

Blanquidad, animalidad y brujería zoológica: una lectura de Aph Ko y Syl Ko desde el Sur global.

Vargas García, Berenice.

Cita:

Vargas García, Berenice (2023). *Blanquidad, animalidad y brujería zoológica: una lectura de Aph Ko y Syl Ko desde el Sur global*. *Tabula Rasa*, 45, 49-72.

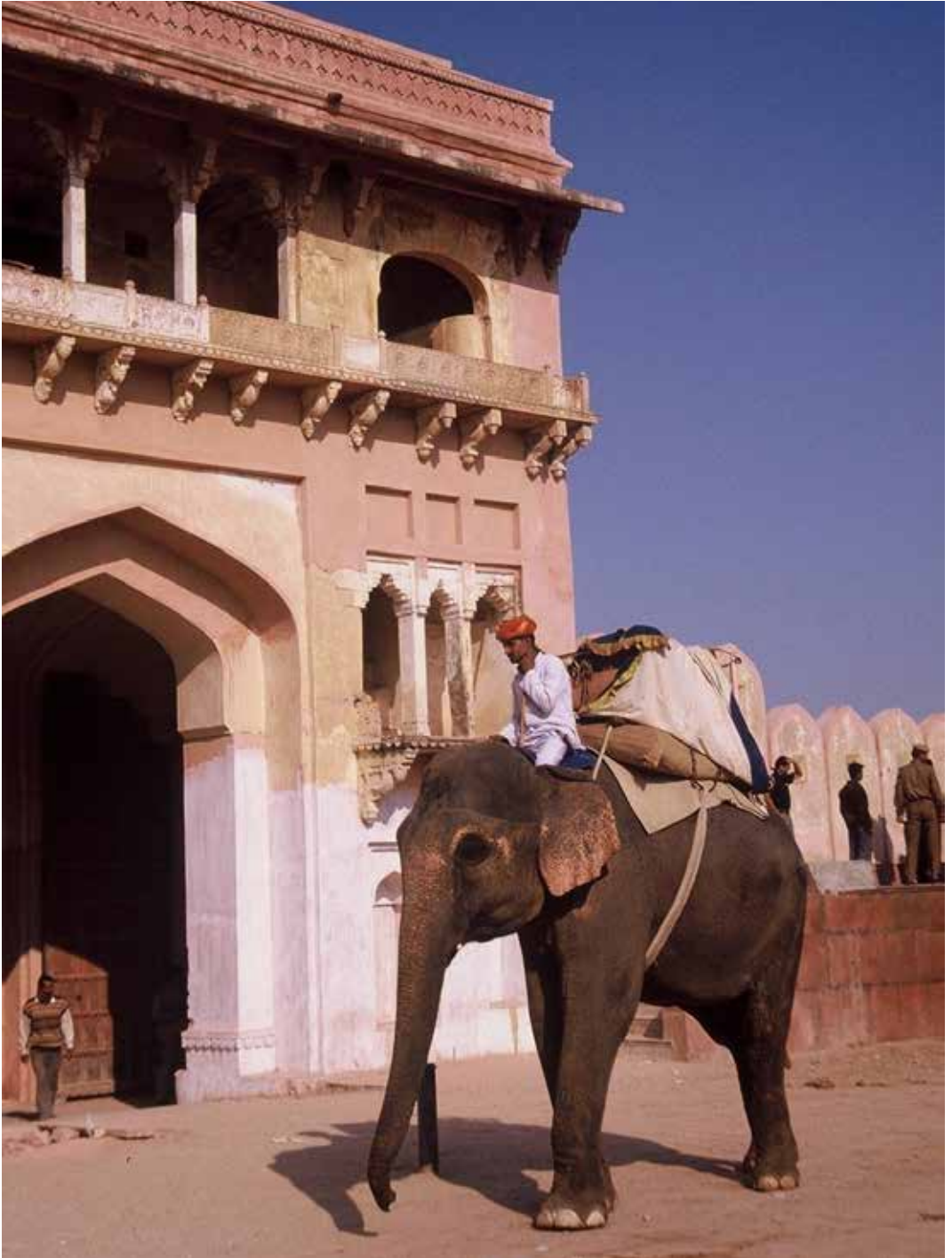
Dirección estable: <https://www.aacademica.org/aberenice.vg/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pxv9/79R>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



India
Miguel García

Blanquidad, animalidad y brujería zoológica: un acercamiento a Aph Ko y Syl Ko desde el Sur global¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n45.03>

BERENICE VARGAS GARCÍA²

<https://orcid.org/0000-0002-8454-769X>

*Escuela Nacional de Antropología e Historia / Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa, México*

berenice.vargs@gmail.com

Cómo citar este artículo: Vargas García, B. (2023). Blanquidad, animalidad y brujería zoológica: un acercamiento a Aph Ko y Syl Ko desde el sur global. *Tabula Rasa*, 45, 49-72.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n45.03>

Recibido: 30 de mayo de 2022

Aceptado: 10 de agosto de 2022

Resumen:

¿Cómo se enreda lo animal con lo racial?, ¿cómo se enmarañan el supremacismo blanco-mestizo y la blanquidad con el especismo?, ¿cómo abordar analíticamente esos embrollos? Las pistas para responder a esas interrogantes se pueden encontrar en el concepto de *brujería zoológica* (*zoological witchcraft*), propuesto por la afroestadounidense Aph Ko y nutrido por el permanente diálogo e intercambio con su hermana, Syl Ko. En este artículo me propongo hacer un primer acercamiento a su propuesta, en una lectura desde el Sur global y con un enfoque multidimensional de la opresión, con la intención de provocar la curiosidad por explorar otras herramientas conceptuales que ayuden a problematizar la blanquidad —y su fuerza insidiosa y silente— en contextos distintos a los pensados por las autoras.

Palabras clave: blanquidad, supremacía blanca, animalidad, especismo, racismo.

Whiteness, Animality, and Zoological Withcraft: An Introduction to Aph Ko and Syl Ko from the Global South

Abstract:

Where is the animal issue entangled with race?, how are white-mestizo supremacism and whiteness entangled with speciesism?, how to analytically address those tangles? The

¹ Este artículo es resultado de la investigación en curso: «Blanquidad y animalidad: imbricaciones desde la afectividad encarnada y el análisis multidimensional de la opresión». Algunos fragmentos de este escrito, en una versión más acotada, fueron planteados en mi tesis de investigación doctoral (Vargas García, 2022)

² Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM.)

hints to respond to those questions can be found in the notion of *zoological witchcraft*, formulated by Afro-American thinker Aph Ko and fed by the ongoing dialogue and exchange with her sister Syl Ko. This article aims to do an initial approach to her proposal, through a reading from the Global South and a multi-dimensional approach of oppression, aiming to trigger curiosity leading to inquire on other conceptual tools that help problematizing whiteness —and its insidious quite strength— in contexts different to the ones considered by the authors.

Keywords: whiteness, white supremacy, animality, speciesism, racism.

Branquidade, animalidade e bruxaria zoológica: uma aproximação a Aph Ko e Syl Ko desde o Sul global

Resumo:

Como se enreda o animal com o racial? Como se emaranham a supremacia branca-mestiça e a branquitude com o especismo? Como abordar analiticamente esses enredos? As pistas para responder essas questões podem se encontrar no conceito *bruxaria zoológica* (*zoological witchcraft*), proposto pela afro-estadunidense Aph Ko e nutrido pelo diálogo e a troca permanentes com sua irmã, Syl Ko. Neste artigo proponho uma primeira aproximação a proposta dela, em uma leitura desde o Sul global e com um enfoque multidimensional da opressão, com a intenção de suscitar a curiosidade por estudar outras ferramentas conceituais que ajudem a problematizar a branquidade – e sua força insidiosa e silente – em contextos diferentes aos pensados pelas autoras.

Palavras-chave: branquidade, supremacia branca, animalidade, especismo, racismo.

Introducción

«Animal» es una categoría en la que arrojamus a ciertos cuerpos cuando queremos justificar la violencia contra ellos.
(A. Ko, 2021a, p.249).

¿Cómo se enreda lo animal con lo racial?, ¿cómo se enmaraña el supremacismo blanco-mestizo y la blanquidad con el especismo?, ¿cómo abordar analíticamente esos embrollos? Algunas pistas para responder a tales interrogantes se imbrican en el concepto de *brujería zoológica* (*zoological witchcraft*), propuesto por la afroestadounidense Aph Ko y nutrido por el permanente diálogo e intercambio con su hermana, Syl Ko. En este artículo me propongo hacer un primer acercamiento a su propuesta, en una lectura desde el Sur global y con un enfoque multidimensional de la opresión, con la intención de provocar la curiosidad por explorar otras herramientas conceptuales que ayuden a problematizar

la blanquidad —y su fuerza insidiosa y silente— en contextos distintos a los pensados por las autoras. Y es que, como anota A. Ko, algunas veces, enseñar cómo hacer otras preguntas (o cómo preguntar de otras maneras) ya es parte de la solución (A. Ko, 2019, p.xvi).

Así, en un primer momento delinea su apuesta por una perspectiva multidimensional para entender la *anatomía de la opresión*, con lo que queda más claro de qué modo las autoras abrazan el ensamblaje de disciplinas y líneas de investigación; o, más precisamente, cómo alientan el pensamiento in-disciplinado como una vía teórico-práctica para la liberación de todos los seres. Posteriormente, expongo la metáfora de la brujería zoológica elaborada por A. Ko, la cual nos ayuda a pensar en la blanquidad y en el supremacismo blanco-mestizo como algo que va más allá de un «orden» o un «sistema» al fincarse, de fondo, en la oposición dicotómica-jerárquica occidental y colonial «animal/humano». Por último, reviso cómo la propuesta de las hermanas Ko hace eco de algunos planteamientos germinados en la tradición del Sur global y que, al ensamblarse con ella, pueden resultar en potentes medios para repensar la blanquidad y nutrir las prácticas antirracistas y contrarracistas en contextos de mestizaje y colonialidad disímiles a los norteamericanos. Al final, concluyo con una serie de reflexiones sobre la potencia de apuestas creativas que escapan del surco y se instalan en los propios márgenes de los paradigmas académicos de las ciencias sociales.

Una perspectiva multidimensional de la opresión

Aph Ko y Syl Ko son dos jóvenes hermanas afroestadounidenses que hacen activismo y teorizan desde el entrecruce de los estudios críticos de la raza, los feminismos negros y los estudios críticos animales, desde un posicionamiento decididamente descolonial. Como resultado de su desencanto de las *camisas de fuerza* de la academia, ambas se han dedicado a trabajar de forma independiente, con proyectos que les posibilitan no solo mayor libertad creativa, sino menor coerción disciplinar (Ko & Ko, 2019). En 2015 germinó la semilla de una serie de ensayos publicados en su sitio web, que dos años más tarde saldrían a la luz en forma de libro: *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, traducido al español en 2021 (Ko & Ko, 2021). En 2019, Aph Ko concretaría su apuesta teórica, metodológica y activista en *Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out*, una obra potente y despierta que, infortunadamente, no ha trascendido en el campo de las ciencias sociales; por lo que espero que este escrito aliente su revisión y su apropiación desde otras lenguas y latitudes.

Gran parte del trabajo de las hermanas Ko se sostiene en una genealogía afrofeminista y de los feminismos chicanos y no blancos, desde donde surge la interseccionalidad como concepto, enfoque y estrategia analítica-política (Viveros, 2016). Al mismo tiempo, su propuesta se finca en la necesidad de

repensar los alcances interseccionales. Para las autoras, una alternativa a las limitaciones de la perspectiva de las opresiones como intersecciones conectadas puede hallarse en la *multidimensionalidad*. Bajo su argumento, hablar de interseccionalidad supone la existencia previa de líneas-opresiones-violencias diferenciadas (raza, clase, sexo, género, edad, ciudadanía, neuronorma, integridad corporal obligatoria, etcétera) como si estas pudieran existir de forma independiente y aislada. Y, más aún, como si en la experiencia vivida pudieran ser sentidas jerarquizadamente —lo que nos remitiría a pensar en términos de cuerpos disgregados—. No se trata —nos dicen las autoras— de distintas caras de un cubo que pueden separarse y unirse nuevamente en el análisis. Más bien, estaríamos frente a una misma anatomía de la opresión, la cual se manifiesta con diferentes rostros, pero cuyo corazón bombeante es el mismo.³

Aquí no puedo evitar pensar en términos de las *purificaciones* que se engendran en el proyecto de modernidad occidental (Latour, 2007), que separan la realidad en esferas pulcras, claramente diferenciadas unas de otras; una pureza gestada gracias a un intensivo trabajo ideológico que oculta el mismo ejercicio de purificación, con lo que tales nociones se nos aparecen como *dadas naturalmente* (Bauman & Briggs, 2003). Y, en tanto la colonialidad es una lógica que subyace a la modernidad —la cual constituye y es constituida por el establecimiento de dicotomizaciones, las cuales tienen como fin diferenciar y reforzar las fronteras e impedir cualquier tipo de hibridación, contaminación o mezcla chocante— y que posibilita la clasificación y la subyugación de cuerpos y pueblos no-occidentales, las autoras insisten en que pensar en términos de lo multidimensional es una forma de «desmantelar» el sistema de opresión colonial (A. Ko, 2021b, p.178):

La única manera de avanzar es trascender la lógica disciplinaria. Las propias disciplinas (raza, clase, género) ya están infectadas de colonialidad. Tales categorías sociales nacieron de un sistema opresivo [...] Hacer que las categorías sociales colonizadas se «entrecrucen» no libera la estructura de la colonialidad y pasa por alto el trabajo que tenemos que hacer con las categorías en sí mismas. (Ko, 2019, p.15)⁴

Por tal motivo, consideran necesaria una efectiva «revolución epistemológica» que vaya a «la raíz del comportamiento opresivo» y que asuma que «los bloques de construcción básicos» que se han utilizado —en los estudios y análisis académicos, pero también

³Otras autoras han llegado a consideraciones similares. Por ejemplo, la Colectiva del Río Combahee expuso en su manifiesto que las opresiones (de clase, raza y sexo/género) debían entenderse conjuntamente, sin ser separadas ni jerarquizadas. Para María Lugones la noción de interseccionalidad estabiliza y fija las relaciones sociales, creando categorías fragmentadas y homogéneas. Y, de acuerdo con Mara Viveros, también se encierra a los sujetos en entidades de alteridad preexistentes (Viveros, 2016, pp.5-9). Esto se discute más a detalle en el tercer apartado del presente artículo.

⁴A lo largo del artículo, la traducción al español de los textos publicados en un idioma distinto ha sido elaborada por mí, a excepción de donde se indique.

en las campañas y las prácticas activistas— «son en realidad productos del sistema contra el que intentan luchar» (A. Ko, 2021b, pp. 180, 178). Es decir, reconocer que la fragmentación que fabricamos en nuestros análisis —y en nuestras luchas— opera también bajo una lógica colonial de la que no somos del todo conscientes. En consecuencia, la práctica antirracista de las hermanas Ko lo mismo invade el «campo» intelectual que el activista. En sus palabras, su trabajo está comprometido con el derribamiento de los compartimentos que han sido establecidos por «líneas arbitrarias que mantienen el statu quo» (Ko & Ko, 2019, p.57).

«¿Qué pasaría si empezáramos de nuevo y trazáramos líneas diferentes? ¿O si no hubiera líneas en absoluto? [...] Cualquier trabajo que quiera desafiar líneas como estas es un trabajo valiente» (Ko & Ko, 2019, p.57). Un enfoque multidimensional es, sin duda, más laborioso y representa un reto más grande de asumir; sin embargo, es más cercano a los modos enredados, híbridos o contaminados en que los cuerpos subalternizados habitamos el mundo, en sus mallas multi, inter y transespecíficas.

El espacio de lo-menos-que

Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros) del *them* (ellos). Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura. (Anzaldúa, 2016, p.42)

Gloria Anzaldúa nos recuerda que este territorio fronterizo —en constante transición— está habitado por distintas criaturas *atravesadas* que, a simple vista, parecen no tener nada en común: los bizcos, los problemáticos, lxs *queer/cuir*, las de sangre mezclada, los perros callejeros (Anzaldúa, 2016, p.42) y, añadido: las personas racializadas en negativo, las discapacitadas, las neurodivergentes, las inmigrantes, las empobrecidas, las marginalizadas, etcétera. El pensamiento fragmentado y disciplinar —nos dirían las Ko— hace que se nos aparezcan como presencias diferentes, cada una sujeta a un particular tipo de violencia opresiva: racismo, capacitismo, neuronormatividad, cisheterosexismo, especismo y demás.

Pero, en eco con Anzaldúa, las hermanas Ko insisten en que, desde un enfoque multidimensional, es posible percatarnos que se trata —todas— de presencias *desviadas* de la norma, de aquello que se concibe como «lo normal». Estas presencias son las que habitan el territorio fronterizo, vago e indefinido al que se refiere la cita de líneas atrás. Para las hermanas Ko, este lugar es *el espacio de lo menos-que*, y en su propuesta, ahí se aferra la raíz de toda violencia opresiva. Desde luego, este territorio de lo abyecto solamente puede existir en tanto es confeccionado por su opuesto constitutivo: el espacio de lo adecuado, de lo normal, de lo legítimo. Una persona discapacitada, un perro callejero o una mujer racializada como negra son

igualmente habitantes de ese espacio, cuya especificidad *menos-que* es resultado de un largo proceso de dominación. Donde las elaboraciones fragmentarias entienden capacitado/discapitado, humano/perro, mujer negra/mujer blanca, la apuesta de Ko & Ko es entender que unas y otros están enraizados «en el dominio del Otro».

Este dominio de abyección donde les/las/los Otros son arrojados es una linde fabulada y performada por una misma entidad; por lo que lo único diferente es la experiencia sentida y vivida encarnadamente de las razones por las que se les lanzó al mismo espacio: «Vínculos», “intersecciones” y “conexiones” son herramientas torpes para lidiar con fenómenos inextricablemente enredados que no están meramente “conectados” sino que todos constituyen el mismo territorio» (S. Ko, 2021a, p.147). Pero, ¿en qué consiste la cualidad de ser *menos-que*?, ¿menos respecto a *qué*, o *quién*? La respuesta que nos lanzan estas jóvenes teóricas-activistas es el núcleo de su apuesta in-disciplinada y multidimensional: la supremacía blanca o la blanquidad.

¿Brujería zoológica? Blanco = Humano

Por «humano» todo mundo se refiere solo a «blanco». Tal es el título de uno de los ensayos más potentes de Syl Ko (S. Ko, 2021b), donde repasa si *realmente* pertenecer a la especie *Homo sapiens* es lo que nos hace humanos. La historia de las dolorosas formas de colonialidad y colonización imperialista, capitalista y extractivista que han afrontado los pueblos subalternizados de todo el globo nos deja entender que no: no basta con ser *Homo sapiens* para devenir en humano. Como anoté antes, el trabajo de las hermanas Ko es una combinación/ensamblaje indisoluble de las preocupaciones por el estudio crítico de la raza y el estudio crítico de los animales —y los feminismos negros—.

Por tanto, para clarificar su abordaje sería imperativo entender de qué van dichos proyectos político-epistémicos. Como eso rebasaría por mucho el espacio disponible y las capacidades de quien escribe, quiero limitarme a elaborar un brevísimo apunte acerca de los estudios críticos animales y cómo es que las hermanas Ko entienden que raza y animalidad no pueden pensarse separada ni aisladamente; con lo que Aph Ko idea un concepto englobador: *zoological witchcraft*.

Racializar es animalizar

Lo primero que es necesario entender para aterrizar la propuesta de las Ko es que no conciben a la racialización *como* animalización: asumen que racializar *es* animalizar, por lo que el racismo y el especismo *son la misma cosa*. Si bien, un sentido laxo del término «especismo» nos dice que equivale a una forma de discriminación por especie, tal *como* el racismo es una forma de discriminar y jerarquizar moralmente a partir de la raza, conviene precisar que esa no es la acepción que aquí se está retomando —ni es, ciertamente, la de las hermanas Ko—.

Cuando hablo de especismo hago referencia a «un orden puntual tremendamente autoritario y con férreas bases metafísicas», un ordenamiento

bio-físico-social de escala global que se fundamenta en la dicotomía humano/animal y genera la constante superioridad del primer polo sobre el segundo [...] [Una] «máquina de jerarquización especista antropocéntrica» [...] [que] involucra un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos. (Ávila, 2013, p. 35)

La única explicitación necesaria en esta definición es que esa máquina de jerarquización que mantiene la superioridad de lo humano sobre el resto de los existentes —nuestras compañeras del reino animalia, en este caso— no fue diseñada ni fraguada por cualquier *Homo sapiens*, sino que es una fabulación y una perversa manifestación del colonialismo y la colonialidad occidental, que se encarna en la forma de humano-blanco capitalista y patriarcal. Y como la blanquidad es el modelo ideal a partir del cual se jerarquiza y evalúa al resto de *Homo sapiens*, no necesita nombrarse; obliterándose en la figura de lo humano, lo plenamente humano. Antes de avanzar, conviene recordar aquí que la racialización es un proceso abierto, que opera como un mapeo de los cuerpos; cuerpos que son marcados de acuerdo con ciertas características arbitrariamente seleccionados (el color de la piel, la forma del cabello, la estatura, el tamaño de los órganos sexuales externos, la proporción del rostro, el olor corporal, la forma de andar, el sonido de la voz, etcétera) que se evalúan en *relación con* la cercanía o a distancia a un modelo ideal: la blanquidad.

Desde Linneo —conocido como «El Segundo Adán», con la potestad de nombrar todo bajo su dominio, científico en este caso— este cuerpo político blanco designó los atributos con los cuales se mediría, jerarquizadamente, el valor del resto de seres: la razón, la moral, el dios verdadero, una corporalidad específica, una forma adecuada de sentir, de pensar y de actuar; todos ellos hechos a su medida: la forma correcta de *ser* humano. En esta «infamia ontológica» (Becker, 2006, p.314), aquellas criaturas incapaces de cubrir tales requisitos, serían considerados menos-que-humanos, sub-humanos, no-humanos. ¿Qué significa esto? Que tu vida no se valora, que «eres “un alien”, “forastero”, “exótico” [...] un salvaje que hay que conquistar o una molestia que hay que aniquilar. Tu cuerpo no es tuyo [...] [y] no tienes una historia de valor» (Womack, citado en Ko, 2019, p.33).

Como sabemos, el llamado racismo científico estableció *objetivamente* la superioridad del cuerpo colectivo blanco a través de pruebas y mediciones del cuerpo y de la inteligencia (Gould, 2017) que le ubicaron en la cúspide del desarrollo y el progreso, lo que legitimaba su empresa *salvacionista/aniquiladora* del resto de las

«razas del mundo». En estos estudios —particularmente del siglo XIX— queda más que explícito que la inferioridad de los no blancos se establece por su cercanía con la animalidad, ese opuesto constitutivo de lo plenamente humano. Si la blanquidad es racional, lógica, moderna, civilizada, de moral intachable, cristiana, educada y propietaria (por decir lo menos), la animalidad no solo carecería de tales características, sino que su constitución se gesta en la ausencia y /o desviación de las mismas: un no-humano. Syl Ko nos enfatiza que

si «el humano» es realmente una expresión de blanquitud como la forma ideal de homo sapiens, entonces está previsto que «el animal» exprese una desviación de esta forma de ser. «El animal general», por tanto, no aplica sólo a miembros de otras especies, quienes claramente no pueden participar en esa forma de vida debido a que no tienen siquiera las características necesarias para «ser humano», sino que también puede aplicarse a aquellos miembros de homo sapiens que se desvían de las formas en que las blancas lucen y/o se comportan, qué valores y compromisos sostienen, y todo eso. (S. Ko, 2021b, p.70)

Decir que al racializar al Otro se le deshumaniza (un enunciado muy extendido), es solo otra manera de decir que se le animaliza, como también lo notó Frantz Fanon —y cuya voz reverbera en el trabajo de las Ko—:

el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. (Fanon, 2007, p.37)

«Animal» también es una palabra con la que insultamos a los ignorantes, los empobrecidos, los inmigrantes, los bruscos, los feos, los groseros. Designar al Otro con tal nominación legitima la violencia hacia sus cuerpos; una violencia que puede expresarse en la sutileza del rechazo mostrado con una nariz fruncida, los discursos de odio más encarnizados que pululan en los foros públicos de las redes sociodigitales o hasta la agresión física y el asesinato.⁵ Lo que hay que entender —y hacia acá apuntan las apuestas de los estudios críticos animales— es que tal condición inferiorizada de los animales es producto de un proceso histórico de dominación moderna y colonial que sigue inacabado y que se

⁵ Sobre la cualidad destructiva de la etiqueta «animal», Syl Ko escribe: «En marzo de 2015 el Departamento de policía de San Francisco fue investigado por intercambio de textos racistas y homófobos. *Think Progress* (Piensa en el progreso) cubrió la historia, enunciado, “los textos que se hicieron públicos el viernes incluían bromas sobre Kwanzaa, llamando monos a los afroestadounidenses, pidiendo su linchamiento, e incluso uno literalmente dijo: ‘no es ilegal sacrificar a un animal’”». (S. Ko, 2021b, p.61).

actualiza ansiosamente, parafraseando a Homi Bhaba. La colonialidad del poder también se expresa en las palabras y en los términos que hemos heredado y cuyo significado incorporamos sin caer en cuenta, al usar la etiqueta «animal» como peyorativa o al sentirnos ofendidas o indignados cuando se nos compara con «animales». Indirectamente, vamos haciendo nuestro el mundo que se expresa con ese lenguaje (Fanon 2009, p. 50): «cuando aprendes el lenguaje del opresor, también heredas su visión del mundo» (A. Ko, 2021b, p.177).

A partir de este reconocimiento, las hermanas Ko asumen que todo análisis crítico de la raza, pero, sobre todo, su propio posicionamiento antirracista, tendría que abrazar también las discusiones y los cuestionamientos vertidos por las luchas y los estudios antiespecistas. En este punto se hace evidente la fundición de raza/animalidad: el proceso de racializar al Otro es un proceso de animalización; porque, como figura —ideario, fantasía, discurso, vivencia— las razas fueron fabuladas y ordenadas como inferiores en relación con lo humano, es decir, con la blanquidad. La dicotomía humano/animal oblitera que, más precisamente, se trata de una configuración donde el opuesto del animal es el blanco (varón, cisheteronormado, capacitado, físicamente íntegro, cristiano, ciudadano, moderno, civilizado, con capital económico, propietario, neurotípico, educado y demás). Por lo anterior, queda claro en qué términos el análisis del racismo puede verse fundido con los estudios críticos animales.

Este proyecto de estudio-activismo surgió en 2001, con el *Center on Animal Liberation Affairs*, en Estados Unidos, que luego se convertiría en el *Institute for Critical Animal Studies* (ICAS). De acuerdo con su manifiesto, este proyecto se preocupa por lo animal en tanto un esfuerzo por su liberación —animal, humana y de la Tierra—, lo que implica partir de una «crítica radical al capitalismo, al imperialismo y a la opresión jerárquica en todas sus formas» (Best, 2011, p.9). En tanto «práctica teórica», los estudios críticos animales promueven «la reflexividad sobre las condiciones materiales en las que se produce cualquier conocimiento» (Ávila, 2017, p.343), por lo que, desde la experiencia del Sur global, lo animal se piensa considerando los modos en que opera la colonialidad del poder, la globalización neoliberal y el modo de vida capitalista patriarcal occidental (Ávila, 2017, p.346).

Iván D. Ávila enfatiza que, en tanto se asume la fundición de las distintas formas de sujeción, explotación y subordinación, lo *crítico* de este movimiento y campo de estudio está también «en su potencial para alentar o dar lugar a nuevas y heterogéneas formas-de-vida capaces de desestructurar el Mundo-Uno actual»; por lo que «no solo deberá enfocarse en los vivientes que hoy son etiquetados como animales, sino en las prácticas de animalización a las que son y han sido sometidos una gran variedad de sujetos», llámense mujeres, niñas, enfermos o pueblos racializados (Ávila, 2017, p.349). El ensamblaje de raza y animalidad

puede abordarse conjuntamente porque, tanto los cuerpos racializados en negativo como los animales —animalizados— han sido sistemáticamente abyectados por la blanquidad/humanidad al territorio fronterizo del que nos habla Anzaldúa, o a ese espacio de lo menos-que que reconocen las hermanas Ko.

La revisión que hago de la estrategia propuesta por Ko & Ko está situada desde una corpogeopolítica particular que es consciente, por una parte, que las autoras están teorizando desde un lugar de enunciación específico, a partir de sus experiencias en una realidad que no es la misma que la del Sur global, específicamente, la latinoamericana —y la mexicana, que es la mía—. Por otro lado, que mi propia enunciación se encarna en un cuerpo mestizo, cuyo entramado racializado —como la blanquidad— pocas veces es abiertamente enunciado; y que, en la experiencia del nacionalismo mexicano, se asume también como «lo normal» —siempre y cuando reafirme su ejercicio aspiracional a la blanquidad— (Moreno, 2022).

Por tales motivos, cuando las hermanas Ko aluden a la racialización y a la animalización como una manifestación de la supremacía blanca, desde mi lectura, se trata de dos cuestiones: i) de la blanquidad expresada como supremacía blanco-mestiza —lo blanco como un modo superior de ser; lo mestizo blanqueable como un perenne deseo del llegar-a-ser—; y ii) de un racismo abiertamente antinegro (Moreno, 2022). Ambos, productos de un «constructo especista colonial» (Teixeira de Carvalho, 2021) que nos habla de esa multidimensionalidad de la opresión. Volveré a esto más adelante.

Blanquidad y racismo como brujerías zoológicas

En el campo de los estudios críticos de la raza y los proyectos antirracistas, es un lugar común afirmar que a los pueblos racializados en negativo —y, más específicamente, a los pueblos racializados como negros— *se les animaliza*, es decir, se les sobaja a una condición subhumana en términos de su consideración ontológica y moral. Sin embargo, lo animal no es sujeto a una revisión crítica, sino que se evade o sencillamente se denuncia. Más allá, este mismo análisis se extiende a las otras criaturas habitantes del espacio de lo menos-que. Por ejemplo, la apuesta por un feminismo descolonial de María Lugones afirma que

ver la colonialidad es ver la poderosa reducción de seres humanos a animales, inferiores por naturaleza, en una comprensión esquizoide de la realidad que dicotomiza lo humano de la naturaleza, lo humano de lo no humano, y que impone una ontología y cosmología que, en su poder y su constitución, no permite toda la humanidad, toda posibilidad de comprensión, toda posibilidad de comunicación humana, a los seres deshumanizados. (Lugones, 2011, p.114)

Lo que sostengo, de la mano de Ko & Ko, es que *ver la colonialidad* también es reconocer la interiorización —e incorporación— de la jerarquía que hace del *animal* un ser inferior al que podemos ser reducidas. La inferiorización de lo animal —en tanto masa amorfa bajo cuyo término se borran muchísimos seres, como señala Derrida (2008)— es el principal efecto de esa máquina jerarquizante (Ávila, 2013) que no solo ordena el estatuto moral de los existentes; también les asigna un lugar, un deber-ser. Más allá, les organiza en un *ordo amoris*, es decir, un ordenamiento sensible en función de si pueden ser amados o no (León, 2010), lo que prefigura nuestros encuentros afectivos —y de sentido— con la *otredad*. Así, en este orden bio-físico-social y afectivo producto del especismo colonial —capitalista, patriarcal, moderno y occidental—, ser sujetos animalizables se entiende como una vejación a un nivel profundo. Pero todo cuestionamiento a la colonialidad del poder (del saber, del género, o de cualquier otra) tendría que entender que, así como no existen razas sino cuerpos racializados, el animal es una fabulación: los animales también han sido animalizados.

Al respecto, Syl Ko apunta:

La separación humano-animal es el fundamento ideológico subyacente al marco de la supremacía blanca. La noción negativa de «lo animal» es el ancla de este sistema. «Blanca» no es solo la raza superior; es también un modo superior de ser. Residiendo en la cima de la jerarquía racial está el humano blanco, donde la especie y la raza coinciden para crear el ser dominante. Descansando en el fondo como el opuesto abyecto de lo humano, de la blanquitud, está la noción (necesariamente) nebulosa de «el animal». (S. Ko, 2021c, p.104)

Como he venido apuntando, la potencia de las argumentaciones de las Ko se encuentra en que quieren nombrar a la autora de tales elucubraciones; buscan sacar a la luz al fabricante de la máquina jerarquizante: la supremacía blanca, la blanquitud. A propósito del trabajo de Aph Ko, Claire Jeane Kim anota:

La supremacía blanca ha estado tan interesada en animalizar a los no-blancos durante los últimos siglos, ha hecho un uso tan productivo de esta asociación, que tal vez ha parecido el camino más seguro para los estudios raciales denunciar la asociación y apartarla de la vista, en lugar de explorar el aterrador espacio de abyección que une a los pueblos racializados y a las criaturas animalizadas. (Kim, 2019, p.xi)

Como una vía para explorar ese aterrador espacio, dominio de los Otros, Aph Ko propone entender al racismo y a la blanquitud como brujería zoológica (*zoological witchcraft*). Este concepto lo confecciona a partir de la conjunción del trabajo de C. J. Kim y James W. Perkinson. De la primera, recupera la noción del enredo raza/animal y del segundo retoma la concepción deliberadamente contrahegemónica

del uso del término *witchcraft/brujería*. Líneas atrás me ocupé de la primera veta, por lo que en este apartado quiero explorar esta cualidad mágica del racismo y la supremacía blanco-mestiza.

En su trabajo, Perkinson sostiene que la brujería, históricamente, se inventa desde la perspectiva y la práctica colonial, como una suerte de dispositivo estructurador que media, a su vez, los significados del orden de la blanquidad y el desorden del resto. Con ello no se niega la existencia de prácticas mágicas y rituales de los grupos subalternizados, sino que enfatiza que devinieron en brujería solo en tanto se estructuraron en un orden colonial y racista, que valoró dichas prácticas como *diabólicas, maléficas, oscuras* e inminentemente negativas. Lo que Perkinson señala es que su transmutación en formas inferiorizadas —en relación con la blanquidad—, a través del discurso y de las prácticas de persecución y prohibicionismo racistas y racializantes, en sí misma constituye una brujería —un encanto, un hechizo—. Para el autor, la «potencia prestidigitadora» de la blanquidad se manifiesta en que, en la acusación —«¡brujería!, ¡bruja!»— se crea lo mismo que se proyecta; y tales acusaciones sirven «como explicación retroactiva» (Perkinson, 2004, pp.606-607).

Ko retoma estas ideas para pensar a la blanquidad y al supremacismo blanco, pero tiene cuidado de precisar que su uso metafórico difiere del entendimiento extendido —mayormente cristiano— de la brujería como negativa y reconoce la reciente reivindicación que ciertas colectivas feministas hacen del mismo término. Desde su lectura de Perkinson, la brujería se entiende como una fuerza insidiosa, una «violencia metabólica» (Perkinson, 2004, p.604) que opera silentemente desde adentro, afectando los propios procesos vitales. Nos dice que, más precisamente, se trata de una brujería zoológica, que acusa a los cuerpos no-blancos de ser animales —es decir, no-humanos— y en la acusación los animaliza/racializa como un hechizo o una maldición. Lanzando una maldición con lenguaje zoológico (Fanon, 2007, p.37), se envenena lentamente el cuerpo no-blanco/no-humano y, al unísono, el cuerpo de quien lanza la maldición (Césaire, 2006, p.148).

La definición de especismo, arrojada por Ávila páginas atrás (2013), se ve robustecida con el uso metafórico que Aph Ko le otorga al término *brujería*. Como anoté, el especismo no solamente es un ordenamiento ontológico y moral, también es ineludiblemente afectivo; y, como el racismo y la blanquidad, opera silentemente (Varela, 2022, pp. 64, 222), colándose en los más profundos intersticios de nuestro ser sin que, necesariamente, medie intención deliberada alguna. Desde su enfoque multidimensional, la autora sostiene que el racismo/especismo gestado por la blanquidad y la supremacía blanca no es un mero «sistema» o una simple «institución».

Más aún —nos dice—, se trata de «una fuerza viva, insidiosa, expansiva y colonial que trabaja para “entrar”, consumir y destruir» (Ko, 2019, p.3). Es una fuerza viva porque tiene una existencia en acto, que se actualiza reiteradamente y que

transmuta el orden naturo-sociocultural; es insidiosa porque «se mete dentro», se introduce en los cuerpos animalizados/racializados y metaboliza sus esencias —el veneno en Césaire (2006)—; es expansiva porque es omnipresente y silenciosa, por lo que es difícil exorcizarla; y es colonial porque, como he venido apuntando, tiene una naturaleza zoológica que se finca en la distinción humano/animal, donde lo humano es sinónimo de blanquidad.

Como en las series o películas hollywoodenses de terror, la maldición de la blanquidad consiste en que ingiere el interior de los cuerpos racializados —y de todas las criaturas habitantes del espacio de lo menos-que— y deja «cascarones vacíos» que son «rellenados» con sus proyecciones y fantasmagorías. Y estas «cáscaras» «se convierten en emblemas de la superioridad supremacista blanca, que se exhiben para mostrar la degradación racial» (Ko, 2019, p.54). No por nada Achille Mbembe recalca cómo lo negro es, a la vez que producto de una fabulación, un yacimiento de fantasías de la blanquidad (Mbembe, 2016). En suma, «la brujería de la supremacía blanca es su capacidad para definir el mundo entero desde el punto de vista de los blancos [de la blanquidad] y para afectar a la psique interna de otros seres vivos» (Ko, 2019, p.57). Así, el racismo y la blanquidad se nos presentan no ya solo como un particular ordenamiento lógicamente —y perversamente— fundamentado de la humanidad; sino que la metáfora propuesta por Aph Ko nos invita a reconocer su estructura zoológica y ontogenética, así como su expresión alógica, prerreflexiva e intensamente afectiva que se cuele como un desprecio o un odio añejo y rancio, antiquísimo, hacia «lo animal».

De sur a norte y de regreso: provocar in-disciplinadamente

«Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento» (Rivera Cusicanqui, 2010, p.68). Una profesora me dijo, en una ocasión, que nadie se sostiene sobre sus propios hombros. Con esto quería decir que nuestras ideas, nuestras apuestas y decisiones teórico-metodológicas y nuestras prácticas activistas —dentro y fuera de la academia— no nacen espontáneamente, desvinculadas de quienes nos anteceden o de quiénes nos acompañan en los trayectos que construimos andando. Así, siguiendo con la metáfora de Rivera Cusicanqui, aunque frescas y hasta flamantes, las propuestas de Aph Ko y de Syl Ko no brotaron de la nada, sino que abrevan —sin agotarlas— de otros afluentes y se conectan con otros ríos de pensamiento, más al sur. En este último apartado me interesa señalar algunos otros cauces por donde se mueven las aguas de pensamientos, sentires y proyectos que resuenan entre sí; que se mueven del sur al norte y de regreso. El aproximarnos a las apuestas de las hermanas Ko con estos otros nombres en mente nos ayuda a encontrar reverberaciones desde nuestros contextos latinoamericanos y caribeños,

lo que posibilitará, futuramente, una construcción conjunta de herramientas conceptuales y analíticas que ayuden a entender los mecanismos de la blanquidad y algunas de las formas en las que se expresa como brujería zoológica. Sirva mi ejercicio como una invitación.

Contra la fragmentación moderna-blanca-colonial

Líneas atrás precisé que el enfoque de las hermanas Ko es multidimensional y no intereseccional —como ellas mismas argumentan—, lo cual es consecuente con la postura descolonial de las autoras y, al mismo tiempo, con su genealogía reconocida, que incluye a pensadoras, artistas, académicas y activistas. Como adelanté, una de esas vetas es la de los feminismos negros y chicanos. Desde 1974, la lucha del Colectivo Río Combahee estuvo comprometida con la creación de una práctica intelectual y activista que entendiera que la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista están imbricadas, eslabonadas (La Colectiva del Río Combahee, 1988 [1977], p. 172). Al tiempo, se posicionaron contrarias a la separación entre pensamiento intelectual y acción colectiva.

Este antecedente se hace notorio al repasar la trayectoria de las hermanas Ko, quienes llevan su activismo a la academia y sus planteamientos y conceptualizaciones a la práctica activista. Desde luego, esta es una experiencia bastante frecuente en la biografía de pensadoras del Sur global, en tanto las violencias de la vida se abrían paso ante ellas y se volvió necesario e ineludible el hacerles frente. Por ejemplo, pienso en Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel o Yuderkys Espinosa. Precisamente, en estas mujeres es posible hallar resonancias de preocupaciones comunes con las Ko. En más de una ocasión, Espinosa ha insistido en la urgencia de una desobediencia epistémica (Espinosa, 2014, p.8) y en la necesidad de combatir la fragmentación de las luchas colectivas y de confrontar la «descuartización del cuerpo social» (Espinosa, en Barroso, 2016, p.26).

Toda la trayectoria de Rivera Cusicanqui es una muestra de ensamblaje entre teoría y práctica; un continuo repensar sin abandonar «el sentido de urgencia política» (Rivera Cusicanqui, 2010, p.57). Este abigarramiento es el fondo de lo *ch'ixi*, su particular apuesta descolonial que entreteje los opuestos. Y desde la década de 1980, Ochy Curiel se ha dedicado a una «antropología de la dominación» que se centra en la imbricación de las opresiones; de reconocer la relacionalidad de las categorías (raza, sexo, clase y demás) y de desmontar, como un acto de descolonización, las concepciones modernas/coloniales que les compartimentalizaron en primer lugar (Curiel, 2017, pp.42-44). Para Curiel, entender la interconexión o la fundición de estas opresiones nos proporciona valiosas herramientas para combatir las (Curiel, 2017, p.42). Como dijera Gloria Anzaldúa: «Nada sucede en el mundo “real” a menos que suceda primero en las imágenes dentro de nuestra mente» (Anzaldúa, 2016, p.146). Y en los ensayos de las hermanas Ko se deja entender que, en el fondo,

no se trata solamente de combinar pensamiento y acción, sino de radicalizarse y ponerse en movimiento para engendrar cambios, por la liberación humana-animal de toda forma de opresión.

Contra la opresión animal

Si el enfoque multidimensional de la opresión —la imbricación de opresiones, el desmantelamiento de la fragmentación— no es una apuesta novedosa en las hermanas Ko, el foco en la animalidad, desde los estudios críticos de la raza y el activismo antirracista, decididamente lo es. Sin embargo, la inspiración de sus planteamientos también se liga con figuras del pasado y, ciertamente, puede enlazarse con lo que otras personas racializadas que, sin necesidad de haberlas leído, están pensando-viviendo hoy en día esas mismas discusiones.

Un primer referente de las Ko es Aime Césaire, cuando en su *Discurso sobre el colonialismo* afirma la «invención» del negro por Europa. Análogamente, Aph Ko reconoce que las palabras de Césaire la ayudaron a modelar el argumento de que «animal» es también una categoría colonial impuesta tanto a animales como a humanos; y que, el encerrarlos en dicha prisión conceptual —espacio de lo menos-que— es un primer paso para oprimirlos y violentarlos. Así, las Ko hallan conexiones profundas con la literatura anti/post/descolonial, que les ha posibilitado un desarrollo más nutrido de sus ideas. Sin embargo, advierten que pese a la cantidad cada vez más creciente de trabajos y prácticas sobre «la naturaleza racializada de *lo humano* y la animalización de los humanos como un medio para explotarlos, violarlos y/o eliminarlos [no hay] mucha consideración seria de los animales no humanos reales o cómo este proyecto de racialización *les afectó*» (Ko & Ko, 2021, p.16).

Aunque efectivamente proyectos como el de los feminismos descoloniales instan a una potente crítica al determinismo biológico anclado en categorías como el sexo o la raza, o discuten cómo la razón colonial instrumentalizó a los Otros no-humanos (por no-blancos) en un ejercicio perenne de subespeciación (menos-que-humanos), explotación y aniquilamiento (Curiel, 2017; Viveros, 2016; Lugones, 2011), ciertamente no muestran explícitamente una consideración seria por los demás animales. Sin embargo, pueden hallarse posibles vías de complicidad a tono con la preocupación de las Ko y de otras que, como ellas, asumimos el reto de devenir más animales en nuestras luchas —ya sean en el papel, en las calles o en las mesas—.

En muchos pueblos originarios y de la diáspora africana en América/Abya-Yala, la «naturaleza», entendida como una entidad aparte, externa y objetivada, no tuvo lugar y no lo tiene del todo.⁶ Desde el siglo XVI, la razón occidental, instrumental y colonial, trató de imponer modos de vinculación y relacionalidad de lo plenamente

⁶ Una discusión profusa y con una larga tradición en la literatura antropológica, por lo que no me detendré en este punto.

humano con el resto de existentes; no sin hallar resistencias. Por ello, parte de la teoría-práctica descolonizadora recae en modificar —inclusive, en un plano ontogénico— nuestras relaciones con otros seres; en abrazar los sentidos de mundo que no siguen una lógica moderna y depredadora y en resquebrajar la dicotomía jerárquica impuesta de cultura/naturaleza. En el Sur global, las luchas ambientalistas y por los territorios, por el agua, en contra de las mineras transnacionales y de la industria ganadera, por mencionar, son algunas formas en las que se está reclamando colectivamente una vinculación diferente con nuestros mundos circundantes.

La paridad (Lajo, 2006) o lo *ch'ixi*, por ejemplo, son sentidos de mundo y epistemologías indígenas que reconocen la existencia de opuestos complementarios, más no jerárquicos. La crítica de las Ko a la dicotomía animal/humano no es una negación de las diferencias, sino una denuncia de los modos en los que fue construida la Diferencia entre uno y otro, que terminó por inferiorizar a los primeros debido a su desviación de lo humano-blanco. Como sostiene Rivera Cusicanqui, lo que queda pendiente es «pensar en una episteme que reconozca la condición del sujeto a lo que comúnmente se llama objetos, ya sea plantas, animales o entidades materiales inconmensurables» (Rivera Cusicanqui, 2018, p.109). Para las Ko —en esta idea y vuelta— hay que «comprender *los modos de pensar* que fueron diseñados precisamente para garantizar que ciertos humanos, animales y otras formas de vida no humana permanezcan fuera de nuestras comunidades morales y sociales» (Ko & Ko, 2021, p.18).

Sin embargo, tal proyecto unificador de frentes de lucha no está generalizado. Por ejemplo, algunos colectivos y grupos activistas por la liberación animal se oponen a «mezclar» las causas, mientras que el tema animal no tiene un lugar en la agenda de organizaciones o de activistas antirracistas —más bien, como se dijo antes, es un asunto que se elude—, al menos en la experiencia narrada por las propias Ko (A. Ko, 2021c). Y en la academia, además, aunque se considera cada vez más saludable y pertinente el apoyo explícito a las luchas de los grupos minorizados, la cuestión de la opresión animal suele estar —si es que aparece— totalmente despolitizada (cf. Varela, 2022, pp.106-107). En este sentido es que podemos entender la apuesta de las Ko como provocadora y desafiante: llama a la acción.

Contra la brujería zoológica de lo blanco-mestizo

El particular lugar de enunciación de las hermanas Ko exige que, si queremos responder al llamado de su desafío, logremos amasar su propuesta a la medida de nuestros particulares contextos, en los que la imposición del mestizaje como máxima de la ideología nacionalista de muchos países del sur Global posibilita el entendimiento de la brujería zoológica como algo mucho más soterrado. A diferencia de Estados Unidos —espacio desde el cual hablan las Ko—, el racismo en lugares como México, Colombia o República Dominicana (por ejemplo) «se

ejerce en relación con la apariencia, los rasgos físicos del individuo, la fisonomía, los gestos, el acento. La raza es leída por las marcas que deja en los cuerpos y no en función de la genealogía y el origen», además de ensamblarse con la clase, el nivel educativo, el estatus y más (Viveros, 2020, p.25). Así también, la maldición zoológica es lanzada en consonancia; y por ello —como anoté antes—, «animal» también es el empobrecido, el inculto, el marginalizado y periferizado; quienes también tienen los mapeos de la racialización en sus cuerpos.

Mónica Moreno (2022) nos precisa que el mestizaje mexicano —para recurrir a mi propio contexto— como proyecto eugenésico de Estado, no solo intentó *mejorar la raza* de la ciudadanía promoviendo las alianzas matrimoniales para blanquearse, sino que se fincó en una actitud antinegra, que forzosamente debía consolidarse discursivamente —en su negación como parte de la historia oficial— y prácticamente; esto es, a través de eliminar cualquier rastro de negritud del ser. En este sentido, la educación pública, los manuales de buenas maneras —como el de Manuel Antonio Carreño— y todo el proceso de integración nacional posrevolucionario (dicho sea de paso, apoyado especialmente por la antropología como disciplina purificante) ayudarían a pulir y domesticar a la gente torpe y grosera. La cual era, además, la población racializada: indígena y afrodescendiente.

En contextos como este, la blanquidad deviene en supremacía blanco-mestiza, en tanto las personas reconocidas como mestizas están igualmente afectadas por el ordenamiento racial y cuyo «privilegio se sostiene sobre la opresión de los grupos racializados» (Viveros, 2020, p.25), al tiempo que pueden ser tanto víctimas como victimarias de la brujería zoológica. De acuerdo con Moreno Figueroa, el imaginario mexicano —y la fuerza insidiosa de blanquidad— no solo se basa en el deseo de distanciarse de lo negro (lo animal), sino que reiteradamente se enuncia que no existen personas mexicanas negras, no tienen posibilidad ontológica en el discurso mestizo de nación. La brujería zoológica cobra su efecto: el cuerpo colectivo negro es vaciado y consumido desde adentro y *reanimado* con las fabulaciones de la blanquidad. La existencia del ideal mestizo —como permanente aspiración y como borramiento de las genealogías— solo adquiere sentido ahí donde hay algo que blanquear, es decir, que se reafirma en la negación de lo negro. Así, el racismo antinegro manifiesta su fuerza viva y silente —estructural, sistemática y cotidiana— en términos del privilegio concedido a los cuerpos no-negros; o, lo que es lo mismo, a los plenamente humanos. Se entiende entonces que, en México, el racismo antinegro se presenta «como proceso que ha producido las condiciones de deshumanización y desventaja de la población Negra», mientras posiciona ventajosamente a la blanquidad y sus aliados (Moreno, 2022, p.38). Y tales condiciones de deshumanización son, como dirían Ko & Ko, condiciones de animalización y de abyección. Pero, aunque ni la negritud ni la blanquidad necesariamente se hagan explícitas en nuestras relaciones sociales cotidianas, «el

distanciamiento de lo Negro como medida de humanidad, marca y posibilita el mero acceso a una vida digna en México» (Moreno, 2022, p.56); un privilegio exclusivo del humano-plenamente humano.

Un ejemplo lamentable de la fuerza de la brujería zoológica puede hallarse en el sinnúmero de comentarios racistas y violentos que buena parte de la población mexicana lanzó en las redes sociodigitales, a propósito del paso de la caravana de migrantes africanos en 2019. Acompañando los reportajes tendenciosos de noticieros *mainstream*, podían leerse entradas del tipo: «son demonios», «¡ayuda humanitaria para humanos, no para bestias!», «asco, pinches animales incivilizados», «les hubieran aventado unos plátanos envenenados», «¡negros no! ¡México no es un zoológico!» (Vargas García, en proceso). Aquí, el racismo se expresa animalizando al Otro —negro, inmigrante, bestia, no-humano— lo que justifica la violencia hacia sus cuerpos, como analizan las Ko. Sin embargo, quienes se encargaron de maldecir lo negro y lo animal fueron personas mestizas, ellas mismas regidas por el ordenamiento racializante que, en otros momentos, también les ubica como menos-que.

En muchas de las sociedades latinoamericanas y caribeñas, el peso del mestizaje se vive como una ambivalencia perpetua, un estado oscilante que, sin embargo, jamás es plenamente humano y, por ende, no cesa en su deseo de alcanzar la blanquidad que otorga el estatuto definitivo de humanidad. Como traté de mostrar, en nuestras latitudes la supremacía blanco-mestiza se cuela todavía más silenciosa e insidiosamente, trasminándose lenta pero efectivamente como un veneno vivo que invade, por entero, el cuerpo social. Esto ya ha sido desarrollado por otros, como Césaire o Fanon. Sin embargo, el reconocer que lo que bombea ese veneno es el binario jerarquizado humano-animal, como nos invitan a pensar las Ko, nos puede ayudar a la construcción de herramientas conceptuales —como «brujería zoológica»— que consideren seriamente, de una vez por todas, la opresión de los otros animales y los modos en que esta misma brujería atenta contra sus vidas; en un intento por resquebrajar las dicotomías moderno-coloniales y en consonancia con una praxis descolonizadora que debe nutrirse con nuestras propias aguas.

Para cimarronear

Como todo hechizo, la brujería zoológica puede tener efectos de ida y vuelta. El Diccionario de Autoridades consigna que, para la Nueva España de 1729, la palabra «cimarrón» era un adjetivo para nombrar a lo indómito, salvaje y montaraz, aplicado a animales y vegetales por igual. Así, se decía de las plantas cimarronas cuando crecían libremente sin la intervención ni manipulación humana de ningún tipo. Y se hablaba de ganado cimarrón cuando estos animales escapaban y se internaban en el monte, fuera de todo control —lo que aplicaba también con perros, gatos, gallinas, patos, etcétera—. Como sustantivo, también se nombraban

«cimarrones/cimarronas» a las personas que escapaban de condiciones de esclavitud, ya fuese huyendo a parajes alejados —como montes o zonas selváticas de difícil acceso—o internándose entre las multitudes de las capitales nacientes. Cuando el cimarrón se verbaliza, aparece el vocablo «cimarronear», que consiste en el escape o la huida física, intelectual, espiritual o simbólica de la opresión. Cimarronear es una forma de agenciamiento profundamente descolonial, que remite a la experiencia situada de los pueblos racializados como negros —especialmente— del Sur global.

En su rastreo epistemológico, José Arrom (1983) apunta que dicha palabra probablemente proviene del taíno «símaran», que puede traducirse como «flecha fugitiva». En una sola palabra —como adjetivo, sustantivo y como verbo— se enredan las existencias multiespecíficas, lo que nos habla de que la blanquidad, históricamente, ha ejercido un dominio sobre todo lo existente: personas, vacas o yerbas. Sin embargo, aquí puede notarse que la acusación de su inferiorización solamente puede concretarse en tanto se reconocen sus actos de resistencia a la captura, al embrujo. Así entonces, el cimarronaje deviene «agenciamiento que cruza las barreras de la especie» (López, 2020, p.270), lo que bien puede invitarnos a pensar en alianzas y conspiraciones —de aspirar en conjunto— entre las distintas criaturas habitantes del espacio menos-que.

Pensadores, activistas, poetas y artistas del Sur, llevan tiempo *re-conociendo* su animalidad y abrazándola como una forma de resistencia que, al unísono, reconoce la dependencia mutua y la fragilidad del cuerpo animado, cuya materialidad compartimos con otras criaturas. En el fondo —y en la superficie—, la propuesta de Aph Ko y Syl Ko es una invitación a *re-conocer* habitantes comunes de la frontera, del espacio menos-que; y que ese reconocimiento nos movilice las mentes y los conceptos, las pancartas, los lápices y las prácticas activistas. Otras/ otros/otres más también lo dicen a su modo:

Y abrazo la/mi animalidad, lo animalizable. Abrazo como negra cimarrónica mi animalidad y mi bestialidad y que lo otro: lo blanco-cis hetero europeo o lo queer-blanco europeo, sea lo humano. Lo humano que entra en el plano del deseo y lo humano que entra en el plano de lo que merece vivir. (Piña Narváez, 2017, p.41)

O el poema de Ángela María Dávila, *Ante tanta visión:*

[...] un animal que habla
para decirle a otro parecido su esperanza...
[...] y que quisiera ser
un mejor animal.
Animal colectivo

que agarra de los otros la tristeza como un pan repartido,
que aprende a reír sólo si otro ríe
—para ver cómo es—
y que sabe decir:
soy un animal triste, esperanzado,
vivo, me reproduzco, sobre un globo de tierra.

Reflexiones finales (desde la linde)

La propuesta de las hermanas Ko, leídas desde el Sur global, puede antojarse *atrevida o disparatada*. Sin embargo, yo sugeriría que, más bien, es decididamente radical, en la acepción primaria del término: que va a la raíz. Las autoras defienden que es mucho más fructífero un enfoque multidimensional para entender la anatomía de la opresión; pero también para hacerle frente. En ocasiones —apuntan— los colectivos se movilizan separadamente para atender cada una de las «intersecciones» de la dominación: movimiento antiespecista, movimiento feminista, movimiento afrofeminista, movimiento antirracista, etcétera, etcétera. Lo que advierten es que tales fragmentaciones son herederas de una episteme colonial y occidental, por lo que no solo impiden tener una «imagen completa», sino que son ilusorias y nos confunden. Por ende, tal ordenamiento se entiende como uno de los problemas a atacar (Ko, 2019, p.12) para no distraernos del objetivo común: la lucha contra toda forma de violencia opresiva. Como anoté, este proyecto ha sido compartido por otras personas, de norte a sur y de regreso.

Como habitantes del espacio de lo-menos-que, las hermanas Ko, antes de evadir la animalidad, elijen abrazarla y nos invitan —a las criaturas inferiorizadas o subalternizadas en cualquier modo— a hacerlo también. No son ingenuas: reconocen la altisonancia de gran parte de su apuesta, la dificultad de defender aquello que ha sido usado para violentarles —la condición animalizable, de subhumanidad—. Admiten que sus perspectivas, teorías y posiciones serán tomados en broma, que sus visiones serán menos-que, «meras alternativas a “el canon”» (S. Ko, 2021d, p.153). Por ese motivo apuestan también por una práctica in-disciplinada o, por lo menos, no-disciplinar; que escape de las capturas y las purificaciones académicas (Ko & Ko, 2019), cuya lógica colonial también busca domesticar a los discursos otros.

Para mí, la riqueza de sus argumentos no solo se encuentra en la potencia metodológica que nos posibilita complejizar el análisis de la blanquidad y la supremacía blanca (-mestiza) y el racismo, sino en la fuerza política que nombra abiertamente —y en voz alta— la autoría de tales fabulaciones: la blanquidad como un ordenamiento especista y colonial; una brujería zoológica que se expande intempestivamente y

que, para exorcizarla, debemos conocer su nombre. Para ellas, su propia abyección —como mujeres negras y como teóricas-activistas indisciplinadas— les otorga la posibilidad de apropiarse de ese territorio fronterizo.

Como anota Syl:

Usemos nuestro borrado de la noción occidental podrida-hasta-el-núcleo para construir un «nuevo mundo» diferente, uno que no esté definido en términos de dicotomías o jerarquías o muerte emocional, sino centrado en el amor: uno en el que aceptamos la ambigüedad y diferencia, anclada en un expansivo e ilimitado «nosotras». (S. Ko, 2021d, p.153)

Esa es su apuesta y, como compañeras arrojadas al espacio de lo menos-que, podría ser la nuestra también. La invitación está abierta.

Referencias

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Arrom, J. (1983). Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen. *Revista Española de Antropología Americana*, 13, 47-57. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8383110047A>
- Ávila Gaitán, I. D. (2017). El Instituto de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial. *Tabula Rasa*, 27, 339-351, <https://doi.org/10.25058/20112742.454>
- Ávila Gaitán, I. D. (2013). *De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Barroso Tristan, J. M. (2016). Descolonizando. Diálogo con Yuderkys Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, VI, 8-26. <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres>.
- Bauman, R. & C. L. Briggs. (2003). *Voices of Modernity: Language ideologies and the politics of inequality*. New York: Cambridge University Press.
- Becker, A. (2006). Exterminios. El cuerpo y los campos de concentración. En J. J. Courtine (Dir.), *Historia del cuerpo humano* (Volumen 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX), (pp. 313-332). Madrid: Santillana.
- Best, S. (2011). El surgimiento de los estudios críticos animalistas: de la teoría a la práctica y hacia una educación superior, 1-30. <http://drstevebest.files.wordpress.com/2011/10/el-surgimiento-de-los-estudios-crc3adticos-animalistas.pdf>

- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos I. *Intervenciones en estudios culturales*, 3(4), enero-junio, 41-61. <http://portal.amelica.org/ameli/journal/53/5312003/5312003.pdf>
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Espinosa, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, marzo-abril, 7-12. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gould, S. J. (2017). *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Crítica.
- Kim, C. J. (2019). Foreword. En A. Ko, *Racism as zoological witchcraft: a guide to getting out*. (pp.xi-xv). Brooklyn: Lantern Books.
- Ko, A. (2021a). Creando nueva arquitectura conceptual. En A. Ko & S. Ko, *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro* (pp.243-260). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Ko, A. (2021b). Por qué la liberación animal requiere una revolución epistemológica. En A. Ko & S. Ko, *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro* (pp. 177-190). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Ko, A. (2021c). #AllVegansRock. En A. Ko & S. Ko, *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro* (pp. 51-60). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Ko, A. (2019). *Racism as zoological witchcraft: a guide to getting out*. Brooklyn: Lantern Books.
- Ko, S. (2021a). Podemos evitar el debate sobre comprar las opresiones humana y animal, si simplemente hacemos las conexiones correctas. En A. Ko & S. Ko, *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro* (pp. 165-176). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Ko, S. (2021b). Por «humano» todo el mundo se refiere solo a «blanco». En A. Ko & S. Ko, *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro* (pp. 61-74). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Ko, S. (2021c). Abordar el racismo requiere abordar la situación de los animales. En A. Ko & S. Ko, *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro* (pp. 101-111). Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Ko, S. (2021d). Anotaciones desde la frontera de la división humano-animal. En A. Ko & S. Ko, *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro* (pp.143-155). Madrid: ochodoscuatro ediciones.

Ko, A. & Ko, S. (2021). *Aphro-ismo: ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.

Ko, A. & Ko, S. (2019). Un-Disciplined: A Conversation Between Two Sisters Who Left Graduate School. En M. C. Whitaker & E. A. Grollman (Eds.), *Counternarratives from Women of Color Academics: Bravery, Vulnerability, and Resistance* (pp.51-57). New York: Routledge.

La Colectiva del Río Combahee. (1988[1977]). Una declaración feminista negra. En C. Moraga & A. Castillo, (Ed.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp.172-186). San Francisco: Ism Press.

Lajo, J. (2006). *Qhapaq Ñan. La ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya-Yala.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

León Vega, E. (2010). *El monstruo en el otro: sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Sequitur / Universidad Nacional Autónoma de México.

López Barrios, J. I. (2020). Pero... ¿pueden resistir? Resistencias animales, relaciones de poder y dominación. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), 234-274. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/160>

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119, <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>

Moreno Figueroa, M. G. (2022). Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40(número especial), 31-60. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/2084>.

Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.

Navarrete, F. (2017). *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso Ediciones.

Perkinson, J. W. (2004). Reversing the Gaze: Constructing European Race Discourse as Modern Witchcraft Practice. *Journal of the American Academy of Religion*, 72(3), 603-629, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfh060>

Piña Narváez, Y. (2017). No soy queer, soy negrx: mis orishas no leyeron a J. Butler. En L. Rojas & F. Godoy, (Eds.), *No existe sexo sin racialización* (pp.38-47). Madrid: Colectivo Ayllu Matadero/Centro De Residencias Art.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Teixeira de Carvalho, P. (2021). A modernidade colonial e o constructo especista-racista. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(2), 123-135. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/44>.

Varela Trejo, D. A. (2022). *Amor y control: un análisis antiespecista de las relaciones perro-humano en un parque al sur de la Ciudad de México*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México.

Vargas García, A. B. (En proceso). Desprecio encarnado. Redes sociodigitales, racismo antinegro y captaciones sensibles de la caravana africana de migrantes en México. En C. Masferrer León, (Ed.). *Discursos y experiencias de racismo y discriminación en México*.

Vargas García, A. B. (2022). *Como mar y espuma: afectividad y fuerza cultural en la música tropical de la Costa Chica*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México.

Viveros Vigoya, M. (2020). Los colores del antirracismo (en América Latina). *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 36, 19-34. <http://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.36.02.a>

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17, <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>