

LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES - *SUNDAY TIMES*, 10 DE OCTUBRE DE 1965. REPUBLICACIÓN CRÍTICA EN HOMENAJE A LOS 60 AÑOS DE SU PRIMERA PUBLICACIÓN

OS DIREITOS DOS ANIMAIS – *SUNDAY TIMES*, 10 DE OUTUBRO DE 1965. REPUBLICAÇÃO CRÍTICA EM HOMENAGEM AOS 60 ANOS DE SUA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO

THE RIGHTS OF ANIMALS – *SUNDAY TIMES*, OCTOBER 10, 1965. CRITICAL REPUBLICATION ON THE 60TH ANNIVERSARY OF ITS FIRST PUBLICATION

Enviado: 14.09.25 **Aceptado:** 26.10.25

Brigid Brophy

Fue una intelectual británica, pionera en la defensa de los derechos de los animales (12.06.1929 – 07.08.1995)

Traducción, introducción crítica y notas:

Iván Darío Ávila Gaitán

Doctor en Filosofía. Docente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

Email: idavilag@unal.edu.co

En la presente traducción de un texto pionero, Brigid Brophy denuncia prácticas como la pesca, la caza, los zoológicos, los circos, la ganadería industrial y la vivisección, mostrando cómo configuran un régimen de dominación legitimado por la moral y la ciencia, pero además normalizado por un orden de lo sensible que bloquea la posibilidad de percibir e imaginar nuestra relación con los demás animales de otro modo. Su postura se acerca más al abolicionismo que al bienestarismo, al subrayar el derecho fundamental a la vida. Con ironía, Brophy asume su condición “excéntrica” (*crank*), posición que puede entenderse como la de un “sujeto excéntrico”, a saber, capaz de cuestionar la zooantroponormatividad y la heteronormatividad al articular sensibilidad, razón e imaginación.

Palabras clave: especismo, derechos animales, sujeto excéntrico, zooantroponormatividad.

Resumo

Na presente tradução de um texto pioneiro, Brigid Brophy denuncia práticas como a pesca, a caça, os zoológicos, os circos, a pecuária industrial e a vivissecção, mostrando como configuram um regime de dominação legitimado pela moral e pela ciência, além de normalizado por uma ordem do sensível que bloqueia a possibilidade de perceber e imaginar nossa relação com os demais animais de outra forma. Sua postura se aproxima mais do abolicionismo do que do bem-estarismo, ao sublinhar o direito fundamental à vida. Com ironia, Brophy assume sua condição de “excêntrica” (*crank*), posição que pode ser entendida como a de um “sujeito excêntrico”, ou seja, capaz de questionar a zooantroponormatividade e a heteronormatividade ao articular sensibilidade, razão e imaginação.

Palavras-chave: especismo, direitos animais, sujeito excêntrico, zooantroponormatividade.

In this translation of a pioneering text, Brigid Brophy denounces practices such as fishing, hunting, zoos, circuses, factory farming, and vivisection, showing how they configure a regime of domination legitimized by morality and science, and further normalized by an order of the sensible that blocks the possibility of perceiving and imagining our relationship with other animals differently. Her stance is closer to abolitionism than to welfarism, as it emphasizes the fundamental right to life. With irony, Brophy embraces her condition as an “eccentric” (*crank*), a position that can be understood as that of an “eccentric subject,” namely, one capable of questioning both zoo-anthroponormativity and heteronormativity by articulating sensibility, reason, and imagination.

Key Words: speciesism, animal rights, eccentric subject, zoo-anthroponormativity.

1. *Devenir-crank, devenir-queer, devenir-animal: una introducción crítica a Los derechos de los animales de Brigid Brophy*

Este olvidado pero capital texto, publicado en 1965 por Brigid Brophy — novelista, crítica literaria y social, defensora de los derechos de los animales, feminista y disidente sexual inglesa—, comienza con un ejercicio imaginativo *aparentemente* orientado a estimular nuestra empatía con los demás animales, en especial con los peces. Aunque la estrategia de imaginarse en la posición de una alteridad radical ha sido una constante a lo largo de la historia del moderno movimiento animalista, resulta significativo que Brophy se refiera, en primer lugar, a los peces, animales que, por hallarse biológicamente distanciados de los humanos, no han ocupado el centro de las reivindicaciones antiespecistas. Otro elemento notable del texto consiste en mostrar que una actividad como la pesca, cargada de una gran dosis de violencia especista, puede paradójicamente asociar a los humanos que la ejercen con *ideales* de nobleza e inocencia, contrario a lo que ocurre con la cacería de animales terrestres.

Si el ejercicio que nos propone Brophy es de *aparente* empatía, no es porque rechace pensar auténticamente en la alteridad, sino porque no lo hace a partir de una extrapolación simplista de la propia experiencia a la experiencia ajena. Al estar profundamente influenciada por el psicoanálisis freudiano (Brophy en Dock, 1976), la autora llega a aseverar que el pensamiento científico postdarwinista nos indica que, como diría Rimbaud, “yo es otro”. Por lo menos desde Darwin sabemos que existe una continuidad, a la vez marcada por diferencias (singularidades), entre todo lo viviente. Lo humano no representa un reino excepcional respecto al resto de la vida animal; literalmente, la vida animal *nos habita*: somos animales, pero a la vez animales singulares. Imaginar que somos peces es posible no en virtud de que desaparezcan las diferencias, sino porque, a través de estas, nos hallamos entrelazados.

Mientras Freud afirmaba que el *ello* (lo otro-inconsciente) nos habita, y Rimbaud que “yo es otro”, Brophy conectará ambas intuiciones de manera creativa y postdarwinista al aseverar que, aunque “yo es pez” o “humano es animal”, fantasiosamente intentamos escapar de nuestra enredada “naturaleza animal” mediante la construcción de mitos y fantasías orientadas a racionalizar la contradicción. Por ejemplo, la proyección del pescador como un ser noble e inocente funciona como una *idealización* (o incluso como una sublimación simbólica) de pulsiones violentas que, si las reconociéramos directamente, nos perturbarían al recordarnos la fragilidad existencial que compartimos con los peces.

A partir de este momento, la autora empezará a poner de manifiesto que la relación humano-animal se encuentra permanentemente signada por la explotación y la apropiación de los cuerpos animales, lo cual le posibilita hacer inteligible el especismo en tanto orden de poder, aunque el término especismo haya sido acuñado cinco años más tarde por su amigo Richard Ryder.¹ Cabe aquí agregar que Ryder fundó el conocido Grupo de Oxford de ética animal inspirado por Brophy. A este grupo, que se destacó también por su organización de protestas y no solo por sus reflexiones teóricas, pertenecieron o fueron cercanos otras personalidades como Ruth Harrison (1964), Peter Singer (1975), Andrew Linzey (1996) y Tom Regan (1983, 2003), dando lugar tanto a perspectivas bienestaristas como abolicionistas.

Continuando con la empresa de hacer legible la reprimida dominación animal, el texto se ocupa de los llamados animales salvajes. Lleva a cabo una crítica mordaz de los zoológicos y, especialmente, de su función desvitalizante (imposibilidad de “vivir plenamente”), lo cual trasciende el tema del sufrimiento, que ha sido el sello de las tendencias bienestaristas. La máxima bienestarista es “reducir el sufrimiento, eliminar la crueldad”, sin que la dominación animal en tanto tal sea puesta en duda. De esta forma, Brophy se acerca más a una postura abolicionista que a una bienestarista, diferencia que se acentúa cuando, como veremos, defiende la existencia de derechos animales y, en primera instancia, del derecho a la vida.

A dicha crítica se le suma el contundente cuestionamiento de los circos y la doma, mostrando que existe una tensión entre las concepciones mecanicista y vitalista de la animalidad. Para la autora, tratar a los animales como máquinas constituye una negación de sus capacidades específicas, es decir, de la singularidad de su potencia vital. Obligarlos a actuar de manera antropomórfica, como sucede en circos y otros espectáculos, no expresa lo que sus cuerpos pueden, su “poder de obrar”, como diría Spinoza (Ávila, 2019, 2024b), por el contrario, es un ejercicio de adaptación violenta a ideales antropocéntricos que cercenan sus capacidades.

Los humanos ejercen un especial antropo-poder² cuando fuerzan a los animales a actuar como humanos. A través de estas prácticas, se pretende

¹ La traducción al español del folleto en el que se acuña el concepto de especismo aparece como anexo en el libro *Glosario de resistencia animal(ista)* (Ryder, 2022), acompañado de un comentario crítico de mi autoría a cincuenta años de su publicación inicial.

² “ANTROPO-PODER. Es aquel poder que un sujeto puede ejercer por ser categorizado y producido como humano. El antropo-poder lo ejercen los humanos, pero no reside en ellos (ni en su inteligencia, ni en su capacidad para crear herramientas, etc.). Es el efecto de correlaciones de fuerza cristalizadas o endurecidas en el orden especista y sus dispositivos. El antropo-poder se

constatar que nunca podrán actuar de manera “verdaderamente humana”, proclamando nuestra superioridad al tomar como punto de referencia lo “cómico” de sus comportamientos forzados (que se oponen a su despliegue vital singular), y por medio de la “verificación” de la hipótesis reaccional, de acuerdo con la cual ellos no son agentes con la facultad de responder, sino objetos que simplemente reaccionan y repiten (Derrida, 1989, 2006).

En síntesis, la autora opone una concepción reaccional del instinto, mecanicista, a una concepción vitalista. La trampa especista se torna evidente: obligamos a que los animales actúen penosamente como humanos para constatar no solo que no pueden hacerlo *realmente*, sino que si se acercan a nosotros en nuestros comportamientos es simplemente debido a que han aprendido, mecánicamente, a seguir instrucciones que no entienden pero que repiten. Frente a esta concepción, la alternativa vitalista consiste en valorar a todos los animales, incluyendo a los humanos, por sus singulares capacidades, y propender por que alcancen una vida plena acorde con dicha singularidad.

La aproximación mecanicista al instinto y la animalidad posee una lógica subyacente que explica la complicidad entre comportamientos “cómicos” o “patéticos” —que nunca serán “verdaderamente humanos”— y el carácter supuestamente reaccional de los mismos. La clave radica en forzar a encajar a seres singulares y complejos en ciertos ideales normativos, en este caso antropocéntricos. Cuando se percibe al animal concreto desde dicha óptica, su vida y sus comportamientos siempre serán “inferiores”, “menos de lo que se espera”, y una copia reaccional de lo que los “verdaderos humanos” son capaces de hacer, pues en estos residiría toda la agencia, iniciativa y respuesta creativa.

Comprendiendo a la perfección tal lógica subyacente, develando el funcionamiento de la zooantroponormatividad,³ Brophy procede a explicitar el

ve cuestionado cuando las correlaciones de fuerza cambian, por ejemplo, cuando acontecen prácticas veganas, resistencias animales o iniciativas abolicionistas de diverso tipo” (Ávila y González, 2022, p. 37).

³ “ZOOANTROPONORMATIVIDAD. Es una matriz normativa que obliga a categorizar a los diferentes vivientes en humanos y animales. Sin embargo, los polos de la dicotomía humano/animal constituyen ideales normativos que ningún viviente encarna por completo. La zooantroponormatividad es el efecto fetichizado (abstraído) de un conjunto de prácticas realizativas (performatividad) que modelan los cuerpos y el psiquismo. Los diferentes tipos de humanos y animales son producto de prácticas llevadas a cabo a través de diferentes técnicas, tecnologías y dispositivos. Por tanto, las nociones “hombre” y “animal” no son nombres para representar a seres que existen previamente a los conceptos y a las políticas que procuran administrarlos, sino que son construcciones performativas generadoras de ideales normativos que, a su vez, regulan, clasifican, controlan y cincelan cuerpos y sujetos” (Ávila y González, 2022, p. 74).

modo en el que esta también es aplicada a los propios seres humanos, en la medida en que algunos, y especialmente algunas, se distancian de la norma, a saber, del ideal normativo de Hombre: “ten cuidado cuando me llames sentimental (si retomamos el primer punto de tu retrato mecanicista de mí)”. En contraste con lo que se esperaría de alguien que se acerque al ideal normativo de Hombre, Brophy se adelanta a los ataques y señala que probablemente será calificada como excesivamente sentimental, aguafiestas, carente de comprensión de la realidad económica, antropomorfa ingenua, amante de los animales antes que de los humanos y “solterona” privilegiada, como aquellas mujeres “solteronas” y privilegiadas del folclore inglés, quienes viajaban a Florencia y, al evidenciar como trataban a los burros, emprendían pequeñas e irrelevantes cruzadas morales.

Todos estos estereotipos son condensados en una expresión que aparecerá a lo largo del artículo: *crank*. Si bien *crank* es traducido como excéntrico, lo relevante es que ella misma emparenta este término con el de “anormal”. Lo *crank* es excéntrico porque no ocupa el centro, debido a que se sale de la norma, y de hecho la cuestiona. Brophy, a diferencia de muchos de los primeros intelectuales y activistas masculinos pertenecientes al movimiento animalista, no intentará simplemente demostrar la “normalidad” de sus razonamientos y actitudes, sino afirmar su propia ex-centricidad: “Sin inmutarme por ser una excéntrica, te daré otra razón para criticarme al informarte que soy vegetariana”. De hecho, aunque freudiana, cuestiona al propio Freud y a las aproximaciones psicoanalíticas funcionalistas, que insisten en defender cierta noción de “normalidad”. En una entrevista llega a expresar lo siguiente:

Yo difiero de Freud; él era un superhombre, pero no un súper superhombre. No podía distinguir instantáneamente entre lo verdadero y lo que había tomado de las ideas aceptadas en su tiempo: así que, una o dos veces, se equivocó. Pero creo que era inevitable que, al volver sobre esta cuestión de la normalidad, adoptara ese concepto de normalidad de la medicina —era un médico— y asumiera la idea de que “si es normal, es saludable, funciona”, pero esta no es una idea adecuada para tratar con los seres humanos en sociedad, porque también hay que tener en cuenta “lo que debería ser”. Pienso que no siempre tenía esto del todo claro, pero era tan bueno despejando la maleza que uno no puede acusarlo por ello (Brophy en Dock, 1976, p. 156 [traducción propia]).

De Lauretis (1993) diría de Brophy que ella fue lo que denominó un “sujeto excéntrico”. Según la autora italiana, el “sujeto excéntrico” es el sujeto del feminismo (y, más ampliamente, el sujeto minoritario) que se constituye en los márgenes, que no ocupa el lugar del “hombre universal” sino un espacio

marginal, desde donde tiene la capacidad de impugnar y transformar las estructuras de representación y poder. El sujeto excéntrico está siempre dentro y fuera: participa de la cultura dominante (porque no puede existir por fuera del lenguaje y los sistemas de representación), pero al mismo tiempo la excede, la desestabiliza y la itera (alteración en la repetición). De hecho, Brophy recibió una beca para estudiar en la Universidad de Oxford, pero no logró graduarse, ya que las autoridades le prohibieron continuar después de su cuarto trimestre, lo que la afectó profundamente. Más tarde apenas insinuó las razones, pero lo cierto es que estas se relacionaban con sus conductas sexuales y con el consumo de alcohol.

La ex-centricidad de Brophy pone en duda las normas de género, pero también las de especie (González, 2019). Su resistencia a usar “cuero” y a consumir productos asociados a la explotación animal, se articuló con una sexualidad libre y con su capacidad para problematizar, por medio de su obra y vida cotidiana, lo que se espera de una “buena mujer”. Brophy fue conocida por su participación en el movimiento feminista y por la liberación sexual, sostuvo relaciones sexoafectivas e intelectuales con otras mujeres, y se unió al movimiento antivivisección. En su texto, se adelantó a las representaciones a partir de las cuales sus eventuales críticos la percibirían, y al carácter generizado y especificado del pretendido juicio soberano del Hombre. En lugar de intentar excusarse, afirmó su ex-centricidad. Si es calificada como una mujer “chiflada”, “lunática”, es debido a que su sensibilidad y raciocinio cuestionan la zooantroponormatividad y la heteronormatividad. Devenir-*crank* es devenir-*queer* y devenir-animal en un solo movimiento complejo.

Brophy además fue una pionera al denunciar lo que en otro lugar he denominado “superstición científica” (Ávila, 2025). Existe toda una mitología asociada a abstracciones androantropocéntricas: supersticiones especistas y heteropatriarcales, pero también supersticiones científicas que dan cuenta de la íntima relación entre saber y poder. La autora explicita la continuidad entre el acto de sacrificar animales a dioses y para predecir el futuro, y el sacrificio de animales ante la Ciencia, escrita con *C* mayúscula, con el objetivo de “ver un poco más claro el presente”. Aquí hay una crítica a aquel dispositivo moderno que, al decir de Haraway (2022), involucra un régimen escópico siempre acompañado de la narración mítica que nos obliga a desplazarnos de una visión nublada o borrosa (cualitativa e interpretativa) a una clara y distinta (cuantitativa, basada en hipótesis falsables y reconstruida a través de experimentos controlados). La estética de dicho régimen es la del “realismo” y su política la del “orden y el progreso”, sin importar a quiénes debamos sacrificar para alcanzarlo.

Brophy no opone de manera reduccionista ciencia a superstición, sino que muestra cómo mediante los conocimientos científicos se ejerce poder, pero a la manera de una nueva forma de superstición. Los conocimientos expertos y otros discursos que componen el orden especista configuran una particular sensibilidad en torno a lo que es “real” y ser “realista”. De ahí que su invitación sea no solo a cuestionar la moral de la humanidad, sino su *estética*. De lo que se trata es de cuestionar nuestra experiencia sensible, percibir de otro modo.

Es una invitación a alterar el régimen de lo sensible (Rancière, 2006) impuesto por la zooantroponormatividad, pero romper con dicho régimen conlleva hacer legible el orden especista y la cotidiana capilaridad de la dominación animal. Producir otra sensibilidad implica modos distintos de imaginar el presente y el futuro, no olvidemos que Brophy fue también una escritora de ciencia ficción, y que su primera novela se tituló *El simio de Hackenfeller* (*Hackenfeller's Ape* [1953]). Esta obra gira en torno al proyecto de enviar un simio cautivo al espacio como experimento científico y a los intentos de frustrar ese plan, y se originó del hecho de que Brophy vivía lo bastante cerca del zoológico de Londres como para escuchar los rugidos de los leones enjaulados. Al igual que la esclavitud humana, la dominación animal es un punto ciego no solo moral, sino especialmente estético, pues su consolidación supone un régimen de lo sensible que nos imposibilita percibir, sentir e imaginar realidades-otras. La superstición, incluyendo la superstición científica, se combate con razón, sensibilidad e imaginación; con ciencia-ficción.

A propósito de la relación entre ficción y realidad, con un tono irónico que se sirve de una racionalidad sensible y corporizada, nunca neutral, Brophy señala la necesidad de interpelar el “realismo” de nuestros argumentos, pues este —que podríamos denominar “realismo especista”, haciendo un uso heterodoxo de la famosa expresión de Fisher (2016)— obedece a un régimen de lo sensible que, reiteramos, imposibilita imaginar y percibir de otras maneras. Lo “realista” se asocia a la violencia y la crueldad especista, es una “superstición” más que resulta urgente dismantelar no con conocimiento neutral, sino con sensibilidad e imaginación.

La autora se burla de aquella vieja estrategia especista, supuestamente racional, que consiste en arrojar “argumentos” y plantear “situaciones hipotéticas” simplemente con la finalidad de “dividir y no hacer nada [para transformar la situación]”. De hecho, el texto concluye con una dosis notable de ironía que para muchos será difícil detectar. Aunque aparentemente Brophy defiende la “superioridad humana”, lo que en realidad intenta transmitir es la idea de que el uso de facultades singulares, como la capacidad de imaginar y

razonar, nos deben llevar a confrontar la dominación animal en nuestra cotidianidad y a luchar por los derechos de los animales.

Los argumentos a favor de la vivisección, que se podrían extender a las formas más dañinas de experimentación animal en general, son desmantelados magistralmente por la autora. Su análisis conserva una inusitada vigencia, especialmente frente a casos como el de Vivotecnia (De la Chica, 2025). Por otro lado, atina completamente al cuestionar el “realismo” que conduce a normalizar la idea de que es necesario el sacrificio del otro, animal o no, para vivir plenamente. Frente a este “realismo”, que es calificado como un simple mito, el reto estaría en vivir plenamente intentando imaginar la complejidad de las vidas animales y su potencia. Aquí hay un claro llamado cooperativo, no competitivo, a realizar alianzas interespecie o transespecie (González y Davidson, 2022; Ávila, González y López, 2024).

Se trata de resquebrajar el régimen sacrificial del orden especista apostándole al potenciamiento vital común y compartido. De hecho, si hablar de derechos de los animales tiene sentido es porque, en primer lugar, todos los animales poseemos derecho a la vida, somos sujetos de una vida propia, singular, que debemos poder desarrollar a nuestro modo, en libertad y sin que se nos vulnere nuestra integridad física y mental. Superar la dominación animal, que en el fondo es un tipo de esclavitud, pues reduce al viviente a mera mercancía en posesión de otro, al tiempo significa defender los derechos básicos a la vida, la libertad y la integridad corporal (tanto física como mental) (Aboglio, 2017; De la Torre, 2024; Ávila, 2024a). La micropolítica *crank*, ex-céntrica, se acompasa con una macropolítica en defensa de los derechos de los animales.



Figura 1. Brigid Brophy en 1967. Fotografía de ANL/Rex/Shutterstock.

2. Los derechos de los animales (1965)

Si mañana se anunciara que cualquiera que lo deseara podría, sin riesgo de represalias ni recriminaciones, asomarse desde la ventana de un cuarto piso, colgar de ella un trozo de cuerda con comida (con la etiqueta “Gratis”) en el extremo, esperar hasta que un transeúnte casual diera un mordisco y luego, habiéndole enganchado la mejilla o la garganta con un anzuelo escondido en la comida, subirlo hasta el cuarto piso y allí matarlo a golpes con una porra, no creo que hubiera muchos interesados.

La mayoría de los adultos sensatos, imagino, se horrorizaría ante la sola idea. Sin embargo, esos mismos adultos hacen lo equivalente con los peces cada día: no por pánico, celos sexuales, frenesí ideológico o incluso codicia —muchos de nuestros peces de agua dulce son prácticamente incomedibles, y ninguno de ellos constituye una amenaza para la vida, el amor o la ideología de un ser humano en la orilla—, sino por diversión. La civilización no se escandaliza ante tal comportamiento. Al contrario: que el pasatiempo de alguien sea la pesca suele considerarse una garantía de su carácter noble e inocente.

La relación del *homo sapiens* con los demás animales es de explotación constante. Empleamos su trabajo, los comemos y los vestimos. Los explotamos para servir a nuestras supersticiones: antes los sacrificábamos a nuestros dioses y les arrancábamos las entrañas para predecir el futuro; ahora los sacrificamos ante la Ciencia y experimentamos con sus entrañas con la esperanza —o con la mera posibilidad— de ver un poco más claro el presente. Cuando no encontramos ningún pretexto para causar su muerte ni beneficio que obtener de ello, a menudo lo hacemos igualmente, de forma gratuita, siendo la única

ganancia un breve placer para nosotros, que por lo general apenas supera al placer que podríamos haber tenido sin matar nada; podríamos disfrutar perfectamente de un juego de puntería o de “cabalgar” a campo traviesa sin necesitar un animal salvaje muerto como prueba final.

Es raro que dejemos vivos a los animales salvajes; cuando lo hacemos, a menudo no los dejamos permanecer salvajes. A algunos los ponemos en exhibición en una prisión lo suficientemente grande para que sobrevivan, pero no para que vivan plenamente. A otros los arrastramos por el país en sus prisiones, deteniéndonos de vez en cuando para exhibirlos públicamente realizando, como autómatas, “trucos” que les hemos “enseñado”. Sin embargo, los animales no son relojes, sino seres instintivos. Los “trucos” circenses resultan espectaculares o ridículos precisamente *porque* violan la naturaleza instintiva de los animales —y es precisamente por eso que deberían violar tanto nuestro sentido moral como estético.

Pero cuando se trata de animales, la humanidad parece haber suspendido su moral y su estética —de hecho, su misma imaginación. Bien sabemos que esas facultades funcionan de manera bastante errática en nuestras relaciones entre nosotros mismos, pero al menos reconocemos sus defectos. Pasamos cada vez más nuestros momentos lúcidos intentando prevenir los colapsos morales y estéticos que, en una crisis, pueden precipitarnos a cometer atrocidades unos contra otros. Tenemos fuertes disputas de demarcación a propósito de dónde terminan los derechos de un ser humano y comienzan los del otro, pero la mayoría reconocemos ahora que existen tales cosas como los derechos del prójimo. Solo en relación con el animal pueden los humanos civilizados persuadirse de que poseen derechos absolutos y arbitrarios —pueden hacer cualquier cosa para salirse con la suya.

El lector habrá adivinado con cierto detalle qué tipo de persona soy: una sentimental; probablemente una aguafiestas; una persona sin comprensión de las realidades económicas; una antropomorfa ingenua, que atribuye sentimientos humanos (y sin duda nombres y trajes humanos también) a los animales, y que en realidad prefiere a los animales antes que a los humanos y socorrería antes a un gato callejero que a un niño huérfano; una versión tardía de aquellas solteronas del folclore inglés que, en el siglo XIX, llamaban la atención de las

Florence Nightingales, al recorrer Florencia pidiendo que no maltrataran a los burros⁴; y *par excellence*, por supuesto, una excéntrica (*crank*⁵).

Bien. Tomemos el último punto primero: si por “excéntrico” entiendes “anormal”, sí. Mis opiniones son compartidas solo por una pequeña (aunque probablemente no tan pequeña como piensas) parte de la ciudadanía —por ahora. Sin embargo, eso no prueba nada en ningún sentido sobre la validez de nuestras opiniones. Es anormal ser un lunático convencido de ser Napoleón, pero es igualmente (de hecho, numéricamente considerado, probablemente aún más) anormal ser un genio. La prueba de una opinión es su racionalidad, no el número de personas que la apoyen. Habría sido sumamente excéntrico en el mundo antiguo plantear la cuestión de los derechos de los esclavos —tan excéntrico que apenas una voz quedó registrada haciéndolo. Para nosotros resulta increíble que los filósofos griegos hayan penetrado tanto en el bien y el mal y aun así nunca *notaran* la inmoralidad de la esclavitud. Quizá dentro de tres mil años resulte igualmente increíble que hoy no notemos la inmoralidad de nuestra opresión sobre los animales.

La esclavitud fue el gran punto ciego moral y estético del mundo antiguo. De hecho, no fue hasta los siglos XVIII y XIX de nuestra era que la conciencia humana se activó de manera efectiva y universal respecto a ello. Incluso entonces, continuamos con formas de explotación económica y social que dejaron de ser esclavitud solo en el terreno constitucional formal, y hubo quienes las justificaron. Pero para entonces los explotadores al menos habían sido obligados

⁴ En el original, la expresión *Florence nightingales* aparece en plural y no alude directamente a Florence Nightingale como figura histórica, sino a un tipo de mujer filantrópica inspirada en su ejemplo. La traducción literal podría inducir a error, ya que Florence Nightingale (1820-1910) fue una sola persona, pionera de la enfermería moderna, célebre por su labor humanitaria durante la guerra de Crimea y por sus contribuciones al desarrollo de la salud pública. Además, Nightingale rechazó el matrimonio y, como mujer soltera, dedicó su vida entera al cuidado de los enfermos y a la promoción de causas sociales, convirtiéndose en un modelo de filantropía y abnegación.

Al emplear *Florence nightingales* en plural, el texto original ironiza sobre aquellas damas británicas filantrópicas —de espíritu nightingaleano— que se sentían conmovidas o “entusiasmadas” por las campañas excéntricas de ciertas viajeras “solteronas”. Estas últimas, en el siglo XIX, se paseaban por Florencia (Italia) pidiendo a sus habitantes que no maltrataran a los burros, escena pintoresca que contrastaba con los grandes logros humanitarios de Nightingale.

La mención a Florencia tiene pleno sentido porque, en la tradición del *Grand Tour*, la ciudad era un destino privilegiado de los viajeros británicos, y era allí donde estas “solteronas” emprendían sus pequeñas “cruzadas morales”. La ciudad funciona, por tanto, como escenario simbólico que refuerza el tono irónico del pasaje [N. del T.].

⁵ La palabra *crank* tiene varios significados peyorativos: excéntrico, chiflado, molesto, cascarrabias. Todos estos, como la propia autora lo pone de manifiesto, se relacionan con salirse de la norma(lidad) o cuestionarla [N. del T.].

a ponerse a la defensiva y se sintieron forzados a producir los débiles argumentos que nunca se habían considerado necesarios en el mundo antiguo. Quizá sea una señal de que nuestra conciencia está a punto de activarse en relación con los animales, que algunos explotadores de animales estén ahora buscando justificarse. Cuando los ganaderos industriales nos dicen que los animales mantenidos en granjas “intensivas” (es decir, campos de concentración) son amablemente librados de las inclemencias de un invierno al aire libre, y que a los terneros no les importa estar atados de por vida sobre listones porque nunca han conocido otra cosa, debería resonar un eco en nuestra conciencia histórica: ¿recuerdas cómo se decía que los infantiles negros eran amablemente librados de las duras responsabilidades de la libertad, cómo la viuda no sentía la dureza de fregar todo el día porque estaba acostumbrada, cómo los pobres no se quejaban de sus barrios miserables porque nunca habían conocido otra cosa?

El primero de los argumentos de los ganaderos industriales es, por supuesto, un argumento para que las granjas ordinarias provean mejor a los animales en invierno, no para que las granjas ordinarias sean sustituidas por cámaras de tortura. En cuanto al argumento de que los animales “nunca han conocido otra cosa”, sigo sin creerlo válido, pero lo aceptaré —los ganaderos industriales realmente se lo creen cuando llevan su lógica hasta el final, utilizando sus beneficios para financiar la repatriación de todo animal de circo y zoológico que fue capturado en la naturaleza, sobre la base de que *esos* sí han conocido otra cosa.

Sin inmutarme por ser una excéntrica, te daré otra razón para criticarme al informarte que soy vegetariana. Ahora sí, seguro que me tienes. No solo soy una excéntrica más extrema, miembro de una minoría aún más reducida de lo que habías pensado; seguro que *debo* ser ahora una aguafiestas. Pero, de hecho, ¿quién quita más alegría: el aguafiestas que te privaría de tu placer de comer un filete, que es solo una de las muchas alegrías a tu disposición, o el mata-animales que pone fin a todas las alegrías del animal junto con su vida?

Sin embargo, ten cuidado cuando me llames sentimental (si retomamos el primer punto de tu retrato mecanicista de mí). Puede que lo sea menos que tú. No mataré un animal para comerlo, pero no soy una veneradora de cadáveres como tales. Si nuestros químicos descubrieran (como estoy seguro de que rápidamente lo harían si hubiera demanda) cómo dar ternura e higiene al cuerpo de un animal que hubiera muerto de viejo, yo lo comería de buen agrado; y en principio lo mismo valdría para humanos también. En la práctica sospecho que me atragantaría con una croqueta que supiera que contenía trozos de la tía abuela Emily (ya fuera por amor o repulsión hacia ella, no estoy del todo segura), y admito que quizá debería dejar el canibalismo racional a futuras generaciones

criadas sin mi prejuicio irracional (que es igualmente irracional tanto si proviene del amor como de la repulsión hacia la anciana). Pero tú me acusas de sentimentalismo e ignorancia de las realidades económicas. ¿Has pensado cuánto del potencial suministro de alimentos del mundo dejas tú perder de manera poco realista por tu escrúpulo sentimental de no comer a tus semejantes después de que hayan vivido su vida natural?

Si vamos a criar y matar animales para nuestra alimentación, creo que tenemos la obligación moral de ahorrarles dolor y terror en el proceso, simplemente porque son seres sintientes. No puedo *probar* que lo sean, pero tampoco tengo pruebas de que *tú* lo seas. Aunque te expreses articuladamente, mientras que un animal solo puede gritar o forcejear, no tengo la seguridad de que tu “me duele” exprese algo parecido a las insoportables sensaciones que yo experimento cuando siento dolor. Sin embargo, sé que cuando voy al dentista y digo “me duele”, agradezco que me conceda el beneficio de la duda.

No creo, en lo personal, que aunque cumplamos con la obligación mínima de no causar dolor, tengamos derecho a matar animales. Sé que no tendría derecho a matarte a ti, por muy indoloro que fuera, solo porque me gustara tu sabor, y no estoy en posición de juzgar que tu vida vale más para ti que la del animal para él. De hecho, probablemente valores menos la tuya; a diferencia del animal, eres capaz de actuar por un impulso suicida. La tradición cristiana me permitiría matar al animal pero no a ti, con el argumento de que tú tienes, y él no, un alma inmortal. Yo no soy cristiana y no me acojo a esa licencia; pero si lo fuera, debería, por simple justicia elemental, ver la teoría del alma como una razón más para dejar vivir al animal esa única vida mortal que tiene.

El único problema moral genuino es cuando hay un choque directo entre la vida de un animal y la de un humano. Nuestra dieta no propone tal choque, ya que la carne no es esencial para la vida humana; yo he mantenido una vida muy saludable durante diez años sin ella. Y de hecho, tales choques son mucho más raros en la realidad que en los exámenes de moral, donde siempre se nos pide rescatar a nuestra abuela o a un Rubens de una casa en llamas. La fantasía humana a menudo fabrica un dilema (como el tuyo, cuando sugeriste que amo a los animales antes que a los humanos —no hay ninguna ley psicológica que me impida amar a ambos) como excusa para la inercia. Es el principio de “divide y no hagas nada”. En realidad, tu propia preferencia por los humanos sobre los animales no justifica que resistas mi insinuación de enviar un cheque a la *Performing Animals' Defence League* (11, Buckingham Street, Adelphi, WC2, por cierto), a menos que realmente y de hecho lo hagas enviándolo en su lugar a Oxfam (c/o Barclays Bank, Oxford).

El conflicto más genuino y doloroso es, por supuesto, el de la vivisección. Mantener la creencia de que la vivisección nunca está justificada es una postura difícil de sostener. Pero también lo es su opuesto. Yo creo que nunca está justificada porque no veo ninguna posibilidad de que podamos sopesarla con menos que ignorancia respecto a los animales sobre los que recaería, lo que igualmente nos permitiría ensañarnos con los ciegos —(quienes serían más útiles), o, en todo caso, algunos humanos de cualquier tipo que podríamos sacrificar por el bien de la mayoría. Si permitimos la vivisección, aquí más que en ningún otro lugar estamos sujetos a las obligaciones mínimas más estrictas. Lo mínimo de lo que debemos asegurarnos es de que ningún experimento sea jamás duplicado, hecho con descuido, o realizado únicamente con fines de enseñanza o como sustituto del pensamiento. Sabiendo cuán a menudo, en cualquier otra esfera, prolifera el pseudotrabajo para llenar tiempo y empleos, y cuán a menudo la actividad sustituye al pensamiento, y luego leyendo las estadísticas oficiales sobre la vivisección, ¿realmente crees que nos aseguramos de ello? (La Sociedad Nacional Anti-Vivisección está en el 51, Harley Street, W.1.)

Toda nuestra relación con los animales está teñida por una fantasía —y una falacia— sobre nuestra dureza. Nos sentimos obligados a demostrar que podemos soportarlo; en realidad, son los animales quienes lo soportan. Entonces, ¿por qué parecemos sentimentales, cuando a menudo disfrazamos nuestros impulsos humanitarios con argumentos “realistas”: la caza del zorro es esnobismo; la comida producida en fábricas no sabe tan bien. Pero la caza del zorro seguiría siendo una atrocidad aunque la realizaran proletarios autenticados y de pedigrí, y lo mismo sucedería con la ganadería industrial aunque se encontrara una manera de hacer sabrosos sus cadáveres. Así, incidentalmente, también lo sería la esclavitud, incluso si se probara cien veces más realista económicamente que la libertad.

La más triste y absurda de las supersticiones ante las que sacrificamos animales es nuestra creencia de que al matarlos nosotros mismos vivimos de algún modo más plenamente. Podríamos vivir más plenamente entrando imaginativamente en sus vidas. Pero derramar su sangre no nos hace más plenos. Es un simple mito, a menudo conectado con nuestro mito sobre el *savoir vivre* y la sensualidad de la juventud soleada (que es como lograste transformarme en una virgen británica frustrada en Florencia). No existe ley natural que haga al *savoir vivre* incompatible con “vive y deja vivir”. El torero que atormenta a un toro hasta matarlo y luego lo castra en la arena no ha probado ni aumentado su

propia virilidad: simplemente ha demostrado que es un carnicero con impulsos diferidos.⁶

La superstición y el temor al sentimentalismo pesan sobre todas nuestras preguntas acerca de los animales. No examinamos rigurosamente la vivisección; de algún modo pensamos que sería una blandura hacerlo, lo que al parecer nos parece peor que ser crueles. En febrero de este año, la Cámara de los Lores votó en contra de un proyecto de ley que prohibía los actos con animales en los circos; se señaló que los entrenadores de animales perderían sus empleos. (Ahora que lo pienso, muchos entrenadores de humanos debieron perder los suyos cuando se decidió prohibir los actos de gladiadores en los circos). Nadie señaló cuántos acróbatas y malabaristas desempleados obtendrían trabajos para reemplazar a los animales. (Yo no soy, dicho sea de paso, de esos aguafiestas que quieren abolir el circo como tal). De modo similar ocurre con el argumento del antropomorfismo, que funciona en ambas direcciones pero siempre es perverso en una sola. En el mismo debate en la Cámara de los Lores, Lady Summerskill, que había adoptado la postura *humanitaria*, fue ridiculizada por un noble lord bajo el argumento de que, si ella fuera encerrada en una jaula, ciertamente sufriría de mortificación y pérdida de libertad, pero un animal, al no ser humano, no lo haría. ¿Por qué nadie señaló que un humano, en tales circunstancias, por horribles que sean, tendría al menos el consuelo del intelecto y la imaginación

⁶ Este fragmento da cuenta de la influencia del psicoanálisis freudiano en el pensamiento de Brophy. Ella sostenía que muchos de nuestros mitos y fantasías, incluyendo las supersticiones con forma científica, son maneras de sublimar simbólicamente, racionalizar, proyectar o idealizar pulsiones violentas y, por ende, de convertirlas en aceptables para la cultura. De ahí que la intervención en el terreno de la cultura, con recursos como la parodia, la ironía y el juego con los clichés, sea fundamental. De hecho, a lo largo de su obra literaria, cuando se refiere a los animales no humanos prefiere emplear este tipo de recursos, antes que acudir a una exhaustiva descripción “realista” acerca de sus complejas vidas (McKay, 2018). Curiosamente, una de las principales inspiradoras y colaboradoras del Grupo de Oxford, conocido más bien por autores de corte neoempirista y neorracionalista, guarda mayor conexión con la denominada “filosofía continental” que con ellos. En mi opinión, fue la propia trama patriarcal de la filosofía la que se encargó, en primer lugar, de encerrarla en el campo de la crítica literaria, neutralizando su destacada influencia en la reflexión filosófica, científica y sociopolítica, y en segundo lugar, de arrojarla al olvido, de tal manera que en lo que respecta a la cuestión animal nos quedamos con nombres de “grandes hombres”, casi todos desmedidamente racionalistas o empiristas. Cabe añadir algo similar respecto al clima cultural que marcó las décadas de los sesenta y setenta, particularmente la irrupción del feminismo y de las disidencias sexuales, movimientos en los cuales la propia Brophy se insertó y que explican que Peter Singer, en sintonía con las organizaciones de “liberación homosexual” y de “liberación de las mujeres”, titulara su famosa obra de 1975 *Liberación animal*; sin embargo, del *estilo* propio de la crítica (contra)cultural casi que solo permanece en dicho texto su título, a diferencia de lo que ocurrió con el trabajo de Brophy [N. del T].

humanos, de leer libros, analizar sus circunstancias y escribir al Ministro del Interior al respecto, mientras que el animal sufre el terror crudo de no comprender lo que le está sucediendo?

En realidad, soy lo opuesto a un antropomorfista. No considero a los animales superiores, ni siquiera iguales a los humanos. Todo el argumento para comportarnos decentemente con los animales se basa en el hecho de que nosotros somos la especie superior. Somos una especie única, capaz de imaginación, racionalidad y elección moral —y es precisamente por eso que estamos obligados a reconocer y respetar los derechos de los animales.

Bibliografía

- Aboglio, A. M. (2017). *Animales no humanos: los derechos legales y la cuestión de la persona. Acerca de la (des)colonización de la respuesta*. Banfield, Argentina: Ánima; Ciudad de México, México: Tiempo Animal.
- Ávila, I. (2019). Las fronteras de *Las fronteras de la justicia*: Notas para una crítica materialista del animalismo liberal. En J. Sierra y F. Pineda (Comps.), *Martha Nussbaum y la justicia social para los animales* (pp. 119–144). Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia.
- Ávila, I. (2024a). Derechos humanos, derecho animal y crítica de la violencia especista: El lugar de la sintiencia. *Análisis Jurídico-Político*, 6(11), 15-32.
- Ávila, I. (2024b). Capítulo 8. Fundamentos spinozianos para una ciudadanía total: humana, animal y de la Tierra. En E. Rincón (Ed.), *Animales y cambio climático: Reflexiones y perspectivas* (pp. 165–189). Bogotá: ECOE Ediciones/IDPYBA.
- Ávila, I. (2025). “Los saberes y la superstición científica”. En *Fuerzas y formas: ensayos de anarquismo postestructural* (pp. 153-158). Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I., y González, A. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I., González, A., y López, I. (2024). Devenires del veganismo: Una aproximación genealógica. *Políticas de la Memoria*, (24), 288-303.
- Brophy, B. (1953). *Hackenfeller's ape*. London: Secker & Warburg.
- De la Chica, P. (2025). *Infiltrada en el búnker* [Documental].
- De la Torre Torres, R. M. (2024). Derechos para todos los animales: La deconstrucción del binomio persona-cosa desde el derecho civil. *Análisis Jurídico-Político*, 6(11), 33-58.
- De Lauretis, T. (1993). Sujetos excéntricos: La teoría feminista y la conciencia histórica. En M. C. Cangiano y L. DuBois (Comps.), *De mujer a género*:

Los derechos de los animales - Sunday Times, 1965

Brigid Brophy

Teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales (pp. 73-113). Trad. de María Cecilia Cangiano y Lindsay DuBois. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Derrida, J. (1989). «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet: Entretien (avec J.-L. Nancy). *Cahiers Confrontation*, 20(hiver), 91–114.

Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

Dock, L. (1976). An interview with Brigid Brophy. *Contemporary Literature*, 17(2), 151–170.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Trad. de Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Francione, G. (2000). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.

González, A. G. (2019). Lecturas animales de las vidas precarias: El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, (31), 139–159.

González, A. G., y Davidson, M. (2022). Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. *Desbordes*, 13(1), 11-54.

Haraway, D. (2022). *Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna*. Buenos Aires: Hekht libros.

Harrison, R. (1964). *Animal machines*. London: Vincent Stuart Publishers.

Linzey, A. (1996). *Los animales en la teología*. Trad. de Ignacio Ribera Galán. Barcelona: Herder.

McKay, R. (2018). Brigid Brophy's pro-animal forms. *Contemporary Women's Writing*, 12(2), 152–170.

Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Trad. de María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.

Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: An introduction to moral philosophy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Ryder, R. (2022). Especismo (1970) (Seguido de *Especismo: 50 años después*). En I. Ávila & A. González, *Glosario de resistencia animal(ista)* (pp. 95–101). Bogotá: Desde Abajo.

Singer, P. (1975). *Animal liberation*. New York: Random House.

BRIGID BROPHY

Fue una intelectual británica, pionera en la defensa de los derechos de los animales y en la promoción de varias reformas sociales, como el Derecho de Préstamo Público, una remuneración recibida por los autores en el Reino Unido cada vez que sus obras son prestadas por una biblioteca pública. *The Rights of Animals*, publicado en *The Sunday Times* en 1965, es considerado un texto fundacional para el Movimiento de Liberación Animal. Brophy inspiró la creación del Grupo de Oxford y a autores como Richard Ryder, con quien colaboró en debates públicos sobre la experimentación animal. No solo denunció la explotación llevada a cabo en los laboratorios, sino también en prácticas cotidianas como la pesca, mostrando una visión adelantada a su tiempo al reconocer a los peces como seres sintientes. Específicamente, fue una figura notable del movimiento antivivisección, pero también participó en el movimiento feminista y por la liberación sexual, sosteniendo relaciones sexoafectivas e intelectuales con otras mujeres de su época. Su estilo, irónico e influenciado por el psicoanálisis, permitió una temprana deconstrucción de las justificaciones de la violencia ejercida sobre los animales, cuestionando la apelación al "realismo" o a la "realidad" como subterfugio para extraer beneficios a costa de sus vidas y sufrimiento. Además de su activismo, Brophy destacó como autora prolífica en narrativa, ensayo, teatro y crítica literaria, con obras que van desde *Hackenfeller's Ape* (1953) hasta estudios sobre Mozart y Ronald Firbank. Su vida y pensamiento es indisociable del contexto de agitación social de los años sesenta y setenta, lo que da cuenta de que diversas formas de crítica interseccional siempre han estado presentes en el Movimiento de Liberación Animal.

IVÁN DARÍO ÁVILA GAITÁN

Doctor en Filosofía. Magíster en Filosofía y en Estudios Culturales. Politólogo. Docente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Es investigador en el campo de los Estudios Críticos Animales y ha publicado libros como "Fuerzas y formas: ensayos de anarquismo postestructural", "Glosario de resistencia animal(ista)" (en coautoría con Anahí González), "Derechos de los animales. Debate sobre los "seres sintientes"" (edición e introducción crítica), "Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación", "La cuestión animal(ista)" (comp.) y "De la isla del doctor Moreau al

Los derechos de los animales - *Sunday Times*, 1965

Brigid Brophy

planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político".