

CABALLOS Y POLÍTICAS DE LA ANIMALIDAD. REFLEXIONES ACERCA DE UNA ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

**Cavalos e políticas da animalidade. Reflexões sobre uma etnografia
contemporânea**

**Horses and animality policies. Reflections on a contemporary
ethnography**

Ana María Aboglio¹

En “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales”, texto publicado en *Las Fronteras de lo humano*, la antropóloga María Carman (2017) presenta algunos conceptos básicos de ética animal, derechos animales, biocentrismo y derechos de la naturaleza, en conjunción con sus observaciones respecto de ciertos colectivos animalistas que se oponen a la tracción a sangre equina. En torno al análisis crítico formulado por Carman, recorro su ensayo planteando los temas teórico-prácticos comprometidos y articulando una réplica al mismo. Mi propuesta es que la cuestión de la opresión animal no humana debe hacerse fundamentalmente desde la ética y los estudios críticos –a diferencia de la opinión de Carman– remitiendo a la antropología. Sin perjuicio de agradecerle que nos haga reflexionar respecto de posibles insuficiencias o desaciertos discursivos de colectivos animalistas, me permito señalar el sesgo (neo)especista subyacente en su trabajo, destacando cómo niega la existencia del animal no humano ignorando su intencionalidad y el estado de sometimiento de los

¹ Abogada, UBA.

Email: otramirada@anyaboglio.com

individuos que engloba en ese conjunto llamado “animales” o en esa entelequia llamada “especie”.

Palabras clave: derechos animales, antiespecismo, carreros, caballos, etnografía.

Em “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales” [O cavaliño de Boedo e o carroceiro sem nome: uma abordagem crítica dos direitos animais], texto publicado em *Las Fronteras de lo humano* [As Fronteiras do humano], a antropóloga María Carman (2017) apresenta alguns conceitos básicos da ética animal, dos direitos dos animais, do biocentrismo e dos direitos da natureza em conjunção com suas observações a respeito de certos coletivos animalistas que são contra a tração do sangue equino. Em torno da análise crítica formulada por Carman, recorro a seu ensaio redimensionando os temas teórico-práticos mencionados e articulando uma réplica aos mesmos. Minha proposta é que a questão concernente à opressão do animal não-humano deve se constituir fundamentalmente desde a ética e dos estudos críticos – apesar da opinião de Carman em relação à antropologia. Sem deixar de agradecê-la por nos ter feito refletir a respeito de possíveis insuficiências e desacertos discursivos dos coletivos animalistas, permito-me apontar a clave (neo) especista subjacente em seu trabalho, destacando o fato de que ela nega a existência do animal não-humano ao ignorar a sua intencionalidade e o estado de submissão dos indivíduos que englobam este conjunto chamado “animais” ou essa enteléquia designada “espécie”.

Palavras-chave: direitos dos animais, antiespecismo, carroceiros, cavalos, etnografia.

In “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales” [The little horse of Boedo and the charioteer without name: a critical approach to animal rights], text published in *Las Fronteras de lo humano* [The Boundaries of the human], the anthropologist María Carman (2017) presents some basic concepts of animal rights, animal ethics, biocentrism and rights of nature in conjunction with her observations regarding some groups of animal activists that are against equine blood traction. Around the critical analysis formulated by Carman, I would like to report myself to this essay by enlarging the theoretical-practical issues mentioned and by articulating a

response to these. My proposal is that the question referring to the non-human animal oppression should be made fundamentally from the ethics and the critical studies – despite Carman’s opinion about the anthropology. Without ceasing to thank her for making us reflect on the possible discursive insufficiencies and mistakes concerning the groups of animal activists, I would like to point out the (neo) speciesism bias which underlies her work by highlighting the fact that she denies the existence of the non-human animal when she ignores its intentionality and the state of submission of the individuals that constitute this group called “animals” or this entelechy named “species”.

Keywords: animal rights, antispeciesism, charioteer, horses, ethnography.

I.

En “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales”, María Carman (2017a) presenta los modos de identificación y de relación del proteccionismo animal en la metrópolis porteña, centrando su atención en el que tiene como objetivo el rescate de caballos y la prohibición de la tracción a sangre. Se trata de una ampliación y reformulación del texto publicado en la Revista THEOMAI (Carman, 2015). La misma autora hizo una reseña de la versión publicada en el libro, para la revista de la UNSAM, bajo el título “El activismo proteccionista, o las disímiles imputaciones de dignidad a animales y humanos” (2017b, p. 128-155).

Carman utiliza los criterios de Philippe Descola, quien aspira a superar la división entre naturaleza y cultura. El conocido antropólogo francés clasifica a las sociedades según se combinan *interioridades* y *fisicalidades*, las cuales remiten a la manera en que los individuos humanos se piensan a sí mismos y a cómo se relacionan con los no humanos y la naturaleza en general. Descola indica que a las interioridades hay que entenderlas “como una gama de propiedades reconocidas por todos los seres humanos y que coinciden en parte con lo que solemos llamar ‘espíritu’, ‘alma’ o ‘conciencia’:

intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar” (2012, p.182) y que pueden incluir los principios que se creen causantes de la animación, “como el aliento o la energía vital, a la vez que nociones aun más abstractas, como la idea de que comparto con otros una misma esencia, un mismo principio de acción o un mismo origen...” (2012, p.182). Las fisicalidades, en cambio, son concernientes “a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo...” (2012, p.183). Utiliza conceptos antropológicos ya conocidos, como los de animismo y totemismo, a los que resignifica y, según se conjugan interioridades y fisicalidades (Carman traduce “materialidades”), se presentan cuatro tipos ontológicos o “disposiciones del ser” (Descola, 2012, p.190). Así tenemos entonces:

1. Animismo: Semejanza en las interioridades y diferencia de las fisicalidades.
2. Naturalismo: Semejanza en las fisicalidades y diferencia en las interioridades.
3. Totemismo: Semejanza en las fisicalidades y en las interioridades.
4. Analogismo: Diferencia en las fisicalidades y en las interioridades.

Para el animismo, todas las cosas tienen un alma. Así lo creen desde los *Inuit* del Ártico hasta ciertos grupos amazónicos como los *Achuar* –pueblo especialmente estudiado por Descola– y otros del sudeste africano. Los seres con idéntica interioridad, incluyendo a las plantas, tienen capacidad de metamorfosis, adquiriendo diferentes formas (Descola, 2012, p.208).

En el naturalismo, propio de la visión occidental que cosifica a la naturaleza, los humanos son similares en cuanto a las fisicalidades, pero se diferencian de los no humanos por “la conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder significar, el dominio de los símbolos y el lenguaje...” (Descola, 2012, p.261-262). Son las diferencias aludidas por la tradición filosófica occidental y por posiciones metafísicas, religiosas o no, para justificar el dominio del humano sobre la naturaleza toda.

El término totemismo deriva de la lengua de los *ojiwba* y su significado es: *él es mi pariente*—aunque este pueblo del nordeste de EE.UU. en realidad es animista—. Determinadas tribus o clanes son asociados a una entidad natural, generalmente un animal, pero el vínculo es en realidad más profundo, porque deriva de una conexión más importante, como es la que se da con la tierra y ciertos seres ancestrales de los que proviene ese grupo (Carman, 2017a, p.153).

En el analogismo se da un fraccionamiento de los existentes en “una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas por pequeñas distancias” (Descola, 2012, p.301) que se recomponen correlativamente en una especie de mundo paralelo. Es propio del nagualismo —donde cada humano tiene un doble animal—, de la geomancia o de la adivinación china. Descola destaca la gran inventiva que este sistema despliega para encontrar resonancias entre ambos mundos que determinan influencias paralelas. Por ello el término “analogismo” le parece el más apropiado (2012, p.302).

Como Descola considera que estos modos están presentes en todos los humanos —aunque sólo se manifiesta el que la cultura valoriza o despliega en concreto—, pasan a ser parte del humano, ontologizando así estas “disposiciones del ser” (2012, p.197 y ss.). Este planteo le sirve a Carman para establecer cómo, desde colectivos animalistas, se niega la división entre humano y animal propia del naturalismo dominante en la sociedad occidental, comenzando por exponer cuestiones propias de los derechos de la naturaleza y las modificaciones que se dan, principalmente en el derecho europeo, respecto de la condición jurídica de los no humanos.

Respecto del llamado giro biocéntrico, tanto la Constitución de Ecuador de 2008 como la de Bolivia de

2009 retoman las nociones indígenas del “buen vivir”, que significa una vida armoniosa entre los humanos y la naturaleza y que contrastaría con el “vivir mejor” asociado al Progreso de las sociedades industriales. La idea del buen vivir sería lo que se conoce como *sumak kawsay* en quechua, o *suma qamaña* en aymara. Estas normas fundamentales establecen los llamados derechos de la naturaleza. Al respecto, Carman se pregunta con razón si el biocentrismo que propician no quedará en definitiva subsumido dentro del paradigma naturalista (2017a, p.161), al constatar que:

1. *Al revés de lo que sucede con las construcciones culturales del medio ambiente de las comunidades indígenas –que son secundarias respecto de sus acciones y saberes–, en las constituciones de Bolivia y Ecuador hay una dirección intelectual previa “que luego será o no una práctica efectiva en la vida de las personas”* (2017a, p.162);
2. *Existen planteos deterministas inversos implicados: mientras que en las cosmovisiones indígenas sus integrantes se perciben como parte de las fuerzas naturales que los dominan, los Estados modernos se conciben separados de una naturaleza a la que pretenden dominar* (2017a, pp.162-163);

3. *A su vez, las comunidades indígenas toman el lenguaje propio de esos Estados, y al hablar de “derechos” se muestran como comunidades en vías de desarrollo* (2017a, p.163);
4. *El giro biocéntrico resultaría discutible si determinados humanos, que son quienes instituyen la valoración, toman la voz de quien no la tiene como sería el caso de la Pachamama, para autorizar actividades que atentarían contra ciertos grupos humanos, por ejemplo, prohibiciones de caza y pesca o permisión de políticas de extractivismo sin consentimiento* (2017a, p.164).

No puedo dejar de acordar con estas inquietudes. En cuanto al cuarto punto, agrego que tales prohibiciones difícilmente se propondrían, atento a que incluso en el biocentrismo los conflictos de intereses siempre se resuelven a favor de los humanos. En relación al extractivismo está en lo cierto. De hecho ya sucede, por ejemplo en Ecuador. Maristella Svampa señala que los pueblos originarios no integran la agenda política argentina y que por ejemplo la ley 27007 de hidrocarburos del año 2014, que introduce el *fracking*, “no contempla en absoluto la consulta previa a los pueblos originarios” (2016, p.357), a pesar de la incorporación en todas las constituciones latinoamericanas del

Convenio de la OIT y de la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de la ONU del 2007, que incorporan el derecho a la consulta previa, libre e informada.

Continúo en el apartado siguiente con el contenido del ensayo en cuanto a su presentación del antiespecismo, los derechos animales, el proteccionismo y el giro animal.

II.

Carman presenta el antiespecismo de una manera que, ante el lector, insiste en solaparse con las campañas y discursos de determinados colectivos humanos que no lo representan. Dicho de otro modo: la campaña y los discursos tratados no pueden arrogarse la representación del antiespecismo aunque algunos proteccionistas o activistas lo aleguen. Y si bien en algunos párrafos parece desligarlo, otros son una invitación a confundir las diferentes cuestiones que presenta.

A su vez, enlaza al antiespecismo con una determinada línea de atribución moral a los no humanos, la de la identidad, lo cual le permite relacionarlo rápidamente con la noción de persona y de derechos legales, con la posición de Peter Singery con el sensocentrismo, para resaltar las críticas que se han señalado a estas formulaciones y al filósofo australiano, muchas de las cuales comparto. Sin embargo, como expone Matthew Calarco

(2015), hay otras líneas por donde transita el concepto de especismo: la de la alteridad y la que denomina “indistinción”.

Respecto de la línea identitaria, dice Calarco que los filósofos que mantienen esta postura se apartan del discurso dominante de Occidente a través de dos pasos: actualizando la perspectiva ontológica bajo la influencia de Darwin para señalar la continuidad entre la vida animal y la vida animal humana, y aplicando el principio de igual consideración de intereses, común a muchos encuadres éticos (2015, p.11-14). Autores que la ejemplifican serían Peter Singer, Tom Regan y Paola Cavalieri. La consecuencia más importante sería llevar justicia a los animales (2015, p.20). Mientras algunos autores se concentran en el plano individual, enfocándose sólo en la difusión del veganismo, otros apuntan a la búsqueda de derechos legales, como el caso de Proyecto Gran Simio. Acoto que se han propuesto diferentes vías en el campo jurídico, tendientes a la descosificación de los animales no humanos (proceso denominado *dereification of animals* en inglés). El impacto positivo que puede producir el éxito de otorgar derechos a quienes son “iguales a nosotros”, es altamente discutible. Las limitaciones que observa Calarco estarían dadas porque el hecho de que el logocentrismo implica una ética racional sin apelación alguna a la emoción o la compasión, y por la creencia

de que sólo la razón es la que tiene fuerza transformadora en los cambios de comportamiento de los individuos. Como resultado de lo anterior, se plantea que solo la irracionalidad del especismo –un concepto central en esta postura– hace que no se aplique el principio de igual consideración también a los no humanos (2015, p.22 y ss.). Calarco dice que en realidad el problema reside en el humanocentrismo, definido como “un conjunto de relaciones y sistemas de poder al servicio de quienes son considerados por la cultura dominante como completa y apropiadamente humanos” (2015, p.25, de mi traducción). En este sentido, la posición identitaria es profundamente antropocéntrica.

Carman apunta que el antiespecismo toma valores de las sociedades protectoras del mundo anglosajón y de la Declaración de los Derechos animales del ‘78 (2017a, p.172). No es del todo correcto. La demarcación del antiespecismo de los valores capitales de esas sociedades inspiradas en el muy antropocéntrico principio de tratamiento humanitario, que dejan especialmente a salvo la explotación de los animales como recursos para comida y experimentación, es extremadamente relevante. Por

entonces, la conceptualización jurídico-filosófica de los “derechos” de los animales no humanos recién comenzaba a elaborarse. Quienes redactaron la Declaración conciliaron los intereses de los rubros representativos de las dos explotaciones que generan mayor cantidad de sufrimiento animal–experimentación y comida–, convirtiendo en contradictorio su propio articulado.²

Carman luego diferencia claramente la posición conservacionista de la antiespecista (2017a, p.173), aunque no menciona la aceptación que hace el conservacionismo ambientalista del uso de animales domesticados. Si bien va a criticar las jerarquizaciones observadas a Singer, lo hace omitiéndolas objeciones hechas al filósofo australiano desde otras posiciones éticas que critican, por ejemplo, el requisito de la autoconsciencia que establece para reconocer el interés en seguir viviendo aun animal. Recuerda las críticas hechas al sensocentrismo desde éticas ecológicas no antropocéntricas, debido a las entidades que quedarían fuera del círculo ético, para decir luego que: “En contraste con esta postura, recordemos que los innovadores derechos de la naturaleza consagrados en la Constitución de Ecuador apuntan a resguardar los

² En cuanto a la Declaración, reiteradamente se ha dicho que en 1978 la UNESCO proclamó la Declaración Universal de los Derechos Animales, aprobada luego conjuntamente con la ONU. Pero

al parecer, la UNESCO le prestó la sede a la Liga que proclamó esa Declaración. Ni la UNESCO ni la ONU dieron a conocer un documento oficial hasta hoy.

derechos de todos los animales, plantas y ecosistemas” (2017a, p.174). Parecería que comparte esta posición, donde los animales salvajes pueden ser usados dentro de un marco ecológico no antropocéntrico y donde los domesticados son reproducidos y utilizados como medios para fines humanos. Adscribiría entonces a la postura del bienestarismo, críticamente desarrollada por Gary L. Francione (1996; 2000; 2008), compatible en parte con la visión del “respeto a la naturaleza”.

Carman objeta las “políticas de la animalidad” a las que se refiere el giro animal del pensamiento, citando un dossier de “una revista argentina” donde un grupo de intelectuales propone escuchar “el dolor de esas voces” y “leyes concretas que amparen la fragilidad de la vida [Cragnolini, 2011. P.115]” (2017a, p.176). Encuentra, en estos argumentos, una vehemencia que para ella solo sería imaginable “ante un movimiento que persigue la liberación de los desclasados, o el fin del racismo y el hambre mundiales” (2017a, p.177). Podemos notar, al igual que a lo largo de todo su ensayo, el deslizamiento de cierta indignación ante una voz capaz de reclamar justicia para los animales no humanos. Percibo esta emoción en sintonía con la de Adela Cortina en *Las fronteras de la persona*

(2009), quien niega que los animales, con quienes no se debe ser cruel, sean sujetos de derechos en la medida en que lo son los seres humanos. Pero a Carman incluso no parece preocuparle el holocausto animal. Al menos no reserva una sola frase para manifestarlo. Es como si el mismo no fuera causado por la especie que, para ella, debe monopolizar nuestras preocupaciones. La perspectiva adecuada, dice, sería la de la antropología, porque la filosófica, a la que rechaza, no atendería el contexto específico: “El desarrollo especulativo ‘por el mundo que ‘deberíamos tener’ desanclado de los problemas reales de poblaciones específicas es una de mis principales objeciones a las formulaciones filosóficas del giro animal” (2017a, p.180).

Luego Carman comenta que el lenguaje de civilización y barbarie nutrió históricamente el debate de la protección animal en Argentina –citando a Sarmiento, Mitre, Magnasco y Onelli–, y que hoy es muy parecida la queja contra los carreros (2017a, p.183), aunque esta concepción evolucionista, jerárquica y dicotómica³, sería sobrepasada por el igualitarismo antiespecista (2017a, p.204).

El intenso trabajo etnográfico de Carman presenta aquí un enorme bache cuando intenta, ya no sólo unificar –para desacreditarlos– a las distintas ideologías

³ La autora se refiere a la corriente antropológica de fines del s.XIX, cuyos principales exponentes fueron Eduard Burnett Taylor y Lewis Morgan.

políticas y a los diversos estratos sociales que hoy bregan por prohibir la tracción a sangre, sino también inscribirlos históricamente en el bando de la “civilización” sarmientina. Si desde ya es cuestionable –por insuficiente– centrar el análisis político de nuestra realidad en el eje civilización/barbarie, cuando existen otros binomios a considerar también en este complejo y multifacético presente⁴, menos aceptable resulta utilizar aquél como principal –o único– meridiano divisor de las corrientes que a lo largo de más de doscientos años animaron nuestros debates políticos.

La certeza de que se trata de una operación que parte de un prejuicio y consigna sólo hechos que lo avalan me parece indudable. La mayor evidencia es la falta de fuentes bibliográficas citadas por Carman con relación al tema. La única utilizada, como fuente directa o indirecta, es el libro de Silvia Urich (2013). Sin embargo, Urich reivindica como próceres del proteccionismo a Sarmiento y a Perón. Marca la transversalidad del movimiento, que imposibilita catalogarlo en uno de los términos de la opción.

En diversos párrafos de su libro, Urich (2013), sin renegar de la compatibilidad de la matriz de ciertas ideas de la generación de Sarmiento con el

abrazo de la causa del proteccionismo, ya marca claramente algunos de los límites, afirmando que se estrechan aun más con el protagonismo de la denominada Generación del 80.

En el transcurso del siglo XX, los trazados de líneas paralelas antagónicas entre la defensa del proteccionismo en nombre de la civilización y la condena y estigmatización de los pobres como expresión de “la barbarie” no tienen sustento alguno. El peronismo lo desmiente. A menos que –a riesgo de que se levanten indignados de sus tumbas Arturo Jauretche, Raúl Scalabrini Ortiz, José María Rosa o Juan José Hernández Arregui– Carman ubique a Perón también en el bando de los “civilizados” que luchan contra la “barbarie” popular. En el postmoderno siglo XXI, donde las coincidencias en la acción o en la reacción reconocen procedencias de matrices ideológicas antagónicas, resulta más que limitado querer disciplinar la transversalidad de la cuestión ajustándola a la exclusividad de uno de los parámetros de la díada.

Y más allá de lo ideológico, ¿Es válido decir que el proteccionismo es un movimiento de clases medias o altas, cuando ya ni siquiera los pronunciamientos electorales reconocen

⁴ Por ejemplo democracia liberal/democracia social, patria/colonia, democracia/constitucionalismo, etc.

identidades o representaciones exclusivamente por “clases”? Según un informe de la CEPAL del año 2015, el 85% de los argentinos se reconoce como de clase media o media baja (Télam, 2015). ¿Cuál es el criterio distintivo de la “clase”? ¿Subjetivo? ¿Objetivo? Hay gente del PRO en el movimiento. Pero también peronistas, y de izquierda. Puede señalarse el voto de los Diputados del Frente de Izquierda pronunciándose por la prohibición de las “carreras de galgos”, que tiene algunas similitudes con este caso. Parece que hasta la denominada por sus críticos “izquierda dogmática” comprendió la transversalidad de algunas cuestiones que –sí y en buena hora– fueron promovidas por los progresistas europeizantes del siglo XIX, que tantos males nos causaron en otras materias, pero que hoy son reivindicadas por los “progresistas” y “revolucionarios” que creen que hay que rebelarse contra prácticas denigrantes y atentatorias de la dignidad de los seres sintientes. Esto no significa condenar a las personas que son carreros o galgueros. Lo que se les exige es que cesen esa explotación –o subexplotación–. Y se lo debe hacer con programas de apoyo para que accedan a otro sustento y salgan de la marginalidad. En ese sentido operan los programas de sustitución por motocarros u otras posibilidades laborales. Tampoco es clasista ni elitista pensar que una

Argentina pujante deberá resolver el tema de la ocupación y el sustento de otra manera, más inclusiva, más justa, y más digna para todos.

Por último, en este nexo que Carman señala entre la protección de los animales y las ideas de Sarmiento, debería recordarse que quien presidió la Sociedad Argentina Protectora de Animales fundada en 1879 procedía bajo las reglas que en ese momento habían comenzado a bregar por el “trato humanitario”. Épocas en que la concepción cartesiana fue cediendo a favor de la compasión, junto con la entrada del animal en el ámbito doméstico y la condena de la crueldad, a la que se intenta extraer de los ámbitos públicos. Todas las medidas para aliviar la sed y reducir el uso del látigo en los caballos de tiro, de las que se ocupó entre otras medidas, no distrajo su deseo de trasladar el espíritu parisino respirado durante su estadía en Francia y encarnado en el hipódromo que soñaba para Buenos Aires. En 1876 se inauguraría el Jockey Club, y con éste llegarían los pura sangre (Burballa, 2017). La Casa de Gobierno se convirtió en Rosada por la sangre bovina que mandó agregar a la cal con que se la pintó. El análisis de Carman –cuyo propio abuelo fue dueño de un hipódromo (2017a, p.247) –, ubicando una de las proyecciones históricas del proteccionismo argentino en una de las líneas históricas del debate decimonónico sarmientino de civilización

y barbarie, es reduccionista y por lo tanto, objetable. Más aun en una sociedad en la que siempre la explotación de los animales no humanos ha sido la base del poder económico de las clases dirigentes. Por eso es que, desde la posición abolicionista, no cabe la ironía con que Carman cita el caso de Jorge Martínez, a quien la Federación Ecuestre Argentina suspendió en 2014 por matar a su caballo tras haberlo arrojado al suelo en su haras, y del que dice que el “dato curioso es que el denostado empresario en cuestión es titular de la Cámara Argentina de la Industria Frigorífica de carnes y subproductos” (2017a, p.185). Efectivamente, su condición de victimario es considerablemente más comprometida.

Después de mencionar las actividades que usan caballos, como carreras, jineteadas, etc., que se sumarían a su uso “para trabajo”, y de señalar las diferentes protestas de activistas, Carman abre paso a su análisis acerca de la campaña por la prohibición de la tracción animal urbana, no sin antes advertir: “Como veremos, algunos fervientes defensores de animales no sienten contradicción alguna con la expresión de gestos discriminatorios hacia los pobres considerados antiecológicos” (2017a, p.188). Digo: algunos fervientes defensores de animales no se contradicen en absoluto, pero no los veremos en este ensayo.

III.

El título del texto de Carman –donde el diminutivo para el animal y la referencia a la falta de nombre del humano no son casuales –hace alusión al caso del caballo que, en mayo de 2009, en el barrio de Boedo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, murió ante las cámaras de TV. Carman cita a un adherente de Proyecto Caballos Libres: “...se cayó y como nadie lo ayudaba se dejó morir, [...] mientras el muchacho que le pegó hasta morir paseaba impunemente por el lugar”(2017a, p.191), aclarando que el relato omitió mostrar que el muchacho lloraba la muerte de su caballo. La autora a su vez omite mencionar las muchas razones por las que podría surgir este llanto, porque para Carman es la prueba de un vínculo íntimo y familiar. No puedo dejar de recordar la famosa frase que, con variantes, suele escucharse en boca de los feminicidas: “Ella me obligó, estoy destruido. Tuve que matarla porque no me hacía caso.” Igualmente se queja de que para los proteccionistas siempre habría *maltrato* pues no aceptan que pueda haber relaciones de cuidado y empatía hacia el caballo por parte de los cartoneros. Deberíamos recordar aquí los problemas del término maltrato desde el punto de vista de la visión abolicionista, el cual configura un tipo penal taxativamente regulado junto al de crueldad en la ley

penal 14.346, promulgada en 1954 bajo la presidencia de Perón, y que aún hoy se la sigue llamando erróneamente Ley Sarmiento. Una relación de dominio puede entablarse a través de un buen trato, el cual se mantendrá siempre que el sometido no resuelva liberarse o rechazarlas órdenes que se le imparten. El Humanismo no podría ni imaginarlo: los animales no humanos carecen de intencionalidad. A mi juicio, es una de sus más notorias características. La intencionalidad no reside en el *logos*. Es una característica presente en toda la materia viva, incluso la no consciente. Cuando el logocentrismo es el punto de partida jerárquico para pensar al resto de los seres vivos, nos obsesionamos con el espejo donde encontrar a quienes “se nos parecen” en pos de asignarles o no consideración moral plena. Desde ese lugar, los no humanos carecen de intencionalidad, pues se la estudia como una intención psíquica propia de la razón. Val Plumwood distingue la intencionalidad como elemento común a lo humano, lo natural y lo mental, dado que es un conjunto de notas diversas que son las que permiten observar diferencias de acuerdo a la manera en que se manifiestan en los seres vivos (2003, p.134 y ss.). El caballo está sometido en pos de una servidumbre dolorosa, porque el dolor es el eje del control psicofísico implementado para que haga lo que su

dueño quiera. Esto vale tanto para el trabajo de acarreo como para usarlo en jineteadas o cualquier otro “deporte” ecuestre e incluso en las aparentemente inocuas utilizaciones de las diferentes hipoterapias. El caballo o la yegua jamás eligen: bozales, frenos, cuerdas, riendas, estabulados, monturas y otros artefactos de control le hacen saber quién manda sobre ellos. Lo primero que hay que soterrar es cualquier indicio de intencionalidad que no coincida con los deseos de quienes lo usan para sus propios fines. Apresado en esta servidumbre, ya no puede más que subordinarse a este control forzado. Su destino incluye los mataderos y los centros de experimentación.

Carman describe las acciones de los grupos de rescate, sus charlas de “concientización” y el accionar en las redes sociales pidiendo a la sociedad que denuncie y colabore. Señala así que no sólo se busca rescatar sino que se impulsa una causa. La idea sería transformar una relación de *explotación* en una de *protección*, según el discurso proteccionista citado: “...que *las bestias de seres humanos dejen de maltratar a los pobres animales* ya que *los caballos sienten* y, en cambio, *los cartoneros no tienen sentimientos, ni educación, ni nada*” (2017a, p.191). Cuando el video institucional de Proyecto Caballos Libres se refiere a la “esclavitud”, dice que parece remitirse “menos a una estrategia de

supervivencia individual o familiar que a una práctica capitalista a gran escala” (2017a, p.195). ¿Está sugiriendo que la esclavitud sólo puede ser posible dentro de la práctica capitalista? En tal caso, sabemos que no es así. Pero tampoco admite que haya esclavitud animal en la gran escala. Por otro lado, las condiciones de precariedad de quienes utilizan al caballo para acarreo, hacen más fácil el olvido del hondo alcance de la esclavitud animal no humana. Hago por ello una lectura menos lapidaria del siguiente registro. Carman relata que la fundadora del grupo PCL, a su pregunta acerca de cuál debería ser la política estatal hacia los cartoneros, le contestó que la prioridad es hacer cumplir la ley (2017a, p.193). Entonces Carman desliza a Judith Butler, quien diría que “para que esas vidas degradadas no existan, lo importante es que no sean experimentados a través del cuerpo. Esos cartoneros serán menos ‘reales’ en la medida en que no formen parte del universo sensorial de sus detractores” (2017a, p.193). Es una asociación capciosa, porque la respuesta es dada ante una pregunta formulada en circunstancias específicas, cuando la proteccionista está montando guardia en Puente Alsina. No quiere decir que lo haya pensado como respuesta a una política de fondo. Como sabemos, la idea era incomodar a quienes entraban en zonas de acceso prohibido a la tracción a sangre como es la Ciudad

Autónoma de Buenos Aires, generada por la impotencia ante el aumento de los casos de maltrato y crueldad tipificados por la ley de protección animal y el incumplimiento de ciertas normas. Esto lo afirmo más allá de la efectividad o de la lucidez de esta idea como estrategia de protección animal.

Carman indica que cada vez que escucha al coordinador de la campaña de Basta de Tas, piensa que el santuario aparece “como la delimitación de un espacio sagrado para un animal totémico” (2017a, p.194). Supongo que también podemos pensarlo como una de las pocas opciones que tiene el caballo para vivir sin ser instrumentalizado. Señala también el contraste con el santuario en la incorporación a la familia que harían los cartoneros, “edificando espacios *ad hoc* para sus caballos en las proximidades de su hábitat” (Carman, 2017a, p.198). Los testimonios de cartoneros que cita dejan en claro que viven del cirujeo, que necesitan seguir haciéndolo para subsistir y que su herramienta de trabajo es el caballo. Hay dos cuestiones independientes que aparecen amalgamadas, como si no fuera posible esa tarea sin utilizar animales no humanos, y como si el respeto y cuidado del caballo fuera lo que se materializa cuando se habla de que se trata de un “miembro de la familia”. La puesta a disposición del animal para un uso personal lo convierte en un medio para ese fin. Restaurar la dignidad del humano

puede hacerse sin que el sometimiento del animal se convierta en un rito totémico. De lo contrario estamos ignorando la importancia de liberar al caballo de este “trabajo”. Debería quedar claro que la crítica de Carman hacia determinado discurso animalista no representa a la postura abolicionista o antiespecista, especialmente cuando escribe: “La empatía hacia los animales de ciertos activistas no suele traducirse en una simétrica dotación de humanidad hacia aquellos congéneres desfavorecidos en el reparto de bienes de la sociedad capitalista, sean carreros, sin techo u otro tipo de desafiliados” (2017a, p.202). Forzoso es reconocer, por otro lado, que a los animales sojuzgados que reciben algún tipo de empatía, la cuenta del reparto siempre les da cero.

IV.

El capítulo 25 del trabajo que me ocupa, denominado “La humanización del animal”, arranca con referencias a los mensajes vertidos en el espacio virtual de PCL y entidades similares, de los que dice que no se distingue “si la emoción primordial que los une es la devoción a los caballos o el desprecio a los cartoneros. ¿Se trata de movimientos proequinos o antipobres?” (2017a, p.204).

Aclarando que las siguientes afinidades presentes en las asociaciones animalistas no deben hacer suponer que el

naturalismo no siga presente (2017a, p.226), Carman señala que:

1. *Adscriben al sensocentrismo.*
2. *Tienen un antropomorfismo y una transmutación zoomórfica semejantes a las de las cosmovisiones animistas.*
3. *Ponen énfasis en una continuidad material y espiritual con los animales que recuerda en parte la ontología totémica* (2017a, p.206 y ss).

Entiende que la antropomorfización admitiría tres lecturas. La primera, habitual en los ecologistas, como metáfora para acortar la distancia emocional y facilitar la consideración de los animales como objetos morales de simpatía o interés. El animal se transforma en una insignia de la lucha del grupo: una potencia moral (Carman, 2017a, p.208). En una segunda, los animales “son percibidos como personas aunque no tengan un contacto directo con las especies defendidas” (Carman, 2017a, p.208). O sea que, siguiendo a Milton, dice que no son operaciones de mero simbolismo. Por último, la interpretación animista: se pone el acento en un alma compartida (Carman, 2017a, p.208). Pero a diferencia de las comunidades animistas, el extensionismo moral de los proteccionistas no alcanzaría a todos los animales ni a la vida vegetal,

siendo ellos los que evalúan las aptitudes necesarias para compartir la interioridad, al no depender de propiedades inherentes a esas entidades, como en el animismo (Carman, 2017a, p.209).

Encuentra dos coincidencias con el animismo: a) el uso de máscaras por parte de los proteccionistas, en las marchas, como contracara de la antropomorfización; b) un aspecto dialógico: “para conocer a un animal ‘cara a cara’ es necesario cruzar la frontera del dominio humano al dominio animal” (Carman, 2017a, p.215). Y una diferencia importante: “Una sociedad animista jamás asumiría la representación de los derechos de cierto conjunto no humano” (Carman, 2017a, p.213). Es el eslogan que encuentra en los folletos repartidos en una protesta del 2015, usado con variantes en diferentes ocasiones: “somos la voz de ellos” (Carman, 2017a, p.213). En el animismo, dice Descola: “no se puede pretender que los humanos sean sujetos de otro modo que por derivación o procuración, pues su identidad física y moral depende de la que tienen las entidades primordiales de las que proceden” (2012, p.424). Por cierto, es una frase bastante generalizada, aunque inexacta. Tienen voz, pero no la que les permitiría estar presentes a los efectos de su reivindicación en el espacio sociopolítico.

Después de establecer rasgos animistas en la humanización del caballo,

Carman observa rasgos totémicos dado que: “La continuidad moral entre animales sensibles y animales humanos presente en las consignas antiespecistas nos remite a la identidad de naturaleza o consustancialidad del hombre y del animal de los sistemas totémicos descritos por Durkheim...” (2017a, p.218). Acota Descola al respecto: “Un ejemplar de mi especie totémica no es para mí un sujeto con el cual entablo una relación de persona a persona, sino una expresión viva de ciertas cualidades materiales y esenciales que comparto con él” (2012, p.427).

Remitiendo a Durkheim, Carman señala: “En un sistema totémico, los humanos se designan con los calificativos de su animal-emblema: él es la marca visible de su personalidad, el manantial de la vida moral” (2017a, p.221). Ejemplifica con una cita de un referente de PCL: “El caballo es dignidad, como símbolo. Y eso es lo que hay que restituir en la sociedad, esa dignidad...” (2017a, p.222). Encuentra entonces lo que serían dos grupos totémicos: por un lado, el de los CABALLOS, correspondiente a los animalistas. Por el otro, a las CUCARACHAS, correspondiente a los carreros (2017a, p.222).

Habría dos diferencias con el totemismo: a) Un “sofisticado sistema de jerarquías respecto de los animales y humanos merecedores o no de atención moral” (Carman, 2017a, p.223), entablado

por el proteccionismo, mientras el totemismo es simétrico; b) una inversión en la línea de protección, pues en el proteccionismo es el humano el que protege al animal (Carman, 2017a, p.224).

Carman plantea ahora tres deducciones preocupantes.

En primer lugar declara que: “Así como algunos grupos totémicos instituyen prohibiciones alimentarias, los movimientos animalistas promueven el veganismo...” (2017a, p.219). Generaliza así al ecléctico movimiento “animalista”, reduciendo el veganismo a un tabú relacionado con la comida. Cuestionar la aceptación institucional de la tortura y asesinato de seres no humanos difícilmente pueda sostenerse por parte de quienes intervienen en esos actos dañosos. Defender a una determinada especie por simpatía preferencial –lo que también está incluido dentro de la esfera del animalismo–, no significa adherir al veganismo. Y por último, ¿Qué decir de la promoción sistemática que se impulsa a través de innumerables canales, públicos y privados, del consumo de animales? ¿Qué tipo de relación nos enseñan a establecer cuando se los clasifica en animales “de trabajo”, “de consumo”, “de laboratorio” o “de producción? ¿O cuando se los somete, violenta y mata en nombre de un deporte o una tradición? La inyección de anestesia de un naturalismo hipertrofiado, no solo instituye la normalización y naturalización

del consumo de los otros animales, sino que patologiza de diversas maneras el rechazo a este uso.

En segundo lugar dice que: “Veganos y animalistas centran su atención menos en las injusticias o desigualdades entre seres humanos que entre humanos y animales” (Carman, 2017a, p.220). Centrarse en la injusticia que soportan los animales no humanos es lógico y deseable para quienes están defendiendo la causa de la liberación animal. Sería absurdo si no lo hicieran. Carman apunta a reforzar la impregnación especista que culpabiliza el hecho de ocuparse de la defensa de los animales no humanos. Sabemos que eso no significa estar a favor de las desigualdades entre humanos. De hecho, usar y dominar a otros es el centro agonístico de la humanidad, que en relación a los animales no humanos alcanza un grado terrorífico de violencia y dominación. En mi opinión, éste es el núcleo del problema.

En tercer lugar, dice que “...De igual modo, el consumo de vegetales incluye observar una serie de pasos que garanticen su autenticidad, como por ejemplo la certificación de su origen orgánico” (Carman, 2017a, p.221). Lo cierto es que el modo de cultivo de los vegetales es una cuestión altamente compleja que debe analizarse en forma co-dependiente. Si de prescindir de venenos o del uso de las tierras se trata, el análisis

recorre caminos que se relacionan con el veganismo de muy distintas maneras a las señaladas por Carman.

Continúo con el análisis del texto. Al referirse a la biologización de los carreros, alude a la descripción que hacen los movimientos de defensa equina y activistas entrevistados como realizadores de una práctica incivilizada, inhumana y salvaje: “Si estos pobres animales han sido tratados como esclavos, pues ha llegado la hora del abolicionismo” (Carman, 2017a, p.227). En breve nota al pie, reconoce sin embargo que “personas próximas a los cartoneros en la escala social también toman distancia de la tracción a sangre en el blog” (Carman, 2017a, p.227).

Citando a Martha Nussbaum⁵, pide que recordemos que “el dolor indebidamente infligido constituye uno de los principales problemas de justicia enfocados por los partidarios de las culturas animales” (Carman, 2017a, p.228). Pero Nussbaum, en el párrafo citado, está aludiendo a que el daño lo sufre en realidad el individuo, que es quien siente, y no la especie. Su objetivo es diferenciar la preocupación de los ecologistas por la conservación de las especies de la posición de los derechos

animales, que apunta a cada individuo sintiente. Señala dos paradojas:

1. Si como PCL declara en una entrevista a la fundadora “(...) se ha formado una subespecie: gente sin cultura, sin sensibilidad”, habiendo una ética común a las especies, y siendo los pobres una subespecie, el estatus ontológico de esa población resulta comprometido (Carman, 2017a, p.229). La crítica cabe. Pero sólo circunscrita al discurso citado que, en mi opinión, no tiene el mismo significado que Carman le asigna, como más adelante explicaré.
2. Si la sensibilidad es la condición de admisibilidad moral y los cartoneros no tienen sentimientos, se pregunta entonces si tampoco merecen justicia (Carman, 2017a, p.229). Carman confunde aquí la capacidad de sentir, hallable en seres conscientes y señalada como condición de admisibilidad moral, con la empatía y los sentimientos que pueden desarrollarse *o no* hacia los demás en determinados seres sintientes.

⁵ “El daño que se inflige a la especie se produce, en realidad, a través del daño infligido a sus individuos. [...] es este daño individual el que debería ser objeto central de interés ético [...] los

animales son sujetos de justicia en tanto y en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones (Nussbaum 2007: 352).” Citado en Carman, 2017a, p. 228).

Dice también que los abolicionistas se muestran como portadores de una biofilia opuesta a los antropocentristas (Carman, 2017a, p.230) y que en los grupos contra el maltrato a los caballos hay, junto al animismo, un marcado etnocentrismo. De lo cual concluye, en reiterada homogeneización: “Así como el complemento admitido del antiespecismo es el veganismo, su reverso inconfesado es una mirada evolucionista hacia los conciudadanos que ocupan las posiciones menos privilegiadas en la estructura social” (Carman, 2017a, p.230).

Achaca al antiespecismo el consagrar “al mismo tiempo fronteras entre diferentes grados de ‘cultura animal’” (Carman, 2017a, p.232). Sin embargo, el antiespecismo en sí no establece esas fronteras y además, desde el abolicionismo se han criticado estas diferenciaciones que Gary Francione (2005) denomina la posición de “las mentes similares”.

V.

Resumo el planteo de Carman siguiendo su propia letra:

1. *Existiría una afinidad entre algunos argumentos que defienden la atribución de derechos a los animales y los argumentos de quienes “niegan el universo cultural de los sectores más relegados de la sociedad” (2017a, p.148).*
2. *La visión humanizada de los animales podría corresponderse con una visión biologizante de los humanos que no tendrían los necesarios atributos, “allanando nuevas vías para la estigmatización de los sectores relegados” (2017a, p.148).*
3. *La “política de visibilidad del derecho animal” podría ser la contracara de la “política de invisibilidad de los derechos de los humanos más vulnerables” (2017, p.148).*
4. *No apunta a la declaración de esos derechos per se, “sino a sus posibles derivaciones, usos o articulaciones respecto del abordaje dominante de conflictos que comprenden a sectores populares” (2017a, pp.148-149).*
5. *Los proteccionistas adscriben a un paradigma naturalista, propio de las sociedades occidentales, que se conjugarían con rasgos neototémicos y animistas (2017a, p.149), aunque con alcance sin duda “más modesto y elitista” (2017a, p.149). Se pregunta si las reivindicaciones del nuevo paradigma biocéntrico presentes en cierta legislación latinoamericana,*

como es el caso de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, realmente desafían la posición de superioridad del humano sobre la naturaleza.

6. *Se presenta la posibilidad de que las nuevas éticas sean “autoritarias respecto de prácticas culturales y económicas de sectores populares, o bien de pueblos no occidentales”, según quiénes las sostengan (2017a, p.150).*

En el capítulo 28, Carman insiste en que, aunque el giro animal aún a los seres sensibles en una misma categoría moral,

...los humanos de bajo rango social –como aquellos que en apariencia hostilizan a caballos para ganarse el sustento– no tienen espíritu o cultura, ni son ‘verdaderas personas’ hasta que no demuestren lo contrario. A su vez, los caballos no necesitan demostrar su espiritualidad: les basta ser como son para deducir esa dotación de alma (Carman, 2017a, 233).

Los animalistas serían entonces etnocéntricos hacia los humanos identificados como victimarios.

Entiendo que son conclusiones altamente cuestionables, en la medida en que aparece, por un lado, una generalización en cuanto a los

intervinientes en esa campaña y, por otro lado, una equiparación de la misma con el antiespecismo y los derechos animales que en general no corresponde. Queda claro que su crítica a esta campaña no se hace desde una postura abolicionista. Pero su manera de presentarla guía al lector que no conoce de estos temas a pensarla en conjunción con el pensamiento abolicionista vegano y antiespecista *en general*. Es notorio que no registra siquiera los casos de incumplimiento de la ley penal argentina que en forma reiterada se denuncian. Su objetivo se concentra demasiado en objetar a los defensores de los animales no humanos desde una posición tomada de antemano, aprovechándose de un lenguaje discriminatorio lamentable, pero que es fruto a veces de un estado emocional. Pero el disgusto que manifiesta ante la defensa “vehemente” de los intelectuales que no se embarcan en el uso de tal lenguaje, permite sospechar que ha encontrado en el mismo una buena excusa para desacreditar al movimiento liberacionista. Considero –no para justificarlo– que muchas de estas expresiones surgen de la impotencia y la desesperación, y que podrían ser de igual forma equivocadas si se tratara de humanos torturando a inocentes en otras explotaciones institucionalmente aceptadas, que por tal motivo generan un alto grado de impotencia y angustia en los defensores de los animales no humanos.

Por eso Carman no contempla excluir la esclavitud de los animales no humanos cuando acota:

No alcanza con definir, pues, las diferencias entre visiones biocéntricas y antropocéntricas, ni idealizar el paso de una visión ántropo a una bio. Resulta insoslayable observar, en cada caso, qué colectivo humano es portador de esa visión, cuál es su posición en la estructura social, cómo esa visión se corresponde con determinadas políticas y de qué modo es impuesta o no a otros grupos (Carman, 2017a, p.238).

VI.

Sostengo que Carman desarrolla su trabajo desde una posición especista, con ciertos rasgos propios del llamado neoespecismo, potenciado al publicarse en un libro cuyo título y subtítulo es *Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica* (2017). El diseño de portada, además, se compone con una imagen donde algunos activistas aparecen con sus caras cubiertas por máscaras de animales, dirigiéndose así la atención hacia la Parte II del libro, donde

está el ensayo que trato, y no hacia la Parte I: “Las grandes intervenciones urbanas y la jerarquización de los cuerpos sufrientes: el caso de los afectados en la cuenca Matanza-Riachuelo” (2017a, pp.29-143).

Mark Bernstein (2004) acuñó el término *neoespecistas* para referirse a quienes afirman que hay propiedades relacionales, solo hallables en los humanos, que legitiman privilegiar nuestros intereses sobre los de otras especies. Las más importantes serían la lealtad y la solidaridad. Pero, dice el autor: a) estas propiedades no legitiman dañar a los otros animales; b) no se entiende porqué la solidaridad debe entablarse de manera competitiva entre humanos y animales. Me resulta curioso, además, que cuando pensamos en ejemplos máximos de lealtad, acudimos a perros y caballos.⁶

Carman, al señalar que los proteccionistas de los caballos apuntan al uso laboral que hace un sector desfavorecido socioeconómicamente, no lo hace quejándose de que no lo amplían al uso efectuado por el resto de la sociedad en general y de los sectores privilegiados en particular. Claramente dice en la introducción que se ocupa de analizar la protección de

⁶ La segunda acepción del término *lealtad* en el Diccionario de la RAE es:

“Amor o gratitud que muestran al hombre algunos animales, como el perro y el caballo”.

... una especie animal en apariencia martirizada por humanos que la explotan laboralmente. Si la personalidad de los caballos se recorta a partir de una suma de atributos positivos, la personalidad de los cartoneros se hace igualmente acreedora de una enfática adjetivación negativa, conformando un juego de opuestos (Carman, 2017a, 21-22).

Al igual que repetirá más adelante en la página 233 –como ya mencioné–, el martirio es “aparente”.

Por eso es que, al criticar a esta campaña y al discurso del proteccionismo, no está poniéndose en el lugar de lo que serían las posiciones antiespecistas, de derechos animales o atribuibles a un apropiado giro animal. Junto a objeciones admisibles cuando corresponde, procede a identificarlas acopladas a los conceptos de derechos animales, antiespecismo y veganismo, lo cual no corresponde en absoluto.

Y va más allá.

Carman niega cualquier forma de existencia del caballo que no sea una que surja de la relación impuesta por el humano que se apropia de él.

Quiero advertir que la insistencia en referirse al maltrato y la crueldad tergiversa la lucha por los derechos animales y la liberación animal. No es

cuánto se tira de las riendas, es que el objetivo es someter al caballo por la vía del dolor que le produce el bocado. No es si la herradura está adaptada a un caballo en particular, es el hecho mismo de clavarle las herraduras, con todos los perjuicios que le ocasiona. No es cuánto puede cargar, es que sólo el hecho de montarlo un jinete, a la larga lo daña. No es el maltrato o la crueldad, es la apropiación y la propiedad de los otros animales. En este sentido, desde los sectores que intentan salvaguardar las jineteadas por ej., se advierte que por supuesto se está en contra del maltrato o la crueldad, excesos que, por otro lado, ya estarían penados. En reiterada posición editorial, el diario La Nación sostiene, respecto de las jineteadas, que quienes pidieron la prohibición de este “espectáculo de destreza, habilidades y coraje, por entenderlo cruel y abusivo” separen “la paja del trigo”, proponiendo regular la actividad, de manera que, en nombre de evitar esos “excesos”, se asegure legalmente el control de los animales para su propio beneficio (Aboglio, 2016).

La noción de crueldad en el texto de Carman es la usual, acotada a la idea de infligir sufrimiento psíquico o físico voluntariamente para causar angustia y miedo. Pero en ética animal esta noción es insuficiente, porque se daña al animal por razones donde el objetivo es algún tipo de beneficio. Por eso es más adecuado referirse a tortura o violencia. Y esta

crueledad específica –que se confunde con la otra cuando se utiliza el mismo término– implica la existencia de un extraordinario desequilibrio de poder. Mientras este desequilibrio puede modificarse cuando se trata de humanos que ya tienen derechos básicos, rara vez pueda obtenerse en la desigual relación con los no humanos. Básicamente porque ellos no pueden luchar contra las condiciones de dominación que los humanos les hemos impuesto, cuestión especialmente notoria con los animales domésticos. La conclusión, por lo tanto, es que en materia de animales no humanos podemos hacer una redefinición de victimario y de la producción de daño como crueldad. Al hacerlo nos enfocamos más bien en el victimario, redefiniendo la agresión y el daño cuya causa no está motivada por el estado subjetivo implicado en la crueldad.

La violencia que se ejerce contra los animales no se circunscribe a casos particulares de crueldad, tan mediatizados, alcanzados en Argentina por leyes punitivas que acompañan a la institucionalización de lo mismo que pretenden condenar. El tema de la propiedad sobre los animales es crucial pero se complejiza cuando las consignas de los derechos animales se insertan en las relaciones socioeconómicas que invisibilizan su esclavitud en nombre de una reivindicación del derecho a no ser

objeto de lo que las leyes penalizan como delitos de maltrato o crueldad.

Por ello, para resumir mi réplica, digo:

1. El texto de Carman asimila la teoría abolicionista de los derechos animales como representada por ese discurso mixturado de la campaña de la Basta de Tas, donde incluso ciertos términos aparecen cooptados por algunos activistas que buscan la prohibición en cuestión. Borronea además los conceptos de antiespecismo y veganismo.
2. Si los derechos animales básicos son autoritarios en relación a los sectores menos favorecidos y su “cultura”, en todo caso también lo serían respecto de los sectores más favorecidos y su “cultura” y en definitiva con cualquier sector que practique violencia contra los animales no humanos, directa o indirectamente. Pero en tal caso habría que admitir que los derechos humanos son autoritarios respecto a los seres no humanos, sobre los que permite ejercer un totalitarismo absolutamente destructivo.
3. En el siglo XXI, habida cuenta del conocimiento que se tiene de las capacidades sensitivas y racionales de los no humanos conscientes,

resulta más que problemático el tipo de hibridaciones antropológicas que Carman hace, como ella misma reconoce. Si bien sólo podemos imaginar cómo sería haber nacido siendo integrante de otra especie, podemos aproximarnos muchísimo a la comprensión de lo que sienten, de sus relaciones y necesidades, habida cuenta de la innumerable cantidad de evidencia científica disponible.

4. Por su parte, las comunidades animistas y totémicas a las que remite son, en definitiva, sociedades no especistas en un sentido antropológico, pues en ellas los humanos no se creen superiores a los no humanos. Tal vez sea inevitable, en un mundo que ha llegado a tal desprecio por los animales no humanos, encontrar muchos tipos de armaduras para justificar el daño que les hacemos, incluyendo destacar los insultos de ciertos proteccionistas o comentaristas virtuales, por cierto equivocados. Desde una óptica antiespecista, también resulta lamentable tener en cuenta sólo a la especie equina.
5. Se presentan como lazos familiares relaciones signadas por la apropiación y explotación. Tal vez

“volver con el animal a casa”, después de obligarlo a trabajar, puede llevar la apariencia de una relación afectiva, pero no lo convierte en un integrante de la familia. Sigue siendo alguien obligado con violencia a convertirse en una máquina de trabajo, a través de elementos de sujeción y control psíquico y corporal. Su estado psicológico de indefensión es tan grande que termina sometiéndose. La relación implica un desequilibrio de poder absoluto. Dice David Castro que todos los métodos de amanse y doma, tanto los tradicionales como los más nuevos, son violentos aunque de diferentes maneras, y que “al parecer, todos se basan en la simple premisa de que el caballo ha nacido –o ha sido criado– para estar al servicio del hombre” (2015, p.96).

6. Carman no tiene en cuenta el foco generador de la existencia de caballos que luego serán usados, o sea, la producción de animales no humanos. El capitalismo que está en la génesis de los “sectores más relegados”, convierte en materia prima a los animales no humanos, reproducidos para ser usados en diferentes áreas. ¿Acaso no es el mismo sistema político-económico

que crea esas desigualdades entre humanos el que coloca a los más vulnerables en la más violenta posición de desigualdad al someterlos y usarlos como recursos? No se observa que impugne esta cuestión.

En la novela de Kazuo Ishiguro (2005) *Nunca me abandones*, Kathy H crece en lo que parece una suerte de internado, junto a sus amigos Tommy y Ruth, en un escenario que luego se va a revelar como parte de un proceso donde ellos son clones que proveerán de órganos a otros niños. Y saben que morirán en una última operación de extracción de un órgano, cuando pasarán a estar “completados”. La teórica feminista Nancy Fraser (2012), citando esta novela, dice que ante ese destino espantoso que nos despierta indignación, podemos preguntarnos por qué es injusto el orden social de esta distopía. Y contesta que:

...hallaremos una respuesta obvia: es un orden social injusto porque es explotador. Los clones se crean y mantienen en interés de los originales. [...] Son meros medios para los fines de los originales y no se les concede valor intrínseco alguno. Sus necesidades e intereses se anulan o, en el mejor de los casos, se subordinan a los de los originales. En otras palabras, la justicia no protege a los clones. Excluidos de

toda consideración o respeto, no se admite que pertenecen al mismo universo moral que los originales (Fraser, 2012, 39).

¿No son los otros animales criados y manipulados para servir a los humanos? Incluso esto sucede en pos de las interacciones donde se los muestra como dispuestos a colaborar o destinados a pelear, correr o a dar su vida por la humanidad. Las víctimas no podrán defender sus intereses ni expresar su descontento con el lenguaje requerido para ser escuchados en el universo de la justicia humana. Por eso el asistencialismo es insuficiente y hasta problemático, en la medida en que petrifica una violencia cuyas consecuencias nefastas arroja a manos de los que quieran embarcarse en obras de caridad para paliarlas. La extrema situación de vulnerabilidad y dependencia del accionar humano en la que se encuentran los otros animales requiere de muros de contención mucho más altos y más fuertes. Su construcción demandará cimientos profundos, hechos con materiales aptos para evitar todo tipo de injusticias

ANA MARÍA ABOGLIO

Abogada, especialista en Filosofía del Derecho y Ética para los derechos animales. Ha cursado estudios de postgrado en derecho de daños e interpretación legislativa. Publicó numerosos artículos relacionados con la problemática de la cuestión animal en medios periodísticos gráficos y en línea. Elaboró una profunda tarea de síntesis interdisciplinaria sobre esta temática, dentro de un enfoque holístico del abordaje de la teoría de los derechos animales en la praxis social y ecológica, con el fin de extraer la cuestión animal de la acotada visión con la que suele encararse. En el año 2000 fundó ÁNIMA, primera organización de Derechos animales de Latinoamérica, aunando la teoría con la práctica activista y realizando un intenso trabajo educativo para la difusión del veganismo como base de la defensa animal.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboglio, A. M. (2016). Los dueños de las 'cosas'. A propósito de las jineteadas y otras costumbres, 2 /2/2016. Recuperado de Otra mirada: [http://anyaboglio.com/los-duenos-de-las-cosas-a-proposito-de-las-jineteadas-y-otras-costumbres/\(21 de noviembre 2017\)](http://anyaboglio.com/los-duenos-de-las-cosas-a-proposito-de-las-jineteadas-y-otras-costumbres/(21-de-noviembre-2017)).
- Bernstein, M. (2004). Neo-speciesism. *Journal of Social Philosophy*, 35 (3), (Fall 2004), 380-90.
- Burballa, F. (2017). Ningún caballus nace domadx. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. IV (I), 265-313.
- Calarco, M.(2015). *Thinking Through Animals*.Palo Alto:Stanford University Press.
- Carman, M.(2015). El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales. *Revista THEOMAI, Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, número 32. Recuperado de [http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_32/10_Carman_\(theo32\).pdf](http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_32/10_Carman_(theo32).pdf)(1 de septiembre 2017)

- Carman, M.(2017a).*Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Carman, M.(2017b).El activismo proteccionista, o las disímiles imputaciones de dignidad a animales y humanos. *Etnografías Contemporáneas*.UNSAM,Año 3, N°4,128-155. Recuperado de <http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/etnocontemp/article/view/217/238>. (21 octubre 2017)
- Castro, D.(2015). *El silencio de los caballos*. Buenos Aires: Edición de autor.
- Cortina, A.(2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Descola, Ph.(2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu/editores.
- Francione, G. L.(1996).*Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*.Filadelfia: Temple University Press.
- Francione, G. L. (2000).*Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*Filadelfia: Temple University Press.
- Francione, G. L. (2005) Nuestra hipocresía. trad. Ana María Aboglio, Ánima Ediciones. Recuperado de <http://www.abolitionistapproach.com/media/pdf/nuestra-hipocresia.pdf> (1 diciembre 2017)
- Francione, G.L.(2008) *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*.Nueva York: Columbia University Press.
- Fraser, N. (2012) Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro. *New Left Review* 74, 37-46.
- Ishiguro, K. (2005). *Nunca me abandones*(Trad. J. Zulaika). Barcelona: Anagrama.
- Plumwood, V.(2003). *Feminism and the Mastery of Nature*.Nueva York: Routledge.
- Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Télam*, 26 de noviembre de 2015. Recuperado de <http://www.telam.com.ar/notas/201501/93056-cepal-clase-media-informe.html> (2 noviembre 2017).

**Caballos y políticas de la animalidad. Reflexiones
acerca de una etnografía contemporánea
Ana María Aboglio**



Urich, S.(2013). *Los perritos bandidos. La protección de los animales. De la ley Sarmiento a la ley Perón*. Buenos Aires: Catálogos.