentamientos continúan reconociendo y deconstruyendo las *“especializaciones”* del colonialismo de asentamientos, incluyendo las maneras en las que *“la soberanía colona impone sexualidad, legalidad, racialidad, lenguaje, religión y propiedad”* sobre comunidades indígenas como una táctica de asimilación [5] (p. 21). Sin embargo, ¿qué imaginarios y subjetividades son excluidas cuando nuestra política de descolonización es ya antropocéntrica? Yo propongo una reubicación de las ontologías animales dentro del pensamiento decolonial que se relaciona de manera crítica con las formas en que el colonialismo de asentamientos objetifica los cuerpos de los animales como una de las muchas particularidades coloniales que se entrecruzan. Es decir, he intentado demostrar que el colonialismo de asentamientos invierte en la animalidad y, por lo tanto, transforma los cuerpos de los animales en sujetos coloniales para normalizar los modos de vida política de los colonos

(es decir, adquisición territorial, antropocentrismo, capitalismo, supremacía blanca y pluralismo neoliberal) que desplaza y hace desaparecer aún más los cuerpos y las epistemologías indígenas. En ese sentido, la descolonización no es posible sin centrar una ética animal. Aunque simpatizo con las formas en las que CAS y los principales activismos animalistas han intentado reconfigurar la animalidad fuera de la lógica especista, he argumentado que estas reconfiguraciones operan dentro de los espacios de la colonialidad, que únicamente siempre están colonizando gestos que interrumpen las futuridades decoloniales precisamente porque todavía debe seguirles una crítica de la posición del sujeto colono en relación a los animales. Aquí, la descolonización no es solo beneficiosa para los animales porque exige el desmantelamiento de todas las infraestructuras de asentamiento colonial (incluyendo aquellas que producen y hacen progresar el especismo), sino que también requeriría de una resignificación de los sujetos animales y de las relaciones humane-animal a través de modelos no especistas e interdependientes de animalidad previstos en las cosmologías indígenas. Esto, por supuesto, depende de la voluntad de los pueblos indígenas (y de nuestros aliados) de comprometerse con los futuros animales descolonizados.

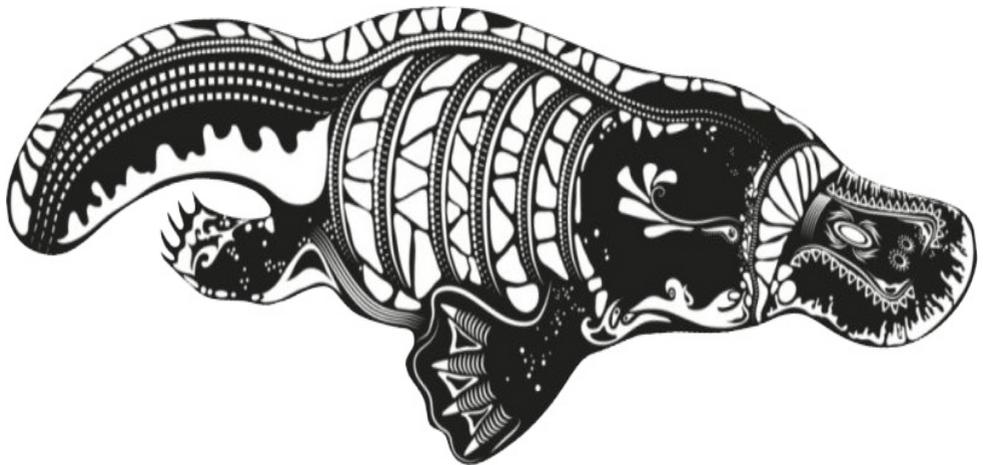


# REFERENCIAS

---

1. Veracini, L. *“Settler Colonialism: A Theoretical Overview”*; Palgrave MacMillan: New York, NY, USA, 2012.
2. Smith, A. *“Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy”*. Glob. Dialog. 2010, 12, 1–13.
3. Colling, S.; Parson, S.; Arrigoni, A. *“Until All Are Free: Total Liberation through Revolutionary Decolonization, Groundless Solidarity, and a Relationship Framework”*. En *“Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation”*; Nocella, A.J., II, Sorenson, J., Socha, K., Matsuoka, A., Eds.; Peter Lang Publishing: New York, NY, USA, 2014.
4. Nocella, A.J., II; Sorenson, J.; Socha, K.; Matsuoka, A. *“Introduction: The Emergence of Critical Animal Studies: The Rise of Intersectional Animal Liberation”*. En *“Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation”*; Nocella, A.J., II, Sorenson, J., Socha, K., Matsuoka, A., Eds.; Peter Lang Publishing: New York, NY, USA, 2014.
5. Tuck, E.; Yang, K.W. *“Decolonization is not a Metaphor”*. Decolon.: Indig. Educ. Soc. 2012, 1, 1–40.
6. Butler, J. *“Bodies That Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’”*; Routledge: London, UK, 2011.
7. Coulthard, G. *“Subjects of Empire: Indigenous Peoples and The ‘Politics of Recognition’ in Canada”*. Contemp. Polit. Theor. 2007, 6, 437–460.
8. Coulthard, G. *“Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition”*; University of Minnesota Press: Minneapolis, MN, USA, 2014.
9. Alfred, G.T. *“Colonialism and State Dependency”*. J. Aborig. Health 2009, 5, 42–60.
10. Singer, P. *“Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Liberation Movement”*, 4th ed.; HarperCollins Publishers: New York, NY, USA, 2009.
11. Powell, D. *“Veganism in the Occupied Territories: Animal Liberation and Anti-Colonialism”*.
12. Frantz, F. *“The Wretched of the Earth”*; Grove Press: New York, NY, USA, 2004.
13. Nocella, A.J., *“II. INTERVENTION: Challenging Whiteness in the Animal Advocacy Movement”*. J. Crit. Anim. Stud. 2012, 10, 142–152.
14. Donaldson, S.; Kymlicka, W. *“Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights”*; Oxford University Press: New York, NY, USA, 2011.
15. *“The Free Dictionary by Farlex. Human”*. Disponible online: <http://www.thefreedictionary.com/human>

16. Palmer, C. “*The Idea of the Domesticated Animal Contract*”. *Environ. Val.* 1997, 6, 411–425.
17. “*Facts on Animal Farming and the Environment*”. Disponible online: <http://www.onegreenplanet.org/animalsandnature/facts-on-animal-farming-and-the-environment/>
18. Vaid-Menon, A. “*My Little Homonationalist Pony: A Critique of Zoophilia*”. Disponible online: <http://searchworks.stanford.edu/view/fs953jp5133>
19. Lugones, M. “*Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System*”. *Hypatia* 2007, 22, 186–209.
20. Robinson, M. “*Veganism and Mi’kmaq Legends*”. *Can. J. Native Stud.* 2013, 33, 184–196. Disponible online en castellano y galego: <https://distripolaris.noblogs.org/edicions-propias/>
21. Watts, V. “*Indigenous Place-Thought & Agency amongst Humans and Non-Humans (First Woman and Sky Woman go on a European World Tour!)*”. *Decolon.: Indig. Educ. Soc.* 2013, 2, 20–34.
22. Stanescu, J. “*Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life*”. *PhaenEX: J. Existent. Phenomenol. Theor. Cult.* 2013, 8, 135–160.
23. Alfred, G.T. “*Wasáse: Pathways of Action and Freedom*”; University of Toronto Press: Toronto, ON, Canada, 2009.





**TRADUCE Y EDITA: DISTRIBUIDORA ANARQUISTA POLARIS**  
**DISTRIPOLARIS@RISEUP.NET · DISTRIPOLARIS.NOBLOGS.ORG**

 **@DISTRIPOLARIS**