

# LA VOZ DE LOS ANIMALES: UNA RESPUESTA A LA RECIENTE TEORÍA FRANCESA DEL CUIDADO EN ÉTICA ANIMAL<sup>1</sup>

Josephine Donovan<sup>2</sup>

Traducción: Vittoria di Prizito<sup>3</sup> y Eduardo Rincón Higuera<sup>4</sup>

Recientes teorías francesas se han expandido a través del cuidado tradicional del feminismo americano en la ética animal. Algunas de estas aplicaciones son erróneas y han permitido la aprobación del “comer carne” y la valoración de Temple Grandin y Aldo Leopold como ejemplos de la teoría del cuidado. Las aplicaciones francesas van mal, sostiene la autora, porque no logran incorporar “la voz diferente” de los animales en sus deliberaciones éticas, lo cual es el corazón de la teoría del cuidado animal americano. Escuchar esa voz inevitablemente prohíbe “comer carne” o usar animales (en donde Grandin y Leopold lo aprueban). A manera de crítica a estas teorías francesas, la autora amplía y clarifica la teoría del cuidado americano en la ética animal.

---

<sup>1</sup>**Traducción del artículo original:** “The Voice of Animals: A Response to Recent French Care Theory in Animal Ethics”. Journal for Critical Animal Studies, Volume 11 Issue 1, 201. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

<sup>2</sup> Universidad de Maine. E-mail: josephine.donovan@umit.maine.edu.

<sup>3</sup> Título universitario en Idiomas y Literaturas Extranjeras (Inglés primer idioma, Francés segundo), y cum laude en la Università degli Studi Suor Orsola Benincasa de Nápoles, Italia, Julio 1994.

E-mail: vittoriad29@yahoo.it

<sup>4</sup> Doctorando en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario (Bogotá). E-mail: eduardorinconhiguera@gmail.com

**Palabras clave:** teoría del cuidado feminista, vegetarianismo, mataderos.

Recentemente, teorias francesas têm contribuído com o feminismo americano atrelado à tradição do cuidado na ética animal. Algumas destas considerações são, no entanto, mal concebidas e permitem, por exemplo, a aprovação qualificada do consumo de carne, bem como a valorização de Temple Grandin e de Aldo Leopold como paradigmas da teoria do cuidado. As considerações francesas dão errado, sustenta a autora, pois elas falham no que concerne à incorporação, em suas deliberações éticas, da “voz da diferença” dos animais, a qual corresponde ao coração da teoria americana do cuidado animal. Escutar esta voz consiste em necessariamente se opor ao consumo da carne e à morte de animais em vista da utilidade humana (atitudes que, pelo contrário, são endossadas por Grandin e Leopold). Ao criticar os trabalhos franceses, a autora contribuí, refina e clarifica a teoria americana do cuidado atinente à ética animal.

**Palavras-chave:** teoria feminista do cuidado, vegetarianismo, abatedouros.

Recent French theorists have expanded upon the American feminist care tradition in animal ethics. Some of these applications are, however, misconceived, allowing, for example, a qualified endorsement of meat-eating and the valorization of Temple Grandin and Aldo Leopold as exemplars of care theory. The French applications go awry, the author contends, because they fail to incorporate “the different voice” of animals in their ethical deliberations, which is at the heart of American animal care theory. Hearing that voice necessarily enjoins against meat-eating or killing animals for human use (both of which Grandin and Leopold endorse). In critiquing the French works the author expands upon, refines, and clarifies American care theory in animal ethics.

**Keywords:** feminist care theory, vegetarianism, abattoirs.



*La necesidad de dar una voz al sufrimiento es  
una condición de toda verdad*

-Theodor Adorno<sup>1</sup>

Múltiples trabajos recientes en la ética animal francesa desarrollan, analizan y se expanden a través de la teoría del cuidado americano, como se expresa en *La tradición del cuidado feminista en la ética animal* (2007), editado por Carol Adams y Josephine Donovan. Los trabajos franceses en cuestión incluyen [¿Todos vulnerables?: Cuidado, Animales y el medio ambiente (Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l’environnement [All Vulnerable? Care, Animals, and the Environment])] (2012), editado por Sandra Laugier y artículos seleccionados en [Carol Gilligan y el cuidado ético] (2010). Mientras que, en general, estos artículos enriquecen nuestra discusión sobre la teoría del cuidado, algunos autores se mueven en diferentes direcciones y alcanzan conclusiones que yo creo son inconsistentes, de hecho incompatibles, con las premisas básicas de la teoría del cuidado. En este artículo proveo una crítica a estas adaptaciones francesas de la teoría del cuidado esperando que, en el proceso, se clarifique la teoría de cuidado feminista americano, en general. Como ninguno de los artículos franceses ha sido

traducido al inglés, proveo mis propias traducciones.

La teoría del cuidado americano en ética animal deriva del trabajo fundamental de Carol Gilligan, en *Una Voz Diferente* [*Different Voice*] (1982), que fue basado en entrevistas a niñas adolescentes que fueron descubiertas por expresar un punto de vista disidente y subversivo que se oponían a la teoría dominante del desarrollo moral (la de Lawrence Kohlberg). El modo de razonamiento moral de estas jóvenes era más contextual, encarnado y relacional, “en lo concerniente a la actividad del cuidado...la responsabilidad y las relaciones” que el modelo masculino avalado por Kohlberg, que estaba más relacionado con “derechos y reglas”, haciendo parecer a menudo a las decisiones éticas como “un problema de matemáticas con humanos” (Gilligan 1982, pp. 19, 28). Las teóricas feministas aplicaron esta “ética del cuidado” a la ética animal. (Ver Donovan & Adams 2007).

Mientras en su énfasis sobre el situacionismo particularista la teoría del cuidado corre el riesgo de ser interpretada en términos relativistas y casuísticos (que, sostengo, los teóricos franceses hacen), necesariamente abarca ciertos principios éticos que constituyen una conclusión ética final. **La teoría del cuidado es en el fondo una intervención política con el**



**propósito de recuperar y articular voces suprimidas y marginadas (como las adolescentes de Gilligan), cuyo punto de vista forma las bases para una crítica ética, y con el propósito de revelar, criticar y enfrentar el sistema que reprime revelando, criticando y confrontando el sistema haciendo la oposición.**

A este respecto, como he argumentado en otro lugar, la teoría del cuidado se parece al punto de vista de la teoría marxista, en su articulación original por Georg Lukács, donde el proletariado se postula como el depositario de una perspectiva reprimida o como punto de vista de su opresión. Como sujetos tratados (reificados) como objetos, los trabajadores fueron vistos para mostrar una conciencia crítica (sabiendo que no eran objetos o cosas) (para mayor información ver Donovan 2006, pp. 319-20). Similarmente las adolescentes de Gilligan mostraron una conciencia crítica -“una crítica negativa” en la concepción dialéctica de Adorno- hacia el sistema que reprimía sus voces disidentes.

El punto de vista o voz reprimida es considerado como privilegiado en estas teorías porque ofrece perspectivas, desapercibidas por las ideologías gobernantes, sobre el sufrimiento infligido. Mientras estas perspectivas estén arraigadas en la propia situación de la

persona o criatura oprimida, son necesariamente subjetivas, particularizadas y situacionales, lo cual permite una ética más flexible, una vez adaptada las circunstancias del caso. Pero como las teorías *políticas* que identifican al mundo en términos políticos -feministas en el caso de la teoría del cuidado, marxistas en el caso de la teoría del punto de vista establecido- su punto de partida es la determinación de que algunos grupos tienen poder sobre otros. Sus objetivos, por lo tanto, son liberadores, para liberar a los grupos sin voz oprimidos por tal dominación. Como Carol Gilligan enfatiza en su introducción a *Carol Gilligan y la ética del cuidado* [*Carol Gilligan et l'éthique du "care"*] (2010) que es seguido por la segunda edición francesa de *En Una Voz Diferente* [*In a Different Voice*] en el 2008, la teoría del cuidado está basada en el feminismo radical, “un movimiento para liberar la democracia del patriarcado” (p.37).<sup>2</sup> Entonces, antes de que sus voces fueran silenciadas por el adoctrinamiento ideológico estas “mujeres jóvenes estaban diciendo la verdad al poder,... [expresando] resistencia...a las normas y valores del patriarcado” (p. 33) [*filles parlant vrai au pouvoir, . . . la résistance . . . aux normes et valeurs du patriarcat*”], el propósito feminista de Gilligan fue recuperar y documentar estas voces subversivas, sacándolas del silencio del



olvido. Cuando los oprimidos son concebidos como moralmente significativos, escuchar sus voces es un paso imperativo en el proceso de liberación, porque necesariamente contrarresta el sistema ideológico que los gobierna como insignificantes, dejándolas en silencio ese sistema es sexista en el caso de las mujeres, y especista en el caso de los animales.

Aplicar el punto de vista de la teoría del cuidado a la ética animal, como yo he hecho (Donovan 2006), significa escuchar la “voz” de los animales, escuchar su punto de vista frente a un sistema que los oprime. A medida que la voz silenciada de las mujeres es intrínsecamente subversiva al patriarcado, así la voz silenciada de los animales es necesariamente subversiva al régimen especista actual de la agricultura industrializada y los mataderos, así como otras instituciones abusivas y explotadoras de los animales.

Por supuesto, existen muchas dificultades en la interpretación de las voces de los animales (así como hubo que traer a la luz el punto de vista del proletariado, véase Donovan 2006, p. 320), pero yo creo y he discutido que tales dificultades no son insuperables (Donovan 2006, pp.321-23). De hecho, tenemos milenios de evidencia etnográfica para apoyar la afirmación de que los

humanos pueden fácilmente leer la comunicación animal, como Mary Midgley ha señalado (1983, pp.113, 115, 133, 142). Como Catherine MacKinnon observa significativamente al abordar la cuestión de cómo los animales expresan su opinión: “Ellos votan con sus pies escapando. Ellos reaccionan con mordiscos, gritan en señal de alarma, niegan el afecto, se acercan con cautela, vuelan y nadan para alejarse (20012, p. 324). No es difícil leer estas señales. **Al final, entonces, el criterio ético definitivo para el cuidado basado en ética animal es que “no debemos matar, comer, torturar, y explotar a los animales porque ellos no quieren ser tratados así, y sabemos eso. Si escuchamos, podemos escucharlo”** (Donovan 2007, p.76). **En resumen, la teoría del cuidado implica la capacidad de respuesta a las voces de los oprimidos cuyos deseos expresados forman la base de la acción ética de principios.**

Las aplicaciones francesas de la teoría del cuidado se desvían, sostengo, porque no adhieren a este criterio definitivo. En el resto del artículo detallo lo que percibo como sus malas interpretaciones. La primera es su equivocación acerca del vegetarianismo, que conduce en algunos casos a un apoyo calificado a comer carne; la segunda, la promoción de Temple Grandin, una



profesora en ciencia animal, y Aldo Leopold, un ecologista bien conocido, como ejemplos de práctica del cuidado. Un entendimiento de las premisas subyacentes de la teoría del cuidado, que (como muchos de estos teóricos franceses notan) ya que la teoría del cuidado tiene sus raíces en la articulación y el reconocimiento de “una voz diferente” (el título, como se ha notado, del documento fundador de Carol Gilligan), requiere, en el caso de los animales, escuchar esa voz, escuchar esa comunicación e incorporar esa comunicación honestamente en el proceso de toma de decisiones. Si esta comunicación con los animales fuera respetada, el comer carne no sería una opción; ni podría la práctica de Grandin o Leopold estar ligada a la teoría del cuidado, porque ambos participan en las acciones que directamente matan (la caza de Leopold) o aprueban y permiten la matanza de animales (el trabajo de Grandin en los mataderos). La “voz diferente” de los animales (como el trabajador proletario, un *sujeto* que se niega a ser un *objeto*) dice inequívocamente que el sujeto no quiere ser asesinado, ni desea ser abusado, torturado o de otra manera maltratado. Nosotros los humanos podemos escuchar esa voz, si escuchamos y prestamos atención. Ignorar o negar lo que los

animales nos dicen es, en mi opinión, moralmente inexcusable.

En su artículo “El cuidado, la adecuada relación con los animales sin voz” [“Le care, le juste rapport à l’animal sans voix” “Care, the proper relationship with the voiceless animal”] (2012), que ofrece en general una contribución compasiva y valiosa a la teoría del cuidado, Anne Le Goff retoma la anécdota célebre con la cual Peter Singer, contando su visita a una mujer que decía amar a los animales mientras le ofrecía un sándwich de jamón, abre su influyente obra *Liberación Animal* [*Animal Liberation*] (1975). Singer critica a la mujer como una hipócrita (ya que su amor por los animales no se extiende a la matanza del cerdo para su comida), aprobando implícitamente el vegetarianismo.<sup>3</sup>

Le Goff usa esta anécdota para criticar la insistencia de Singer (y por extensión la de Tom Regan) sobre la imparcialidad y equivalencia abstracta en sus éticas, que consideraría a la mujer como incoherente en la valoración de su propio perro (mascota) más que al cerdo sacrificado cuyos restos se convirtieron en un sándwich de jamón. Le Goff sostiene que el perro de la “Señora X y el cerdo en ninguna manera son intercambiables” [“*en aucun cas interchangeables*”] (p. 40). Existe una diferencia preferencial relevante entre el perro y el cerdo, sostiene

ella, la cual es “moralmente pertinente” (p. 39). Ofrecer a su invitado el perro asesinado y cocinado no sería moralmente equivalente a ofrecer el mismo cerdo transformado en comida (p.38). La mujer y el perro “familiar” (a diferencia del cerdo “desconocido” (p. 37) están “ligados” por una “concreta y particular historia” [*cette relation qui les lie est concrète et particulière et elle a une histoire*] (p.40). La mujer entonces tiene una la responsabilidad, “obligación” hacia el perro “que no tiene con el cerdo” [*qu’elle n’a pas envers le porc*] (p. 40).

Mientras pueda que sea verdad que la mujer tenga más obligaciones hacia su perro que hacia el cerdo, y que servir a su perro sería considerado (justamente) “monstruoso” (p. 38), esto no justifica, en mi opinión, matar y comer el cerdo o hacerlo menos “monstruoso”. Lo que falta en esta conversación es, de hecho, la voz del cerdo. La anécdota provee un ejemplo clásico de lo que Carol Adams ha llamado el “referente ausente” (Adams, pp. 40-42), donde el animal vivo está ausente en el concepto carne; en este caso, es el cerdo el que está ausente. Una ética dialógica del cuidado requiere escuchar la voz del cerdo, permitiendo que su posición ética sea escuchada en la discusión. Anteriormente en el artículo Le Goff enfatiza que la teoría del cuidado implica hacer que una *voz diferente* sea escuchada,

incluyendo igualmente la de los animales” [*pour les animaux également, une voix différente*] (p. 35). Sin embargo, ella no parece aplicar este principio al cerdo en la anécdota anterior. Pero basándose en el dialogo entre especies, la practica esencial en el corazón de la teoría del cuidado animal feminista (Donovan 1990, 2006), se escucha la voz del cerdo, que indudablemente no desea ser matado y comido.

La solución aquí, como a menudo es el caso, es que *ambos* el perro y el cerdo puedan vivir. La mujer no tiene que elegir el uno sobre el otro. Como he discutido en otro lugar “en la mayoría de los casos o dilemas en la vida real pueden convertirse en ambas cosas” (2007, p. 76), un pasaje que Le Goff cita más adelante en el artículo (p. 61) pero no se aplica a la situación de la Señora X.

Le Goff se basa en parte en la filósofa americana Cora Diamond que hace en un énfasis wittgensteiniano en que las prácticas y conceptos tradicionales son las bases para el entendimiento ético —la premisa de que los humanos están insertos en redes de responsabilidad recíproca “locales, personales” [*des réseaux de responsabilité réciproque*] (p. 42)— lo cual no puede ser ignorado cuando se determinan respuestas éticas adecuadas. Son estas relaciones personales que prevalecen sobre las demandas



universales defendidas por Singer y Regan, según Le Goff y Diamond.

En “Comiendo Carne y Comiendo Gente” [“Eating Meat and Eating People”] (1978), Diamond claramente declara que las relaciones personales deberían ser moralmente privilegiadas por encima de calificaciones genéricas y abstractas, como las capacidades comparables, establecidas por Singer y Regan (Diamond 1991, p. 325). (Singer reconoce estatus moral a las criaturas que pueden sufrir; Regan, a las criaturas que son conscientes y que pueden pensar de una manera más o menos racional o al menos coherente. [Singer, p. 8; Regan, pp. 243-48, 280].). Sin embargo, Diamond también argumenta en “*Anything But Argument?*” (1982) que preocuparse por “aquellos que están cerca y son queridos” no tiene por qué impedir el cuidado de los “extraños distantes” (1991, p. 296). Pero “la transición de afecciones particularistas hacia una jerarquía de valores más objetiva” no se efectúa únicamente a través de un argumento racional sino a través de “modos de pensamiento” que expanden una respuesta “atenta e imaginativa hacia el mundo” (1991, p. 296). Tales “modos” no racionales—por ejemplo, la poesía de Wordsworth—ayudan “a desarrollar las capacidades del corazón que son las bases para la vida moral” (Diamond 1991, pp. 298-99). La posición de Diamond aquí es

entonces esencialmente la misma que la desarrollada en la teoría del cuidado (como Le Goff resalta [p. 41]). Por lo tanto permitiría a la Señora X en la anécdota de Singer preocuparse por su perro familiar y por el cerdo distante.

Le Goff, sin embargo, argumenta casuísticamente para una ética situacionista del cuidado que “permita el consumo de carne en ciertos casos” [“Une éthique du care laisse ... la place à une acceptabilité de la consommation de viande dans certains cas”] (p. 62). Aunque Le Goff no lo especifica, parecería que en virtud de esta ética la Señora X podría tener su sándwich de jamón después de todo.

Diamond, sin embargo, ofrece un enfoque diferente. Ella misma vegetariana (1991, p. 322), propone que la alteración del concepto de animales para significar “criaturas vivientes o criaturas nuestras semejantes” (1991, p. 329) es la base requerida para la teoría del vegetarianismo. Mientras el consenso común sostiene que “una persona no es algo que se coma” [“a person is not something to eat”] (p. 322), no sostiene que “una vaca no es algo para comer” [“a cow is not something to eat”] (p. 322). El cambio requerido en el significado, que ella parece implicar, puede ser logrado a través del contacto emocional personal. “El vegetarianismo...nos permite





encontrarnos con los “ojos de la vaca” [Vegetarianism ... enable[s] us to meet a cow’s eyes”] (p. 333) porque vemos dentro de ellos a una criatura semejante a nosotros. De este modo, Diamond se basa en la comunicación emocional con un animal particular como base para la respuesta moral, porque nos hace darnos cuenta de que el animal existe como una criatura de privilegio ontológico y, por ello, de estatus moral.

En un artículo más reciente Diamond amplifica esta idea más poéticamente, basando el vegetarianismo en nuestro sentido de

*asombro e incomprensión que deben tener seres tan como nosotros, tan diferentes de nosotros, tan asombrosamente capaces de ser compañeros nuestros y tan inconmensurablemente lejanos. Un sentido de que sea imposible que debiéramos ir y comerlos debería acompañar ese sentimiento (2008, p 61).*

Al hacer hincapié en que los individuos están integrados en una red de responsabilidad recíproca, Le Goff nota que mientras en el caso de una red que incluya humanos y animales las obligaciones recíprocas pueden parecer asimétricas, con los seres humanos que llevan la carga del cuidado, “los animales traen una contraparte para cuidar” (p. 43)

a través de los productos de su trabajo o sobre su propio cuerpo (para el consumo [humano] o la experimentación)” [{"le produit de leur labeur ou leur propre corps (pour la consommation ou l’expérimentation)"}](p. 43).<sup>4</sup> Pero esto no me parece ser un intercambio justo y recíproco -los animales ofrecen sus vidas a cambio del cuidado, es decir, pagan cuidado con sus vidas. Si estamos escuchando, realmente escuchando, las voces de los animales, dudo que nos encontremos de acuerdo con este intercambio.

Los problemas surgen, sin embargo, nota Le Goff, cuando uno intenta establecer una ética para el tratamiento de los animales que estén fuera de la propia red personal, retomando la cuestión planteada a menudo sobre la teoría del cuidado y tratada, como se ha notado, por Cora Diamond: ¿Cómo adaptar un desarrollo ético en la esfera privada del espacio público? (p. 50). En otras palabras ¿Cómo podemos universalizar la teoría del cuidado? ¿Cómo podemos extenderla a todos los animales? (p.51).

Al considerar los animales criados para comida en la agricultura industrial, que incluye, por supuesto, a los mataderos, Le Goff argumenta que se puede aplicar la teoría del cuidado incluso aquí mitigando las duras condiciones en

las que estos animales viven y mueren. Aquí, Le Goff recurre a la científica americana Temple Grandin, conocida por sus intentos de mejorar las condiciones de los mataderos, para “reducir el sufrimiento y el estrés de los animales” (p. 53). Siendo “motivada” por una preocupación por los animales [“c’est un souci à l’égard des animaux qui la fait agir”] (p. 54), Grandin expresa un cuidado ético, según Le Goff. “tomando en consideración las necesidades concretas del ganado o de los cerdos que encuentra para resolver sus problemas” [“à prendre en compte les besoins concrets des boeufs ou des porcs qu’elle rencontrait et résoudre leurs problèmes”] (p. 54), “Grandin ha efectuado de esta manera un trabajo de cuidado” [“Grandin a donc effectué un travail de *care*”] (p.54). Grandin, entonces, puede ser vista como portadora de una postura ética asociada con la teoría del cuidado en la esfera privada hacia el espacio público de la matanza industrializada.

El problema con esta interpretación es que, una vez más, la voz de los animales es pérdida —esto a pesar de las afirmaciones de Grandin como una persona autista tiene un acceso privilegiado a los sentimientos y mentalidad de los animales y que “ha aprendido a conocer a los animales familiarmente así como científicamente”

[“*appris à connaître les animaux familièrement aussi bien que scientifiquement*”] (p. 56). Sin embargo, por muy bien que Grandin pueda comunicarse con los animales, ella no parece haber recibido un mensaje importante de ellos: *ellos no quieren morir*. Ningún animal quiere morir.<sup>5</sup> Independientemente de si las vacas en la rampa del matadero saben que están a punto de morir (Grandin afirma que no [2001, p. 1377]), sabemos que si ellas supieran qué daño y destrucción les espera no avanzarían por la rampa. El hecho de que son engañadas para moverse sin conocer su propia muerte es otro aspecto no ético de todo el proceso del matadero.

De este modo, a pesar de sus intentos para mejorar las condiciones de vida de los animales de matanza, Grandin falla en escuchar la voz animal. Su comunicación se pierde en la discusión. Sus voces son silenciadas. Ya que la teoría del cuidado requiere escuchar éticamente lo que los animales están diciéndonos, y ya que Grandin parece ser capaz de ignorar y/o negar su mensaje, ella no puede ser vista como ejemplo de la teoría del cuidado. Grandin, de hecho, apoya comer carne y la matanza de animales, aunque humanamente (ver Grandin 2012, pp. 206-7).

Pero, más allá de alentar prácticas de cuidado personal, algunas de las cuales



Grandin muestra, la teoría del cuidado involucra una crítica política, cuyo “radicalismo” yace en su “desvelamiento de la estructura de opresión” [“dévoilement d’une structure d’oppression”] que rige prácticas crueles y abusivas como señala otro colaborador de *Tous vulnérables?* (Todos vulnerables), Solange Chavel, (2012, p. 98). Le Goff reconoce que Grandin puede ser (y ha sido, severamente) criticada sobre este punto: “si ella mejora las condiciones de vida de los animales, no desafía el principio básico de la matanza” [“elle ne remet pas en question le principe même de l’abattage”](p. 59). Algunos, señala, han acusado de hecho a Grandin de estar colaborando con el mal (Le Goff, p. 63; ver también Grandin 2012, p. 208). Le Goff, sin embargo, argumenta que “cuestionar un sistema injusto y transformarlo desde adentro” [“mettre en question un système injuste et de le transformer de l’intérieur”] (p. 63) es lo que Grandin está haciendo y son tales actos reformistas los que están implicados en la ética del cuidado. Le Goff repite la célebre hipótesis de Heinz tratada por Gilligan y otros (donde él se enfrenta al dilema moral de robar algunos medicamentos, de otra manera inalcanzables, para salvar la vida de su esposa) para hacer su punto; es decir, que es el sistema en sí mismo el que tiene la culpa. Si existiera un sistema de seguridad

social decente en los EE.UU. (como “Medicare for All”). Heinz no se enfrentaría con el dilema. La solución por lo tanto es una reforma política (y mientras tanto presumiblemente sea hacer lo mejor con un sistema malo).

Pero la analogía entre un sistema injusto de cuidado y la masacre industrializada de animales no es válida. Mientras que el primero puede conducir indirectamente a la gente a morir (pero podría ser corregido a través de una reforma legislativa) el segundo es un sistema cuyo único propósito es matar seres vivos.

De hecho, la analogía que es ocasionalmente hecha entre la industria contemporánea de carnicería animal y los campos de concentración Nazi y el Holocausto, aunque sea problemática<sup>7</sup>, parece ser más apta. El tratar de mejorar un sistema malo, reformándolo, como Grandin lo hace, puede hacer la vida algo más fácil para algunos animales, pero aún resulta en su prematura y no pedida muerte; y en la medida en que sus actos reformistas ayudan a perpetuar un sistema malo, deben de ser vistas como colaboracionismo. Si el sistema fuera así transformado de modo que se elimine la matanza de miles de millones de animales, dejaría de existir. En otras palabras, no existe forma en que la matanza industrializada de animales pueda ser



reformada hasta eliminar su mal central; hacer eso, sería eliminar al sistema en sí mismo.<sup>8</sup>

El tema del vegetarianismo es tomado por otros teóricos del cuidado franceses. Catherine Larrère por ejemplo, en “Mas Allá del Humano: Ecofeminismos y la Etica del Cuidado” [(“Beyond the Human: Ecofeminisms and the Ethic of Care”) [“Au-delà de l’humain: écofemmes et éthique du care”](2010, pp. 151-74), critica a los teóricos del cuidado americano por hacer del vegetarianismo “la piedra angular” [“la pierre de touche”] de su teoría. “Reducir el enfoque al vegetarianismo limita enormemente las posibilidades de la ética del cuidado así aplicada a los animales [“la crispation sur le végétarisme limite singulièrement les possibilités de l’éthique du care ainsi appliquée aux animaux”] (p. 160). De este modo concebida, la teoría del cuidado se convierte “una ética de denuncia, algo abstracta, la cual (...) falla en explorar las relaciones entre humanos y animales” [“une éthique de la dénonciation, assez abstraite, qui . . . n’explore pas les relations entre les humains et les animaux”](p. 160). Por supuesto, cualquier ética tiene aspectos de denuncia en la medida en que condena ciertos comportamientos considerados como no éticos. Sin embargo, la teoría del cuidado está mucho más atenta a las

complejidades contextuales y por eso es mucho menos abstracta que la mayoría de los sistemas éticos. Para que sea completamente casuístico o situacional — como Le Goff y Larrère hacen— sin embargo, implica que en determinadas circunstancias casi todo se vale. La teoría del cuidado sí permite más matices en la toma de decisiones que los sistemas abstractos racionales, sin embargo no necesita abjurar el principio en el proceso.

En un artículo angustiado incluido en *Tous Vulnérables?* (¿Todos Vulnerables?), titulado “*Cerdos y Humanos: concierne a la tensión inherente en nuestro tratamiento de los animales*” [“Cochons et humains: À propos d’une tension inhérente à nos façons de traiter des animaux”], Pascale Molinier explora la respuesta traumática que experimentó como comedora de carne visitando una granja industrial de cerdos. Reconociendo ella misma sentirse “físicamente con náusea y con repulsa” [“physiquement écoeurée”](2012, p. 74), por las condiciones que encontró en que vivían los cerdos, no obstante parece incapaz de tomar el paso ético obvio de renunciar a comer carne. Su repulsión física fue de hecho “una experiencia corporal del tipo que tiende a somatizarse *sin reflexión*” [“un vécu corporel qui tend à se somatiser sans méditation”] (p. 74) ocasionada por su entendimiento del

“proceso” involucrado, la “desanimalización que los cerdos experimentan en las granjas industriales” [“processus de déanimalisation que subissent les cochons en élevage industriel”] (p. 75) — en la que estas criaturas vivas son entonces reducidas a objetos mercantilizados. Aceptando que ella había entrado en un estado de “incertidumbre ética” [“l’incertitude éthique”] (p. 75), no obstante, permanece atrapada en un punto ético muerto: “yo amo a los animales, deploro que sean sacrificados, no me gusta pensar en eso, pero me los como y vivo con esa contradicción como la mayoría de la gente en este planeta” (p. 78). Como Le Goff, la solución de Moliner es hacer las granjas de animales más humanas (p. 78), pero, como se ha señalado, esta no es una solución coherente con la teoría del cuidado.

Otra participante de *Tous vulnérables?*, Marie Gaille, argumenta en favor del vegetarianismo, haciendo notar la contradicción inherente en los sistemas agrícola o ganaderos humanos, que no importa qué tan bien tratados son los animales si aún están condenados a una muerte prematura e inhumana (en las condiciones actuales). Siguiendo el comentario de Jonathan Foer en *Comer Animales* [*Eating Animals*] (2009), Gaille señala que sostener una “actitud de

cuidado” hacia los animales de granja requiere una traición fundamental, “una mentira” [“un mensonge”], haciendo un “contrato engañoso con los animales y con uno mismo” [“un contrat de dupe avec l’animal et avec soi-même”] (p. 224), como cuando uno obliga a la vaca a bajar por la rampa del matadero. Si bien la crianza de animales con humanidad es loable, su impacto actual es insignificante, y sigue dando lugar a la muerte de los animales (p. 225). Gaille concluye que la única opción ética es terminar el sistema mediante la adopción del vegetarianismo: “La única elección que verdaderamente hace justicia la idea ‘cuidar’ a los animales es renunciar a una dieta de carne” [Le seul choix qui fasse véritablement justice à l’idée d’un ‘prendre soin’ des animaux est de renoncer au régime carné”] (p. 225). Gaille como Foer, finalizan entonces con una variación sobre una ética virtuosa (p. 231).

Mientras Gaille ve lazos entre la teoría ecologista, tal como se enunció especialmente por Arne Naess (siguiendo a Aldo Leopold) y la teoría del cuidado (viendo a Foer como teórico oculto del cuidado),<sup>9</sup> y espera una relación entre ellas, las dificultades de reconciliar la teoría de “la ecología profunda” con la teoría del cuidado son ilustradas por el intento de Layla Raïd de ver a Leopold como expresa esta última (en su artículo

“Desde la Tierra de la Ética a la Ética del Cuidado” (“From the *Land Ethic* to *Ethics of Care*” [“De la *Land Ethic* aux éthiques du *care*”]) [2012, pp. 173-203]). Raïd argumentaba que la minuciosa y atenta descripción de Leopold del mundo natural vista en su célebre *Sand County Almanac* (1949) reflejan una actitud de cuidado (p. 182), así como su énfasis en la relación (p. 189) y su enfoque contextual particularista (p. 196). Además, sostiene Raïd, su visión ecológica básica implica tener cuidado del medio ambiente (p. 201).

Al igual que con Grandin, existen maneras en las cuales cada una de sus actitudes pueden ser descritas como cuidadosas, pero el hecho es que Leopold aprueba y practica la cacería y rechaza el vegetarianismo, lo que impide que sea considerado seriamente como un ejemplo de la teoría del cuidado. Más allá, su construcción romántica de la caza como un tipo de actividad masculina, “natural” e “instintiva” ha sido severamente criticada por las teóricas feministas del cuidado (ver especialmente Martin Kheel, “Licencia para Matar: una Crítica Ecofeminista del Discurso de los Cazadores” [“License to Kill: an Ecofeminist Critique of Hunters’ Discourse”, (1995, pp. 85-125)]. Como Kheel observa, en Leopold, la ética de la tierra nunca fue concebida para extenderse a los ‘compañeros’ animales, a pesar de su pretensión de “una comunidad

ecológica común” (p. 96). Mientras que Leopold parece haber tenido dudas acerca de la cacería después de disparar a un lobo y ver el “fuego verde feroz” morir en sus ojos” (Leopold 1966, p. 138), él, sin embargo, nunca abandonó o renunció a la práctica. (ver Donovan 2009). Como Grandin, Leopold parece haber sido capaz de pasar por alto o negar lo que el animal estaba obviamente comunicando.<sup>10</sup> Ese “fuego verde feroz” es una comunicación que los teóricos del cuidado insisten que debe ser registrada como éticamente significativa, que no nunca debe ser rechazada o anulada.

Como Patricia Paperman señala en su contribución a “*Carol Gilligan et l’éthique du ‘care,’*” “La Voz diferente y la visión política de la Ética del Cuidado” {“The Different Voice and the Political Scope of the Ethic of *Care*”} [“La voix différente et la portée politique de l’éthique du *care*”, (2010, pp. 79-90)], la teoría del cuidado requiere un cambio ideológico de valores, en la determinación de lo que cuenta como significativo. Este cambio es político porque redefine “lo que es real, lo que es importante y cuenta” (p. 89). Esta redefinición altera y reconfigura “la versión ‘autorizada’ de la realidad”, una “realidad asumida como común” [“la version autorisée de la “réalité” réalité supposée commune”] (p.87). Al igual que la investigación original de Gilligan



cambió el paradigma gobernante de tal forma que “las experiencias y puntos de vista de las mujeres” podían ser considerados “moralmente pertinentes” (p. 88), así la teoría del cuidado general saca a la luz y “recupera todo un espectro de fenómenos que son visibles, presentes ante nuestros ojos, pero no notados” [“recouvre un large évantail de phénomènes vus, présent sous nos yeux, mais non remarqués”] (p. 88). Ambos Grandin y Leopold, ven a los animales en situación de angustia, pero esa comunicación animal de angustia no es registrada por ellos como suficientemente significativa –moral o políticamente– como sería para cualquiera que opera bajo las premisas de la teoría del cuidado, la cual (porque registra las diferentes voces de los animales y no las relega a la condición de insignificancia) inherentemente subvierte el *especismo*, la ideología gobernante —la “realidad común asumida”, a la que Paperman se refiere— que sostiene que los animales son de un estatus ontológico y ético menor que los humanos.

En otra contribución al mismo libro, Sandra Laugier insiste igualmente que el “cuidado” es una cuestión de atención ética y política al que se pasa por alto en la moral gobernante y paradigma político (p. 72). Ella afirma que “atención” podría ser una traducción francesa viable

para la palabra inglesa “*cuidado*”, porque hace notar los significados epistemológicos y éticos implícitos en el concepto.<sup>11</sup> De hecho, incluso en inglés decir “me importa” algo significa “me preocupa”, “es significativo”, “es algo en que me preocupo en prestar atención”. Como yo propuse en “Atención al sufrimiento: la simpatía como una base para el tratamiento ético de los animales” [“Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals”] (1996), es una cuestión de cambiar el enfoque ético de nuestra atención, reconociendo que, como Cora Diamond señala, esa vaca, ese cerdo, ese lobo, es un semejante, un sujeto, un Tú, una entidad de valor, de mérito ético. En virtud de la ética del cuidado vemos dentro de los ojos conmovedores de la vaca y del cerdo, el “fuego verde” en los ojos del lobo, que nos llevan a la simpatía y a la compasión; pero al mirar y escuchar sus comunicaciones no verbales —y *porque damos un peso ético a esas comunicaciones, las consideramos significativas*— también nosotros somos llevados a ver, a “quitar el velo” y a resistir y subvertir los sistemas opresivos, las ideologías e instituciones que causan a estos animales un sufrimiento innecesario y la muerte.

### Agradecimientos

**La voz de los animales: una respuesta a la reciente  
teoría francesa del cuidado en ética animal  
Josephine Donovan**



REVISTA LATINOAMERICANA de  
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

Me gustaría agradecer a Michaela Pezzarini y Agnese Pignataro, editoras de la revista ética animal italiana *Musi e Muse*, por traer estos trabajos franceses a mi atención.





## Notas

1. Adorno 2007, pp. 17-18. Que Adorno probablemente concibió o quiso prever el sufrimiento en cuestión para incluir el de los animales está indicado por su crítica mordaz y la de Horkheimer contra la explotación animal en *Dialectic of Enlightenment* [Dialéctica de la Ilustración (1998, pp. 245-54)]

2. Este escrito fue entregado en inglés en el 2009 (en Francia) pero traducido y publicado en francés. No sé si el original en inglés ha sido publicado; por lo tanto, estoy usando y traduciendo la versión francesa. A lo largo del texto he incluido el texto francés entre paréntesis donde aclara mi traducción al inglés.

3. Esta anécdota ha sido también criticada por las feministas por su menosprecio de la emoción (Donovan 2007, p. 59).

4. Los animales pueden también, como Le Goff añade, “ser “purveyors of care” proveedores de cuidado” [“pourvoyeurs de care”] (p. 43).

5. Si los animales tienen una concepción clara de la muerte —un punto a veces planteado respecto a este tema— pareciera irrelevante. Sabemos por innumerables experiencias que ellos huyen del daño, de lo que parece amenazar peligro, dolor y muerte. Entonces sabemos que ellos no quieren experimentar tales cosas. Tal conocimiento es, en mi opinión irrefutable.

6. Ver Donovan. “Atención al Sufrimiento” “Attention to Suffering” (2007, pp. 187-88).

7. La articulación reciente más notable de la analogía se encuentra en J.M. Coetzee: *Elizabeth Costello* (2003, pp. 64-66). Pascale Molinier considera la cuestión brevemente en su contribución en *Tous vulnérables?* (p. 72).

8. Una posible excepción aquí podrían ser las lecherías de Gandhi en India, donde las vacas son criadas humanamente; sus crías no son apartadas de ellas y ambos, vaca y terneros, viven sus vidas naturales. Su leche excedente es usada para propósitos humanos, pero los animales nunca son sacrificados para la carne. Ver Burgat, 2004.

9. La aprobación de Foer de la ganadería humanitaria (pero que aún implica el sacrificio animal) impediría su consideración como un teórico del cuidado, aunque él mismo es vegetariano (pp. 238-41).

10. En este episodio, como un punto aparte, Leopold menciona que después de que el lobo fue asesinado por un tiro (evidentemente una hembra y madre), él vio “a un cachorro arrastrando una pierna dentro de las rocas intransitables” (1966, p. 138), pero no hizo nada por ayudar al animal herido. ¿Cómo uno puede vivir con la propia conciencia —o de hecho seguir cazando— después de esto?



11. Es interesante notar que estos teóricos franceses no traducen la palabra inglesa *care* como *soin*, la palabra francesa de hecho significa *care*. En su lugar, ellos retienen la palabra inglesa sin traducir para enfatizar el conjunto de significados éticos y políticos que van con la teoría del cuidado, más allá del acto de simplemente cuidar a una persona, al que *soin* está restringido.



#### JOSEPHINE DONOVAN

Profesora emérita de Inglés en la Universidad de Maine y autora de varios artículos en ética animal, incluyendo “Derechos Animales y la Teoría Feminista” [“Animal Rights and Feminist Theory”] (1990), “Atención al Sufrimiento” [“Attention to Suffering”] (1996), y “Feminismo y el tratamiento de los Animales” [“Feminism and the Treatment of Animals”] (2006), de los cuales todos han sido reimprimos y los dos primeros han sido traducidos al griego, alemán, sueco y chino. También es la coeditora con Carol J. Adams de *Animales y Mujeres: Exploraciones Teóricas Feministas* [*Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*] (1995) y la Tradición del Cuidado Feminista en la Ética Animal [*The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*] (2007).

### Bibliografía

Adams, C. J. (1991), *The Sexual Politics of Meat*, Continuum, New York.

Adorno, T. W. (2007), *Negative Dialectics* (1966), Continuum, New York.

Burgat, F. (2004), “Non-violence towards Animals in the Thinking of Gandhi: The Problem of Animal Husbandry”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 14, pp. 223-48.

Chavel, S. (2012), “L’éthique animale: frontière de la justice ou frontière du care?”, in Sandra Laugier (Ed.) *Tous vulnérables? Le “care” les animaux et l’environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 89-98.

Coetzee, J. M. (2003), *Elizabeth Costello*, Viking, New York.

Diamond, C. (1991), “Eating Meat and Eating People” (1978), in *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, pp. 319-34.



\_\_\_\_\_. (1991), “Anything but Argument?” (1982), in *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, pp. 291-308.

\_\_\_\_\_. (2008), “The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, in Cavell, S. et al. (Eds.), *Philosophy and Animal Life*, Columbia University Press: New York, pp. 43-89.

Donovan, J. (2007), “Animal Rights and Feminist Theory” (1990), in Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.) *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press: New York, pp. 58-86.

\_\_\_\_\_. (2007), “Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals” (1996), in Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York, pp. 174-97.

\_\_\_\_\_. (2006), “Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue”, *Signs*, Vol. 31, no. 2, pp. 305-29, A shortened version appears in (2007) Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York, pp. 360-69.

\_\_\_\_\_. (2009), “Tolstoy’s Animals”, *Society and Animals*, Vol. 17, No. 1, pp. 38-52. Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.) (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Continuum, New York.

Foer, J. (2009), *Eating Animals*, Little, Brown, New York.

Gaille, M. (2012), “De la ‘crise écologique’ au stade du miroir moral”, in Sandra Laugier (Ed.) *Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l’environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 205-32.



Gilligan, C. (2010), “*Une voix différente: un regard prospectif à partir du passé*”, in V. Nurock (Ed.) *Carol Gilligan et l'éthique du “care”*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.19-38.

\_\_\_\_\_. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Grandin, T. (2001), “Welfare of Cattle during Slaughter and the Prevention of Nonambulatory (Downer) Cattle”, *Journal of the Veterinary Medicine Association*, Vol. 219, No. 10, pp.1377-82.

\_\_\_\_\_. (2012), “Avoid Being Abstract When Making Policies on the Welfare of Animals”, in Dekoven, M. and Lundblad, M. (Eds.), *Species Matters; Human Advocacy and Cultural Theory*, Columbia University Press, New York, pp. 195-217.

Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1988), *Dialectic of Enlightenment*(1944), Continuum, New York.

Kheel, M. (1995), “License to Kill: an Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse”, in Adams, C. J. and Donovan, J. (Eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, NC, pp. 85-125.

Larrère, C. (2010), “Au-delà de l'humain: écoféminismes et éthique du care”, in V. Nurock (Ed.), *Carol Gilligan et l'éthique du “care”*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.151-74.

Laugier, S. (Ed.) (2012), *Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l'environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris.

Le Goff, A. (2012), “Le care, le juste rapport à l'animal sans voix”, in Laugier, S. (Ed.), *Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l'environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 33-64.

Leopold, A. (1966), *A Sand County Almanac*(1949), Ballantine, New York.



MacKinnon, C. A. (2007), “Of Mice and Men: A Fragment on Animal Rights”, in  
Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*,  
Columbia University Press, New York, pp. 316-32.

Midgley, Mary (1983), *Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press,  
Athens.

Molinier, P. (2012), “Cochons et humains: À propos d’une tension inhérente à nos  
façons de traiter les animaux”, in Laugier, S. (Ed.), *Tous vulnérables? Le “care,” les  
animaux et l’environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 65-88.

Nurock, V. (Ed.) (2010), *Carol Gilligan et l’éthique du “care”*, Presses Universitaires  
de France, Paris.

Paperman, P. (2010), “La voix différente et la portée politique de l’éthique du care”,  
in Nurock, V. (Ed.), *Carol Gilligan et l’éthique du “care”*, Presses Universitaires de  
France, Paris, pp. 79-90.

Raid, L. (2012), “De la *Land Ethic* aux éthiques du *care*”, in Laugier, S. (Ed.), *Tous  
vulnérables? Le “care,” les animaux et l’environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris,  
pp. 173-203.

Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, University of California Press,  
Berkeley, CA.

Singer, P. (1975), *Animal Liberation*, Avon, New York.