

AÑO VII VOL II
ISSN 2346-920X

COORDINAN

Ariadna Beroiz Díaz
Francisco Javier Hernández Quezada
Fernando Bagiotto Botton



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales



DOSSIER / DOSSIÊ

ANIMALES EN EL DERECHO, LA HISTORIA Y LA LITERATURA

ANIMAIS NO DIREITO, NA HISTÓRIA E NA LITERATURA

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es>

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VII - Vol. II

Diciembre 2020



ILECA

INSTITUTO LATINOAMERICANO
DE ESTUDIOS CRÍTICOS
ANIMALES

Directoras

Anahí Gabriela González
Alexandra Navarro

Comité Editorial

María Marta Andreatta
Micaela Anzoátegui
Iván Darío Ávila Gaitán
Fernando Bagiotto Botton
Andrea Carrascal
Oscar Hernán Franco Suárez
Cassiana Lopes Stephan
Manuel Ángel González Berruga
Kênia Mara Gaedtke
Sonia Juliana Granados Mora
Francisco Javier Hernández Quezada
Eduardo Rincón Higuera
Josué Imanol López Barrios
María Teresa Matijasevic
Carlos Andrés Moreno Uran
Andrés Padilla Ramírez
Nahid Steingress-Carballar
Silvina Pezzetta
Ângela Lamas Rodrigues

Comité de Redacción

Ariadna Beroiz
Márcio Buchholz
Julieta Campos
Jesica Ortiz
Sergio González Araneda
Agustina Marín
Marisol Serrano Pinto

Diseño Editorial

Surama Lázaro Terol

Comunicación, redes y prensa

María Sol D'aurizio

Comité de Traducciones

Alejandra Fazzito
Juliana Horstmann Amorim
Julieta Campos
Lorena Murillo
María Ruiz Carreras
Vittoria Di Prizito
Iara Atkorn

Consejo Asesor

Carol Adams
Gabriela Balcarce
Emmanuel Biset
Álvaro Fernández Bravo
Matthew Calarco
Sebastián Chun
Mónica B. Cragolini
Paula Fleisner
Gabriel Giorgi
Oscar Horta
Alejandro Kaufman
Vanessa Lemm
Fabiola Leyton
Renzo Llorente
María Esther Maciel
Diana María Muñoz González
Hernán Neira
María Luisa Pfeiffer
Beatriz Podestá
Marcelo Raffin
Ana Cristina Ramírez
Kimberly Ann Socha
Richard Twine
Julieta Yelin

Coordinan este número

Ariadna Beroiz Díaz
Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada

Sobre nós

A animalidade me atravessa como te atravessa. A animalidade diz mais sobre mim do que a humanidade que insiste em me estruturar. Do mesmo modo, a animalidade diz mais sobre você do que a humanidade que insiste em te mortificar. Ambivalência: nossas almas não são tão puras quanto imaginávamos.

Eu não entendo, não entendo por que é tão difícil entender que somos iguais. Quando olho bem no fundo dos teus olhos aguados, percebo em você a verdade do afeto que emana de um corpo abatido por uma necessidade que não é necessária. Já é tempo de ultrapassarmos a necessidade desnecessária da carne, que ao invés de matar a fome, mata-nos. Não se trata, aqui, de uma questão de vida, mas sim de uma questão de morte. Você morre sozinha, despedaçada no cardápio proteico do humano de bem, enquanto eu morro para esta civilização, que *deve* considerar minha morte mais digna do que a tua. Por que a vida que habita a minha carne é mais preciosa do que a tua? Quem inventou isto? Eu inventei e, junto comigo, todos os humanos de bem. Desta miserável invenção quero me desapropriar. Então, há tempos, não busco mais o bem, caminho nefasto que me desvia da virtude como partilha, partilha entre o teu e o meu sofrimento.

Cassiana Lopes Stephan

Sobre nosotros

La animalidad me atraviesa como te atraviesa a vos. La animalidad dice más sobre mí que sobre la humanidad que insiste en estructurarme. Del mismo modo, la animalidad dice más sobre vos que de la humanidad que insiste en mortificarte. Ambivalencia: nuestras almas no son tan puras como nos imaginábamos.

Yo no entiendo, no entiendo por qué es tan difícil entender que somos iguales. Cuando miro profundamente tus ojos aguados, percibo en vos la verdad del afecto que emana de un cuerpo abatido por una necesidad que no es necesaria. Ya es tiempo de superar la necesidad innecesaria de carne, que en vez de matar el hambre, nos mata. Aquí no se trata de una cuestión de vida, sino de una cuestión de muerte. Vos morís sola, despedazada en el menú proteico del humano de bien, mientras yo muero para esta civilización, que *debe* considerar mi muerte más digna que la tuya. ¿Por qué la vida que habita en mi carne es más sagrada que la tuya? ¿Quién inventó esto? Yo lo inventé, y junto conmigo, todos los humanos de bien. De esta miserable invención quiero desapropiarme. Entonces, hace tiempo, no busco más el bien, camino nefasto que me desvía de la virtud como compartición, compartición de tu sufrimiento y el mío.

Cassiana Lopes Stephan

Agradecimientos

Agradecemos a Chantal Poulin, por la portada del presente número. También queremos agradecer, de manera muy especial, a Alexandra Navarro, Anahí Gabriela González y Agustina Marín por toda su atención, apoyo y dedicación en la corrección de los textos del presente número: sus aportes y generosa disposición han sido de vital importancia para la versión final del presente volumen. Por último, y no por ello menos importante, agradecemos también recíprocamente a quienes fueron nuestros compañeros en la coordinación de este dossier.

Portada:

Pintura: "We are the same".

Medidas 60x84

Carbón en papel Fabriano.

Año 2018

Instagram: chantal_poulin_durocher_artist

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VII - Volumen II

Editorial.....10

Ariadna Beroiz, Fernando Botton y Javier Hernández

TABLA DE CONTENIDOS

DERECHO

Materiales para defender los derechos de los animales liminales.....21

Gonzalo Perez Pejic

Libertad, igualdad y abolición: Sentando las bases para un post-abolicionismo animal y un derecho animal libertario.....85

Diego Plaza Casanova

El proteccionismo rioplatense del siglo XIX a partir del caso de la Sociedad Argentina Protectora de Animales (1879 – 1898)121

Gonzalo Luis Corti

Uma análise sob a ótica jurídica e bioética da bototerapia no estado do Amazonas.....144

Raísa Nogueira Medeiros, Denison Melo de Aguiar, Erivaldo Cavalcanti e Silva

La enseñanza de la ética animal o la inclusión de la consideración moral hacia los animales.....165

Ysis Vélez

Hospitalidade e tratamento jurídico do animal não humano, em Derrida.....188

Andreia Aparecida Marin, Leonildo Antônio Gomes Pereira

HISTORIA

Humanimalidades em tempos líquido-modernos: homens, animais e máquinas.....212

Márcia Seabra Neves

A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20: materialidade e subjetividade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul.....229

Ana Lucia Camphora

Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.257

Cassiana Lopes Stephan

Desigualdades entrelaçadas: figurações da animalidade no imaginário colonial-modern.....277

Eliane Sebeika Rapchan, Fagner Carniel

¿Puede un jabalí morir por honor?304

Eduardo Barona Collado, Pedro Tomé Martín y Olga Campos

LITERATURA

Breve recuento: evolución de la figura de la sirena en la microficción latinoamericana del siglo XX.331

Omar David Avalos Chávez, Mayra Vázquez Laureano

Imaginación cárnea y cultura sacrificial en *Nadie nada nunca* de Juan José Saer.....359

Rafael Arce, Laura Soledad Romero

Tigres borgianos (dioses, arquetipos y amigos): Una lectura ecocrítica.....382

Lidia Ponce de la Vega

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: *Es el amor que pasa... la novela de los perros*, texto desconocido del porfiriato.....410

Kevin M. Anzzolin

Encuentro entre animales: olvido, tristeza, silencio y muerte.....440

Jorge Vélez Vega

De una figura simbólica a un sujeto de filosofía moral: el cerdo en la poesía de José Emilio Pacheco.....466

Penélope Marcela Fernández Izaguirre

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales.....484

Silvia Noemí Escalante

Where do you come from? Alteridad y animalidad entre Hélène Cixous y Jacques Derrida.....505

Maurício Sérgio Borba Costa Filho

Editorial

Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada



EDITORIAL

AÑO VII – VOL. II

ANIMALES EN EL DERECHO, LA HISTORIA Y LA LITERATURA

Todos, todos los dioses antiguos, dioses inventados por el hombre para acercarse al origen de la vida, adquieren siempre figuras de animales, seguramente porque el hombre, el infecto hombre, el cobarde hombre, el calculador hombre, el ser que inventó el negocio y la política, ha descubierto que hay en los seres que él llama irracionales más condiciones morales que las que tiene toda la humanidad.

Patas de Perro, Carlos Droguett

Este nuevo dossier tiene por objetivo exponer y promover el desarrollo, ya sea conjunta o separadamente, de tres aristas fundamentales en que se ha pensado la cuestión animal: el Derecho, la Historia y la Literatura.

En primer término, ya desde las últimas décadas se ha venido discutiendo seriamente acerca de nuestra relación con los otros animales desde el plano ético y jurídico. Esto ha derivado en el cuestionamiento de si los animales no humanos deben ser considerados como cosas -propiedad, en sentido expreso-, tal como plantea una visión clásica del derecho; como sujetos de derecho, o bien, considerarlos en una nueva categoría, aunando y conservando aspectos de las dos visiones previas. Inclusive, esta discusión no solo ha alcanzado este punto, sino que se ha expandido a otras áreas del Derecho, y hoy se discute, en legislaciones que aún no lo han hecho, si es que la cuestión animal debería plasmarse incluso a nivel constitucional. Consecuentemente, vemos que con el avance de la historia, el animal no humano se ha convertido en una preocupación social lo suficientemente fuerte y amplia para que el legislador, atendiendo a los cambios sociales, examine, redefina y aplique la normativa contenida en su propio ordenamiento jurídico.

Luego, y desarrollando nuestra segunda arista, entendemos que pensar la animalidad desde la perspectiva histórica no significa hacer secuencias cronológicas lineales y evolutivas que muestren una continuidad del tiempo de las cavernas al día de hoy; por el contrario, se trata de comprender las rupturas, los contextos específicos, las

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotta Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



estructuras temporales y las distintas maneras de concebirse, nombrarse y relacionarse con los animales en distintas épocas. Pensar el animal mediante las gafas de la Historia permite asumir una postura analítica, crítica y contingente. De todos modos, la historiografía más tradicional se ha consolidado como “la historia de los hombres en el tiempo” (Marc Bloch), con lo que se firma una postura plenamente antropocéntrica de la historia, más aún cuando aquellos hombres poco tenían de mujeres, de no europeos y mucho menos de animalidad. Insistimos, pensar históricamente en la cuestión animal significa replantear los marcos teóricos y epistemológicos de la disciplina histórica, que se amplía para asumir una perspectiva no especista.

Por otra parte, y atendiendo nuestra tercera arista, la representación literaria de la cuestión animal, al igual que toda expresión artística, surgida a través del tiempo, ha implicado el valor subjetivo de una entidad vital, cuyas manifestaciones cotidianas han provocado diferentes clases de acercamientos que limitan o amplifican la especificidad de sus rasgos y atributos. Es por ello que cuando hablamos de la relación entre semejante forma estética y los animales no humanos, debemos aludir a la inventiva de un mensaje concreto donde semejantes seres cumplen un rol particular, de acuerdo con la perspectiva colectiva que se ha impuesto; pero sobre todo, de acuerdo con la mecánica intrínseca de la obra, que en ocasiones prioriza su imagen compleja, y en otras su clara denegación. Esto sin duda ha provocado, entre otros fenómenos, la aparición de estampas llamativas que nutren, por sí mismas, los imaginarios existentes, y en ese tenor, determinan apreciaciones unívocas que culturalizan el animal. Entes literarios como los gatos de Edgar Allan Poe, o los tigres de Jorge Luis Borges, por mencionar un par de casos relevantes, que nos hacen pensar en los alcances de su significación, implican luego la evidencia de una tendencia estética, de carácter universal, que no se conforma con girar en torno a las acciones y dilemas de los seres humanos, sino que, más bien, pone su atención en los dinamismos del animal, en lo que éste supone para los objetivos finales del texto, al tiempo que para su valoración social. Hablamos, ciertamente, de representaciones, las cuales utilizan la animalidad para transmitir mensajes variables, que muchas veces enaltecen al ser fáunico, pero que en otras, lo rebajan hasta tal punto de que entendemos que sus actos están preconcebidos de acuerdo con las exigencias de un discurso monológico, especista y limitador.

De esta manera, lo que puede acercar la tematización de la cuestión animal, gracias a la mirada del Derecho, de la Historia y de la Literatura, es la simultaneidad compuesta por la narrativa y por la performatividad. Por la narrativa, porque las tres maneras de



Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



pensar son absolutamente dependientes de secuencias simbólicas que por vías legales, documentales o ficticias crean cierta coherencia textual y producción de sentidos específicos. Por otro lado, son performativas por el hecho de que también las ideas y concepciones impactan directamente en la realidad material, sea por decisiones jurídicas, por maneras de concebir el mundo, el pasado, el presente y el futuro, o también por modos de impactar las subjetividades, que como tales son siempre ético-políticas.

De esta manera, este dossier manifiesta valoraciones concretas del animal, en el entendido de que ofrece un total de 19 artículos independientes, escritos por especialistas de las tres áreas, en donde lo fundamental es trazar la distinción simbólica y material de dicho ser, y su descripción-sistematización como entidad jurídica, histórica y literaria. Por consiguiente, no nos parece exagerado plantear que, desde el momento en que propone reflexiones específicas en torno a la cuestión legal, historiográfica y lingüística-creativa, y sus nexos con el ser no humano, contribuye a brindar una visión totalizadora del mismo, que, creemos, se suma a otras interpretaciones urgentes; una visión integral, que así como conjunta artículos que ponen de presente la necesidad de los sistemas normativas que definen nuestros esquemas de interacción con el resto de las especies, así también recoge otros que analizan la estructuración temporal del animal en un contexto preciso, o que detallan, literariamente, su utilización, a partir de aspectos como la imaginación, la sensibilidad o el arte.

Así las cosas, es ofrecer un dossier que favorezca la reflexión de que los animales se han convertido en figuras centrales del Derecho, máxime en un momento determinante para todos (el actual), en el que, como sociedad, estamos obligados a dejar atrás muchos de los esquemas antropocéntricos que nos han caracterizado, y que ciertamente reclama la actualización expedita de nuevos marcos regulatorios. De igual modo, la idea es promover la interpretación del papel histórico del animal, en virtud de vislumbrar quiebres, continuidades, retrocesos que se han producido en relación con la tipificación de este ser; pero también, en relación con nuestro trato con él, partiendo de que cada época establece cosmovisiones colectivas que generan lógicas de esquematización animal. Y, finalmente, el otro objetivo del dossier es presentar una serie de acercamientos críticos a la figura literaria del animal, teniendo presente que, como tal, siempre ha formado parte de infinidad de expresiones prosaicas, poéticas y teatrales, que ponderan su significación y que en ese tenor contribuyen al fortalecimiento del imaginario social.

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



Así, en el artículo que abre el volumen, en la sección Derecho, “Materiales para defender los derechos de los animales liminales”, Gonzalo Pérez Pejic ofrece una brillante reflexión sobre el desafío que significa pensar herramientas que permitan garantizarles la satisfacción de intereses básicos de los animales liminales en el marco de un contexto discursivo adverso en el que se encuentran atrapados. Ahora bien, al asumir dicha defensa, también nos hace ver el autor que un cambio auténtico en la forma en que pensamos y tratamos a los animales liminales exige reconocer que fuimos los principales impulsores de su presencia -los desafíos no pueden ser asumidos sin una base de reconocimiento-¹, ello con la ayuda de los aportes ya conocidos de Donaldson y Kymlicka.

Luego, Diego Plaza Casanova nos hace reflexionar acerca de la posibilidad de un nuevo paradigma en la ya reconocida autónoma rama del Derecho Animal, bajo el cual, nos señala el autor, podríamos generar las condiciones jurídicas necesarias que permitirán la emancipación más radical y absoluta de los animales no humanos de toda estructura discursiva antrópica, incluyendo la clásica noción de “derechos morales”. Reflexiones como las de este artículo son signo ineludible de la necesidad de reinterpretar concepciones e instituciones jurídicas arraigadas en nuestros discursos predominantes², y deconstruir consideraciones culturales normalizadas -para encaminarnos hacia un “Derecho Animal Libertario”, dice el autor- orientado a salvaguardar los intereses de los animales no humanos. Ahora bien, repensar los desafíos futuros para el Derecho Animal no sólo exige la creación de nuevas herramientas, sino que también es necesario efectuar una revisión de la estructura de funcionamiento de uno de los actores institucionales más relevantes en el desarrollo de herramientas para la adecuada defensa de los otros animales: las organizaciones defensoras de los animales no humanos. Gonzalo Corti parece tener claro lo anterior, y es por eso que en su artículo “El proteccionismo rioplatense del siglo XIX a partir del caso de la sociedad argentina protectora de animales (1879 – 1898)” ofrecer una aproximación a la historia de una de las primeras y más relevantes asociaciones proteccionistas de animales de Argentina y América Latina.

¹ No es menos cierto que nuestras acciones tienen consecuencias práctico-morales, y en que las decisiones que tomamos y las consecuencias que se derivan de ellas afectan las posibles vías de defensa de los animales no humanos. Ante esto, es que el nivel de actuación política, jurídica y ciertamente social debe elevarse, cuestión a la que se refiere Asunción Herrera latamente en Herrera, 2012.

² Recientemente, y en el marco de visibilizar nuevos desafíos en este contexto, pero para el caso latinoamericano, Silvina Pezzetta abordó algunos tan específicos como la desigualdad social, la violencia, la pobreza, una fuerte dependencia económica de los recursos naturales del sector y una larga tradición de movimientos sociales que han hecho reivindicaciones de distintas clases de derechos (Pezzetta, 2020).

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



Mientras tanto, y aproximándonos nuevamente a los desafíos que el Derecho debe afrontar próximamente, en “Uma análise sob a ótica jurídica e bioética da bototerapia no estado do Amazonas”, Raissa Nogueira Medeiros, Denison Melo de Aguiar y Erivaldo Cavalcanti e Silva realizan una crítica jurídica y ética de las actividades interactivas entre humanos y marsopas-color-rosa, contemplando la falta de legislación y regulación en la Amazonia brasileña. Sin embargo, los autores resaltan la potencialidad de una actividad ética, saludable e interespecista que regule la interacción terapéutica entre humanos y marsopas, a partir de la concepción de un proyecto legal que garantice el buen trato de estos últimos.

Ysis Vélez aborda el tema del ser no humano desde una perspectiva complementaria, en la cual se exponen las claves de una interpretación, creemos oportuna, sobre los significados que este ser adquiere en un espacio de producción ideológica: la escuela. Vélez conviene en la necesidad de impulsar un modelo educativo serio y riguroso, que fomente el respeto por los animales, y se base en los recursos de la filosofía moral, yendo más allá de sus intereses habituales vinculados con el antropocentrismo. El asumir nuevos desafíos para el replanteamiento de nuevas herramientas jurídicas tampoco puede ir desligado de la enseñanza. Finalmente, en “Hospitalidade e tratamento jurídico do animal não humano, em Derrida”, Andreia Aparecida Marin y Leonildo Antonio Gomes Pereira se centran en los conceptos de hospitalidad y tratamiento legal, interpretando que el primero, de acuerdo con el filósofo francés, favorece la asimilación de la animalidad, y el segundo la implantación de un discurso jurídico que, desde el paradigma de la ley, intenta reglamentar el trato con el ser no humano desde una mirada ajena y distante del antropocentrismo.

Abre la segunda sección, “Humanimalidades em tempos líquido-modernos: homnes, animais e máquinas”, en el que Marcia Seabra Neves arguye que libros como O ano de 1993, de José Saramago y Animalescos, de Gonçalo M. Tavares son bastante útiles para advertir la relación que el ser humano establece con el ser no humano, ya que se trata de dos obras que sintetizan una reflexión sugerente sobre las transformaciones del concepto de animalidad. Examinando sus planteamientos, recalca las coincidencias existentes entre ambos autores desde que se dan a la tarea de demostrar cómo la hipermodernidad actual termina por liquidar, para siempre, los criterios taxonómicos del ayer, para dar lugar a otros más complejos, en los que entran en juego variables como la ciencia o la tecnología. Su análisis ontológico, crítico y poético del presente se propone, entonces, como una lectura muy atractiva, en el sentido de replantear las modernas

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



dicotomías occidentales y trazar nuevos caminos en torno a al hibridismo, entendido como posibilidad de comprender no solo la mecanización humana sino también el dominio antropocéntrico de la otredad animal.

En el artículo “A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20: materialidade e subjetividade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul”, Ana Lucia Camphora aborda, desde el enfoque teórico de la historia ambiental y los estudios interespecies, el tema de la actividad ballenera y su vínculo con el comercio mundial. Consciente de las limitaciones reflexivas en esta materia, la autora presta atención a un fenómeno de depredación animal que abarca cuatro siglos, en pos de favorecer, de forma interdisciplinaria, un diálogo crítico que revele el daño sistemático que la intervención humana ha ocasionado tanto a los cetáceos como a sus ecosistemas. Su avanzado estudio heurístico y hermenéutico le permite desarrollar una lectura singular de las cosmovisiones de distintas épocas, permitiendo conocer las relaciones económicas, sociales, culturales y ambientales, al tiempo que las responsabilidades ético-políticas establecidas por tal encuentro interespecies.

Posteriormente, en el artículo “Um ebsaio sobre o aspecto feino de Medusa: entrecruzamientos entre Duras, Breillat e Telles”, Cassiana Lopes Sthephan se detiene en el estudio crítico, de índole intertextual, de las obras *La maladie de la mort* (Margarite Duras), *Anatomie de l'enfer* (Catherine Breillat) y “Tigrela” (Lygia Fagundes Telles) para discernir sobre la representación artística de esta figura (Medusa), entendiendo que, en los tres casos, se trabaja con lo que denomina “el carácter felino de la feminidad medúsica”: carácter que se distingue, sobremanera, por su autarquía y voluntad de rompimiento estructural. Lopes Stephan, por consiguiente, realiza una lectura de género brillante, mediante la cual cruza la literatura, la filosofía y el cine con enorme destreza y habilidad, y mediante la cual, también, replantea el aspecto animal, libidinal y salvaje, atribuido a la mítica personaje Medusa de Homero. De ahí que la autora empiece por una lectura cinematográfica de Duras, continúe con una cinematográfica y literaria de Catherine Breillat (que pasa por las telas de Manet) para, en fin, realizar una interpretación del cuento “Tigrela”, de la autora brasileña Lygia Fagundes Telles, resaltando la ambigüedad intrínseca de la subjetividad femenina en sus distintos roles de animalidad.

En “Desigualdades entrelaçadas: figurações da animalidade no imaginário colonial-moderno”, Eliane Sebeika Rapchan y Fagner Carniel comprenden la formación

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de una cosmovisión occidental, colonial moderna y contemporánea que mira los animales a través de la óptica de las “desigualdades entrelazadas”. Con esto se mezclan estudios históricos, literarios y antropológicos para realizar importantes reflexiones sobre el origen de catástrofes contemporáneas como la actual epidemia de Covid 19³, motivadas, en buena medida, por la lógica del proyecto colonial-moderno. De tal lectura se reestructuran relaciones entre naturaleza y sociedad, tomando en cuenta la interpretación antropocénica de Latour y Haraway, y biopolítica de Foucault.

Para finalizar esta sección, en “¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de los animales”, Eduardo Barona Collado, Pedro Tomé Martín y Olga Campos Serena se dan a la tarea de revisar el concepto mencionado (el del honor), a la luz del vínculo cultural humano-animal. Para ello, estudian detenidamente el contenido ideológico de un mensaje informativo-tendencioso en el que la prédica del elemento fáunico revela procesos de manipulación y control, al tiempo que estrategias globales de politización adaptadas a los intereses hegemónicos en turno, en este caso vinculados con la lucha contra el terrorismo. La reflexión insiste en la coyuntura mediática, que aprovecha, de forma maniquea, la imagen del animal, en aras de potenciar la construcción unívoca de mensajes, tendientes a reafirmar la vigencia de estereotipos.

Ya para el inicio de la última sección del dossier -sección que, por lo demás, considera elementos de reflexión filosófica- en “Breve recuento: evolución de la figura de la sirena en la microficción latinoamericana del siglo XX”, Omar David Ávalos Chavez y Mayra Vázquez Laureano indagan en el terreno del mito, justamente cuando se enfocan en las implicaciones semánticas de ese personaje maravilloso, que mezcla atributos humanos y no humanos, y comprenden que su vigencia, como elemento actancial, es llamativa, especialmente en un formato novedoso que sintetiza situaciones fugaces y extrañas. Sustentando, pues, sus argumentos en las posibilidades expresivas de la microficción, se enfocan en comprender los usos literarios de la sirena y las situaciones que pauta, en pos de entender los visos de una propuesta creativa que resalta, sin duda, la singularidad de este ser en un contexto humano-mecanizado, el cual deja pocos espacios para la comprensión de la animalidad, cualquiera que esta sea, y su asimilación.

³ A propósito de la pandemia del virus Covid-19, no sólo se han efectuado reflexiones a propósito de lo ya dicho, sino que desde hace ya un tiempo que académicas como Angélica Velasco han planteado que la crisis ecológica y civilizatoria en que se encuentra el planeta, exige un replanteamiento de las relaciones con la naturaleza y entender, por supuesto, nuestra dependencia de ella (Velasco, 2019).

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



De igual modo, en el artículo “Imaginación cárnea y cultura sacrificial en Nadie nunca de Juan José Saer”, Rafael Arce y Laura Soledad Romero analizan con bastante solvencia y rigor interpretativo la novela del escritor argentino, argumentando que algunas de las cuestiones destacadas apuntan, por un lado, a la utilización pragmática y lucrativa del animal, en concordancia con las exigencias económicas del orden capitalista; y, por otro, a su utilización simbólica y metafórica, que sugiere la identificación del cuerpo de este ser con el acto ritual de la ingesta, la mujer, la tortura y la sexualidad. En lo fundamental, hablamos de un artículo que subraya el planteamiento formal de un autor importante para comprender la literatura argentina y latinoamericana de las últimas décadas, y que, en lo particular, reitera sus cualidades creativas al abordar el tema del sacrificio animal.

En “Tigres borgianos (dioses, arquetipos y amigos): Una lectura ecocrítica”, a su vez, Lidia Ponce de la Vega interpreta la literatura de Jorge Luis Borges desde la perspectiva teórica de los estudios críticos animales, en particular, y de la ecocrítica, en general. Y, puntualmente, precisa el por qué la temática del tigre es importante para este escritor, sobre todo si se considera el tratamiento iterativo que hace del felino: un tratamiento dialógico, que enfatiza su singularidad animal, alejada de esquematismos culturales que maximizan su figura en función de la de la humanidad. El trabajo, por tanto, manifiesta una lectura profunda y bastante ambiciosa de este elemento literario-referencial que, entre otras cosas, permite comprender las aportaciones del gran escritor a la temática de los tigres, al sustentarse en un aparato crítico riguroso, que fortalece la argumentación, y que de paso revela la complejidad de su tratamiento y función.

En “Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato”, Kevin M. Anzzolin estudia la novela del escritor mexicano Ricardo Colt con el objeto de comprender el rol simbólico del animal en el marco social de un espacio injusto donde se experimenta --de forma cotidiana y sistémica-- el ejercicio dictatorial del poder, y se padece, además, el mal histórico del racismo, especialmente dirigido a la población indígena. Echando mano de la imagen del perro, Colt, señala Anzzolin, concibe una visión sombría de la realidad mexicana de principios del siglo XX en la que tal imagen funciona activamente, y asimismo fundamenta las claves de una narración crítica, concebida para señalar las injusticias latentes.

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



En el artículo “Encuentro entre animales: olvido, silencio, tristeza y muerte”, Jorge Vélez Vega explica la impronta de la animalidad en la reflexión filosófica del ser humano, y el desempeño recurrente de éste al relacionarse con los demás (humanos y no humanos). Partiendo del escrutinio del cuento “Un habitante de Carcosa”, de Ambrose Bierce, Vélez Vega reflexiona sobre el modo en que las narraciones fantásticas conducen a pensar, al final, en las implicaciones colectivas de tal aspecto, evidenciando prácticamente la importancia del vínculo animal, y la necesidad de asumirlo como parte de nuestro crecimiento humano.

Luego, en el trabajo “De una figura simbólica a un sujeto de filosofía moral: el cerdo en la poesía de José Emilio Pacheco”, Penélope Marcela Fernández Izaguirre examina la propuesta literaria del excelente poeta mexicano, quien, a lo largo de su vida, mostró especial interés por retratar la imagen compleja del animal, y subrayar su importancia para promover una visión más abierta e incluyente del mundo. En el presente caso, como indica el título, el asunto se centra en la exégesis de la figura del cerdo, considerando que este ser no humano encarna un sinfín de facetas, útiles para captar, metafóricamente, los rasgos formales de su identidad, y reiterar, también, los alcances éticos de su condicionamiento como ente vital.

Por último, en “Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales”, Silvia Noemí Escalante aborda, la cuestión del animal no humano desde un espacio de producción ideológica significativo: los medios de comunicación. En efecto, la autora sostiene el argumento de que la utilización cinematográfica de la animalidad --desde su origen-- ha generado constructos reiterativos, de poco rigor, que han impuesto codificaciones superficiales sobre la naturaleza de tal entidad, como sucede en el caso analizado (Dizzy Dishes). Y al final de esta sección, en “Where do you come from? Alteridad y animalidad entre Hélène Cixous y Jacques Derrida, Mauricio Sergio Borba Costa Filho aborda el pensamiento y la escritura sobre la alteridad animal otra-que-humana en una correspondencia entre filosofía y literatura, a través de los trabajos de Jacques Derrida y Hélène Cixous, particularmente en algunos pasajes de *L'amour du loup et autres remords* y *Rêve je te dis*, dos colecciones de narraciones híbridas publicadas por Cixous en 2003.

De acuerdo con los artículos mencionados, este dossier brinda una reflexión colectiva y relacional del Derecho, la Historia y la Literatura -con matices de reflexión filosófica-, manifestando los cruces que se dan con la cuestión animal. Lo anterior supone

Editorial

**Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada**



entender que, desde las perspectivas de tales disciplinas, dicha variable temática es de enorme valía, ya que no solo se convierte en una categoría transversal, de acuerdo con la perspectiva humana, sino que, a la vez, pauta al surgimiento de reflexiones y prácticas colectivas que favorecen nuestra comprensión de y trato con el animal. Insistiendo en la idea de que hablamos de campos disciplinarios autónomos, con criterios teóricos y metodológicos propios, manifestamos que la lógica planteada en sus acercamientos y abordajes admite la identificación de aspectos próximos-comunes, sobre todo si partimos del hecho de que la existencia del animal supone asimilar la presencia de una categoría activa y sustancial, que demanda su conocimiento y análisis, a la vez que su incorporación en la esfera del debate social, jurídica y humanísticamente hablando.

Ariadna Beroiz Díaz, Fernando Bagiotto Botton & Francisco Javier Hernández Quezada

Bibliografía

- Herrera, A. (2012). “¿Cómo integra la globalización a *mi* otro *significativo*?”. En Rodríguez, J. *Animales no humanos entre animales humanos*. Madrid: Editorial Plaza y Valdés.
- Pezzetta, S. (2020). “El giro animal: impactos y desafíos para el derecho latinoamericano”. En *Revista Chilena de Derecho Animal*, N°1 (Pp. 29-36).
- Velasco, A. (2019). *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?*. Madrid: Ediciones Cátedra, universitat de València (4ª edición).

DERECHO

MATERIALES PARA DEFENDER LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES LIMINALES*

MATERIAIS PARA DEFENDER OS DIREITOS DOS ANIMAIS LIMINARES

MATERIALS TO DEFEND THE RIGHTS OF LIMINAL ANIMALS

Enviado: 15 de agosto de 2020

Aceptado: 23 de noviembre de 2020

Gonzalo Perez Pejic

Abogado y Magíster en Filosofía del Derecho, Universidad de Buenos Aires. Director del Instituto de Derecho Animal, Colegio de Abogados de San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Email: gonzalopezpejic@gmail.com

* Quiero dedicarle este trabajo a mi mentora Silvina Pezzetta, por iluminar hace años mi sendero académico con su generosidad, calidez y sabiduría, además de ser un pilar fundamental para la causa animal.

El artículo examina el trato que reciben los animales que viven en zonas urbanas o suburbanas y que pueden ser agrupados en una categoría intermedia entre domesticados y silvestres. A tal fin, se propone revisar los discursos que los rodean bajo los conceptos centrales de las perspectivas antiespecistas y el “giro político” de la ética animal. Se sostiene que estos discursos son contruados sobre la base de estigmas y estereotipos que forman/justifican prejuicios. Se afirma que la producción de las pruebas en los que se apoyan y las decisiones morales que se toman con motivo de ellos responden a corrientes éticas que oscilan entre el antropocentrismo moral, ambiental, biocentrismo o las éticas holistas. Se muestra que esas decisiones conducen a situaciones de especismo. En último lugar se defienden los derechos negativos de esta clase de animales por su condición de seres sintientes y sus derechos positivos desde la propuesta ofrecida en *Zoopolis*.

Palabras clave: Animales liminales, estigma, estereotipo, prejuicio, discriminación, ética animal, derechos negativos y positivos.

O artigo examina o tratamento recebido por animais que vivem em áreas urbanas ou suburbanas e que podem ser agrupados em uma categoria intermediária entre domesticados e selvagens. Para tanto, propõe-se a revisar os discursos que os circundam sob os conceitos centrais das perspectivas antiespécies e do "giro político" da ética animal. Argumenta-se que esses discursos são contruados a partir de estigmas e estereótipos que formam / justificam preconceitos. Afirma-se que a produção das evidências nas quais se baseiam e as decisões morais que delas decorrem respondem a correntes éticas que oscilam entre o antropocentrismo moral, o ambiental, o biocentrismo ou a ética holística. Essas decisões levam a situações de especismo. Por último, defendem-se os direitos negativos desta classe de animais devido à sua condição de seres sencientes e aos seus direitos positivos a partir da proposta oferecida em *Zoópolis*.

Palavras-chave: Animais liminares, estigma, estereótipo, preconceito, discriminação, ética animal, direitos negativos e positivos.

The article examines the treatment received by animals that live in urban or suburban areas and that can be grouped in an intermediate category between domesticated and wild. To this end, it is proposed to review the discourses that surround them under the central concepts of antispecies perspectives and the "political turn" of animal ethics. It is argued that these discourses are constructed on the basis of stigmas and stereotypes that form / justify prejudices. It is affirmed that the production of the evidence on which they are based and the moral decisions that are made as a result of them respond to ethical currents that oscillate between moral anthropocentrism, environmental, biocentricism or holistic ethics. Those decisions are shown to lead to situations of speciesism. Lastly, the negative rights of this class of animals are defended due to their condition as sentient beings and their positive rights from the proposal offered in *Zoopolis*.

Key Words: Liminal animals, stigma, stereotype, prejudice, discrimination, animal ethics, negative and positive rights.

1. Introducción

Para el Derecho privado argentino los demás animales¹ son *cosas*, objetos materiales susceptibles de valor económico (arts. 16, 227, 464 inc. f, 465 inc. i, 1310, 1759, 1947, 2130, 2141 y 2153 del Código Civil y Comercial, en adelante CCCN). Debiendo sumar que mantenemos con las cosas un vínculo de pertenencia denominado *derecho real*, el cual consiste en el “poder jurídico, de estructura legal, que se ejerce directamente sobre su objeto, en forma autónoma” (art.1882 del CCCN). La doctrina aclara que el “poder jurídico” alude al *sometimiento* de la cosa a la voluntad de su titular (Gatti, 1992; Gatti y Alterini, 2005), voluntad que no es absoluta ya que todo derecho se encuentra limitado por las leyes que reglamentan su ejercicio (art. 14 de la Constitución Nacional, en adelante CN). Así, quienes se oponen a que los demás animales sean sujetos de derecho afirman que ello no es excusa para maltratarlos, puesto que un actuar de tal índole sería abusivo al atentar contra intereses humanos: morales, económicos, ambientales, de salubridad, etc. (Arauz Castex, 1974; Llambías, 2009; Rivera y Crovi, 2019).

Si bien su condición legal de cosas y el razonamiento relativo al abuso del derecho de propiedad suelen ser irreflexivamente aceptados, lo cierto es que el ordenamiento jurídico no es uniforme y les concede a los demás animales distintos estatus. Por ejemplo, el Derecho Penal castiga a quien/es les infligiere malos tratos o los hiciera *víctimas* de actos de crueldad, sin hacer distinción de especie (art. 1º, ley 14.346). La palabra víctima no condice con un algo sino con un *alguien* susceptible de padecer subjetivamente los actos penados. A su vez, ciertos animales son recursos a conservar para “investigaciones científicas, educación y goce de las presentes y futuras generaciones, con ajuste a los requisitos de Seguridad Nacional” (ley 22.351). En el

¹ Muchos emplean la expresión “animales no humanos” con el fin de reforzar la pertenencia del humano al reino animal. Creo que esta forma de referirnos podría ser peyorativa, puesto que se los termina definiendo por lo que no son. La observación fue propuesta por Pablo Suárez, quien sostiene que “el término ‘animales no humanos’ coloca del lado de estos un calificativo que insinúa una no adecuación o anormalidad (el ser que se define por no ser alguien más), aglutinando a su vez esta noción a innumerables especies que nada tienen que ver entre sí salvo el *no ser Homo sapiens*” (2017, p. 58). Para evitar estos inconvenientes hablaré de los *demás* animales y en casos puntuales por un tema de fluidez en la lectura sólo utilizaré la palabra animal. Esto sin desconocer la complejidad que acarrea la palabra “animal” que al decir de Jacques Derrida (2008) es un gran territorio en el que los humanos colocan a aquellos que no considera sus semejantes, pero que muchos entre sí se encuentran separados por espacios infinitos, como los que distancian al protozoo del delfín, a este de un chimpancé, etc.

marco de este propósito, los que habitan en un área gestionada por la Administración de Parques Nacionales pueden ser declarados “monumentos naturales”², como la ballena franca austral (ley 23.094), los ciervos andinos (ley 24.702) y el yaguareté (ley 25.463). Siguiendo esta línea, los animales silvestres (estrictamente las especies) que habitan el territorio argentino son de “interés público” al igual que su “protección, conservación, propagación, repoblación y aprovechamiento racional” (ley 22.421), algunos de los cuales reciben mayor tutela al vedarse completamente su caza o captura intencional, como las orcas (ley 25.052) y otros cetáceos (ley 25.577). Por último, animales individualizables han sido reconocidos sujetos de derecho en el ámbito judicial (ej. Sandra y Cecilia, por citar los casos más conocidos)³.

Mostrar las discordancias e inconsistencias del sistema jurídico es una estrategia importante para abordar el reconocimiento de los demás animales como sujetos de derecho. Mi objetivo es seguir ese camino tomando el caso de los animales que no son ni domesticados ni silvestres y que habitan con nosotros en las zonas urbanas/suburbanas. Ellos se encuentran amparados por la citada ley 22.421 gracias a que utiliza la expresión “fauna silvestre” con tal amplitud que abarca a “[l]os animales que viven libres e independientes del hombre, en ambientes naturales o *artificiales*” (inc.1º, art. 8) y “[l]os originalmente domésticos que, por cualquier circunstancia, vuelven a la vida salvaje convirtiéndose en cimarrones” (inc. 3º, art. 8). Sin embargo, su situación legal dista de la realidad que les toca vivir. Experimentan gran cantidad de daños producto del destrato cotidiano que sufren, llegando a emprenderse campañas públicas para controlar violentamente sus poblaciones o directamente exterminarlas. Con el propósito de entender y superar estas contradicciones ofrezco revisar los *discursos*⁴ que los rodean,

² El art. 8º de la ley 22.351 sobre Parques Nacionales, dispone que serán monumentos naturales “las áreas, cosas, especies vivas de animales o plantas, de interés estético, valor histórico o científico, a los cuales se les acuerda protección absoluta. Serán inviolables, no pudiendo realizarse en ellos o respecto a ellos actividad alguna, con excepción de las inspecciones oficiales e investigaciones científicas permitidas por la autoridad de aplicación, y la necesaria para su cuidado y atención de los visitantes”.

³ En Argentina pueden consultarse los siguientes precedentes: Cámara Federal de Casación Penal, Sala II, “Orangutana Sandra s/ recurso de casación s/ hábeas corpus”, 18/12/2014; Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sala I, “Incidente de apelación en autos G.B.R. s/ Infracción ley 14.346”, 25/11/2015; Tercer Juzgado de Garantías Poder Judicial de Mendoza, “AFADA respecto del Chimpancé Cecilia”, 3/11/2016.

⁴ La palabra discurso posee varias acepciones que exceden los alcances de este artículo. Dentro de sus modestos límites el término será utilizado para hacer referencia al conjunto de prácticas lingüísticas que al comunicar ideas, creencias o emociones, representan y crean la realidad al llenarla de significado. Agregando que el discurso se sitúa en la sociedad como una forma de practica social o de interacción en un grupo social (Van Dijk, 1993). De ahí que sea concebido también como una “intersección entre lo lingüístico y el contexto social que se influyen mutuamente en

bajo los conceptos centrales de las perspectivas antiespecistas y el “giro político” que ha tomado la ética animal en la última década. Ubico la atención en los discursos, porque luego del llamado “giro lingüístico” en la filosofía y con posterioridad en las ciencias sociales, se admite que el lenguaje es un agente constructor de mundos y no simplemente un medio para conocer el mundo (Rorty, 1990). Ya no se agota en la descripción de una realidad que es exterior al sujeto que la representa, sino que se erige en un “léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad” (Scavino, 2007: p. 12). Así, pasa a ser un instrumento de poder cuyas funciones privilegiadas se ligan a la persuasión y producción de categorías y estatus (Pezzetta, 2016). Llevándolo a lo que nos reúne, Arran Stibbe escribe que “[l]os animales son representados en el lenguaje no sólo como diferentes [a los animales humanos] sino también como inferiores, las dos condiciones necesarias para la opresión” (2001, p. 150). Los discursos sobre los demás animales inciden en la forma en que son tratados a nivel social, moral, legal y político, porque resultan espacios re-productores de estigmas, estereotipos y prejuicios. A lo que cabe agregar que asumen formas específicas dependiendo la clase de animal al que hagamos alusión, ya que no es igual como representamos a un perro, una vaca, un orangután o una paloma. Las particularidades de cada discurso hacen a la singularidad de su opresión y a las trabas que impiden que les sean asignados derechos legales.

Para cumplir con la meta, he dividido el trabajo en cinco secciones. En la primera describiré las características de los animales liminales, notas de su dependencia, clases y origen. La segunda parte la dedicaré a enlazar las ideas básicas de estigma, estereotipo y prejuicio con las formas habituales de referimos a ellos. En el tercer segmento examinaré la intersección entre liminales y las especies exóticas invasoras (en adelante, EEI). En el cuarto tramo llevaré lo desarrollado al ámbito de la ética normativa, vinculándolo con las nociones de consideración, diferenciación y discriminación moral. En quinto lugar, sostendré que garantizados los derechos negativos de los animales liminales con capacidad de tener experiencias subjetivas, su reconocimiento político como residentes de nuestras comunidades es adecuado para discernir los derechos positivos que les debemos.

una relación dialéctica” (Pezzetta, 2020). En sintonía con lo dicho, el discurso puede estudiarse desde tres dimensiones: (1) como uso del lenguaje, (2) como comunicación de creencias; y (3) como interacción en situaciones sociales. Todo lo cual permite comprender por qué en el análisis del discurso se involucran varias disciplinas, ej. lingüística, psicología, ciencias sociales, etc. (Van Dijk, 1997).

2. Animales liminales

El pensamiento dicotómico suele asociar distintos modelos binarios como humano/animal, varón/mujer, cultura/naturaleza, blanco/negro de los cuales derivan otros que los refuerzan como razón/emoción, mente/cuerpo y sujeto/objeto (Rodríguez Carreño, 2016). Estos, y tantos otros dualismos, no son inocuos, median en la interpretación y construcción de la realidad e influyen en la toma de decisiones individuales y colectivas, pudiendo colocar en situaciones injustas a todos los que no se ubican en uno de los polos. La ética animal no fue ajena a esta manera de reflexionar. Durante largos años, muchos animales quedaron ocultos detrás del par domesticado/silvestre por carecer de las características exigidas para estar de un lado o del otro. Hoy ocupan un lugar en la agenda ética, política y jurídica gracias a los filósofos Sue Donaldson y Will Kymlicka, quienes en *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*⁵ (2011) se dedicaron a explorar su situación y darles un nombre: animales *liminales*.

Liminal proviene de la palabra latina *limes* que significa límite o frontera. Su sentido es útil para identificar a los demás animales que viven entre nosotros en zonas urbanas (ej. palomas, gorriones, cotorras, estorninos, gaviotas, ratones, ratas, murciélagos, ardillas) o suburbanas (ej. comadrejas, carpinchos, zorros, ciervos, coyotes) y que por sus rasgos generales pueden ser agrupados en una categoría *intermedia* entre animales domesticados (los que han sido creados o modificados para obtener características que se ajusten mejor a la satisfacción de intereses humanos y que por eso requieren cuidado continuo) y silvestres (los que viven en sus propios territorios y evitan el contacto con nosotros, manteniendo, en la medida de lo posible, una existencia separada e independiente). Es de suma importancia dejar asentado de entrada que los propios Donaldson y Kymlicka advierten que estas “no son clasificaciones biológicas rígidas”, ya que los integrantes de una especie, de un grupo dentro de una especie o de especies relacionadas, pueden figurar en las tres clases, por ejemplo: los conejos (2018, p. 350). Sin perjuicio, el grupo que forman los liminales ha sido objeto de críticas, primero por no resultar sencillo dividir a los animales en conjuntos diferentes y segundo, porque “parece paradójico que todos los animales que no encajan en estas categorías encajen en

⁵ Existen dos versiones en español: (1) *Zoopolis. Una teoría política para los derechos de los animales*, traducción de Silvina Pezzetta, Argentina, Ad-Hoc, 2018; y (2) *Zoópolis, una revolución animalista*, traducción de Silvia Moreno Parrado, España, errata naturae, 2018. Para el presente trabajo he utilizado la primera versión.

una nueva [...]. Los animales liminales son un grupo heterogéneo, al igual que los animales domesticados y los animales salvajes...” (Meijer, 2012, p. 85). Aún así, lo cierto es que los animales liminales se diferencian de los domesticados en que tienen aptitudes para sociabilizar con los humanos, pero no suelen mostrar interés en establecer fuertes lazos comunicativos y afectivos (Pezzetta, 2018a), a la vez que su dependencia es a grandes rasgos flexible y no específica. Por otro lado, se distancian de los silvestres en que prefieren vivir cerca de nosotros y no escapan ante nuestra presencia⁶.

Al contrario de lo que ocurre con los animales domesticados, la dependencia de los liminales salvo raras excepciones *no es específica*, esto quiere decir que no dependen de un ser humano en concreto para satisfacer sus intereses básicos sino de nuestros asentamientos⁷. Son los espacios donde vivimos los que les conceden los recursos que precisan. A su vez, su dependencia es *flexible* porque tienen la habilidad de buscar opciones para colmar sus necesidades si su/s fuente/s principal/es es/son alterada/s por cualquier causa. Un ejemplo reciente es el de las ratas en el marco de la pandemia mundial por COVID-19. Las cuarentenas afectaron la disponibilidad habitual que tenían de alimento a través de la basura. La merma obligó a muchas –sobre todo las que integran familias situadas alrededor de polos gastronómicos y locales comerciales– a adaptarse a un contexto novedoso y buscar otras alternativas. Incluso se ha destacado cierto comportamiento agresivo o inusual en ellas, dirigido a otras ratas producto de la

⁶ La categoría de animal liminal no incluye a los silvestres que pueden estar de paso o hallarse temporalmente en las áreas urbanas/suburbanas. Por ejemplo, los desorientados por cualquier motivo, los que siguen rutas de migración que los conducen a estar cerca o en contacto con dichas zonas, etc. Grafico con el caso de los elefantes en el sur de África que siguiendo las huellas de sus ancestros migran para buscar un mejor pastoreo, pero que en la actualidad sus caminos se encuentran bloqueados por pueblos que se han establecido, desarrollado y extendido a gran velocidad. Para esquivar el contacto humano, estos elefantes guiados por su matriarca aprendieron a cruzar ciudades de noche, debiendo hacerlo antes del inicio del tráfico matutino. Por último, tampoco la categoría en estudio se extiende a los animales silvestres cuyas tierras han sido conquistadas/colonizadas por los humanos. En palabras de Donaldson y Kymlicka son “refugiados internos desplazados tratando de sobrevivir en pequeñas áreas de hábitat” (2018, p. 350). Recordemos que un rasgo de los animales liminales es su acercamiento a nuestras comunidades por los potenciales beneficios que pueden obtener, en cambio los refugiados internos han sido forzados a estar en donde se encuentran.

⁷ Aclaro que pueden existir animales liminales dependientes de algún humano en particular. Ejemplo, una paloma urbana herida rescatada por alguien que le suministra asistencia de salud, alimentación, refugio, y que luego, a raíz de padecer alguna secuela, debe mantenerla en su hogar, porque liberarla sería sumamente riesgoso. En ese supuesto ella necesitará hasta su final de un humano específico para satisfacer sus necesidades elementales y desenvolverse. Sin perjuicio, es una situación atípica que no conmueve la dependencia general de los liminales a nuestros asentamientos. Igual acontece cuando algún/os animal/es liminal/es obtiene/n recursos gracias a cierto humano que le/s brinda esas oportunidades. El hecho no logra anular su dependencia general, y es que por más que pueda/n acostumbrarse a tomar tales beneficios de alguien puntual, en rigor no se encuentra/n limitado/s para buscar otras chances el día en que ya no le/ ofrezca aquellas ventajas.

competencia por encontrar esas nuevas fuentes⁸. Dadas las singularidades de su dependencia, Donaldson y Kymlicka afirman que si desapareciésemos de repente, este hecho impactaría de manera altamente variable en los animales liminales, pues “[a]lgunos se moverían a pasturas más verdes. Algunos vivirían de los remanentes de la sociedad humana, adaptándose gradualmente a nuevas realidades ecológicas. Algunos se extinguirían con nosotros” (2018, p. 353).

Para comprender estas consecuencias tan disímiles, los citados autores creen útil distinguir entre distintos tipos de animales liminales que difieren entre sí en su dependencia, adaptación y vulnerabilidad: (1) *oportunistas* los altamente adaptativos a una gran cantidad de contextos. Por ende, existen como poblaciones silvestres y suburbanas (ej. zorros); (2) *especialistas de nicho* los que se ajustaron a nichos ecológicos específicos creados por determinadas prácticas humanas y que carecen de la flexibilidad necesaria para acomodarse en otros ámbitos si el nicho es afectado (ej. el hámster europeo que habita en los cementerios de Viena); (3) *exóticos introducidos o escapados* los que han huido de zoológicos o de su condición de “mascotas exóticas” por sus medios o por haber sido liberados y los deliberadamente introducidos por su valor estético (ej. la ardilla de vientre rojo, las cotorras argentinas); y (4) *animales ferales* los domesticados cuyos descendientes esquivaron el control humano directo. De forma tal que, la primera generación se compone de víctimas de la injusticia humana (ej. abandono, maltrato, actos de crueldad) que se han amoldado a sus nuevas circunstancias al punto en que algunos llegan a asilvestrarse (ej. perros, gatos, cerdos, caballos).

En cuanto a su origen, Donaldson y Kymlicka destacan que son varias las maneras en que los animales liminales llegan a vivir en nuestras sociedades: (1) invasión o rodeo humano de los hábitats tradicionales por lo que su única opción fue adaptarse a nuestros asentamientos; (2) domesticación para la satisfacción de un determinado interés que luego al saciarse por otros medios provocó que no merezcan más cuidado, incluso sin tener otro lugar donde volver (las palomas mensajeras *Columba livia* son un claro ejemplo que ofrece Silvina Pezzetta); y (3) acercamiento de animales silvestres a los establecimientos humanos por otorgarles mayores beneficios (ej. refugio, alimento, protección ante depredadores, etc.) que sus hábitats de origen. En resumen, a la vista

⁸ A mayor desarrollo, véase: Centers for Disease Control and Prevention (21 de mayo de 2020). *Rodent control*. <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community/rodents.html>

surge que son principalmente las *acciones humanas* las que constituyen el carácter liminal de una especie o de un grupo dentro de la misma especie (Pezzetta, 2018a).

3. Estigma, estereotipo y prejuicio

Sabiendo las causas por las cuales terminamos compartiendo el espacio con los animales liminales, asumimos nuestra responsabilidad deshaciéndonos de ellos en lugar de considerar sus intereses básicos. El tema es que elegimos esa opción por aceptar, implícita o explícitamente, discursos fabricados sobre la base de estigmas, estereotipos y prejuicios.

Todo parte de nuestro esquema mental, es decir la “estructura psicológica que moldea (y es moldeada por) nuestras creencias, ideas, percepciones y experiencias y que organiza e interpreta automáticamente la información entrante” (Joy, 2017, p. 20). Su trabajo como sistema de clasificación mental es seleccionar e interpretar toda la información que recibimos y ubicarla en categorías generales. Hay consenso en que pensamos con asistencia de esas generalizaciones, por lo que es imposible evitarlas. Y es que, “[n]ecesitamos relacionar aquello que vemos a modelos preexistentes para poder comprender el mundo, realizar previsiones y regular nuestras conductas” (Amossy y Hershberg Pierrot, 2001, p. 33). Sin embargo, suele advertirse que el contenido de las categorías es una simplificación excesiva del mundo. El sociólogo Erving Goffman explica que las sociedades establecen categorías en las que ubica a sus integrantes. A cada categoría le corresponden atributos que se consideran “normales” de sus miembros (les brindan una “identidad social”). Gracias a ello, cuando nos encontramos con un extraño, podemos a simple vista (sin una atención especial) prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos. El problema surge cuando presenta un atributo que lo hace diferente a los demás de su categoría: lo transforma en alguien menospreciado. Eso es para él un *estigma*, un “atributo profundamente desacreditador” (2006, p. 13).

La voz estigma proviene del griego *στίγμα* (stigma) y significa picadura, punto, pinta. A su vez, deriva de *στίζω* (stízō) cuyo sentido es yo pico, yo muerdo, yo marco. Esta palabra es tomada por el latín para aludir a la marca impuesta con hierro candente, señal de infamia (Arlotti, 2003, p.171). Según Goffman, no todos los atributos indeseables son estigmas, lo son aquellos “incongruentes con nuestro estereotipo acerca de cómo debe ser determinada especie de individuos” (2006, p. 13). Por ello, aclara que

un estigma es una clase especial de relación entre atributo y estereotipo, esto es entre el “conjunto de elementos externos del sujeto, observables socialmente” y “la clasificación tipológica que se acuerda socialmente y tiene connotaciones discriminatorias” (Arlotti, 2003, p. 171). Goffman menciona tres clases de estigmas vinculadas con abominaciones del cuerpo, defectos del carácter o la raza, la nación y la religión. Lo importante es que en todos los casos asoman los mismos rasgos sociológicos: “un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención y que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos. Posee un estigma, una indeseable diferencia que no habíamos previsto” (2006, p. 17). Así, el estigma ocasiona en quien lo tiene un amplio descrédito, dado que su atributo diferente se relaciona con un estereotipo negativo⁹.

El término *estereotipo* proviene de “estéreo”, forma prefijada de las palabras cultas, y reconoce su origen en la palabra griega στερεός (stereos) que significa sólido, duro, robusto y τύπος (typos) que significa molde (Arlotti, 2003, p.170). El estereotipo puede ser definido como una “creencia exagerada que está asociada a una categoría” (Allport, 1977, p. 215). Los estereotipos gozan de estabilidad (se resisten al cambio), lo que es inescindible de su carácter autoconfirmador (dado que tienden a autoconfirmarse, es difícil modificarlos). Sobre esto, Walter Lippmann enseña que “si creemos que cierta cosa debería ser verdad, casi siempre podemos encontrar o un ejemplo donde es verdad, o alguien que crea que debe ser verdad” (1922, p. 153). Así, al comparar el estereotipo con la realidad pueden ocurrir dos cosas: (1) si hay correspondencia con ella, el estereotipo queda confirmado. El modelo pasa de ser percibido como una interpretación de la realidad a ser contemplado como “la realidad”; y (2) si no concuerda con la realidad, puede suceder que el individuo: (i) desprecie la contradicción como una excepción que prueba la regla o (ii) incluya la novedad en la imagen, permitiendo que la modifique (Lippmann, 1922). Ahora bien, al recortar y simplificar la realidad, la tendencia a categorizar o generalizar hace que el ser humano tienda al prejuicio. Entre estereotipo y prejuicio hay conexiones. Ciertos autores aseveran que los estereotipos pueden “provocar una visión esquemática y deformada del otro que conlleva prejuicios” (Amossy yHershberg Pierrot, 2001, p. 32), otros

⁹ En ciertas ocasiones los estereotipos pueden coexistir con actitudes favorables, sin embargo, son habitualmente negativos. Por eso, no es de extrañar que muchos teóricos insistan en su carácter nocivo (Allport, 1977; Amossy y Hershberg Pierrot, 2001).

puntualizan que el estereotipo –como idea o imagen fija inherente a una categoría– son invocados por los individuos para justificar sus prejuicios (Allport, 1977).

Analizando la cuestión étnica, Allport define al *prejuicio* como “una antipatía que se apoya en una generalización imperfecta e inflexible. Puede sentirse o expresarse. Puede estar dirigida hacia un grupo en general, o hacia un individuo por el hecho de ser miembro del grupo” (1977, p. 24). A su vez, lo diferencia del error común de juicio introduciendo como criterio la capacidad de ratificar los juicios erróneos a la luz de los nuevos datos: “Los pre-juicios se hacen prejuicios solamente cuando no son reversibles bajo la acción de conocimientos nuevos [...] Estamos propensos a reaccionar emocionalmente cuando se amenaza a un prejuicio con una contradicción” (1977, p. 24). Nótese la línea de continuidad entre estereotipo y prejuicio, ambos tienden a resistir al cambio, a toda actividad que pueda perturbarlos. Ahora bien, lo que alguien piensa o siente respecto de otro tiende a transformarse en conductas en algún momento. En este sentido, Allport distingue grados en la acción negativa, desde la menos energética a la más: hablar mal, evitar el contacto, discriminación, ataque físico y exterminación.

Revisitando lo expuesto me aventuro a decir que humano y animal son categorías generales, pero que el primero en relación con el segundo constituye un estigma. Animal es una marca que presentan aquellos cuyos atributos los hace diferentes y desiguales en términos morales, políticos, sociales y legales al colisionar con los estereotipos que tenemos acerca de cómo debería ser alguien para ser considerado. Estos estereotipos dibujan la figura de un individuo que es tenido en cuenta por poseer ciertas características individuales (comprables o no empíricamente) que se creen prototípicas de la especie *Homo sapiens* o con independencia de ellas por ser únicamente miembro de ese grupo biológico, hecho del que incluso pueden derivarse ciertas relaciones que justifican el buen trato que debe recibir. Estereotipos que surgen de la imagen que nos hacemos del humano (principalmente occidental) como un ser excepcional, exento de lo estrictamente biológico, es decir irreductible a las otras entidades que integran el mundo (Schaeffer, 2009). Humano es norma, nos indica cómo debe ser alguien para obtener aceptación y respeto. Animal es desviación que se conecta con estereotipos negativos que hundan sus raíces en la infravaloración o desconocimiento de las capacidades que tienen quienes son solamente animales y que alimentan nuestros prejuicios de especie. También, animal es espacio dónde amontonamos a los sujetos no excepcionales. Jacques Derrida (2008) señala al respecto que “en el vasto campo del animal, en el singular

general, en la estructura clausura de este artículo definido (‘El animal’ y no ‘unos animales’) estarían encerrados como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matadero, un espacio de domesticación, todos los seres vivos que el hombre no reconocería como sus semejantes, sus prójimos o sus hermanos” (2008, p. 50). A su vez, dentro de “animal” existen diversas clasificaciones, pues situamos a los demás animales como presa, depredador, plaga, mascota o comida, etc. En función de la clasificación que le asignemos a un animal “nos relacionaremos con él de una manera o de otra: lo cazaremos, huiremos de él, lo exterminaremos, lo acariciaremos o nos lo comeremos” (Joy, 2017, p. 20). Agrego que estas sub-categorías pueden entenderse como marcas específicas que en cada caso generan una particular desvalorización de los individuos, llegando a que sean vistos como indeseables. Por ejemplo, cuando etiquetamos a un animal como “conflictivo”, “molestia” o “basura”, tiene efectos significativos al poder ser “un inhibidor de su libertad” (Bekoff y Pierce, 2018, p. 205).

En el caso de los animales liminales, Donaldson y Kymlicka afirman que se los estigmatiza como “extranjeros o invasores que traspasaron sin derecho las fronteras humanas y que están aquí ilegítimamente” (2018, p. 341). Esto parte de aceptar –de manera precipitada– que las sociedades en las que vivimos participan solo miembros de nuestro grupo biológico. Es lógico entonces que no pensemos en ellos como habitantes del mismo espacio que ocupamos o que les neguemos la pertenencia misma a la comunidad. Todo es producto de aquel estigma, cuyo carácter original moral produce consecuencias políticas y legales, desde que estamos ante alguien socialmente desvalorizado e identificado con el estigma mismo (Arlotti, 2003). Pensemos en la organización del área urbana. Construimos ciudades para humanos, pudiendo existir luego ciertos lugares olvidados y evitados donde resisten algunos animales (ej., gatos, perros, ratones, ratas, palomas). Son ámbitos que al interrumpir el ordenamiento normal de la ciudad “se los tipifica como sitios especialmente peligrosos y carentes de valor; estigmatizados como terrenos ideales para la cría y multiplicación de alimañas, que invaden y perjudican al resto de la ciudad” (Borsellino, 2015, p. 81). Esto acontece porque la manera en que diagramamos los asentamientos se encuentra atravesada siempre por un sistema de creencias, ideas y valores que definen quiénes son los pares y lo que es considerado una cosa (Frasson, 2019). Hasta el día de hoy, este sistema remite al antropocentrismo filosófico, doctrina que le reserva a la especie *Homo sapiens* un lugar de privilegio en el universo transformándola desde allí en la medida de todas las

cosas. Bajo esta visión, las ciudades son concebidas como lugares donde se asientan de forma exclusiva los seres humanos. De ahí que el bienestar urbano sea el conjunto de requerimientos que se necesitan para que solamente nosotros vivamos bien en estos entornos.

Ahora bien, el mencionado bienestar urbano es clave para endilgarle a ciertos animales liminales una palabra que constituye un atributo profundamente desacreditador: *plaga*. La Organización Mundial de la Salud denomina “plagas urbanas” a las “especies implicadas en la transferencia de enfermedades infecciosas para el hombre y en el daño o deterioro del hábitat y del bienestar urbano, cuando su existencia es continua en el tiempo y está por encima de los niveles considerados de normalidad”¹⁰. Dicho Organismo entiende por “nivel de normalidad” aquel “umbral de tolerancia” que es “el límite a partir del cual la densidad de población que forma la plaga es tal que sus individuos pueden provocar problemas sanitarios o ambientales, molestias, o bien, pérdidas económicas”¹¹. El uso de la voz “tolerar” lleva a pensar que en los extremos de la definición citada, la presencia de las especies liminales es una cuestión que se soporta pero no se aprueba (son extranjeros que habitan ilegítimamente entre nosotros) y que pasa a ser prohibida (tomando ellos el carácter de plagas) cuando el número de individuos que las conforman cruza una barrera moldeada por la idea de bienestar urbano.

El bienestar urbano se compone de distintos elementos entre los que sobresalen la salud y la higiene. Lo interesante es que muchas veces se estigmatiza a ciertos animales liminales como plagas aunque oficialmente no hayan sido así declarados (ej. palomas) o aun cuando ostentan protección legal (ej. murciélagos). Al margen de todo formalismo, son representados igual como portadores de enfermedades zoonóticas y generadores de suciedad. En esta línea, las ratas y ratones figuran como importantes en la propagación de la fiebre hemorrágica con síndrome renal (FHSR) que se distribuye sobre todo en varios países de Asia y Europa y el síndrome pulmonar por hantavirus (SPH), con prevalencia en el continente americano (Ramos, 2008). Sobre las palomas urbanas se expresa que son “reservorio” de al menos cuarenta virus, bacterias, hongos y parásitos, pudiendo transmitir al humano la psitacosis, histoplasmosis,

¹⁰ Organización Mundial de la Salud. (1988). *Lucha contra vectores y plagas urbanas*. 11° informe del Comité de Expertos de la OMS en Biología de los Vectores y Lucha Antivectorial, Ginebra.

¹¹ Ibid.

salmonelosis y criptococcosis (Olalla, 2009). Mención especial para los murciélagos objeto de atención durante el año 2020 dado que “hospedan” coronavirus semejantes al MERS-CoV culpable del Síndrome respiratorio de Oriente Medio –MERS por sus siglas en inglés– y al SARS-CoV-1 generador del Síndrome respiratorio agudo grave –SARS por sus siglas en inglés– (Ge, Li, Yang, et ál., 2013; Menachery, et ál, 2015; Mattar y González, 2018), añadiendo que un estudio reciente indica que el linaje que dio lugar al SARS-CoV-2 causante del COVID-19 ha estado circulando desapercibido en los murciélagos durante décadas (Boni, et ál., 2020). Además, se les endosa ser huéspedes del virus de Marburgo¹², Ébola¹³ y Nipah¹⁴.

Sin embargo, está imagen fija de de los animales liminales citados como costales de enfermedades, es un estereotipo que forma y/o justifica prejuicios que a fin de cuentas legitiman el destrato diario que padecen. Como estereotipo que es resiste al cambio ante pruebas que lo contradicen, contextualizan o relativizan. En el caso de ratas y ratones, señala la Organización Panamericana de la Salud (1999) que solo algunos pueden transmitir el hantavirus a los humanos y que el ratón casero (la especie más frecuente en las ciudades) no es reservorio importante¹⁵. Según el Ministerio de Salud de la Argentina (2012) las infecciones en humanos tienen baja incidencia y generalmente ocurren en áreas rurales (bosques, campos, granjas), donde se pueden encontrar roedores silvestres que albergan el virus. En menor medida existe la posibilidad de contagio en zonas urbanas. Los hantavirus se transmiten fundamentalmente por inhalación en lugares abiertos o cerrados (galpones, huertas, pastizales) donde las heces o la orina de los roedores infectados diseminan el virus. Además, figura el contacto directo con roedores vivos o muertos infectados, sus excrementos, orina o mordeduras¹⁶. Hasta los humanos alcanzan a convertirse en huéspedes incidentales (Spickler, Roth, Galyon, Lofstedt y Lenardón, 2010). La Asociación Argentina de Microbiología (2019) asevera que las transmisiones inter-humanas pueden darse por

¹² Organización Mundial de la Salud. (15 de febrero de 2018). *Enfermedad por virus de Marburgo*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/marburg-virus-disease>

¹³ Organización Mundial de la Salud. (mayo de 2017). *Preguntas frecuentes sobre la enfermedad por el virus del Ébola*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/nipah-virus>

¹⁴ Organización Mundial de la Salud. (30 de mayo de 2018). *Virus de Nipah*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/nipah-virus>

¹⁵ Organización Panamericana de la Salud. (1999). *Hantavirus en las Américas. Guía para el diagnóstico, el tratamiento, la prevención y el control*, cuaderno técnico 47.

¹⁶ Ministerio de Salud Presidencia de la Nación Argentina. (2012). *Enfermedades infecciosas hantavirus. Diagnóstico de Hantavirus. Guía para el equipo de salud*, 10.

contacto estrecho con una persona infectada durante los primeros días de síntomas a través de la vía aérea¹⁷. Respecto de las palomas urbanas se remarca que se debe inhalar una concentración alta de materia fecal seca infectada para contagiarse, entre otras enfermedades, de psitacosis y la rara meningitis cryptococica que crece no solo en las heces de las palomas, sino también de muchas otras aves¹⁸. Esto abona que las palomas no tengan enfermedades que solo ellas atesoren (Jerolmack, 2008; Angier, 1991; Helen, 2001; Kelley, 2000). De hecho, las zoonosis que causan son infrecuentes a pesar de estar distribuidas en todo el mundo y que mantienen con los humanos un ajustado y frecuente roce, sumada a la alta prevalencia de llevar patógenos para estos (Haag-Wackernagel y Moch, 2004). A más, el Centro de Control y Prevención de Enfermedades en Atlanta y el Departamento de Salud de la ciudad de New York declaran que oficialmente no hay transmisiones comprobadas de palomas a humanos (Fagerlund citado por Jerolmack, 2008). En atención a los murciélagos, aquellos que hospedan coronavirus parecidos a los que causan problemas respiratorios, más los virus de Marburgo, Ébola y Nipah, no son liminales (ej. murciélago cola de ratón [*Tadarida brasiliensis*]), sino silvestres como los de la familia *Pteropodidae*, cuyo contacto con los humanos es fruto de cercarles su territorio o por utilizarlos para nuestro beneficio (Boardman, et ál. 2020). Lo mismo para los murciélagos de herradura, especialmente de la especie *Rhinolophus affinis*, en quienes se encontró un coronavirus 96% idéntico al SARS-CoV-2 (Cortés Cortés, 2020), hasta señalarse que los virus estrechamente relacionados con él han circulado en esta clase de animales durante muchas décadas (Boni, et ál., 2020). Por otro lado, un estudio indica que el hantavirus no ha podido ser detectado en murciélagos cola de ratón de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y que los porcentajes de infección por *H. capsulatum* registrados son similares al de la población humana que habita dicha región (Alvedro, Bellomo, Suárez-Álvarez, Toranzo, et ál, 2015).

A pesar de lo expuesto, es claro que la mayor parte de la gente no considera que el tildar a los animales liminales de plaga es estigmatizarlos (salvo que el animal así rotulado sea humano) y que su forma de dirigirse a ellos nace de estereotipos y prejuicios. Muy por el contrario, abrazan con fuerza que no pertenecen a nuestro entorno, sintiendo que tienen el derecho de eliminar esas plagas (Donaldson y

¹⁷ Ibid

¹⁸ Centers for Disease Control and Prevention (2005). *Psittacosis*. Atlanta, GA: United States Department of Health and Human Services. http://www.cdc.gov/ncidod/dbmd/diseaseinfo/psittacosis_t.htm

Kymlicka, 2018). Este sentimiento decanta en los programas de control y erradicación, cuyos métodos varían dependiendo de la especie liminal que se trate. Así, en el caso de las palomas se distingue entre métodos directos e indirectos (Kojusner, 2020). Los métodos directos destinados a disminuir la supervivencia de las palomas adultas y reducir su capacidad reproductiva, incluyen captura y traslado a otras aéreas, sacrificio de individuos, apelación al miedo por medio de la depredación utilizando aves rapaces, cambio de huevos en palomares, uso de anticonceptivos con diversos tipos de quimo esterilizantes (sumamente tóxicos) y hormonas (progesterona), por último esterilización quirúrgica de machos y hembras. Los métodos indirectos se encuentran dirigidos a disminuir los recursos ecológicos para la población, abarcando la limitación de comida, modificación en el planeamiento de las ciudades y en la arquitectura de los edificios (uso de pinches, obstrucción de rendijas, etc.) y los ahuyentadores (ej. empleo de emisores de sonidos de aves rapaces o uso de químicos en cebos que generan gritos y movimientos de alarma en las palomas afectadas que alertan al resto de los miembros de su grupo)). En el caso de los roedores los métodos pueden ser físicos, biológicos y químicos (Elias, 1984). Los físicos basan su acción en alguna propiedad física que provoque la muerte, captura o alejamiento de ratas, como trampas (instrumentos mecánicos que para facilitar las capturas recurren a cebos atrayentes), pegamentos y ultrasonido. Los biológicos abrazan el empleo de predadores, plantas o hierbas repelentes, parásitos y patógenos colocados en cebos que al ser ingeridos masivamente provocan epizootias (ej. inclusión de distintas cepas de *Salmonella enteritidis*). Los químicos comprenden todas las sustancias que actúan como atrayentes, repelentes, quimioesterilizantes, rodenticidas agudos y rodenticidas anticoagulantes. Los agudos actúan de manera rápida luego de ingerirse la dosis letal exacta y generan la muerte del roedor por paro respiratorio o parálisis generalizada. Por el contrario, los anticoagulantes producen un efecto retardado ya que actúan interrumpiendo el ciclo de la vitamina K en los microsomas del hígado. Se explica que con este proceso de bloqueo, solamente queda disponible la vitamina K proveniente de la dieta, y esta al ser insuficiente para mantener la síntesis de los factores de coagulación produce un estado hemorrágico interno (consecuencia de la disminución de la coagulación sanguínea). A su vez, se reconocen anticoagulantes de primera y segunda generación. Los de segunda generación pueden matar al roedor con una sola ingesta de la dosis letal, pero en un lapso posterior que va de cuatro a ocho días (Polop J., Priotto, J., Steinmann, A., Provensal, C., Castillo, E., Calderón, G., Enría, D., Sabbatini, M. y Coto, H., 2003).

Para concluir el segmento, agrego que en la concreción de los programas aludidos es necesario contar con una opinión pública favorable, porque si acontece lo contrario, el rechazo (de ser escuchado por las autoridades estatales) puede impedir que los métodos descriptos se lleven a cabo. He aquí el rol fundamental que cumplen los medios de comunicación que influyen y moldean las reacciones sociales. En la actualidad se observa que las noticias que involucran a los animales liminales reproducen los estigmas analizados, lo que fomenta su destrato cotidiano¹⁹. Voy a volver sobre este ítem más adelante.

4. Exóticos e invasores

En este tramo examinaré la intersección entre animales liminales y las EEI con el fin de observar en este cruce la particular configuración de estigmas, estereotipos y prejuicios.²⁰

Sobre la base de documentos gubernamentales, artículos académicos y en la obra *Handbook of the convention on biological diversity* (2005), me atrevo a decir que *exótica* (introducida, foránea o alóctona) es la especie, subespecie o taxón inferior, que por causas antrópicas²¹ ha sido introducida o trasladada a otro lugar fuera de su distribución natural pasada o presente, de forma voluntaria o involuntaria. A su vez, se considera exótico aquel grupo biológico que siendo nativo de un mismo país, por las razones aludidas, se asienta en una zona que no es su espacio natural. También pueden existir especies exóticas naturalizadas o establecidas, las que forman poblaciones reproductoras autosuficientes (producen descendencia exitosa con la probabilidad de supervivencia continua). Por otra parte, no toda especie exótica reviste el carácter de

¹⁹ Puede observarse los titulares de diversos periódicos: “Hay millones de murciélagos en Buenos Aires y aumenta el temor en la cuarentena” (Perfil, 8/04/2020), “San Martín vuelve a soltar halcones peregrinos para controlar la plaga de palomas” (Los Andes, 9/10/2018), “Coronavirus en Argentina: las ratas y otras plagas ganan las calles porteñas en busca de comida (Clarín, 5/04/2020)”, “Problemas para los vecinos. Los estorninos son una plaga en La Plata: hay unos 30.000” (Clarín, 21/03/2016), “Plagas: controlan aves con radiofrecuencia” (La Nación, 15/07/2017), “La ardilla exótica que se volvió una plaga en la Provincia” (La Nación, 19/10/2017), “Las plagas porteñas: palomas, murciélagos y roedores” (La Nación, 3/10/2012), entre otros. Artículos de este estilo se repiten en distintos países, pudiendo hacer alusión a los individuos de las especies mencionadas u a otras según la región que se trate.

²⁰ En Argentina puede consultarse el Sistema Nacional de Información sobre Especies Exóticas Invasoras, ingresando a la página Argentina.gob.ar.

²¹ Principalmente la introducción se debe al ser humano, dado que existen casos de especies exóticas que por sus medios aparecen en lugares fuera de sus límites naturales. Sin embargo, teniendo en mira a los demás animales, las actividades o acciones del *homo sapiens* en algún punto son siempre causa de su movilidad. Es cierto que a veces es difícil ver esto, pero es cuestión de tomarse un tiempo y pensarlo en profundidad.

*invasora*²², lo es cuando su introducción y/o difusión causa –o tiene el potencial de causar– daños. Así, respaldados por investigaciones realizadas principalmente por profesionales del ámbito de la biología, los discursos sobre EEI hacen hincapié en los peligros que ellas representan para:

(1) Las *actividades económicas e infraestructura*. Generan efectos negativos para el sector agrícola-ganadero, extendiéndose a la piscicultura, producción forestal e incluso sobre obras de cimiento/soporte cuyas reparaciones resultan costosas (Schüttler y Karez, 2008). Las pérdidas económicas se cuantifican por medio de los daños que causan a la producción o la previsión de los fondos requeridos para erradicarlas (Rodríguez, 2001). Ejemplo, el conejo europeo es considerado plaga de cultivos dado que es capaz de consumir cosechas enteras de alfalfa y maíz (Rodríguez, 2001). El ciervo rojo supone una amenaza para el ganado no solo por competir con el alimento, sino por facilitar la propagación de enfermedades como la tuberculosis bovina (Matthews y Brand, 2005). El visón al poder alimentarse de peces se teme que pueda afectar a las pesquerías deportivas creadas con salmónidos introducidos (Matthews y Brand, 2005); (2) La *salud humana*. Se les atribuye a ciertos animales exóticos invasores la portación de enfermedades. El ejemplo por excelencia es el de la rata noruega (parda o gris) que puede transmitir plaga bubónica, tifoidea, salmonelosis, leptospirosis, triquinosis, tularemia y fiebre de mordida de rata (Nowak, 1991) y el de la rata negra depositaria principal de la bacteria de la peste bubónica cuyos brotes siguen produciéndose primordialmente en las aéreas rurales (Matthews y Brand, 2005; Álvarez-Romero y Medellín, 2005); (3) *Los ecosistemas*. Esto se debe a que las EEI encuentran en casi todos los ecosistemas, provocando distintas clases de alteraciones. Ejemplo, los castores derriban árboles para construir presas en los arroyos y crear un estanque profundo alrededor de sus moradas. Normalmente estas presas causan inundaciones que perjudican los bosques de lengas autóctonas ahogando los árboles en tierras bajas y alterando la dinámica de los nutrientes. Sumado a que inhiben la regeneración de los bosques, porque mordisquean los árboles jóvenes (Matthews y Brand, 2005; Schiavini, A., Carranza, M. L., Deferrari, G., Escobar, J., Malmierca L. y Pietrek, A. G., 2016; Fasanella y Lizarralde, 2016). Al igual que el castor, la rata almizclera es considerada dañina para la flora local porque abre túneles en el suelo que provocan desperfectos en

²² Las invasiones biológicas, expresión empleada de manera frecuente, pueden ser no solo de animales no humanos, sino también plantas, hongos y microorganismos (ej. bacterias).

las presas hechas de barro y en las acequias, los anegamientos resultantes causan pérdidas de hábitat (Matthews y Brand, 2005) y (4) La *biodiversidad*. Se afirma que después de la destrucción de los hábitats, las EEI son la segunda causa de pérdida de biodiversidad nativa, pues reducen la riqueza y diversidad local (Castro-Díez y Alonso, 2019), otros, haciendo alusión a América Latina, las señalan como la principal amenaza para la conservación de la diversidad biológica en las áreas naturales protegidas de la región (Schüttler y Karez, 2008). Ejemplo, se acusa a las ratas negras y pardas de generar el declive de muchos mamíferos, aves, reptiles e invertebrados. A su vez, se indica que son responsables de más extinciones de aves, serpientes y lagartos en islas que ningún otro depredador (Matthews y Brand, 2005).

Ante este panorama, un instrumento referente es el *Convenio sobre la Diversidad Biológica* (1992) de Naciones Unidas²³, tratado internacional jurídicamente vinculante que promueve la conservación de los ecosistemas, poblaciones de especies en sus entornos naturales o en el que hayan desarrollado sus propiedades específicas. En el marco de su objetivo, el art. 8 dispone: “Cada Parte Contratante, en la medida de lo posible y según proceda: h) Impedirá que se introduzcan, controlará o erradicará las especies exóticas que amenacen a ecosistemas, hábitats o especies”. De ahí que las políticas mundiales y regionales oscilen entre el control o el exterminio de los animales exóticos invasores²⁴. En cuanto al control, si bien las técnicas varían dependiendo de la especie y particularidades socio-ambientales de la región, hay dos técnicas principales para los mamíferos grandes (ej. cerdos, cabras, borregos, etc.), el trampeo y la cacería. El primero se lleva a cabo con la construcción de trampas que permiten amarrar manadas enteras y el segundo por tierra (en ciertos casos con perros) o aire (helicóptero). Las técnicas para los mamíferos medianos (ej. conejos, gatos, mangostas, etc.), incluyen trampeo, cacería, agentes químicos y biológicos (Aguirre Muñoz, A., Mendoza Alfaro, R. *et al.*, 2009). Con el conejo europeo se probaron varios métodos con distintos grados de éxito. Uno es el control biológico a través del virus mixoma, que les provoca la enfermedad de la mixomatosis. Luego de liberarlo en Australia, fue introducido en Tierra del Fuego, pero los conejos se volvieron resistentes a la enfermedad al punto de volverse casi inmunes. No obstante, se ha señalado que: “[a]fortunadamente, la

²³ Aprobado en Argentina por ley 24.375 del año 1994.

²⁴ Se puntualiza que mientras algunos aspectos del problema mundial de las EEI precisan soluciones que se ajusten a los valores, necesidades y prioridades de cada nación, otros requieren una acción uniforme de la comunidad internacional (Matthews y Brand, 2005).

inmunidad se debilita con el paso del tiempo en ausencia del virus, por lo que se producen nuevos brotes con regularidad y eso ayuda a limitar el tamaño de las poblaciones” (Matthews y Brand, 2005). En el caso de los castores, aparte de lo ya dicho, se fomenta su explotación comercial como recurso peletero y de carne (Fasanella y Lizarralde, 2016). Respecto de los mamíferos pequeños, los programas para ratas negras y pardas de mayor éxito consistieron en utilizar cebos envenenados o liberar gatos, en esta última ocasión con consecuencias profundamente negativas para aves y otros animales (Matthews y Brand, 2005).

Sin embargo, existen estudios que moderan el énfasis puesto en el impacto negativo que tendrían las EEI al llamar la atención, por ejemplo, en que son raras las extinciones reales que han provocado (Zimmer, 2008) y ubicando el acento en otras causas que ostentan una mayor gravedad (Marion, 2013; Davis, et ál, 2011; Warren, 2007; Falk-Petersen, Bøhn y Sandlund, 2006; Stuart y otros, 2004). Bajo esta mirada, las EEI “son una de las amenazas, pero no necesariamente la única ni la más importante. De hecho, la conversión de hábitat y la sobreexplotación son las principales amenazas de la biodiversidad suramericana” (Rodríguez, 2001, p. 482). La observación es central dado que en los discursos sobre EEI hay una marcada desconexión entre los problemas que se les imputa y los efectos nocivos de ciertas actividades humanas revestidas de consenso moral, político, económico y social.²⁵ Así, no mencionan la cría de animales para consumo a pesar de ser la principal causa de modificación y daños a los ecosistemas, pérdida de biodiversidad, agotamiento de bienes ambientales, perjuicios a la salud, entre otras consecuencias lesivas (Navarro y Andreatta, 2019; Moyano Fernández, 2018;

²⁵ Un ejemplo fresco es el del Maca Tobiano, una especie de ave que únicamente habita en la estepa de Argentina y que hoy en día cuenta con solo ochocientos individuos. En los últimos 35 años, la reducción de la especie fue tal que en la actualidad se encuentra categorizada como “Críticamente Amenazada a nivel global”. Según un reciente informe de Aves Argentinas, entre las causas de su disminución figuran EEI (Gaviota Cocinera, Trucha Arcoíris y Visón Americano) pero, entre otras, también: (1) “cambios en las características físico-químicas de las lagunas por erosión de suelos por *sobrepastoreo*”; (2) “captura incidental por las *pesquerías* artesanales no controladas en los estuarios de los ríos”; y (3) “efectos negativos de las luces de las ciudades durante las migraciones que pueden causar colisiones durante los vuelos nocturnos debido a la confusión con el brillo de las estrellas sobre cuerpos de agua” (Roesler y Fasola, 2020). En este punto, se enfatiza que es preocupante “[e]l potencial efecto de accidentes por presencia de ciudades, sitios iluminados, tendidos eléctricos, campos eólicos y otras obras semejantes a lo largo de las rutas migratorias o alteraciones en los sitios de concentración invernal, como son los estuarios de los grandes ríos...” (Roesler y Fasola, 2020). Ahora bien, en la provincia de Santa Cruz, se está avanzando con un enorme proyecto de obra pública en el ambiente del Maca Tobiano, este consiste en la construcción de dos represas (Condor Cliff y Barrancosa), emprendimientos que podrían, según el citado documento, conducir a la irreversible extinción de la especie. Vemos entonces en un supuesto específico cómo las EEI carecen del poder suficiente para terminar con un grupo biológico entero para siempre, fuerza que, por el contrario, si tiene la mano humana.

Springmann, 2016; Hallström, Carlsson-Kanyama y Börjesson, 2015; Machovina, Feeley, K.J. y Ripple, W. J, 2015; Gerber, 2013; Steinfeld, 2006; Singer, 1999). Por otra parte, animales que “han vivido desde hace cientos de años en una zona pueden considerarse invasivas porque no son indígenas” (Bekoff y Pierce, 2018, p. 205). A su vez, no siempre es cierto que nativo sea sinónimo de bueno y exótico de malo debiendo prestarse atención a su impacto en el medio con independencia de su origen. Incluso las invasiones pueden verse como una novedad para los ecosistemas, comenzando a instalarse el reconocimiento de flamantes ecosistemas compuestos por originales combinaciones de grupos biológicos bajo nuevas condiciones abióticas (Chapin III y Starfield, 1997; Seastedt, Hobbs y Suding, 2008; Pearce, 2015). También se asegura que en ocasiones las EEI contribuyen a los objetivos actuales de conservación (ej. proporcionar hábitat o alimento para especies raras, sustituyen taxones extintos al ejercer las funciones que estos últimos cumplían, etc.) y futuros, porque “su probabilidad de persistir y proporcionar servicios ecosistémicos es mayor que la de especies nativas en áreas donde el clima y el uso de suelos están cambiando rápidamente y porque pueden evolucionar hacia taxa nuevos y endémicos”, pronosticándose que si bien una fracción de EEI puede continuar causando daños, existirá un incremento de las benignas o aun queridas “a medida que sus contribuciones potenciales a la sociedad y al logro de objetivos de conservación sean bien reconocidas y entendidas” (Schlaepfer, Sax y Olden, 2010, p. 428; Vellend, 2007; Pearce, 2015). Continuando por este sendero, se ha sostenido, a partir de estudios de caso, que las especies introducidas no representan una amenaza inevitable para las especies nativas, son “pasajeros”, no “impulsores” o “conductores” del cambio ecológico, y que aparte de tener a menudo importantes funciones ecológicas, mejoran la biodiversidad al aportar diversidad genética, nuevos híbridos y una mayor variedad de vida local. Añadiendo que muchos animales considerados invasores ya forman parte de los ecosistemas y que la línea entre invasor y nativo resulta en ocasiones borrosa (Pearce, 2015).

Lo anterior, sumado a que la palabra “invasor” deforma un hecho irrefutable que es que estos animales por acción humana (intencional o no) se desplazan de sus hábitats de origen, me lleva a sostener que el ser sellado como pereciente a una EEI es otro estigma que se une a los ya analizados. Su empleo por los medios de comunicación

es vital para que la sociedad consienta los programas de control y erradicación²⁶. Recordemos que una opinión pública adversa puede evitar que los mencionados programas se pongan en práctica. Al respecto, se ha dicho que “[l]a oposición de ciertos grupos radicales ha obstaculizado algunas campañas de erradicación [...] Tal es el caso de algunos grupos de protección de los animales que, contradictoriamente, prefieren defender la existencia de vertebrados exóticos a pesar de su impacto, muchas veces irreversible, a la fauna y floras nativas, y por ende, al *capital natural nacional*” (Aguirre Muñoz, A., Mendoza Alfaro, R. et ál, 2009)²⁷. Por esta razón se reconoce expresamente que los periodistas y comunicadores asumen un importante rol social al transmitir y facilitar información que genere una conciencia ciudadana de cara a la toma de decisiones “informadas y responsables” que contribuyan a la “conservación de la biodiversidad, la cultura, el cuidado de la salud y la producción”²⁸. Ahora bien, también se puntualiza que no basta con la difusión de la información o realización de campañas, sino que es directamente necesario “sumar al público general y/o a grupos específicos a las acciones de monitoreo, detección precoz y control como una manera de promover el conocimiento de primera mano y el cambio de actitudes hacia el problema y, en general, hacia la conservación de la biodiversidad”²⁹.

Nótese que la discusión sobre EEI surge a raíz de la conservación³⁰ de los ecosistemas “naturales” autóctonos y especies de flora y fauna nativas que hacen a esa “naturaleza” local³¹. Entonces, tiene cierta razón de ser que los animales estigmatizados

²⁶ A modo de ejemplo, distintos periódicos como Perfil han publicado “Invasión de conejos en Ushuaia: por qué y cómo van a fumigarlos” (20/05/2020), en Télam “El visón americano se convirtió en una plaga difícil de controlar para los ecosistemas patagónicos” (7/11/2016), en Clarín “Combate a una especie sin predadores. Los castores del Sur están fuera de control y por primera vez buscarán erradicarlos” (20/10/2016) y “Temor en Bariloche por una ‘invasión’ de jabalíes a semanas de la temporada de verano (4/11/2019).

²⁷ El destacado me pertenece.

²⁸ Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza. (13 de agosto de 2018). *Argentina; comunicar como estrategia ante las especies exóticas invasoras*. <https://www.iucn.org/es/news/south-america/201808/argentina-comunicar-como-estrategia-ante-las-especies-exoticas-invasoras>

²⁹ Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable Presidencia de la Nación Argentina. (2017). *Estrategia de comunicación y concientización*, versión 1. p. 53. <https://www.argentina.gob.ar/ambiente/biodiversidad/exoticas-invasoras>

³⁰ En el ámbito del ecologismo se suele distinguir entre “conservación” y “preservación”. A los fines de este trabajo empleo ambas palabras como sinónimos que aluden a mantener o cuidar la integridad de entidades supra individuales.

³¹ En rigor no existen ecosistemas a los que podamos llamar “naturales”, dado que todos en mayor o menor grado se encuentran modificados o alterados por la especie humana. También se ha llegado a sostener que la palabra “naturaleza” es de las más complejas del lenguaje. Timothy Morton (2007) destaca que ella entrega tres sentidos posibles dentro de nuestro universo simbólico: (1) se expresa en una pluralidad de términos diversos que se funden en

como exóticos e invasores sean silvestres o domesticados asilvestrados. Sin embargo, se ha trasladado la categoría al ámbito urbano y suburbano para marcar a determinados animales liminales. El traslado resulta problemático puesto que en las ciudades todo el espacio se encuentra intervenido, o sea no existe un ambiente “natural” a preservar. La única manera de sortear este inconveniente es señalar que el ideal de preservación recae en la *biodiversidad* local representada por las especies liminales nativas. Así, los animales liminales exóticos invasores serían aquellos que amenazan (o podrían poner en peligro) a los autóctonos, por competencia directa, depredación, transmisión de enfermedades, modificación del hábitat o alteración de la estructura trófica y de las condiciones biofísicas de los entornos (Schüttler y Karez, 2008). De esta forma, se salvaría la objeción, pero a costa de aclarar que hay un cambio de la discusión original. Aun así, la extensión del dilema afronta serias dificultades. No siempre es verdad que los animales liminales exóticos e invasores pongan en riesgo a los nativos. Por ejemplo, un estudio realizado en México indica que no se obtuvo evidencia sobre interacciones agresivas de cotorras argentinas con otras aves por recursos, en consecuencia “se podrían considerar, al menos temporalmente, inocuas para la avifauna local” (Muñoz-Jiménez y Alcántara-Carbajal, 2017, p. 48).

A primera vista parecería que los animales liminales autóctonos no cargan con el estigma de ser extranjeros, porque reciben cierta clase de tutela. Sin embargo, esta es una conclusión apresurada. El discurso ordinario de ajenidad y no pertenencia también los alcanza. Y es que, su conservación como especie se debe al valor simbólico que tienen en relación con el lugar donde habitan. Así, en verdad lo que se cuida no son individuos sino el símbolo nacional o regional que encarna el grupo biológico. De esta forma, continúan siendo foráneos, pues no son sujetos que pertenecen a la comunidad, son objetos emblemáticos de la urbe, al igual que tantas otras cosas de interés histórico,

su nombre, siendo entonces un significante flotante; (2) tiene fuerza de ley o poder normativo que mide la desviación. Así, la Naturaleza es algo dado, fundacional y puede ser empleada para apoyar juicios éticos sobre distintas prácticas (sociales, culturales, políticas, ecológicas, etc.); y (3) reúne una variedad de deseos y fantasías, como el de una naturaleza sostenible. Sin embargo, a pesar de estas dificultades, la Naturaleza –presentada como “Otro” fetichizado– es una ideología que ignora sus múltiples inconsistencias e incoherencias. Por todo esto es que el citado autor plantea abandonar el concepto. Siguiendo la línea, se ha planteado que la “Naturaleza” es un “significante vacío” (Swyngedouw, E., 2015). Otros teóricos le han objetado a la palabra en estudio, el remitir a “un ser matriarcal, una fuente de vida, ella misma viva” idea que es “poéticamente profunda, pero todavía débil en términos científicos” (Morín y Hulot, 2007, p. 11).

estético, artístico, biológico o arqueológico. En definitiva, la protección de los liminales nativos estriba en el fetichismo de ver y tener en la ciudad animales locales³².

5. Moral: consideración, diferenciación y discriminación

Según lo visto hasta el momento, los discursos tradicionales sobre animales liminales se elaboran sobre la base de estigmas y estereotipos que forman y/o justifican prejuicios. Hecho que alienta la creación de ámbitos de violencia –al producir una clausura en el pensamiento que obstaculiza la posibilidad de imaginar alternativas para trabajar el tema que no supongan la muerte de aquellos seres– que se materializan con los programas hegemónicos (ya descritos) de control y erradicación. Es oportunidad de sumar otra cuestión. Dichos programas se presentan a la sociedad como soluciones objetivas en un doble sentido indivisible: (1) mostrando que su fundamentación descansa en razones verificables empíricamente y no en meras opiniones morales; y (2) tras lo anterior, que no son susceptibles de ser moralmente juzgados. Estos puntos permiten comprender por qué suele existir cierto escepticismo en que las decisiones vinculadas al control y exterminio de liminales sean de carácter moral.

Una decisión es moral cuando quien decide valora como fin último para actuar la satisfacción de los intereses del/los alcanzado/s por la acción, si hace esto lo/s está considerando moralmente. Sin embargo, no todas las entidades pueden ser objeto de consideración moral. Lo primero es saber si los abarcados por la decisión tienen intereses, para lo cual tendrán que contar con alguna característica que los origine. Esa propiedad es la *sintiencia*³³, la capacidad de tener experiencias positivas o negativas de

³² Un fetiche en los confines de la explicación que llevo adelante es un objeto de culto por el valor simbólico atribuido. Le debo el uso de la palabra “fetiche” en este tema a Silvina Pezzetta.

³³ Es conveniente aclarar que la *sintiencia* no es sinónimo de sensibilidad. Mientras que la segunda consiste en responder a estímulos, la primera es la capacidad de tener experiencias subjetivas, implica como condición de posibilidad la consciencia pero no necesariamente la autoconsciencia (la concepción de sí mismo en el futuro). Por eso las plantas son sensibles, no sintientes (Alpi, et ál, 2007). Y es que, para serlo se necesita contar con una estructura fisiológica que permita inferir la existencia de un “Yo”. Esa estructura es el sistema nervioso central y la poseen todos los animales vertebrados junto con la mayoría de animales invertebrados. Vale señalar que la cuestión respecto de este último grupo es oscura, porque su sistema nervioso difiere entre las diversas especies y grupos dentro de cada especie (ej. los *plexos* son estructuras sencillas presentes en los cnidarios. La organización de estas redes varía entre los cnidarios menos móviles, donde se observa la red nerviosa en su forma más básica [ej. hidra] y los móviles, que ostentan mayor sofisticación [ej. algunas medusas ostentan el máximo desarrollo del sistema nervioso en cnidarios]). Cuestiones como la anterior hacen que se debata acerca de si sus reacciones ante estímulos negativos son solo respuestas generadas por la presencia de nociceptores o replicas que envuelven dolor (Eisemann, et ál, 1984; Sherwin, 2001). Sin perjuicio, hay invertebrados cuya organización física permite deducir que son sintientes, tal es el caso de los

manera consciente (Wise, 2018; Balcombe, 2018; Bekoff y Pierce, 2017; Horta, 2012; Regan, 2016; Lara y Campos, 2015; Ryder, 2011; Rowlands, 2009; Singer, 1999). Los seres sintientes son los que “tienen una experiencia subjetiva particular sobre sus propias vidas y sobre el mundo” (Donaldson y Kymlicka, 2018, p. 54) y que a causa de esto pueden poseer un bien subjetivo (Wolf, 2014). En definitiva, la sintiencia es un *pre-requisito* para hablar de *intereses* (Singer, 1999; Pezzetta, 2018b), y también de *alguien* que percibe y experimenta el mundo (Francione y Charlton, 2019), de un sujeto –un “yo”– que sabe, porque es consciente, lo que le pasa o sucede. Sin embargo, no alcanza con que un ser posea intereses para que sea tenido en cuenta, también debe cumplir con cierto criterio moralmente relevante que justifique su respeto. Supone ello la delimitación de un ámbito (esfera o círculo) de consideración moral donde se sitúan los moralmente considerables, es decir los que alcanzan aquel criterio. Este espacio se traza a partir de *diferenciaciones morales*. Por lo tanto, un modelo de diferenciación moral puede elaborarse sobre la base de dos factores: (1) un *criterio* a partir del cual esbozar la diferencia y (2) la enunciación de los *beneficios* que disfrutaran los que ingresen al ámbito por satisfacer tal criterio. De esta forma, una diferenciación moral conlleva, de algún modo, una posición de ventaja o desventaja para los diferenciados, puesto que algunos gozarán de los beneficios que implica ingresar al círculo moral y otros no, a raíz de quedar fuera de él (Horta Álvarez, 2007). Es entonces por la índole de las *consecuencias* que se derivan de la diferenciación moral, que ella debe estar sostenida por un factor relevante para la distinción que traza³⁴. Así, el criterio seleccionado deberá tener relación directa con la clase de beneficios o perjuicios (estas son las consecuencias) que se deriven de la decisión. Se pone en evidencia que a la hora de realizar diferenciaciones morales hay criterios importantes y otros que no lo son. Si se emplea un criterio trascendente para la distinción moral que se plantea, la diferenciación moral

denominados “superiores”, como los cefalópodos (Elwood, 2011; Della Rocca, et ál, 2015); otros que su armazón biológico no nos brinda tanta seguridad para realizar ese razonamiento (ej. los equinodermos poseen un sistema nervioso primitivo [anular] huérfano de cefalización) y algunos cuya estructura material nos llevan a concluir que carecen de sintiencia (ej. los poríferos carecen de células nerviosas). No obstante, se señala que debemos extenderles a los invertebrados el beneficio de la duda y ante la incertidumbre razonable no hacerles daño. Para ampliar sobre la sintiencia en los demás animales puede consultarse la *Declaración de Cambridge sobre la Conciencia* del año 2012.

³⁴ Como enseña Pezzetta, “las características elegidas para tomar decisiones deben tener relación directa con las consecuencias de la acción o acciones específicas” (2018a, p. 88).

será válida, caso contrario estaremos hablando de *discriminación*³⁵: una diferenciación moral injustificada (Horta Álvarez, 2007).

Lo anterior mueve la reflexión sobre lo que es significativo a la hora de tomar una decisión con el potencial de influir positiva o negativamente en los alcanzados por ella. La respuesta parece intuitiva, lo importante es cómo repercute en los involucrados, esto es si pueden verse favorecidos o dañados. En definitiva, al decidir cómo actuar tendremos que indagar si enfrente estamos ante individuos sintientes, puesto que son los únicos que al tener intereses consiguen ser realmente beneficiados o perjudicados. Por eso, una diferenciación moral será válida si el criterio seleccionado es la sintiencia, cuando las ventajas o desventajas que se desprendan de la distinción se vinculen con la satisfacción o frustración de intereses básicos, como evitar dolor, querer placer o desear vivir. Me detengo en este último deseo. Se debate cuál es la característica que un sujeto debería tener para poder señalar que exhibe un interés en vivir. Algunos aseveran que es necesario ser autoconsciente o poder reflexionar acerca de la propia vida, puesto que esto lleva a valorarla, darle un sentido y lamentar su pérdida. Por ello, la muerte les causa un daño a quienes ostenten estas propiedades (Cigman, 1981). Sin embargo, no creo que esto sea así. Primero, hay una tendencia a “intelectualizar en exceso la muerte”, lo que provoca, entre otras cosas, que los requerimientos teóricos propuestos como necesarios para entenderla sean demasiado altos o desorbitados (Osuna Mascaró y Monsó, 2020). En otra oportunidad manifesté que en rigor todo individuo que puede experimentar subjetivamente las cosas buenas que le pasan, tiene un interés en que ellas sucedan y sigan continuando en el futuro (DerechoUBA, 2020, 1h2m). Así, el interés en vivir (sin entrar en la discusión acerca de si es independiente o no de los otros intereses que se puedan tener) deriva de la sintiencia. Entonces, la muerte para los seres sintientes es un mal extrínseco debido a que impide que puedan disfrutar de un conjunto de cosas que podrían ocurrirles de seguir viviendo (Horta Álvarez, 2007). Conforme con lo que vengo exponiendo, una diferenciación moral legítima es la que incorpora en los supuestos nombrados a todos los seres sintientes dentro del ámbito de consideración moral. Otros criterios que los excluyan serán arbitrarios y configurarán casos de

³⁵ No es ocioso recordar que la discriminación es un fenómeno que puede ser analizado desde distintos campos del saber (ej. la Sociología, la Filosofía Política, la Filosofía Moral, la Economía, el Derecho, etc.). En este trabajo lo emplazo en la ética normativa, con el objetivo de evaluar si las ilimitadas diferenciaciones morales que podamos realizar se encuentran o no justificadas.

especismo: discriminación de quien/es no pertenece/n a una cierta especie/s (Ryder, 1971; Horta Álvarez, 2007)..

Puede apreciarse a la luz de lo dicho que la decisión de controlar y erradicar animales liminales sintientes estigmatizados como plagas y/o EEI es moral, porque afecta otredades frustrando sus intereses básicos (no sufrir, querer placer y desear vivir). El punto es que muchos podrían aceptar que estamos ante una decisión moral e igualmente avalarla sosteniendo que beneficia a los que estrictamente son moralmente considerables. Afirmación que nos lleva a buscar: (1) cuáles serían en ese caso los criterios necesarios para ser incluido en el círculo moral; (2) quiénes cumplirían con tales exigencias; y (3) si ellas son relevantes.

Comienzo trayendo a colación algo ya analizado al abordar la noción de plagas urbanas y es que deben ser eliminadas porque ponen en riesgo el bienestar urbano. Sin embargo, gran cantidad de *homo sapiens* también lo amenazan al generar suciedad, deterioro del diseño arquitectónico y portar diversas clases de enfermedades. Frente a este hecho (fácilmente contrastable con la realidad) estaríamos de acuerdo en que programas como los que vengo haciendo mención no son un camino ético para salvaguardar el bienestar urbano. Muchos criticarían esta observación sosteniendo que a diferencia de los animales liminales, los humanos somos moralmente considerables y que en razón de ello nuestros intereses tienen que ser satisfechos de forma prioritaria o preferente. Esto es lo que se conoce como *antropocentrismo moral*, el cual puede ser defendido aportando o no argumentos. Si brinda razones estas pueden ser muy variadas, por ejemplo alegando que tenemos ciertas características individuales únicas moralmente relevantes (ej. capacidades cognitivas complejas, inteligencia, racionalidad, lenguaje, agencia moral, libertad, etc.) o bien que entre nosotros median relaciones moralmente trascendentes que justifican el trato respetuoso que nos debemos (ej. lazos emocionales de carácter universal que hace lógica una mayor afinidad con los miembros de nuestra misma especie o vínculos biológicos generados a partir de haber nacido humano y por consiguiente pertenecer a un mismo grupo, etc.). Sin embargo, la totalidad de estas (y otras) ideas han sido largamente rebatidas en la literatura que aborda la temática, primordialmente a través de los conocidos argumentos de *superposición de especies* (denominado en su origen como casos marginales) y *relevancia moral* (Singer, 1999, Regan 2016; Pluhar 1995; Nino, 1997; Horta Álvarez, 2007; Pezzetta, 2018a).

El primero nos reclama que justifiquemos nuestras decisiones morales sobre la base de razones universalmente válidas. Y es que, el criterio que elijamos para trazar el ámbito de consideración moral debe incorporar a todos los individuos que cumplan con el requisito seleccionado (sin excepción) y apartar a quienes no (sin excepción). Ello es aconsejable, si anhelamos ser consistentes cada vez que tomemos una decisión que involucre la satisfacción o frustración de los intereses de un ser (sea o no humano). Así, si quisiéramos respaldar los criterios utilizados por el antropocentrismo moral tendríamos dos opciones: (1) excluir del ámbito de consideración moral a todos los humanos y demás animales que no cubren tales exigencias o (2) rechazar esos criterios y tener en cuenta a unos y otros. Contemplando las alternativas se observa que el antropocentrismo moral no es congruente, ya que incluye a todos los humanos en la esfera moral, cuando en rigor ninguno de inicio a fin de sus vidas abraza las características individuales que aboga (bebés o adultos mayores con avanzado deterioro cognitivo), algunos nunca llegan a poseerlas en la medida requerida (quienes tienen diversidad funcional intelectual) e incluso siempre pueden perderlas como resultado de un grave accidente o enfermedad. A su vez, admiten grados y están presentes en otros animales que el antropocentrismo mantiene fuera del círculo moral³⁶. Sobre los factores relacionales, no todos los humanos sienten lazos de afinidad por los integrantes de su misma especie (mire los asesinatos, violaciones, guerras, etc.) a la vez que una gran cantidad sí traban estos vínculos con los demás animales, hasta llegar a darles a muchos estatus de familia (Suárez, 2017). Sumado a que el pensamiento biologicista que afirma la importancia moral de los lazos que generan los individuos de una misma especie se vería tensionado ante la posibilidad de crear en el futuro humanoides (seres con parte de ADN no humano) o cuerpos no sintientes con ADN humano (Horta Álvarez, 2007).

Por otro lado, el argumento de relevancia marca que el criterio elegido tiene que ser moralmente importante, siéndolo cuando se relaciona de manera directa con las consecuencias de la decisión. Como he desarrollado, la única característica trascendente en las decisiones morales que repercuten en los intereses básicos de alguien es la

³⁶ El propio Charles Darwin al comparar la capacidad mental del humano y la de los demás animales, expresó: “Si ningún ser orgánico excepto el hombre poseyera capacidad mental, o si sus capacidades fueran de naturaleza completamente diferente a la de los animales inferiores, entonces nunca habríamos podido convencernos de que nuestras facultades superiores se habían desarrollado gradualmente. Pero puede demostrarse que no existe diferencia fundamental de este tipo. Hemos de admitir asimismo que existe un intervalo mucho más amplio en la capacidad mental entre uno de los peces más primitivos, como una lamprea o un anfibio, y uno de los simios superiores, que entre un mono y un hombre; pero dicho intervalo está ocupado por innumerables gradaciones” (2016, p. 83-84).

sintiencia, porque precisamente es la que permite afirmar que estamos ante *alguien* y que por eso puede ser afectado. Entonces, somos moralmente considerables debido a que somos seres sintientes, pero no los únicos (y no todos), muchos otros animales también lo son, entre los cuales hay varios de los que se busca eliminar (ratas, ratones, murciélagos, palomas, estorninos, cotorras argentinas, etc.). El razonamiento nos guía hacia la consideración moral de *todos* los seres sintientes, sin distinción de especie, pues hacerla sobre bases antropocéntricas decanta en *especismo antropocéntrico*³⁷ (Singer, 1999; Regan, 2016) el que debe ser rechazado por carecer de justificación al utilizar criterios arbitrarios. Ahora puede asimilar el lector por qué en definitiva el derecho que sentimos de eliminar esas pretendidas plagas es “equivalente a las limpiezas étnicas” (Donaldson y Kymlicka, 2018, p. 341).

Es turno de examinar la opinión de quienes apoyan la decisión moral de eliminar animales liminales por ser EEI que perjudican a las especies nativas y reducen la biodiversidad o que sin ser catalogadas EEI igualmente causan esos problemas. A esta defensa puede arribarse desde distintas corrientes que conforman la *ética ambiental*: el biocentrismo, los holismos y el ambientalismo antropocéntrico.

La *ética biocéntrica* centra su atención en la expansión del círculo moral hacia los seres vivos, sean o no sintientes. Desde esta perspectiva la vida se erige en un bien propio que hace a los individuos intrínsecamente valiosos, al poder recibir beneficios o perjuicios (Attfield, 2009). Según Albert Schweitzer, su pensador más emblemático, “[l]a verdadera filosofía debe partir del dato de la conciencia más inmediato y comprensivo, el que dice ‘Soy vida que quiere vivir, en medio de vida que quiere vivir’” (1962, pp. 341-342). Así, el principio moral básico queda de la siguiente manera: “Es bueno mantener y estimular la vida; es malo destruirla u obstruirla” (1962, p. 342). Por consiguiente, la *ética* es “una responsabilidad sin límites hacia todo lo que vive” (1962, p.

³⁷ El especismo no debería ser confundido con el antropocentrismo o emplearse ambos términos como sinónimos, ya que se diferencian en dos puntos: (1) el antropocentrismo se circunscribe a la especie humana, en cambio el especismo alude a la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie, sea o no la humana. Y es que, la existencia de gran cantidad de especies torna arbitrario elegir una que sea referente de la discriminación especista (Horta Álvarez, 2007); y (2) el antropocentrismo asigna centralidad a la satisfacción de los intereses humanos, pudiendo indicar que: (a) los únicos seres en el planeta con intereses son los humanos o (b) si existen otros individuos que también poseen intereses que: (i) únicamente importen los intereses humanos o (ii) que los intereses humanos sean tenidos en cuenta en primer término. Entonces, antropocentrismo y especismo no son equivalentes, el primero constituye un caso del segundo al trazar una diferenciación moral carente de justificación válida. Con otras palabras, el antropocentrismo es una postura especista que discrimina individuos por el hecho de no ser miembros del grupo biológico *Homo sapiens* (Perez Pejic, 2019).

344). En consecuencia, alguien se conduce éticamente cuando muestra hacia toda voluntad de vivir la misma reverencia que profesa para sí mismo. Hay que subrayar que la sintiencia carece de importancia para esta posición, llegando a sostenerse que no es un fin en sí misma, al haber evolucionado para promover la supervivencia, lo que demuestra que está *subordinada* a la vida (Goodpaster, 1978). Con todo se explicaría la insistencia por el respeto de las distintas formas de vida. Sin embargo, la argumentación no es sólida: (1) a diferencia de lo que plantea, el hecho de estar simplemente vivo no es valioso, porque el valor radica en las experiencias. La vida desprovista de sintiencia es vida huérfana de valor (positivo o negativo), porque no hay alguien en ella que tenga vivencias buenas o malas. Por eso, la vida por sí sola no es un criterio adecuado para guiar nuestras decisiones morales, en todo caso lo es la vida sintiente que por poseer esta capacidad de traducir lo que le sucede en términos de lo realmente valioso que son las experiencias, tiene intereses y necesidades, haciéndola vulnerable y por ende una vida a tener en cuenta; (2) no proporciona pauta alguna en caso de conflicto de intereses entre distintas formas de vida, como prueba el caso de los animales liminales. Si los eliminamos para beneficiar a otros seres vivos (animales e incluso plantas) estaríamos adoptando reglas diferentes a la reverencia por la vida; y (3) en la permanente colisión de intereses entre seres meramente vivos como bacterias y/o microorganismos y seres vivos sintientes, adoptar la vida como criterio nos llevaría a estar del lado de los primeros (Horta, 2012).

Otras vertientes al interior de la ética ambiental le otorgan trascendencia moral a entidades supra-individuales producto de asumir el holismo filosófico³⁸. Así, en principio, estas posturas avalan toda medida que favorezca la preservación (incluido el restablecimiento) de ecosistemas, comunidades bióticas, poblaciones, especies, cuencas

³⁸ Explica Ferrater Mora que la voz holismo proviene de la palabra griega *ὅλος* que significa “todo”, “entero”, “completo”. El vocablo se ha utilizado para “designar un modo de considerar ciertas realidades –y a veces todas las realidades en cuanto tales– primariamente como totalidades o ‘todos’ y secundariamente como compuestas de ciertos elementos o miembros (2015, p.1678) Afirma Michael P. Nelson que el *holismo ético* se opone al reduccionismo ético: “[L]a creencia de que solo los individuos como más o menos los concebimos tradicionalmente (por ejemplo, individuos humanos, otros animales individuales, y plantas individuales) importan moralmente. El foco de la preocupación ambiental más popular está en totalidades: en especies, como el hurón de patas negras, no en el individuo hurones; en los bosques, como los del río Yellow Dog en la Península superior de Michigan, no en individuo árboles; en ecosistemas completos, como los Everglades de Florida [...]” (2009, pp. 490-491). Según el citado autor el holismo ético parece estar basado en el *holismo ontológico* (la afirmación acerca que la realidad del todo trasciende a la de sus partes constituyentes), cuyo principal apoyo es la supuesta existencia de propiedades emergentes que pertenecen a las totalidades y que no existen entre las partes, ni son predecibles desde el conocimiento de las propiedades de esas partes, ni de la forma en que ellas se relacionan entre sí (2009).

o la biosfera en su totalidad, por ser todas moralmente considerables. En este marco puede señalarse que la conservación de las especies es un imperativo moral que tenemos, ya que ellas: (1) son instrumentalmente valiosas, por ser vitales para la existencia de los ecosistemas. Esta opinión es la de los ecocentristas, para quienes las especies y la biodiversidad son importantes en la medida en que favorezcan a los ecosistemas, las únicas entidades valiosas por sí mismas³⁹. Uno de sus primeros expositores, Aldo Leopold, asegura que debemos extender “las fronteras de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales; dicho de un modo colectivo, la tierra” (2000, p. 135). De ahí la famosa máxima de su “ética de la tierra” que dispone: “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa” (2000, p.155). El valor de estas entidades reposa, entre otras razones, en que perjudicar su integridad y estabilidad provoca que los individuos que habitan en ellos sean dañados; o (2) son valiosas como tales, tienen intereses moralmente significativos (continuar con su existencia, continuar en equilibrio con su ambiente y en cumplir con su naturaleza de especie, etc.), porque gozan de suficiente unidad e identidad propia, propiedades moralmente relevantes (Johnson, 1991). Añadiendo que su conservación es buena para sus miembros.

La obligación de conservar las especies por los motivos enunciados llevaría a proteger la biodiversidad, y en aras de su tutela brindarle a algunas especies (ej. las que se ven amenazadas o en peligro de extinción, más si todas estas son nativas) mayor consideración moral que otras, como es el caso de las exóticas invasoras. Sin embargo: (1) la preservación de las mencionadas son imperativos morales para el ecocentrismo en la medida que beneficien a los ecosistemas. Si ese no es el caso, porque la especie en cuestión los modifica o altera, su exterminio será respaldado. A su vez, desde esta mirada no siempre la diversidad de especies es deseable, pudiendo también serlo la expansión de un solo grupo biológico en un cierto ámbito si ello es bueno para el sistema natural (Horta Álvarez, 2007). Sin perjuicio, la perspectiva en análisis no tiene asidero para justificar la matanza de animales liminales, puesto que en los ámbitos urbanos no existe ecosistema natural a favorecer con el resguardo de las especies o biodiversidad. Aunque hay un obstáculo determinante: los ecosistemas no tienen interés en la conservación de

³⁹ Por motivos de extensión dejaré para otro momento la controversia sobre si los ecosistemas tienen valor por sí o tienen valor porque los humanos se lo asignan.

aquellas, ni ningún otro interés. Esto se debe a que carecen de lo necesario para poseer intereses que es ostentar una estructura física que dé lugar a experiencias subjetivas positivas y/o negativas. Mientras que la mayoría de los animales cuentan en su organización con un armazón interno apto para generarlas, en los ecosistemas no existe nada análogo o que se le parezca que cumpla dicha función. Así, cuando decimos que los ecosistemas son dañados lo hacemos de manera metafórica. Frente a esto, podría decirse que su consideración moral reposa en que son indispensables para la subsistencia y florecimiento de los individuos que habitan en ellos (quienes podrían ser perjudicados si su entorno no es conservado). Pero se estaría abandonado el criterio ecocentrista y admitiendo el valor de la sintiencia, lo que contradeciría la permisión de sacrificar vidas de seres sintientes para mantener los sistemas ecológicos. Y es que la obligación de proteger la comunidad biótica “no implica ningún deber para con los animales individuales de la comunidad, excepto en el raro caso en el que un individuo es importante para el funcionamiento de esa comunidad. En su mayor parte, los animales individuales son completamente prescindibles” (Sagoff, 1984, p. 305); y (2) al igual que los ecosistemas, las especies no son entidades sintientes, carecen de experiencias subjetivas y por tanto de intereses. No tienen un interés en continuar con su existencia como ha defendido cierta opinión, sencillamente porque el interés en vivir tiene sentido en el marco de las vivencias positivas. De manera concisa, “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...” (Nussbaum, 2016, p. 352). Además, el argumento de la consideración moral de las especies por el bien de los individuos que la integran, no hace más que resaltar el valor de los seres sintientes que las conforman. Así, si una especie se extingue no se frustra un interés independiente del que pudieran tener sus miembros (ej. el de relacionarse con individuos de su misma clase). Con lo dicho cabe concluir que las características atribuidas a los grupos biológicos no los hacen moralmente considerables⁴⁰.

⁴⁰ Alrededor de las especies giran tres grandes discusiones: (1) el primer debate es establecer si las especies son o no entidades reales. Ello nos conduce hacia el problema del *estatus ontológico* de los universales, ya que debemos saber si el grupo biológico es o no es una “cosa” que existe de manera independiente de todos los individuos que lo conforman o por el contrario, no es más que una palabra creada para designar a una pluralidad de seres, los únicos realmente existentes; (2) vinculado con lo anterior es saber si las especies son o no entidades temporalmente *fijas*. La idea “fijista” fue aceptada por teólogos (al permitir explicar que las especies habían sido creadas por Dios durante los seis días que se establecen en la Biblia) y pensadores influidos por el judeocristianismo que admitían tanto la creación como la estabilidad de los grupos biológicos (Valencia Ávalos, 1991; Llorente Bousquets y Michán Aguirre, 2000). Esta concepción finalizó a mediados del siglo XIX con la teoría de la evolución por medio de la selección natural

Existe una línea abiertamente antropocéntrica en la ética ambiental que parte de asumir que el dominio de la naturaleza es inevitable, pues “como predador ha de vivir el hombre, sea a costa de las plantas, sea a costa de los animales [...] En la medida en que esto sea inevitable, carece de sentido pedir que no se alteren en *nada* los sistemas ecológicos existentes, que se *renuncie* a su sometimiento racional” (Passmore, 1978, p. 203). Este antropocentrismo “débil” parte de reconocer que las preferencias humanas sentidas (cualquier deseo que pueda ser satisfecho) pueden o no ser racionales, en el sentido de ser juzgadas como no conformes con una visión reflexiva del mundo. Por ello es que proporciona una base a los sistemas de valores explotadores de la naturaleza, al poner a disposición dos recursos éticos: (1) hacer caso a los ideales del comportamiento humano que ensalzan la armonía con la naturaleza; y (2) colocar valor no solo en las preferencias sentidas, sino también en el proceso de formación de valores encarnado en la crítica y el reemplazo de aquellas preferencias por otras más sensatas (Norton, 1984). En resumen, para el ambientalismo antropocéntrico el valor del entorno natural es instrumental, sirve para cubrir intereses humanos (económicos, científicos, de salud, recreación, calidad de vida, etc.) de las generaciones actuales y los que tendrán las generaciones futuras. Desde esta mirada, la insistencia en la conservación de las especies y la biodiversidad descansa en que benefician a los seres humanos. Ventajas que pueden estar ligadas a la satisfacción de intereses económicos⁴¹, estéticos y científicos⁴², de

propuesta por Charles Darwin y Alfred R. Wallace. La polémica entre fijismo-evolución hoy se encuentra superada, ya que la teoría de la evolución es científicamente aceptada y (3) no existe consenso unánime sobre el concepto de especie, hecho denunciado en su época por el mismo Darwin (1992). La pluralidad de nociones se debe a la diversidad de criterios utilizados para distinguir grupos biológicos. Si resumiéramos mucho podríamos decir que los dos criterios más difundidos son: (a) el *morfológico, tipológico o fenético*, postula una serie de individuos contemporáneos llamados “tipos”, cuyas características morfológicas esenciales representan al conjunto que forma la especie. Ergo, la especie es el conjunto de seres suficientemente similares al ejemplar tipo y (b) el *biológico* o de *aislamiento reproductivo*, toma como regla la posibilidad de reproducción entre seres. Elaborado por Ernst Mayr, las especies son “grupos de poblaciones naturales entrecruzadas que están aisladas reproductivamente de otros grupos similares” (1996, p. 264). Así, hay grupos de individuos semejantes (en su aspecto externo e interno) que si se cruzan dan un producto fértil, separados de otros conjuntos análogos por una cierta distancia morfológica y por barreras de esterilidad (Llorente Bousquets y Michán Aguirre, 2000).

⁴¹ Franz J. Broschimmer expone que las especies y su diversidad contribuyen al comercio, puesto que brindan distintos productos: “Junto a las plantas y animales que usamos para alimentarnos y protegernos, como materias primas, decoración y compañía, hay miles de especies cuyos productos naturales nos salvan, literalmente, la vida. Los productos y procesos biológicos suponen, por ejemplo, el 45% de la economía mundial, y los beneficios económicos y medioambientales anuales de la biodiversidad suman aproximadamente unos 300.000 millones de dólares sólo en Estados Unidos” (2007, p. 32).

⁴² Se ha señalado que estos intereses estéticos y científicos se superponen significativamente, pues “científicos y los amantes de la naturaleza con frecuencia tienen experiencias estéticas a través del estudio de la naturaleza, y la vida silvestre es un elemento fundamental en dicho estudio. La caza deportiva, al igual que otras formas de recreación al aire libre, también tiene su componente estético” (Hargrove, 1992, p. 167).

salud⁴³ o emocionales, los cuales, a su vez, pueden ir enlazados al deleite/encanto que les provoca a muchos vivir en un mundo con pluralidad de grupos biológicos o bien al sentimiento nacionalista que les origina preservar especies nativas. En todos los casos se reproducen las objeciones que vengo formulando, aclarando que estos intereses humanos (y otros como obtener conocimiento del mundo que nos rodea) se vuelven injustos cuando para realizarlos hay que dañar a seres sintientes.

Sumo dos críticas más a las posturas examinadas: (1) la primera se focaliza en las consecuencias de la decisión de preservar especies (nativas o no) y la biodiversidad. En el apartado dedicado a las EEI adelanté que las actividades humanas (ej. ganadería y emprendimientos inmobiliarios) son las principales amenazas a los distintos grupos biológicos y ecosistemas. Si nuestro horizonte es protegerlos, deberíamos aceptar matar miembros de nuestra especie por representar un peligro real. Sin embargo, salvo opiniones aisladas (como las de Pentti Linkola [2011] partidario de reducir con métodos violentos la población humana por razones ecocéntricas), los defensores del biocentrismo, de los holismos, y obvio del ambientalismo antropocéntrico, rechazarían esta conclusión. Esto acontece en el caso de las dos primeras, porque regularmente adoptan el pluralismo ético, vale decir que aceptan la existencia de más de un criterio para delimitar el círculo moral, pudiendo garantizar que una entidad merece más consideración que otra (también moralmente considerable), debido a que satisface más criterios para la consideración moral o porque cumple con un criterio que tiene prioridad sobre otro (Dorado Alfaro, 2015). Ese otro criterio que la mayoría de las veces acogen y goza de primacía es ser: humano. De ahí que se encuentren subordinadas al antropocentrismo moral⁴⁴. Por ello, la decisión moral que respaldan de eliminar seres sintientes (reunidos la mayoría bajo la categoría EEI) sea objeto de cuestionamiento moral por especista (Dorado Alfaro, 2015; Faria, 2012; Horta Álvarez, 2007); y (2) no es

⁴³ Una obra reciente destaca que la pérdida de biodiversidad (extinción de especies y disminución de la abundancia y densidad de poblaciones) es uno de los principales factores que contribuyen al incremento de zoonosis en el presente. Por ello, hay que conservarla con el fin de cuidar la salud humana. Así, estamos obligados a resaltar su efecto protector de cara a lograr ambientes saludables, conservando los naturales, las especies y los procesos ecológicos, porque mantener ambientes saludables “determina la salud de todos sus componentes, incluidos los humanos” (Giacchino, A., Orozco, M.M., Bertonatti, C., Di Nucci, D.L., Homberg, M., Ibáñez, H., 2020, p. 32).

⁴⁴ Linkola (2011) sostiene la idea de reducir la población humana por reconocer que somos una amenaza para el entorno. Su posición ecologista no parecería estar subordinada al antropocentrismo moral. Pero el reduccionismo que pregona no llega a implicar la extinción del grupo biológico *Homo sapiens*, defendiendo su supervivencia al mismo tiempo que abiertamente apoya la extinción de otras especies no humanas perjudiciales para los ecosistemas. Nótese al fin de cuentas la subordinación a aquella posición ética. Igual es para subrayar que estamos ante un autor que le asigna más importancia a los criterios provenientes del ecocentrismo, sobre todo si lo comparamos con otros partidarios de la misma corriente holista.

claro por qué sería un valor *en sí* la *diversidad*, puesto que si tuviéramos que elegir entre vivir en un mundo con una gran cantidad de individuos de especies diferentes (incluyendo la humana) pero con vidas colmadas de experiencias negativas y otro con seres de una sola especie pero con vidas florecientes, muchos sin dudar elegiríamos esta última alternativa. A más, si la existencia de sujetos distintos es valioso por sí mismo debería ser deseable que ello ocurra al interior de nuestra especie y no solamente cuando los implicados son otras clases de animales. La consistencia nos comprometería a favorecer a aquellos grupos de humanos con pocos miembros incluso a costa de perjudicar a los que conforman grupos más grandes, si esto pudiera ser beneficioso para los primeros. Un juicio de este estilo llevaría también a asegurar que en aras de preservar la diversidad es peor dañar, por ejemplo, a un integrante de algún pueblo originario que a un chino, debido a su notoria cantidad. Así, quienes valoren la diversidad carecerían de explicaciones firmes (que no incurran en una falacia de petición de principio) de por qué no sería viable lo anterior. En resumen, si a pesar de lo dicho aun se insiste en proteger la biodiversidad, los que emprendan tal camino podrán hacerlo siempre que recuerden que el límite es no frustrar los intereses básicos de los seres sintientes (humanos o no) que se vean involucrados en las decisiones morales que tomen.

Para finalizar, es intrascendente en términos morales distinguir entre animales nativos y exóticos (sean o no invasores) en aquellas decisiones que impliquen distribuir beneficios/perjuicios ligados a la satisfacción/frustración de intereses básicos. Veamos. Los intereses en no sufrir (ni física ni psicológicamente) o morir provienen de la capacidad de tener experiencias subjetivas. Esta característica puede ser tenida tanto por animales autóctonos como foráneos. Unos como otros gozan de los mismos intereses elementales en su carácter de seres sintientes. Esto significa que para tenerlos en cuenta en las decisiones que puedan afectarlos es irrelevante su procedencia, porque sus intereses no derivan de ese hecho. Por ende, la diferenciación moral entre animales nativos y exóticos (sean o no invasores) carece de justificación al esbozarse a partir de un criterio arbitrario, o sea que no está relacionado con las consecuencias de la distinción. En definitiva, estamos ante un caso más de *especismo* aunque esta vez del llamado *antropocentrista* (Pezzetta, 2017) o *no antropocéntrico*⁴⁵ (Faria y Paez, 2014) en

⁴⁵ Defino al especismo antropocentrista o no antropocéntrico como la discriminación entre individuos que no son miembros del grupo biológico humano en razón de la especie a la que pertenecen. A diferencia del especismo antropocéntrico que circunscribe de forma exclusiva o prioritaria el círculo moral a la clase *Homo sapiens*, el especismo antropocentrista amplía la esfera moral incorporando a otros animales sobre la base de criterios

donde la mezquina consideración moral de los animales locales no se sustenta sobre la base de su condición de seres sintientes, sino por lo que representan para la identidad nacional de las comunidades humanas, tal como ya he demostrado.

6. Derechos negativos y positivos

Es tradición enseñar que la palabra “derecho” en el ámbito legal luce dos sentidos, uno *objetivo* y otro *subjetivo* o *individual* (Nino, 2017; Russo, 2011; Vernengo, 1971). Entendido de forma objetiva, la voz Derecho (escrita por algunos autores con mayúscula) alude al ordenamiento jurídico, a saber, el sistema o conjunto de normas que constituyen el derecho positivo de un Estado. Pero en su significado subjetivo el término derecho (con minúscula) consiste en la facultad, prerrogativa o potestad de alguien que es su titular para exigir de otro/s un determinado comportamiento (ej. A tiene derecho a X). La *función* de los derechos subjetivos es principalmente tutelar intereses (Pezzetta 2018a; Casal, 2018), si lo relacionamos con su noción, tenemos –al menos para la corriente positivista– que el derecho subjetivo no es el interés protegido por el Derecho (Ihering, 1912), sino la protección misma del interés (Kelsen, 1979).

Si bien puede haber derechos sin intereses e intereses sin derechos, substancialmente ambos están conectados. Y como pudo apreciar el lector a lo largo de esta investigación, los intereses no emanan del hecho de ser humano, ni de ciertos atributos individuales considerados característicos de nuestra especie (racionalidad, intelecto, lenguaje, agencia, libertad, etc.), sino de la capacidad de tener experiencias subjetivas, cuya presencia depende de una estructura física, existente en la mayoría de los animales, que permite la generación de consciencia. Ergo, la sintiencia se erige en *pre-requisito* para hablar de intereses, de subjetividad y por ende, de derechos legales. A su vez, el amparo que otorgan implica admitir que su portador es alguien vulnerable, esto significa que la frustración de sus intereses le causa un perjuicio que merece ser prevenido o reparado. Sobre el punto explica Pezzetta que “[e]l valor más importante de los derechos es que sirven de barrera protectora de la vulnerabilidad que nos caracteriza como seres sintientes” (2018a, p. 100).

arbitrarios, de manera tal que solo los intereses de algunos seres sintientes (distintos al humano) son tenidos en cuenta (Perez Pejic, 2019). Una posición de esta naturaleza será propugnada por Jesús Mosterín al asegurar que “[t]odos los animales merecen consideración moral, pero de hecho a unos los consideramos más que a otros” (1998, p. 287).

Visto que gran parte de los demás animales son sintientes, tienen la aptitud requerida para adquirir y titularizar derechos, no se trata entonces de una idea que sea/suene descabellada o que precise adoptar alguna postura excéntrica (Casal, 2018). El interrogante que emerge es qué *clase* de derechos les debemos. Algunos teóricos, especialmente los que se inclinan hacia el libertarismo, suelen dividir los derechos en *negativos* y *positivos* (Wenar, 2020). Enseña el filósofo canadiense Jan Naverson (2001) que esta es una separación de fondo, es decir una diferencia no en lo que tenemos derecho a hacer en virtud de tener esos derechos sino en una distinción de los *deberes* que recaen sobre aquellos contra los cuales se tienen esos derechos. El motivo yace en que los derechos principalmente dan lugar a deberes, entonces diferentes deberes conllevan diferentes derechos; y entre los deberes encontramos dos distintos: los negativos (que consisten en abstenerse de cualquier acción que produzca un cierto tipo específico de resultado) y los positivos (que llevan a realizar alguna acción que produzca un determinado tipo de resultado). Así, los derechos negativos no son más que el correlato de los deberes negativos que tenemos respecto de los titulares de esos derechos y lo mismo cabe decir de los derechos positivos. Resumiendo: si A tiene derecho a hacer X, ese derecho en su versión negativa comporta para B el deber de abstenerse de impedir, evitar o interferir que A haga X; mientras que en su forma positiva conlleva para B el deber de hacer algo para habilitar, facultar o ayudar a A para hacer X. Claro que estas ideas son las versiones más simples, ya que faltaría resolver ¿Cuáles son las actividades de B que realmente impiden que A haga X? o ¿Interferir hasta qué punto?, entre otras preguntas. Pero, respecto de los derechos positivos la necesidad de encontrar respuestas es más urgente, porque el objetivo es que B haga algo, que produzca o contribuya a la consecución de determinado/s resultado/s. Por consiguiente, hay que darle a B alguna pauta o idea de qué acción/es y/o qué contribución/es debe hacer. La situación difiere con los derechos negativos, dado que B puede satisfacer los deberes negativos sin hacer nada en absoluto. Como dice el propio Naverson, abstenerse de asesinar a todas las personas del mundo se puede cumplir sin que sea necesaria ni la sombra de un pensamiento sobre ello.

En el caso de los demás animales, Donaldson y Kymlicka observan que tradicionalmente la atención fue puesta en sus derechos negativos (correspondientes con los deberes negativos de no maleficencia y no interferencia) de carácter universal por ser aplicables de forma genérica a todos por su condición de seres sintientes (ej. no ser propiedad, asesinado, confinado, separado de la familia, etc.) descuidando sus

derechos positivos (enlazados con deberes de hacer). Por eso, una de las contribuciones más notables del giro político⁴⁶ que ha experimentado la ética animal es haber teorizado sobre esta última clase de derechos. Así, *Zoopolis* se inserta en el giro defendiendo la necesidad de reconocerles a los demás animales derechos positivos de cara a completar y ampliar la teoría clásica, pero *diferenciándolos* por *grupos* (domesticados, liminales y silvestres) según las *clases de relaciones* que entablan con nosotros y nuestras comunidades políticas⁴⁷. La idea de los canadienses parte de señalar que una vez

⁴⁶ Si bien los esfuerzos por lograr la consideración moral de los demás animales ha sido siempre una lucha política, el giro de referencia propone *reconstruir* los vínculos que mantenemos con ellos a la luz no solo de sus derechos negativos, sino también de los derechos positivos con el fin de lograr una sociedad política basada en relaciones de justicia. Bajo este giro los animales son presentados como agentes políticos, tal como se evidencia en *Zoopolis* una de sus expresiones más significativas, al mostrar, según Meijer, que “los conceptos de la filosofía política pueden (y deben) jugar un papel importante en el pensamiento sobre los deberes hacia los animales” a la vez que esta obra muestra que “pensar en los animales y la agencia política animal puede enriquecer nuestra comprensión de estos conceptos en relación con los humanos” (2012, p. 86). Así, el giro político simboliza un enfoque opuesto a las corrientes tradicionales por los derechos de los demás animales, en especial el abolicionista que pregonan autores como Joan Dunayer o Gary L. Francione. El giro político que está viviendo el animalismo significa, en palabras de Pezzetta, que “[y]a no basta con pensar la cuestión animal con herramientas éticas, ahora se trata de considerar cómo sería una comunidad política justa, una que se haga cargo de mirar de frente la constitución de nuestros Estados: estos son espacios políticos que están compuestos no sólo por miembros de la especie humana, sino que son sociedades mixtas” (Donaldson y Kymlicka, 2018, Presentación, p. 16).

⁴⁷ Existen quienes se oponen a diferenciar los derechos positivos de los demás animales según distinciones relacionales basadas en grupos. Uno de ellos es Alasdair Cochrane al aseverar que esa teoría política, al igual que en el caso humano, tiende a negarles a los grupos “externos” o “no asociados” (ej. como a los extranjeros) sus justos derechos al ser demasiado “miminalista” en cuanto a los derechos universales que reconoce. Así, una forma de negar tales derechos es privilegiando los derechos de los grupos “internos”, pues deja menos recursos para cumplir con los derechos de los “externos”. A la vez, trata erróneamente a los grupos como entidades homogéneas y supone que esos grupos tienen valor tal como existen en la actualidad. Todo sin perjuicio de ser imposible reunir claramente a los demás animales en grupos. Su propuesta denominada “Cosmozoópolis” apunta a que “los derechos de cualquier animal se determinan mejor a través de una perspectiva cosmopolita que atribuye los derechos a los individuos principalmente según sus capacidades e intereses, en contraposición a su pertenencia a diferentes grupos” (2013, p. 139). En línea similar, Óscar Horta centra sus objeciones principalmente en la idea de presentar a las animales silvestres como formando parte de comunidades soberanas y por ello, limitar la intervención en la naturaleza para ayudarlos en caso de catástrofe siempre que no se perturbe tal estructura. Sobre el punto afirma que la idea se apoya en la suposición irreal de la buena vida que tienen los animales en la naturaleza, cuando lo contrario es lo cierto, ya que los procesos ecosistémicos les proporcionan gran cantidad de daños. Esto hace que en verdad vivan en “permanente estado de catástrofe humanitaria”. A su vez, algunos animales silvestres viven en grupos que no forman las comunidades políticas que describe *Zoopolis*, porque carecen de miembros que puedan ejercer agencia política, es decir tomar decisiones respecto de la vida de la comunidad. En síntesis, el corazón de la crítica versa sobre la extensión de nuestra actuación en la naturaleza. La propuesta del autor parte de observar que “[p]ara la mayor parte de los animales, la continuidad de su comunidad tiene lugar a sus expensas, y muchos ni siquiera viven en comunidades. Considerando el grado en que la mayoría de las vidas de los animales son desagradables, brutales y cortas, deberíamos favorecer el ayudarlos con intervenciones significativas” (2013, p. 121). Isabel Argüelles Rozada también rechaza el modelo de Donaldson y Kymlicka para los animales silvestres, por asumir el “holismo ecológico” hecho que lo que los conduce a defender la soberanía de sus comunidades apelando a la protección del equilibrio ecológico. El razonamiento se vuelve entonces contradictorio y circular. Lo primero porque parecería no defender los derechos individuales de cada animal silvestre, sino los de la naturaleza, algo que los canadienses previamente

garantizados los derechos negativos, las relaciones entre humanos y animales domesticados, liminales y silvestres (vínculos que difieren según distintos factores como las consecuencias beneficiosas o perjudiciales que provocan, en sus niveles de coerción y elección, en las interdependencias y vulnerabilidades, en el apego emocional y proximidad física) tienen *relevancia moral* puesto que fueron desarrolladas bajo circunstancias geográficas e históricas (no solo pasadas, también presentes) que tienen un significado moral. Su importancia hace que originen diversas clases de deberes positivos (en materia de salud, alimentación, cuidado, hospitalidad, socialización, vivienda, movilidad, uso del espacio público, propiedad, etc.) que no estamos constreñidos a cumplir por igual, en virtud de no interactuar con todos esos animales de la misma manera. Este es el fundamento de por qué los miembros de cada grupo tienen un núcleo de derechos positivos que difieren entre ellos. Ahora bien, con el objetivo de ordenar esta trama de interacciones ya existentes e identificar los reclamos legítimos que tendrían ciertos animales hacia nosotros y los tipos específicos de injusticia que les infligimos, Donaldson y Kymlicka emplean las *categorías* de la teoría de la ciudadanía: ciudadanos, residentes, extranjero, soberanos, etc. Dicha teoría “con sus modelos diferenciados y relacionales de derechos, es necesaria para suplementar los derechos [negativos] universales” (2018, p. 116). Así, las diferentes clases de derechos y obligaciones que genera cada una de estas categorías “orientarán prácticamente las acciones políticas colectivas” (Pezzetta, 2018a, p. 98).

Bajo la teoría de la ciudadanía los derechos positivos que les debemos a los animales domesticados son los que se desprenden de considerarlos miembros plenos de las sociedades humanas, debido a que nosotros los hemos traído a ellas privados de otras formas de existencia. Esto supone incorporarlos en términos justos a los acuerdos

rechazan. Y lo segundo, porque “del deber de no intervención ilegítima se deriva la necesidad de adscribirles soberanía; y al tiempo, de la premisa de que sean comunidades soberanas se deducen tales responsabilidades de respeto a la autodeterminación” (2019, p. 58). Con lo expuesto, lo mejor para esta clase de animales es adoptar un enfoque “poscosmopolita” y arribar a lo que llama “Poscosmozoopolis”. El motivo es que esta vía justifica que tengamos deberes positivos hacia ellos por aceptar con carácter previo el impacto que provoca nuestra especie en el mundo. Es desde esa huella que generamos que se deducen dichos deberes, no asentándose la cuestión entre no interferir o intervenir indiscriminadamente. Por su parte, Mikel Torres Aldave señala que elaborar toda una teoría ético-política basándonos en la idea que tenemos obligaciones especiales con quienes mantenemos relaciones especiales, es poco apropiado, porque hace que se vuelva “excesivamente parcial” e implica un “rechazo moralmente inaceptable de la imparcialidad en numerosos aspectos ético políticos” y que si bien Donaldson y Kymlicka limitan esto solo a los deberes positivos, el problema persiste si pensamos que son tan importantes como los negativos (2015, p. 284).

sociales y políticos que formulemos. El marco conceptual para delinear sus derechos de membresía relacionales y diferenciales es el de *ciudadanía*, compuesto al menos de tres elementos centrales: (1) residencia, un hogar al que pertenecer; (2) inclusión dentro del pueblo soberano para ser tenido en cuenta a la hora de determinar el bien común y (3) agencia política, la capacidad de moldear las reglas de cooperación. Respecto de los animales silvestres la clave es pensarlos como ciudadanos de sus propias comunidades que ejercen *soberanía* sobre sus territorios y cuyas relaciones con las comunidades humanas soberanas deberían ser reguladas por las normas de la justicia internacional. La soberanía significa advertir que quienes habitan el territorio tienen el derecho de estar ahí y la habilidad para armar su vida comunal. Por lo tanto, este concepto acarrea que no tenemos derecho a gobernar a los animales silvestres, ni tomar decisiones unilaterales como si fuéramos sus administradores y/o tutores. Ergo, cuando arribamos a sus territorios no lo hacemos bajo esas figuras, sino como visitantes de tierras extranjeras. En cuanto a los animales liminales, sus características hacen que no sea adecuado ni conveniente considerarlos conciudadanos como acontece con los domesticados, sino *residentes* de nuestras comunidades. Para delinear los términos de la residencia justa, Donaldson y Kymlicka apelan a tres reglas que constituyen salvaguardas para la residencia viable en el caso humano: (1) principio de seguridad o garantía de residencia; (2) principio de términos justos de reciprocidad o reciprocidad equitativa; y (3) principio anti-estigmatización o de protección antiestigma. Aclarando que las proyecciones prácticas de estos principios varían de acuerdo al tipo de animal liminal, puesto que el grupo es heterogéneo y complejo.

El principio de *seguridad de residencia* se cristaliza en el derecho a residir, el cual abarca: (a) el derecho de quedarse en el lugar donde radica el centro de vida y en consecuencia no ser tratado como extranjero o perteneciente a otro lugar y (b) el derecho de ser incluido en la comunidad. Los animales liminales tienen este primer derecho positivo elemental a vivir en nuestros asentamientos. Véase que la decisión de llevar a cabo los programas de control violento y exterminio, no solo es moral sino también *política*, pues se vincula con cómo ideamos la sociedad, quiénes son sus miembros y su organización. En los hechos, son pura fantasía las sociedades enteramente humanas, pues convivimos con animales domesticados y una amplia gama de liminales.. Compartimos el territorio formando *comunidades mixtas*, *multiespecies* o *interespecies* en las que entablamos diversas relaciones con miembros de grupos

biológicos diferentes (Pluhar, 1995; Donaldson y Kymlicka, 2018; Willett, 2018; Pezzetta, 2018c; Meijer, 2017). Bajo esta innegable realidad, a medida que el tiempo transcurre los animales liminales que arribaron a nuestras ciudades, por la causa que fuera, fortalecen o incrementan su derecho a habitar allí, debido a que paulatinamente decrecen sus chances de poder morar y desplegar sus vidas en otro sitio.

El principio de *reciprocidad justa* supone garantizar un número reducido de derechos y obligaciones que se enlazan con el deber del Estado de proteger a todos sus habitantes de las amenazas básicas de la vida. Este set de derechos y responsabilidades – más restringidos en comparación con la ciudadanía– es un acuerdo equitativo, porque respeta y refleja el deseo de humanos y animales liminales de tener un nexo más débil. Por eso, el estatus de residente no debe ser registrado o juzgado como una categoría de segunda que expresa una relación jerárquica que habilite el destrato. A su vez, este principio concede a los liminales mayor libertad, algo que –presumen Donaldson y Kymlicka– generalmente prefieren, aun con todos los contratiempos y obstáculos que involucra, pues son competentes para lidiar con ellos. Un ejemplo de estos riesgos asumidos son los que proporcionan las relaciones del tipo predador-presa de las que seguirán formando parte ciertos animales liminales, incluso algunos participando a la vez en ambos lados (ej. gatos ferales). Así, aumentarles los derechos significaría una mayor la restricción a su libertad, pudiendo llegar al confinamiento. Claro que el principio en estudio no es rígido, los acuerdos dependerán del contexto de cada animal liminal. Puede ser que algunos actúen de manera “atípica” al necesitar o desear acercarse a nosotros para entablar relaciones más estrechas, desarrollándose lazos de confianza y cierto grado de entendimiento mutuo (ej. una paloma urbana huérfana o herida a la que no sea adecuado reintegrarla una vez rehabilitada). En tales casos, señalan Donaldson y Kymlicka, podríamos considerar que sus acciones son “un voto por la ciudadanía en lugar de por la residencia” (2018, p. 388). Sin embargo, son claros al desaconsejar que fomentemos esta clase de conexiones, porque muchos de los conflictos que mantenemos con los animales liminales son efectos secundarios de haber iniciado contactos cercanos. No hay que olvidar que “[t]ratar a estos animales con justicia no requiere entablar una amistad o incrementar el rango o profundidad de nuestras relaciones mutuas” (2018, p. 390).

Un punto central es que los riesgos también deben ser soportados en partes iguales a la luz de este principio. Y es que hoy en día cualquier clase de peligro que

supongan los animales liminales (ej. al bienestar urbano) son exagerados decantando en estigmas (ej. plagas) que terminan con los actuales programas de control y exterminio. Como dicen Donaldson y Kymlicka, “somos hipersensibles a cualquier riesgo” que entrañen (2018, p. 391), pero desconocemos los escollos que nosotros les provocamos (ej. vehículos, edificios, vallas eléctricas, pesticidas, etc.). Por lo tanto es “injusto tener una política de tolerancia cero” en relación con aquellos riesgos (2018, p. 391). El resultado es un profundo desequilibrio en su balance. Una forma justa de compartirlos supondrá, por ejemplo, revisar la programación del espacio urbano y suburbano, lo que exigirá modificar los códigos de planeamiento con el fin de evitar o minimizar los daños que les originamos a este grupo de animales. Para apoyar dichas reformas creo útil acudir a las arraigadas, longevas y múltiples concepciones doctrinales que afirman que de la propiedad brotan obligaciones sociales (Ahrens, 1880; Ihering, 1912; Rezzónico, 1927; Barbero, 1967; Alexander, 2013) las que en Argentina encuentran respaldo en su CN, ya que incorporó con jerarquía constitucional la Convención Americana de Derechos Humanos, que establece: “Toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes. La ley puede subordinar tal uso y goce al interés social” (inc. 1º, art. 21). A mi juicio, la conocida función social de la propiedad –cuya noción no es pacífica en la literatura pero que tiene una fuerte carga emotiva– alude a los deberes positivos que tiene a cargo el propietario por el solo hecho de serlo, respecto de los miembros de la comunidad. En consecuencia, se cumple con esta función cuando se toma la decisión moral de ejercer el derecho sobre los objetos teniendo en cuenta los intereses de los otros. De ahí que si los animales liminales son incorporados a la sociedad como residentes, el derecho de propiedad deberá armonizarse con los requerimientos básicos que garantiza su estatus político.

Veo un ejemplo concreto en la propuesta del arquitecto argentino Pablo Frasson de diseñar en los bordes de las ciudades o en potenciales lugares, clausuras urbanas, “un espacio físico en la ciudad donde a los animales no humanos se les reconoce su derecho al hábitat digno de acuerdo a sus intereses [...] el interés reconocido es el lugar de residencia en el marco de un orden establecido sin la participación directa de los humanos” (2018, p. 131). Se diferencia entonces de las reservas naturales y de las reservas naturales urbanas. Las primeras representan una “guarda de vida silvestre, autóctona en general, desde un enfoque antropocéntrico y especista” y las segundas son “superficies dentro de las ciudades que se destinan a la conservación de determinado hábitat para animales no humanos, pero abiertos al

público para que los humanos puedan interactuar con la vida silvestre” (2018, p. 130). Lo valioso de la clausura urbana es que constituye un lugar físico (que podría llevarse a cabo como una no-intervención o la construcción de un límite fijo para la consolidación de una superficie destinada a uso exclusivo de los animales) que respeta que algunos liminales necesiten de la ausencia humana para alcanzar su plenitud, lo que es vulnerado en la reserva natural urbana por las constantes visitas que recibe (Frasson, 2018). Más cercanos en el tiempo, se sostiene que la propiedad también lleva consigo obligaciones relacionadas a la protección del entorno (Perez Pejic, 2014). Así, posee una función ambiental o ecológica que es acogida en varios cuerpos legales de América Latina (Perez Pejic, 2017). La idea es clave para fundamentar y promover proyectos inmobiliarios o urbanísticos que busquen consolidar espacios verdes en la urbe que pueden, a modo ilustrativo, ir desde construir techos o terrazas vivas a implementar cementerios naturales. La concreción de estas obras a pequeña, mediana o gran escala si bien no tendrá quizá directamente en miras beneficiar a los animales liminales, de hecho lo harán, pues les brindará más opciones a la hora de hacer sus vidas. Por otro lado, el derecho de propiedad convive con límites ecológicos cuyo acatamiento concede ventajas para algunos animales. Ejemplo, los dueños de inmuebles colindantes con cualquiera de las orillas de los cauces o sus riberas aptos para el transporte por agua, deben dejar libre una franja de terreno de quince metros de ancho en toda la extensión del curso, en la que no pueden realizar acto alguno que menoscabe aquella actividad (art. 1974 del CCCN). La finalidad histórica del camino de ribera era navegar a la sirga, es decir tirando de una cuerda desde una y otra orilla para que el barco pudiera viajar sobre todo por ríos angostos o río arriba (Allende, 1971; Highton, 1983). Hoy esta forma de conducción de las embarcaciones cayó en desuso gracias al avance de la navegación a motor. Sin embargo, en la actualidad esos senderos forman en su extensión corredores biológicos, territorios que proporcionan conectividad entre diversas áreas. Y si bien se ubica el acento en la importancia que tienen para la conservación de los ecosistemas costeros y la biodiversidad, son fundamentales para la movilidad de muchos animales liminales, hasta silvestres cuyos hábitats han sido rodeados por nuestros asentamientos.

Nuestros deberes positivos para con los animales liminales tienen su contraparte en responsabilidades que podemos imponerles, primeramente asociadas con el control de su *población y movilidad*: (1) ellos no son capaces de regular su reproducción como parte de las obligaciones que se derivan de vivir con otros en una comunidad política compartida. Por lo tanto, podría ser preciso moderar su cantidad,

no solo para que la coexistencia sea factible sino también para que podamos asegurarles una buena vida como individuos. Claro que las campañas para manejar la población deberán estar guiadas, en palabras de Donaldson y Kymlicka, por el “espíritu de convivencia” y no por la “deportación o eliminación” (2018, p. 395). Las campañas negativas aparte de no ser éticas no dan los resultados esperados porque matar o relocalizar animales genera un hueco que es cubierto a veces hasta con un número mayor de animales. Y es que, tal como recuerdan los citados autores, las poblaciones se autorregulan en relación con la disponibilidad de recursos (ej. comida, abrigo, espacios para anidar, etc.) y con los peligros que provocan la muerte. Así, si aumentamos las oportunidades los animales liminales las aprovecharán y su población crecerá en consecuencia, bajando, si disminuimos los recursos. Pero si los mantenemos estables y acrecentamos las matanzas, las tasas naturales de reproducción van a ampliarse hasta cubrir ese agujero. En definitiva, la eficacia estriba en limitar las oportunidades y en relación a esto “los humanos parecen esforzarse para proveer de comida y lugares de cría para los animales liminales. El guardado negligente de comida y basura es una de las mayores causas de problemas” (2018, p. 394). Lo dicho no opaca que estemos ante un tema especialmente complejo que dependerá del tipo de animal liminal involucrado y de las circunstancias que lo rodeen y; (2) tampoco los animales liminales son capaces de regular su movilidad a la luz de los derechos de propiedad privada de los otros. Un ratón, una paloma o un murciélago no podrá comprender que no es querido en nuestro hogar o que está ingresando sin permiso, por lo que podemos utilizar diversas estrategias para restringir su acceso, como barreras o redes que no sean perjudiciales para ellos, vallar la propiedad o emplear repelentes benignos (Pluhar, 1995; Donaldson y Kymlicka, 2018). Vigilar su circulación y desincentivar su presencia, al igual que el control poblacional, también es por su propio bien al cumplir la función de prevenir que sufran perjuicios voluntarios o involuntarios en respuesta a un ingreso imprevisto.

Una observación que atañe al principio en examen y que ha planteado la filósofa Eva Meijer es la necesidad de una teoría de la comunicación política con los animales liminales (y también silvestres), pues *Zoopolis* aborda en extenso esta cuestión y el de la representación respecto de los animales domesticados. Señala que “si consideramos a los animales como actores políticos, ya sean ciudadanos, habitantes [residentes] o miembros de comunidades soberanas, también debemos pensar en cómo pueden tener voz en las cuestiones que les conciernen, dentro y entre comunidades” (2012, p. 85). La idea supone abandonar la tan arraigada construcción de los demás

animales como desprovistos de voz –tan repetida a veces por grupos animalistas que utilizan el slogan “somos la voz de los que no tienen voz”–, pues tienen la suya y no guardan silencio frente a nosotros ni entre ellos, por lo que debemos aprender sobre sus lenguajes y pensar en nuevos lenguajes compartidos (2017), basados en la comunicación ya existente entre humanos y animales, en este caso liminales, con el fin de arribar con la mayor precisión posible a términos justos de residencia. Aunque cabe aclarar que “[e]n algunas situaciones, esta comunicación será similar a la comunicación humana (política) e inmediatamente clara para todas las partes involucradas; en otras situaciones, necesitará interpretación y/o traducción” (2012, p. 85). Otra cuestión estrecha con lo anterior es cómo reflejar la agencia política animal y las relaciones entre humanos-animales en instituciones políticas, más su correspondiente representación. Y si bien Donaldson y Kymlicka extienden los conceptos e instituciones democráticos liberales humanos existentes a los demás animales, según Meijer (2012; 2017) es preciso imaginar nuevas formas de representación y nuevas instituciones en donde los animales (liminales) puedan comunicar sus puntos de vista a los humanos.

El tercer principio exige al Estado tomar *medidas antiestigma* con el fin de cuidar que el estatus alternativo que tienen los animales liminales no los haga vulnerables a raíz de su peculiar forma de relacionarse con la comunidad. Tiene que impedir que la residencia sea causa o motivo de estigmas, pues precisamente su concesión supone que dejen de lucir las marcas que hoy pesan sobre ellos (extranjeros, plagas, exóticos invasores, etc.). Para lograr este objetivo, la residencia debe estar rodeada de legislación antidiscriminación que la robustezca e impida que los residentes sean socialmente vistos por su especial manera de vincularse, como carentes de valor, menos importantes o inferiores que otros (humanos o no humanos). Nótese que estas medidas son de vital importancia para evitar que la residencia se convierta en una cuestión de jerarquía/prejuicio que aisle a los animales liminales dejándolos indefensos. La educación cumple un rol vital para la concreción de este punto. Como señalan Donaldson y Kymlicka, tenemos una tendencia a ver a los animales liminales en términos de “sus atributos problemáticos”, cuando ignoramos lo beneficiosos que son para nosotros y el entorno (ej. consumen la basura que dejamos, controlan a otras poblaciones liminales, etc.). Un ejemplo claro es el de los murciélagos, quienes son importantes polinizadores y grandes consumidores de insectos no deseados como los mosquitos (Bekoff y Pierce, 2018).

Veamos ahora cómo se podrían conjugar los tres principios en el caso de las palomas urbanas⁴⁸. Ellas son exitosas como especie gracias a su gran recambio poblacional, pero sus vidas individuales resultan muy cortas y colmadas de experiencias negativas. Una manera de protegerlas, de plasmar su derecho a residir y de organizar su presencia para arribar a una convivencia pacífica, es a través de la construcción de palomares en toda la ciudad cerca de los lugares en donde ya se encuentran instaladas para favorecer que se muden a ellos. En estos palomares se les brindará alimento, refugio y cuidados de salud, es decir se les concentrarán de forma intencional los recursos que necesitan. La alimentación tendrá que ser administrada de manera tal que les proporcione vidas saludables pero manteniendo estables las raciones por palomas (hecho que variará dependiendo de otras aves que ingresen al palomar en búsqueda de comida). Vale aclarar que no estamos ante un mecanismo en sí para regular la cantidad de palomas, aunque puede ayudar, sino para tenerlas sanas. Hasta el momento ninguno de los métodos de control poblacional de palomas utilizados puede ser calificado de ético, pues todos en mayor o menor medida las dañan (Kojusner, 2020). El medio más exitoso implementado es no darles de comer, dado que si están mal nutridas no tienen energía suficiente para reproducirse (cortejo, puesta de huevos, etc.), mientras que las que pueden hacerlo (porque logran proveerse alimento), lo hacen de forma pequeña. Sin embargo, no es moralmente aceptable que las dejemos morir de hambre (no haríamos eso si los implicados fueran humanos) a la vez que es incompatible con la asistencia básica que le debemos por pertenecer a nuestras sociedades. La esterilización quirúrgica en machos y hembras parece ser una solución exitosa a largo plazo y respetuosa del bienestar animal aunque todavía no puede hacerse masivamente (Kojusner, 2020). Mientras esperamos a que este método se consolide u otros moralmente válidos surjan, entiendo que los palomares pueden contribuir al tema: (a) centralizando los recursos y por tanto disminuyendo los conflictos de intereses provenientes de la diseminación de palomas en toda la ciudad en búsqueda de oportunidades; (b) facilitando el avance de estrategias de control benigno que no provoque una pérdida de fidelidad al palomar. Por ejemplo, se sabe que el cambio de huevos les causa problemas a las palomas aunque se desconoce si hay alguna manera de hacerlo que no las dañe. En este y otros casos, el palomar al reunir a las palomas, ayudaría al seguimiento y desarrollo de las investigaciones; (c) promoviendo un cambio de percepción en los humanos al ser

⁴⁸ Agradezco profundamente los aportes y correcciones que me hiciera la Vet. Nuria Kojusner sobre el bienestar de las palomas y cómo deberían implementarse los palomares.

símbolos que encarnan la comunidad mixta en la que vivimos y espacios que pueden ser aprovechados para difundir información y educar sobre: (i) la vida e historia de las palomas con el fin de limpiar los estigmas sociales que pesan sobre ellas; (ii) las razones de por qué no debemos alimentarlas en otro sitio diferente a los palomares; y (iii) la comida que podemos brindarles (no cualquier cosa que llevemos de nuestras casas, por ejemplo migas de pan) y en qué cantidad. Por último, esta clase de proyectos incluso pueden ser buenas oportunidades para generar puestos de trabajo, ya que se necesitará que los palomares sean mantenidos, las palomas asistidas, la información difundida, etc. El perfil de los trabajadores deberá ser compatible con el objetivo de la propuesta, esto quiere decir gente que disfrute de la presencia de las palomas y que su vocación o deseo sea ayudarlas. Sin perjuicio, los puestos tendrán que ser supervisados para evitar malos manejos o actitudes negligentes.

Repasados los principios que hacen a la residencia justa, es pertinente señalar que las críticas que se le formulan son las que usualmente pesan sobre *Zoopolis* (he explicando las mismas en nota al pie por cuestiones de extensión) y en particular algo visto al principio del trabajo, y es que agrupar en una sola categoría a animales tan distintos llevaría a que los derechos y deberes que tengamos para con ellos puedan diferir enormemente entre especies e individuos (Meijer, 2012). Sin embargo, se admite que “[l]a introducción de los animales liminales como un nuevo grupo no solo aclara teóricamente, sino también políticamente. Estos animales son los menos reconocidos desde una perspectiva legal y moral y a menudo se los ve como intrusos y/o plagas en entornos urbanos, lo que conduce a una amplia gama de abusos e injusticias. Definirlos como grupo puede aclarar los problemas subyacentes y estructurar las políticas gubernamentales” (Meijer, 2012, p. 85). Por eso los aportes de Donaldson y Kymlicka son sumamente valiosos, pues el enfoque político que le imprimen a la cuestión: (1) procura que la reflexión acerca de si les debemos algo a los animales liminales fluya libre de los estigmas, estereotipos y prejuicios que la han gobernando hasta el momento; (2) es adecuado al estar pensando teniendo en cuenta las características generales de los animales liminales, diversidad de origen y formas especiales de vincularse con nuestras comunidades; (3) no solo implica descartar respuestas violentas como los actuales programas de control y erradicación –que aparte de ser especistas, son costosos, poco efectivos y ponen en riesgo a muchos otros seres ajenos a tales programas– sino también incorporar sus intereses en nuestras decisiones colectivas; (4) constituye un marco novedoso para repensar los conflictos de intereses entre humanos y animales liminales

que pone en juego nuestra creatividad en la búsqueda de soluciones que tengan en cuenta sintiencia y pertenencia; y (5) arroja claridad sobre los tipos de deberes positivos que tenemos hacia ellos, por más que puedan llegar a variar según contexto y animal/es involucrado/s, tal como observan sus críticos.

7. Conclusiones

A lo largo del trabajo intenté aproximarme a la estigmatización que sufren los animales liminales para obtener una mejor comprensión de su pobre (cuando no es nula) consideración moral, legal y política. Para cerrar, subrayo algunas cuestiones:

Primero, no debemos subestimar el contexto discursivo adverso en el que se encuentran atrapados los animales liminales, esto es de profunda importancia para dimensionar el desafío que significa pensar herramientas que permitan garantizarles la satisfacción de sus intereses básicos. Los discursos que moldean la imagen genérica de los demás animales los presentan como radicalmente diferentes e inferiores a los humanos, pilares necesarios para la configuración de las más creativas formas de opresión y violencia. En el caso de los liminales se le suman ciertas particularidades que hacen a la especial forma en que son perjudicados y que derivan de creer que las sociedades en que somos parte solamente vive nuestra especie. Partiendo de ahí, les negamos la pertenencia misma a la comunidad en la que habitan, siendo marcados como extranjeros cuya presencia es ilegítima. Así, cuando su invisibilidad cotidiana se hace a un lado, su existencia cobra la forma de plagas o exóticos invasores a erradicar.

Segundo, los programas de control poblacional violento y exterminio de animales liminales aunque se apoyen en evidencias científicas que prueben que estos causan perjuicios (ej. al bienestar urbano, ambiente, a la biodiversidad, etc.), no son soluciones objetivas (desvinculadas de la Ética) tal como se muestran al público. La producción de esas pruebas son fruto de corrientes éticas que oscilan entre el antropocentrismo moral, antropocentrismo ambiental, biocentrismo o alguna vertiente de las éticas holistas (ej. ecocentrismo). Entonces, qué investigar, por qué y cómo recortar el tema son decisiones morales guiadas por la adhesión implícita o explícita a esas posiciones. Y aun cuando podamos llegar a decir que los datos aportados son confiables, el qué hacer con ellos es también una decisión moral hoy teñida por aquellas posturas. Por consiguiente, los referidos programas son susceptibles de valoración moral.

Tercero, los seres que debemos tener en cuenta en nuestras decisiones morales son los que pueden verse afectados tanto positiva como negativamente. Ergo, el criterio moralmente relevante en estas decisiones será contar con una característica que permita afirmar que el/los abarcado/s por las consecuencias de la decisión tiene/n intereses y que por eso pueden ser favorecidos o dañados. Esa propiedad es la sintiencia, la capacidad de tener experiencias subjetivas como mínimo de placer y dolor, rasgo que según el estado actual de la ciencia presentan la mayoría de los animales. Así, la sintiencia es un pre-requisito para hablar de subjetividad e intereses. Utilizar criterios ajenos a ella en las decisiones morales que anulen intereses elementales de los seres sintientes involucrados, serán arbitrarios y constituirán según el caso situaciones de especismo antropocéntrico o antropocentrismo. De ahí que los programas de control violento y erradicación de animales liminales sintientes sean moralmente reprochables.

Cuarto, y último, un cambio *auténtico* en la forma en que pensamos y tratamos a los animales liminales exige reconocer que fuimos los principales impulsores de su presencia y que integramos sociedades interespecies. En virtud de las relaciones que mantienen con nosotros y nuestras comunidades, Donaldson y Kymlicka proponen considerarlos corresidentes a los fines de asegurarles un núcleo de derechos positivos elementales (aparte de los negativos que les corresponden por ser seres sintientes). El modelo de residencia brinda un marco fructífero para interactuar con aquellos en forma justa y seguir trabajando en alternativas éticas para la convivencia, sustituyendo los programas hegemónicos de control violento y erradicación. Sin perjuicio, los conceptos que ofrecen en *Zoopolis* no proporcionan una fórmula mágica para resolver todos los dilemas que tenemos y tendremos con este grupo, pero pensar en términos de residencia “clarifica los objetivos y precauciones que deberían guiar nuestro juicio” (2017, p. 138). Y aunque creamos válido ese modelo, en rigor de verdad no podemos vaticinar si con el transcurso del tiempo algunos liminales “no harán la trayectoria de la residencia hacia alguna forma más cercana de ciudadanía” (2018, p. 390).

Bibliografía

Ahrens, H. (1880). *Enciclopedia jurídica o exposición orgánica de la Ciencia del Derecho y el Estado*, Madrid: Librería de Victoriano Suárez, t. III.

- Aguirre Muñoz, A., Mendoza Alfaro, R. (Autores responsables) (2009). Especies exóticas invasoras: impactos sobre las poblaciones de flora y fauna, los procesos ecológicos y la economía. *Capital Natural de México: Estado de conservación y tendencias de cambio* (Vol. 2), México: Conabio, 277-318.
- Alexander, G.S. (2013). Pluralismo y propiedad. En D. Bonilla Maldonado (Coord.), *La función social de la propiedad* (pp. 29-71). Argentina: Eudeba.
- Allende, G.L. (1971). *Derecho de aguas con acotaciones hidrológicas*. Argentina: Editorial Universidad de Buenos Aires.
- Alpi, A., Amrhein, N., Bertl, A., Blatt, M.R., Blumwald, E., Cervone, F., Dainty, J., De Michelis, M.I., Epstein, E., Galston, A.W., Goldsmith M.H.M, Hawes, C., Hell, R., Hetherington, A., Hofte, H., Juergens, G., Leaver, C.J., Moroni, A., Murphy, A., Oparka, K., Pierdomenico Perata, P.,...Wagner, R. (2007). Plant neurobiology: no brain, no gain? *Trends in Plant Science*, 12(4), 135-136.
- Álvarez-Romero, J. y Medellín R.A. (2005). *Rattus rattus. Vertebrados superiores exóticos en México: diversidad, distribución y efectos potenciales*. México: Instituto de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México. Bases de datos SNIB-CONABIO. Proyecto U020.
- Alvedro A., Bellomo C., Suárez-Alvarez R., Toranzo A. I., Salas, H.D., Padula, P.J., Canteros, C. y Suárez, O.V. (2015). Implicancia sanitaria de la infección por Hantavirus e en roedores y murciélagos en la Ciudad de Buenos Aires. *Revista Argentina de Zoonosis y Enfermedades Infecciosas Emergentes*, X(2), 65-66.
- Arauz Castex, M. (1974). *Derecho civil. Parte general* (tomo I). Buenos Aires: Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.
- Argüelles Rozada, I. (2019). Las fronteras de los deberes humanos hacia los animales. un análisis de zoopolis. *Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (17), 49-64.
- Arlotti, R. (2003). *Vocabulario técnico y científico de la política*. Argentina: Dunken.
- Attfeld, R. (2009). Biocentrism. En B. J. Callicott y R. Frodeman (Eds.), *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy* (vol.1, pp. 97-100), USA: Macmillan Reference.
- Balcombe, J. (2018). *El ingenio de los peces*. España: Ariel.

- Barbero, D. (1967). *Sistema del derecho privado* (tomo II), Buenos Aires: Ediciones jurídicas Europa-América.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2018). *Agenda para la cuestión animal. Libertad, compasión y coexistencia en la era humana*, España: Akal.
- Boardman, W.S., Baker, M.L., Boyd, V., Cramer, G., Peck, G.R., Reardon, T., Smith, I.G., Carague, C.G. y Prowse, T.A. (2020). Serological evidence of exposure to a coronavirus antigenically related to Severe Acute Respiratory Syndrome virus (SARS-CoV-1) in the Grey-headed flying fox (*Pteropus poliocephalus*). *Transboundary and Emerging Diseases*. Manuscrito de autor aceptado. <https://doi.org/10.1111/tbed.13908>
- Boni, M. F., Lemey P., Jiang, X., Tsan-Yuk Lam, T., Perry, B.W., Castoe, T.A., Rambaut, A. y Robertson, D.L. (2020). Evolutionary origins of the SARS-CoV-2 sarbecovirus lineage responsible for the COVID-19 pandemic. *Nature Microbiology*, 5, 1408-1417.
- Borsellino, L. (2015). Animales liminales en la urbe. Espacios, resistencia y convivencia, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, I(II), 74-95.
- Brosch, F. J. (2007). *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies* (Trad. de Francisco Páez de la Cadena). Navarra: Laetoli.
- Casal, P. (2018). Los derechos homínidos. Una defensa ecuménica. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, (73), 7-25.
- Castro-Díez, P. y Alonso, Á. (2019). Las invasiones biológicas: un problema global. En J. Junoy (Ed.). *Especies exóticas invasoras*. España: Cátedra Parques Nacionales. Universidad de Alcalá.
- Chapin III, F.S. y Starfield, A.M. (1997). Time lags and novel ecosystems in response to transient climate change in Arctic Alaska, *Climatic Change*, 35(4), 449-461.
- Cigman, R. (1981). Death, Misfortune and Species Inequality, *Philosophy & Public Affairs*, (10), 47-54.
- Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The Case Against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy*, (1), 127-141.
- Cortés Cortés, M.E. (2020). Coronavirus zoonótico SARS-CoV-2: La búsqueda del misterioso hospedero intermediario, *Revista Medica Herediana*, 31(2), 138-140.

- Darwin, C. (2016). *El origen del hombre* (Trad. y Ed. Joandomènec Ros). España: Austral.
- Darwin, C. (1992). *El origen de las especies* (Trad. J. P. Marco). España, Planeta.
- Davis, M.A., Chew, M.K., Hobbs R.J, Lugo, A.E., Ewel, J.J., Vermeij, G.J., Brown, J.H., Rosenzweig, M.L., Gardener, M.R., Carroll, S.P., Thompson, K., Pickett, S.T.A., Stromberg, J.C., Del Tredici, P., Suding, KN, Ehrenfeld J.G., Grime, J.P., Mascaro, J., Briggs, J.C. (2011). Don't judge species on their origins, *Nature*, (474), 153–154.
- della Rocca, G., Di Salvo, A., Giannettoni, G. y Goldberg, M. E. (2015). Pain and Suffering in Invertebrates: An Insight on Cephalopods, *American Journal of Animal and Veterinary Sciences*, 10(2), 77-84.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis. Una teoría política para los derechos de los animales* (Trad. S. Pezzetta). Buenos Aires: Ad Hoc.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2017). De Polis a Zoopolis: una teoría política del derecho animal. En M.M. Andreatta, S. Pezzetta y E.R. Higuera (Eds.), *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla* (pp. 113-140). Argentina: Editorial especializada en estudios críticos animales. <https://www.institutoleca.org/editorial/>
- Dorado Alfaro, D. (2015). *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica* (tesis de doctorado). Universidad Carlos III de Madrid, España, Getafe.
- Eisemann, C.H., Jorgensen, W. K., Merritt, D. J., Rice, M. J., Cribb, B. W., Webb, P. D. y Zalucki, M. P. (1984). Do insects feel pain? – A biological view, *Experientia*, 40(2), 164-167.
- Elias, D.J. (1984). *Roedores como plagas de productos almacenados; control y manejo*, Serie: Tecnología Poscosecha 3, Chile: Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe.
- Elwood, R.W. (2011). Pain and suffering in invertebrates? *Institute of Laboratory Animal Resources Journal*, 52(2), 175-184.

- Falk-Peterson, J., Bohn, T., Sandlund, O.T. (2006). On the numerous concepts in invasion biology. *Biological Invasions*, (8), 1409-1424.
- Faria, C. (2012). Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, (125), 67-76.
- Faria, C. y Paez, E. (2014). Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues. *Revista de Bioética y Derecho*, (32), 95-103.
- Fasanaella, M. y Lizarralde, M. (2016). Castores ¿Un riesgo de invasión que inquieta a la Patagonia Norte?. *Desde la Patagonia, Difundiendo Saberes*, 13(21) 2-7.
- Ferrater Mora, J. (2015). *Diccionario de filosofía*. (tomo II E-J). España: Ariel.
- Francione, G. L. y Charlton, A. (2019). *Derechos animales: El enfoque abolicionista*. USA: Exempla Press.
- Frasson, P. (2018). Clausuras urbanas y hábitat digno para animales no humanos silvestres y liminales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, I(V), 122-133.
- Frasson, P. (2019). Animales no humanos y suburbios de baja densidad. *Question/Cuestión*, 1(64), 1-8.
- Gatti, E. (1992). *Derechos subjetivos y relaciones jurídicas*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Gatti, E. y Alterini, J. H. (2005). *El derecho real. Elementos para una teoría general*. (2ª ed.). Buenos Aires: LexisNexis-Abeledo-Perrot.
- Ge, XY., Li, JL., Yang, XL. et ál. (2013). Isolation and characterization of a bat SARS-like coronavirus that uses the ACE2 receptor. *Nature*, 503, 535-538.
- Gerber, P.J., Steinfeld, H., Henderson, B., Mottet, A., Opio, C., Dijkman, J., Falcucci, A. & Tempio, G. (2013). *Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO).
- Giacchino, A., Orozco, M.M., Bertonatti, C., Di Nucci, D.L., Homberg, M., Ibáñez, H. (2020). *COVID-19. La pérdida de biodiversidad y el riesgo para la salud humana*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Universidad Maimónides.
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Goodpaster, K. E. (1978). On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*. (75), 308-325.
- Haag-Wackernagel, D. y Moch, H. (2004). Health hazards posed by feral pigeons. *Journal of Infection* (48), 307-313.
- Hallström, E., Carlsson-Kanyama, A. y Börjesson, P. (2015). Environmental impact of dietary change: a systematic review. *Journal of Cleaner Production*, 91, 1-11.
- Hargrove E. C. (1992). Foundations of Wildlife Protection Attitudes. En E.C. Hargrove (Ed.). *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective* (pp. 151-83). Albany: State University of New York.
- Highton, E.I. (1983). *Dominio y usucapión* (primera parte). Argentina: Hammurabi.
- Horta Álvarez, Ó. (2007). *Un desafío para la bioética. La cuestión del especismo* (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía Departamento de Lógica e Filosofía Moral Universidad de Santiago de Compostela, España.
- Horta, O. (2012). Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo. En J. Rodríguez Carreño (Ed.). *Animales no humanos entre animales humanos*. (pp.191-226). España: Madrid: Plaza y Valdés.
- Horta, O. (2013). Zoopolis, Intervention, and State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, (1), 113-125.
- Ihering, R. v. (1912). *El espíritu del derecho romano en las diversas fases de su desarrollo* (tomo IV), Madrid: Bailly-Bailliere.
- Jerolmack C. (2008) How pigeons became rats: the cultural-spatial logic of problem animals, *Social Problems*, 55(2):72-94.
- Johnson, L. (1991). *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, New York: Cambridge University Press.
- Kelsen, H. (1979). *Teoría pura del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kojusner, N. (2020). *El desafío de las palomas urbanas para el Bienestar Animal. Control ético de población, convivencia responsable con especies liminales* (Tesis de

- Especialización en Bienestar Animal). Facultad de Ciencias Veterinarias, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Sin publicar.
- Lara, F. y Campos, O. (2015). *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*. España: Plaza y Valdés.
- Leopold, A. (2000). *Una ética de la tierra*. Madrid: los Libros de la Catarata.
- Linkola, P. (2011). *Can Life Prevail? A Radical Approach to the Environmental Crisis*. Arktos.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace & C.
- Llambías, J.J., (2009). *Tratado de Derecho Civil. Parte General*. (tomo I). Buenos Aires: AbeledoPerrot.
- Llorente Bousquets, J. y Michán Aguirre, L. (2000). El concepto de especie y sus implicaciones para el desarrollo de inventarios y estimaciones en biodiversidad. En F. Martín Piera, J.J. Morrone y A. Melic (Eds.). *Hacia un proyecto CYTED para el Inventario y Estimación de la Diversidad entomológica en Iberoamérica: PrIBES 2000*. (vol. 1, pp. 87-96). Monografías Tercer Milenio, Zaragoza.
- Machovina, B., Feeley, K.J. y Ripple, W. J. (2015). Biodiversity conservation: The key is reducing meat consumption. *Science of the Total Environment*, 536, 419-431.
- Marion, L. (2013). Is the Sacred ibis a real threat to biodiversity? Long-term study of its diet in non-native areas compared to native areas. *Comptes Rendus Biologies*, 336(4), 207-220.
- Mattar, S. y González, M. (2018). Zoonotic emergence of coronavirus: a potential public risk for Latin America, *Revista MVZ Córdoba*, 23(3), 6775-6777.
- Matthews, S. y Brand, K. (2005). *Sudamérica invadida: El creciente peligro de las especies exóticas invasoras*. Kirstenbosch, Sudáfrica: Ediciones Global Invasive Species Programme.
- Mayr, E. (1996). What Is a Species, and What Is Not?. *Philosophy of Science*, 63(2), 262-277.
- Meijer, E. (2012). Animal Politics and Political Animals, *Krisis: Journal for contemporary philosophy*, (2), 83-87.

- Meijer, E. (2017). *Political animal voices*. (Tesis de doctorado). Faculty of Humanities (FGw). Amsterdam School for Cultural Analysis (ASCA).
- Menachery, V.D., Yount, B.L., Debbink, K., Agnihothram, S., Gralinski, L.E., Plante, J.A., Graham, R.L., Scobey, T., Ge, X.Y., Donaldson, E.F., Randell, S.H., Lanzavecchia, A., Marasco, W.A., Shi, Z.L. y Baric, R.S. (2015). A SARS-like cluster of circulating bat coronaviruses shows potential for human emergence, *Nature Medicine*, 21, 1508-1513.
- Morín, E. y Hulot, N. (2007). *El año I de la era ecológica*. Paidós: Barcelona.
- Morton, T. (2007). *Ecology without Nature*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Mosterín, J. (1998). *¡Vivan los animales!*. España: Editorial Debate.
- Moyano Fernández, C. (2018). ¿Alimentarnos libremente o por igual? Solidaridad e identidad. *Revista de Bioética y Derecho. Perspectivas Bioéticas*, (42), 89-104
- Muñoz-Jiménez, J.L. y Alcántara-Carbajal, J.L. (2017). La cotorra argentina (*Myiopsitta monachus*) en el Colegio de Postgraduados: ¿una especie invasiva?. *Huitzil, Revista Mexicana de Ornitología*, 18(1), 38-52.
- Narveson, J. (2001). *The Libertarian Idea*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- Nelson, M. P. (2009). Holism. En B.J. Callicott y R. Frodeman (Eds.). *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy*. (Vol. 1, pp. 490-493). USA: Macmillan Reference.
- Nino, C.S. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Buenos Aires: Gedisa.
- Nino, C. S. (2017). *Introducción al análisis del derecho*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Astrea.
- Norton, B. G. (1984). Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6(2),131-148.
- Nowak, R.M. (1991). *Walker's mammals of the world*, Baltimore, Maryland, EUA: The Johns Hopkins University Press.
- Nussbaum, M.C. (2016). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. España: Paidós.
- Olalla, A., G. Ruiz, I. Ruvalcaba y R. Mendoza. 2009. Palomas, especies invasoras.

CONABIO. *Biodiversitas*, 82, 7-10.

Osuna Mascaró, A.J. y Monsó, S. (2020). Los animales entienden la muerte más de lo que se pensaba. *The Conversation. Academic rigor, journalistic flair*. <https://theconversation.com/los-animales-entienden-la-muerte-mas-de-lo-que-se-pensaba-147858>

Passmore, J. (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. España: Alianza Universidad.

Pearce, F. (2015). *The New Wild: Why Invasive Species Will Be Nature's Salvation*, Boston: Beacon Press.

Perez Pejic, G. (2014). Primer ensayo sobre la función ambiental de la propiedad. *Lecciones y Ensayos*, 92, 129-169.

Perez Pejic, G. (2017). Segundo ensayo sobre la función ecológica de la propiedad. En L.M.R. Garrido Cordobera y G. Perez Pejic (Dir.). *Derechos de incidencia colectiva. Estudios desde el Código Civil y Comercial*. (pp. 215-292). Buenos Aires: Aldina editorial.

Perez Pejic, G. (2019). *Crítica al trato legal que reciben los demás animales*. (Tesis de Maestría en Filosofía del Derecho). Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Sin publicar.

Pezzetta, S. (2016). El lenguaje y sus funciones. Conceptos teóricos y aplicaciones en la investigación sobre la enseñanza del Derecho. *Academia: Revista sobre enseñanza del Derecho*, 14(27), 131-162.

Pezzetta, S. (2017). Aportes teóricos para la discusión sobre los animales no humanos como sujetos de derecho. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II(IV), 16-40.

Pezzetta, S. (2018a). Derechos fundamentales para los demás animales. Especismo, igualdad y justicia interespecies. *Lecciones y ensayos*, (100), 69-104.

Pezzetta, S. (2018b). Una teoría del derecho para los animales no humanos. Aportes para la perspectiva interna del Derecho. *Revista de Bioética y Derecho: Perspectivas Bioéticas*, 44, 163-177.

- Pezzetta, S. (2020). La disputa sobre los derechos de los demás animales. El caso del zoológico de la ciudad de Buenos Aires. *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, (87), 106-139.
- Pluhar, E.B. (1995). *Beyond prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham and London: Duke University Press
- Polop, J., Priotto, J., Steinmann, A., Provensal, C., Castillo, E., Calderón, G., Enría, D., Sabattini, M. y Coto, H. (2003). *Manual de control de roedores en municipios*. Fundación Mundo Sano. Buenos Aires
- Ramos, C. (2008). Los hantavirus causantes de la fiebre hemorrágica con síndrome renal y del síndrome pulmonar. *Salud pública de México*, 50(4), 334-340.
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rezzónico, L. M. (1927). *El Código Civil Argentino y el Concepto Actual del dominio*, Buenos Aires: Restoy & Doeste.
- Rivera, J. C. y Crovi, L. D. (2019). *Derecho civil y comercial. Parte general*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: AbeledoPerrot.
- Rodríguez, J.P. (2001). La amenaza de las especies exóticas para la conservación de la biodiversidad Suramericana. *Interciencia*, 26(10), 479-483.
- Rodríguez Carreño, J. (2016). *La relación entre las dicotomías cultura-naturaleza, hombre-mujer y humano-animal en el pensamiento feminista*. (Tesis de doctorado). Facultad de filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Roesler, I. y Fasola, L. (2020). Impacto de las represas sobre el Río Santa Cruz en las poblaciones del Críticamente Amenazado Macá Tobiano (*Podiceps gallardoi*). *Aves Argentinas*. <https://www.avesargentinas.org.ar/sites/default/files/Impacto%20represas%20Informe.pdf>
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. España: Paidós.
- Russo, E. Á. (2011). *Teoría General del Derecho. En la modernidad y en la postmodernidad*. Argentina: AbeledoPerrot.

- Ryder, R. (1971). Experiments on Animals. En S. Godlovitch, R. Godlovitch y J. Harris (Eds.). *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the maltreatment of non-humans* (pp.41-82). New York: Grove Press Inc.
- Ryder, R. (2011). *Speciesism: Painism and Happiness: A Morality for the Twenty-First Century*. USA: Imprint Academic.
- Sagoff, M. (1984). Animal liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. *Osgoode Hall Law Journal*, 22(2), 297-307.
- Scavino, D. (2007). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Argentina: Paidós.
- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana* (Trad. de Víctor Goldstein). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Schlaepfer M.A., Sax, D.F. y Olden J.D. (2010). The Potential Conservation Value of Non-Native Species. *Conservation Biology*, 25(3), 428-437.
- Schüttler, E. y Karez, C.S. (2008). *Especies exóticas invasoras en las Reservas de Biosfera de América Latina y el Caribe. Un informe técnico para fomentar el intercambio de experiencias entre las Reservas de Biosfera y promover el manejo efectivo de las invasiones biológicas*. Uruguay: Editoriales UNESCO.
- Schiavini, A., Carranza, M. L., Deferrari, G., Escobar, J., Malmierca L. y Pietrek, A. G. (2016). Erradicación de especies invasoras: ciencia, actitud y entendimiento. El castor en Tierra del Fuego. *Mastozoología Neotropical*, 23(2):279-288.
- Schweitzer, A. (1962). *Filosofía de la civilización. Civilización y ética*. (tomo II). Buenos Aires: Editorial Sur.
- Seastedt T., Hobbs, R.J., Suding, K.N. (2008). Management of novel ecosystems: are novel approaches required?. *Frontiers in Ecology and Environment*, 6, 547-553.
- Sherwin, C.M. (2001). Can invertebrates suffer? Or, how robust is argument-by-analogy? *Animal Welfare*, 10, 103-118.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. España: taurus.
- Spickler, A. R., Roth, J.A., Galyon, J., Lofstedt, J. y Lenardón, M.V., (2010). *Enfermedades exóticas y emergentes de los animales*. USA: Center for Food Security and Public Health.

- Springmann, M., Godfraya, H. C. J., Raynera, M., y Scarborough, P. (2016). Analysis and valuation of the health and climate change cobenefits of dietary change. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 113(15), 4146-4151.
- Steinfeld, H. et ál. (2006), *Livestock's long shadow: environmental issues and options*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Stibbe, A. (2001). Language, Power and the Social Construction of Animals. *Society & Animals*, 9(2), 145-161.
- Stuart, S.N, Chanson J.S, Cox, N.A, Young, B.E, Rodrigues, A.S.L, Fischman, D.L, y Waller R.W (2004). Status and trends of amphibian declines and extinctions worldwide. *Science*, 306, 1783-1786.
- Suárez, P. (2017). Animales, incapaces y familias multi-especies. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II(IV), 58-84.
- Swyngedouw, E. (2015). *La naturaleza no existe. La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada*. Argentina: puenteaéreo.
- Templado, J. (2019). Problemática y controversia asociada a las especies marinas introducidas: el mediterráneo como ejemplo. En J. Junoy (Ed.). *Especies exóticas invasoras*. España: Cátedra Parques Nacionales. Universidad de Alcalá.
- Torres Aldave, M. (2015). *La teoría de los derechos de los animales de Martha Nussbaum en el contexto de la ética contemporánea. Un estudio filosófico sobre su validez y reformulación* (Tesis de doctorado). Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología social, Universidad del País Vasco, San Sebastián-Donostia.
- Valencia Ávalos, S. (1991). El problema de la especie. *Ciencias*, (24), Universidad Nacional Autónoma de México, 12-22.
- Van Dijk, T. (1993). Discourse and cognition in society. D. Crowley y D. Mitchell. *Communication Theory Today*, (pp.107-126). Oxford: Pergamon Press.
- Van Dijk, T. (Ed.) (1997). *Discourse studies: A Multidisciplinary Introduction*. London, Thousand Oaks and New Delhi, Sage.
- Vellend, M., Harmon L.J., Lockwood, J.L., Mayfield, M.M., Hughes A.R., Wares. J.P. y Sax. D.F. (2007). Effects of Exotic species on Evolutionary Diversification. *Trends in Ecology and Evolution*, 22(9), 481-488.

- Vernengo, R. J. (1971). *Temas de Teoría General del Derecho*. Buenos Aires: Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.
- Warren, C.R. (2007), Perspectives on the “alien” versus “native” species debate: a critique of concepts, language and practice. *Progress in Human Geography*, (31), 427-446.
- Wenar, L. (2020). Rights. En E.N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/rights/>
- Willett. C. (2018). *Ética interespecie*, Argentina: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. <https://www.institutoleca.org/editorial/>
- Wise, S.M. (2018). *Sacudiendo la jaula. Hacia los Derechos de los animales*, España, Valencia: tirant lo Blanch.
- Wolf, U. (2014). *Ética de la relación entre humanos y animales*. España: Plaza y Valdés.

Artículos publicados en periódicos

- Angier, N. (8 de Julio de 1991). New York’s Tough Pigeons Fight Predators for Survival. *New York Times*, <https://www.nytimes.com/1991/07/08/nyregion/new-york-s-tough-pigeons-fight-predators-for-survival.html>
- Drovetto. J. (19 de octubre 2017). La ardilla exótica que se volvió una plaga en la Provincia. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/la-ardilla-exotica-que-se-volvio-una-plaga-en-la-provincia-nid2073627/>
- El visón americano se convirtió en una plaga difícil de controlar para los ecosistemas patagónicos (7 de noviembre 2016). *Telam*. <https://www.telam.com.ar/notas/201611/169631-vison-americano-plaga-ecosistemas-patagonicos.html>
- Hay millones de murciélagos en Buenos Aires y aumenta el temor en la cuarentena (8 de abril de 2020). *Perfil*. <https://www.perfil.com/noticias/equipo-de-investigacion/coronavirus-murcielagos-ciudad-buenos-aires-aumentaron-llamados-para-sacarlos.phtml>
- Helen, B. (6 de febrero de 2001). City Pigeons: Coo or Shoo? *The Dominion*. Wellington, New Zealand, 9.

- Invasión de conejos en Ushuaia: por qué y cómo van a fumigarlos (20 de mayo 2020). *Weekend. Perfil*. <https://weekend.perfil.com/noticias/fauna/invasion-de-conejos-en-ushuaia-por-que-y-como-van-a-fumigarlos.phtml>
- Kelley, T. (10 de enero de 2000). From Lowly Pigeon, Lessons in Birds (and Bees); In Study of Mating Habits, Third Graders Seek Key to the Diversity of a Species. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2000/01/10/nyregion/lowly-pigeon-lessons-birds-bees-study-mating-habits-third-graders-see-key.html>
- Niebla, K. (5 de abril de 2020). Coronavirus en Argentina: las ratas y otras plagas ganan las calles porteñas en busca de comida. *Clarín*. https://www.clarin.com/ciudades/coronavirus-argentina-ratas-plagas-ganan-calles-portenas-busca-comida_0_bzNSU98e9.html
- Paci, J. (3 de octubre 2012). Las plagas porteñas: palomas, murciélagos y roedores. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/buenos-aires/las-tres-plagas-portenas-palomas-ratas-y-murcielagos-nid1513820/>
- Plagas: controlan aves con radiofrecuencia. *La Nación*. (15 de julio 2017). <https://www.lanacion.com.ar/economia/campo/plagas-controlan-aves-con-radiofrecuencia-nid2042681/>
- Problemas para los vecinos. Los estorninos son una plaga en La Plata: hay unos 30.000. (21 de marzo de 2016). *Clarín*. https://www.clarin.com/sociedad/estorninos-plaga-Plata_0_4yLfsA_Te.html
- San Martín vuelve a soltar halcones peregrinos para controlar la plaga de palomas. (9 de noviembre 2018). *Los Andes*. <https://www.losandes.com.ar/san-martin-vuelve-a-soltar-halcones-peregrinos-para-controlar-la-plaga-de-palomas/>
- Sousa Dias, G. (20 de octubre de 2016). Combate a una especie sin predadores. Los castores del Sur están fuera de control y por primera vez buscarán erradicarlos. *Clarín*. https://www.clarin.com/sociedad/castores-sur-primera-buscaran-erradicarlos_0_By5w3uryx.html
- Temor en Bariloche por una “invasión” de jabalíes a semanas de la temporada de verano (4 de noviembre 2019). *Clarín*. https://www.clarin.com/sociedad/temor-bariloche-invasion-jabalies-semanas-temporada-verano_0_8qAkYdrf.html
- Zimmer, C. (8 de septiembre de 2008). Friendly Invaders. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2008/09/09/science/09inva.html>

Otras fuentes

Centers for Disease Control and Prevention (2005). *Psittacosis*. Atlanta, GA: United States Department of Health and Human Services. http://www.cdc.gov/ncidod/dbmd/diseaseinfo/psittacosis_t.htm

Centers for Disease Control and Prevention. (21 de mayo de 2020). *Rodent control*. <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community/rodents.html>

DerechoUBA. (18 de agosto de 2020). *El perjuicio de la muerte. Fundamento y elementos para un derecho animal no especista* [Archivo de Vídeo] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=anJOHFXCCfk&t=5s>

Ministerio de Salud Presidencia de la Nación Argentina. (2012). *Enfermedades infecciosas hantavirus. Diagnostico de Hantavirus. Guía para el equipo de salud*, 10.

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable Presidencia de la Nación Argentina. (2017). *Estrategia de comunicación y concientización*, versión 1. <https://www.argentina.gob.ar/ambiente/biodiversidad/exoticas-invasoras>

Organización Panamericana de la Salud. (1999). *Hantavirus en las Américas. Guía para el diagnostico, el tratamiento, la prevención y el control*. Cuaderno técnico, 47.

Organización Mundial de la Salud. (1988). *Lucha contra vectores y plagas urbanos*. 11° informe del Comité de Expertos de la OMS en Biología de los Vectores y Lucha Antivectorial, Ginebra..

Organización Mundial de la Salud. *Enfermedad por virus de Marburgo*. (15 de febrero de 2018). <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/marburg-virus-disease>

Organización Mundial de la Salud. *Preguntas frecuentes sobre la enfermedad por el virus del Ébola*. (mayo de 2017). <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/nipah-virus>

Organización Mundial de la Salud. *Virus de Nipah*. (30 de mayo de 2018). <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/nipah-virus>

Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza. (13 de agosto de 2018). *Argentina; comunicar como estrategia ante las especies exóticas invasoras*. <https://www.iucn.org/es/news/south-america/201808/argentina-comunicar-como-estrategia-ante-las-especies-exoticas-invasoras>

Secretariat of the Convention on Biological Diversity (2005). *Handbook of the Convention on Biological Diversity Including its Cartagena Protocol on Biosafety*. (3rd edition). Montreal, Canadá.

GONZALO PEREZ PEJCIC

Abogado (UBA). Profesor para la Enseñanza Media y Superior en Ciencias Jurídicas (UBA). Magíster en Filosofía del Derecho (UBA). Adjunto de la asignatura Animales como sujetos (UBA). Adjunto interino de la asignatura Derechos reales (UBA). Docente de la especialización en Bienestar animal, Facultad de Ciencias Veterinarias (UBA). Director del Instituto de Derecho Animal, Colegio de Abogados de San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina. Investigador UBACyT.

LIBERTAD, IGUALDAD Y ABOLICIÓN: SENTANDO LAS BASES PARA UN POST-ABOLICIONISMO ANIMAL Y UN DERECHO ANIMAL LIBERTARIO

**LIBERDADE, IGUALDADE E ABOLIÇÃO:
ESTABELECEENDO A BASE PARA UM PÓS-ABOLICIONISMO ANIMAL E UM
DIREITO ANIMAL LIBERTÁRIO**

**LIBERTY, EQUALITY AND ABOLITION:
PAVING THE WAY TOWARDS AN ANIMAL POST-ABOLITIONISM AND A
LIBERTARIAN ANIMAL LAW**

Enviado: 20 de septiembre de 2020

Aceptado: 2 de diciembre de 2020

Diego Plaza Casanova

Abogado de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Diplomado en Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Pontificia Universidad Católica de Chile. LL.M. en Derecho Animal de la Northwestern School of Law of Lewis and Clark College. Fundador y Director del Centro de Estudios de Derecho Animal CEDA Chile.

Email: diego.cedachile@gmail.com.

Libertad, igualdad abolición: sentando las bases para un post-abolicionismo animal y un derecho animal libertario

Diego Plaza Casanova



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Dentro de las perspectivas filosóficas animales, el Abolicionismo Animal pareciera erigirse como la postura más libertaria elucubrada hasta nuestros días, en cuanto aboga por la supresión de toda forma de explotación animal e incluso por la inserción de algunos de estos individuos en la comunidad moral antrópica. Pese a que estas visiones han tenido la virtud de hacer avanzar las fronteras de consideración moral respecto de los animales no humanos, es posible apreciar que también han incurrido en ciertas desprolijidades que deben ser examinadas, deconstruidas y reinterpretadas con el objeto de abrir paso a un estadio dogmático animal post-abolicionista que algún día pueda cristalizarse en un “Derecho Animal Libertario”. Así, bajo este nuevo paradigma, podremos generar las condiciones jurídicas necesarias que permitirán la emancipación más radical y absoluta de los animales no humanos de toda estructura discursiva antrópica, incluyendo a aquella sofisticada tecnología de colonialismo interespecie eufemísticamente denominada “derechos morales”.

Palabras clave: Abolicionismo, post-abolicionismo, derechos morales, liberación animal.

No espectro das perspectivas filosóficas dos animais, o abolicionismo parece ser a postura mais libertária elucidada até hoje, na medida em que defende a supressão de todas as formas de exploração animal e até mesmo a inserção de alguns desses indivíduos na comunidade moral antrópica. Não obstante estas visões tivessem a virtude de avançar as fronteiras da consideração moral com respeito aos animais não humanos, é possível apreciar que eles também incorreram em certas mal-entendidos que devem ser examinados, desconstruídos e reinterpretados a fim de abrir o caminho para uma etapa dogmática animal pós-abolicionista que um dia pode se cristalizar em uma "Direito Libertariano dos Animais". Assim, neste novo paradigma, seremos aptos a gerar as condição jurídicas necessárias que permitirão a emancipação mais radical e absoluta dos animais não humanos de todas as construções discursivas antrópicas, inclusive aquela sofisticada tecnologia do colonialismo inter-espécies eufemisticamente chamada de "direitos morais".

Palavras-chave: Abolicionismo, pós-abolicionismo, direitos morais, libertação animal.

Within the animal philosophical perspectives, Animal Abolitionism seems to stand as the most libertarian stance ever devised, insofar as it advocates for the suppression of all forms of animal exploitation and even for some of these individuals' insertion in the anthropic moral community. Although these visions have had the virtue of advancing the frontiers of moral consideration concerning non-human animals, it is possible to appreciate that they have also incurred in certain misunderstandings that must be examined, deconstructed and reinterpreted to pave the way towards an animal post-abolitionism that one day may crystallize into a "Libertarian Animal Law". Thus, under this new paradigm, we will be able to generate the necessary legal conditions that will allow the most radical and absolute emancipation of non-human animals from all anthropic discursive structures, including that sophisticated technology of interspecies colonialism euphemistically known as "moral rights".

Key words: Abolitionism, post-abolitionism, moral rights, animal liberation.

Introducción¹

En occidente, durante los últimos dos siglos, las consideraciones filosóficas y dogmáticas con respecto a los animales no humanos han experimentado una evolución notable, surgiendo nuevas visiones o perspectivas que han intentado solucionar los problemas asociados a nuestras relaciones interespecie, las cuales han estado profundamente orientadas a la satisfacción de intereses humanos. En este contexto, ciertas visiones abolicionistas tienden a ser invocadas como el ápice en la fundamentación dogmática moderna de la liberación animal. Entre ellas, algunas postulan la igualdad moral entre humanos y no humanos, e incluso el reconocimiento de derechos morales en favor de al menos algunos de estos, lo cual pareciera contrastar con aquellas perspectivas “clásicas” de ascendencia kantiana, las que tienden a postular la existencia de deberes indirectos para con ellos.

No cabe duda de que la legitimación de los postulados abolicionistas animales en los discursos culturales predominantes, y su inclusión en los órdenes jurídicos de nuestras sociedades, significaría una mejora sustancial para la calidad de vida y la salvaguarda de la dignidad y libertad de los animales no humanos, en cuanto implicaría reconocer a los animales como seres dignos y autónomos, y en cuanto importaría la necesidad de reconocer la titularidad de estos sobre el derecho inviolable de no ser propiedad de terceros. Sin embargo, un estadio abolicionista de esta clase no implicaría la liberación absoluta del animal no humano frente al ejercicio del poder antrópico, sino que únicamente supondría una modificación de la naturaleza de la relación de dominio que ejercemos sobre ellos.

Así las cosas, este trabajo tiene por objeto el analizar las contribuciones que el abolicionismo animal ha reportado a la dogmática contemporánea de la liberación animal, así como sus defectos y aspectos perfectibles, esto con el objeto de fundamentar la necesidad de diseñar e implementar un nuevo paradigma jurídico *sui generis* que, en un estadio post-abolicionista, permita regular nuestra relación con los animales no humanos de una forma que garantice su liberación absoluta de todo ejercicio de poder antrópico, inclusive de los discursos jurídicos y de lo que hoy aspiramos a reconocer en favor de estos bajo el rótulo de “derechos”. Finalmente, reflexionaremos acerca de cómo podría estructurarse un “Derecho Animal Libertario” de los animales no humanos, que permita satisfacer el fin descrito, sobre la base de las consideraciones expuestas.

¹ Desde ya, advertimos que muchas de las fuentes utilizadas en este trabajo se encuentran escritas en idioma inglés, razón por la cual este autor ha intentado reflejar con la mayor fidelidad posible el tenor y sentido medular de aquellas expresiones traducidas al español.

1. Consideraciones preliminares: El Abolicionismo de Tom Regan y Gary Francione

En términos generales, podemos sostener que el abolicionismo animal o “veganismo abolicionista” es la oposición a todo uso de los animales no humanos por parte de los humanos, basada en la concepción de que los animales no humanos son titulares de *derechos morales* (Francione y Charlton, 2015, p. 12). Así, el abolicionismo sostiene que todos los seres sensibles -humanos o no- comparten un derecho básico, el derecho a no ser tratados como propiedad de otros (p. 11). En general, esta postura enfatiza que el veganismo es el punto de base moral del movimiento (p. 69), señala que los productos animales requieren tratar a no humanos como propiedad o recursos, y postula que estos productos no son necesarios para la salud humana en las sociedades modernas (Francione y Charlton, 2013, p. 48).

Tom Regan. Regan fue un filósofo norteamericano cuya teoría, “*The Animal Rights View*” (o la perspectiva de los derechos animales), se convirtió en uno de los pilares fundamentales del movimiento abolicionista (Formisano y Borba, 2019, p. 257). Sus libros “*The Case for Animal Rights*” y “*Empty Cages*” causaron una revolución en la forma de pensar de los activistas, llevando a muchos de ellos a transicionar desde una posición bienestarista hacia una abolicionista (Formisano y Borba, 2019).

En su teoría, Regan (2016, pp. 279 y ss.) propone el criterio “sujetos-de-una-vida” (*subjects-of-a-life*) para distinguir cuales individuos revestirán un valor inherente: sujeto-de-una-vida será aquel que no solo viva y sea consciente, sino que además posea deseos, percepción, memoria, un sentido del futuro y una vida emocional y psicológica. Al respecto, el autor se cuestiona si sólo los agentes morales, entendidos como seres racionales y autónomos, tienen un valor inherente. Su respuesta es negativa, por cuanto para él todo sujeto-de-una-vida está en condiciones de ser reconocido como poseedor de tal valor, y ello abre la puerta para otorgarles derechos.

En cuanto a los derechos, el filósofo comienza efectuando una distinción entre derechos morales y legales, en donde los “derechos legales” son aquellos determinados por la ley y creados por la sociedad, razón por la cual se encontrarían sujetos a gran variación; y en donde los “derechos morales” serían “derechos universales e iguales”, los que no se erigirían sobre construcción social alguna (Regan, 2016, pp. 303 y ss.). Por lo anterior, Regan apunta que podríamos crear derechos legales que fueren acordes con la

protección de los derechos morales, pero eso no sería lo mismo que “crear” dichos derechos morales (Regan, 2016, p. 304).

Establecido lo anterior, el filósofo defiende la idea de que los pacientes morales son poseedores de derechos morales, por cuanto la validez de la pretensión de un trato respetuoso, y el derecho a éste, no podría ser más fuerte o débil en el caso de los pacientes morales que en el caso de los agentes morales (Regan, 2016, p. 316). Por lo anterior, es que los animales no humanos, en su condición de pacientes morales, tendrían únicamente *derechos morales básicos* -siendo el principal de ellos el derecho a un trato respetuoso-, quedando fuera de su esfera aquellos derechos de naturaleza legal, como por ejemplo el derecho a voto (Regan, 2016, pp. 366 y ss.).

Pese a lo anterior, la teoría de los derechos de los animales de Regan tiene una gran limitante, por cuanto la restringe principalmente a los “mamíferos mentalmente normales de un año o más de edad” debido a que sólo respecto de ellos existirían pruebas razonables de que estos son conscientes (Regan, 2016, p. 450 y pp. 53-54). Como sea, el autor no desecha la posibilidad de que lo mismo ocurra con respecto a otros animales, como por ejemplo ciertas aves y peces.

Gary Francione. Entre las posiciones abolicionistas más reconocidas se encuentra la de Gary Francione, profesor de Derecho y filósofo, considerado como uno de los pioneros del movimiento de abolición animal. Sus postulados resultan particularmente críticos con los planteamientos como los colacionados precedentemente (Vásquez y Valencia, 2016, p. 156), y han causado controversia dentro del foro animal por cuanto el autor promueve la abolición de la explotación animal rechazando su “regulación” bajo el pretexto de hacerla “más humana” (Francione, 2008, p. xiii).

Francione brinda una gran importancia a la *sintiencia* como elemento clave en la determinación de qué individuos habrán de ser considerados en la comunidad moral. En este sentido, el autor señala que no es necesario arribar a conclusión alguna con respecto a la naturaleza de las mentes no humanas para poder deconstruir el postulado bienestarista conforme al cual la muerte en sí misma no supondría un daño para los animales, quienes vivirían en lo que Singer describe como un “eterno presente”.² Lo anterior, por cuanto “Lo único que se requiere es que los no humanos sean sintientes; esto es, que sean perceptualmente conscientes” (Francione, 2009, p. 8). Así, Francione (2009) señala que la sintiencia es necesaria para tener cualquier interés, en términos tales que, si

² Al respecto, ver Singer (1999, p. 278).

un ser no es sintiente, entonces puede que esté vivo, pero no existiría nada que dicho ser prefiriera, quisiera o deseara.

Quizás los postulados fundamentales de la filosofía de este autor se encuentran en su “Enfoque Abolicionista” (*Abolitionist Approach*), obra en la que consagra los seis principios en los cuales se basa su visión del abolicionismo animal. El primero de ellos, y quizás la piedra angular de su visión abolicionista es el que todos los seres sintientes, humanos o no humanos, tienen un derecho básico, el derecho de no ser tratado como propiedad de otros (Francione y Charlton, 2015, p. 11).

En este sentido, Francione afirma que los animales no humanos deberían gozar del derecho “pre-legal” básico de no ser propiedad de otros (Francione, 2004, p. 28) y parece sugerir que este derecho, al igual que respecto de los humanos, debería ser reconocido por el ordenamiento jurídico como un derecho legal en la medida de que una porción significativa de humanos tome en serio los intereses de los no humanos.³ Al respecto, y considerando que el autor afirma que los animales tienen un “interés moralmente significativo” en no ser utilizados como recursos (Francione, 2000), es que podemos concluir que la naturaleza de este derecho pre-legal básico es el de un “derecho moral”, atendido su carácter universal, igual, pre-legal y paralegal. Lo anterior, se vuelve aún más ostensible al contrastar los postulados de Francione con la conceptualización que Dworkin efectúa acerca de lo sería una “correcta teoría de los derechos”⁴

³ En este sentido, Francione (2004, pp. 27 y ss.) se refiere a la situación histórica de los esclavos que en algún momento estuvieron protegidos por leyes que podríamos calificar de bienestarristas y señala que éstas no tenían el efecto de igualar a esclavos y esclavistas, por cuanto los primeros seguían siendo propiedad de los segundos. Ante ello, explica que hoy en día el interés de un humano en no ser propiedad de otros está protegido por un derecho, lo que significa que ese interés no puede ser violado o ignorado simplemente porque ello beneficie a terceros. En este sentido, señala que el derecho a no ser tratado como propiedad de otro es básico y distinto de cualquier otro derecho que pudiéramos tener porque es la base de esos otros derechos. Por lo anterior, señala de que se trata de un derecho “pre-legal” que sirve como condición previa para la posesión de intereses moralmente significativos. Así las cosas, sostiene que la posesión de este derecho básico a no ser propiedad de otros es el requisito mínimo para ser una persona moral y “legal”. Luego de estos razonamientos, y refiriéndose al derecho a no ser propiedad de otros, el autor señala que: “*Si vamos a tomar en serio los intereses de los animales, debemos extender a los animales el único derecho que extendemos a todos los humanos independientemente de sus características particulares. Hacerlo no significaría que los animales estarían protegidos de todo sufrimiento. Los animales salvajes pueden ser heridos, o enfermarse, o pueden ser atacados por otros animales. Pero significaría que los animales ya no podrían ser utilizados como los recursos de los humanos y, por lo tanto, estarían protegidos del sufrimiento ocasionado por tales usos*”. (Francione, 2004, p. 30)

Pese a lo anterior, y refiriéndose al reconocimiento positivo del derecho de un no humano a no ser propiedad de otro, advierte que “La abolición de la explotación de los animales no podría, como cuestión realista, ser impuesta legalmente, a menos que -y hasta que- una parte significativa de nosotros tomara los intereses de los animales en serio” (Francione, 2004, p. 45).

⁴ En este sentido, para Dworkin, una teoría correcta de los derechos debería distinguir entre “derechos básicos”, los que proporcionarían una justificación en abstracto a las decisiones políticas de la sociedad, y “derechos institucionales”, que proporcionarían la justificación para una decisión a través de alguna institución política específica (Cruz Parceró, 1998, p. 334). En este sentido, Cruz Parceró (1998) señala que Dworkin es bastante impreciso respecto a los primeros, en



2. Abolicionismo Animal: Luces y sombras

De acuerdo con lo anterior, abolicionismo animal pareciera erigirse como la postura más radical y libertaria elucubrada hasta nuestros días, toda vez que aboga por la supresión de toda forma de explotación animal e incluso por la inserción de estos individuos en la comunidad moral antrópica. Si bien estas visiones han tenido la virtud de hacer avanzar las fronteras de consideración moral respecto de estos individuos y han enriquecido el debate filosófico y jurídico, también es posible apreciar que han incurrido en ciertas desprolijidades que deben ser examinadas, deconstruidas y reinterpretadas con el objeto de ser superadas. Así las cosas, será menester identificar tanto los aciertos como los desaciertos de este conjunto de postulados dogmáticos.

Los aportes del abolicionismo. El abolicionismo animal es una doctrina interesante y valiosa tanto en un plano filosófico como jurídico, cultural y moral. Es una doctrina de carácter iconoclasta y a la vez razonable y racional que ha logrado la difícil tarea de deconstruir edificios discursivos arraigados en nuestra etología y normalizados absolutamente por nuestras conductas y nuestras concepciones culturales predominantes.

Es en este contexto en el que autores como Francione, lograron reconocer la similitud existente entre opresión sufrida por los esclavos humanos en épocas pasadas y aquella sufrida por los animales no humanos, advirtiendo la necesidad de seguir el mismo camino utilizado para la liberación de los esclavos humanos, esto es, la igualación jurídica entre esclavos y no esclavos, y el reconocimiento de los mismos derechos civiles reconocidos para blancos, lo que extrapolado al movimiento animal se traduce en el reconocimiento de al menos cierta clase de derechos en favor de los animales no humanos (Francione, 2008, p. 5).

cuanto los denomina “derechos básicos”, “naturales”, “humanos”, “morales” o “en sentido fuerte”, mientras que a los segundos tendió a denominarlos “derechos legales” (*legal rights*). De este modo, explica, para Dworkin los humanos tendrían derechos residuales básicos que justificarían o exigirían determinados actos frente al poder o la sociedad, pese a que ello pugna con el derecho institucional o *legal* en una situación determinada (pp. 334-335). Así, según Cruz Parceró (1998):

La noción de derechos institucionales significa excluir que un juez tenga la alternativa de decidir en base a lo que podría servir el bienestar general, o bien considerando directamente los derechos morales. Un juez sureño antes de la Guerra Civil en Estados Unidos podría, por ejemplo, haber creído que los esclavos tienen un derecho moral a ser libres; pero como juez tiene el deber (institucional) de aplicar los derechos institucionales de los poseedores de esclavos. (Cruz Parceró, 1998, p. 335)

Por lo anterior, es que consideramos que la conceptualización que Francione hace de los derechos animales, como derechos pre-legales básicos susceptibles de modular y enfrentar las transgresiones que el positivismo jurídico pudiere infringir a los intereses que subyacen a los primeros, coincide con la conceptualización anglosajona de los derechos morales, recogida por autores como Dworkin y Regan.



Así, en cierto modo, el abolicionismo animal tiene el valor de proponer la reinterpretación de las relaciones existentes entre animales humanos y no humanos, con el fin de suprimir en éstas todos aquellos factores que supongan la explotación, la subordinación y la subyugación de animales no humanos al servicio de la satisfacción de necesidades humanas.

Con todo, el ideal de persecución de la liberación animal no es el único valor medular de los postulados abolicionistas, sino que también podemos observar en ellos la elucubración de criterios en base a los cuales podremos distinguir qué clase de animales no humanos serán merecedores de aquella dignidad o prerrogativas que les permitan no ser explotados ni subyugados por humanos.

Así, por ejemplo, el criterio de autores como Regan permite extender el umbral de consideración moral más allá de los animales a los cuales generalmente tendemos a darles una mayor valoración cultural, es decir, allende los “animales de compañía” y aquellos otros mamíferos que tienden a parecernos más carismáticos o cercanos. A su vez, Francione invoca el criterio de la *sintiencia* como aquel en base al cual se puede determinar qué clase animales deberán ser considerados como iguales desde un punto de vista de la ponderación de valores, dignidades o intereses individuales, y a los cuales deberá considerarse como titulares de derechos morales y eventualmente legales. Así, en base a este criterio, muy pocos animales quedarían excluidos de este círculo de protección, entre ellos las esponjas, medusas, y según algunos, los moluscos y crustáceos.

Finalmente, y quizás como consecuencia directa del tenor de sus postulados, el abolicionismo animal representa una postura filosófica valiosa en cuanto contribuye a heterogenizar los matices presentes en discursos predominantes tanto del movimiento animal como de nuestras sociedades contemporáneas. Si bien muchas veces estas posturas son tildadas de radicales o de poco realistas, tienen la virtud de ayudar a generar una mayor profundidad y esfuerzo discursivo en la dogmática animal, y también para otros supone una suerte de guía o finalidad última a seguir en una lucha que para algunos debe materializarse de manera progresiva.

Como sea, si bien los avances que representan estos postulados abolicionistas probablemente exceden aquello colacionado en estos brevísimos párrafos, es necesario advertir que existen ciertos defectos teóricos sobre los cuales deberemos reflexionar con el objeto de corregir los eventuales obstáculos para la liberación animal que podrían erigirse sobre estos.

Los problemas del abolicionismo animal. Como toda creación humana, el abolicionismo animal es perfectible por variadas razones. Entre las más relevantes, podemos colacionar las siguientes:

La problemática conceptualización de los derechos animales como derechos morales y el estrecho vínculo entre derecho moral y derecho natural. Tal como hemos observado, parece ser que los derechos morales se encuentran en la base de la arquitectura teórica de los derechos animales en el movimiento abolicionista. Como sea, atendido el carácter universal e igual de estos derechos morales y teniendo a la vista la naturaleza que los caracteriza -la que supone que no se erijan sobre construcción social alguna-, podemos observar una similitud entre estos “derechos morales animales” y los “derechos naturales humanos” dentro del discurso iusnaturalista.⁵

Respecto al iusnaturalismo, Agustín Squella señala que estas doctrinas afirman que los humanos tienen “derechos” -en un sentido subjetivo-, anteriores a aquellos derechos dotados de realidad histórica que puedan regir en un lugar y tiempo determinado (Squella, s.f., p. 103). Así, explica que si bien para algunas doctrinas dichos derechos provendrían directamente de la divinidad, o bien de la naturaleza racional del hombre o incluso de la naturaleza misma de las cosas, todas tienen en común la creencia de que los referidos derechos son anteriores a los ordenamientos jurídicos positivos. Lo anterior, concluye, equivale a decir que los ordenamientos jurídicos positivos deben reconocerlos y protegerlos. También importa concebir que dichos derechos serían “superiores”, o en otras palabras, estos “continuarán existiendo y prevaleciendo como tales aun cuando un determinado ordenamiento jurídico positivo no los reconociera como tales” (Squella, s.f., p. 103).

La perspectiva del Derecho Natural como justificación y guía del Derecho Positivo experimentó un resurgimiento a mediados del siglo XX, atendidas las consecuencias nefastas provocadas por la “irrupción y defensa de un positivismo ideológico presentado como garante de una seguridad jurídica” y del desastre que para los derechos naturales significó la segunda guerra mundial (Castillo Javier, s.f., p. 4). En dicho contexto, el jurista alemán Gustav Radbruch, al referirse a la obligación de respeto al Derecho Positivo y a la

⁵ Esto parece ser aún más claro si tenemos en consideración que, tal como algunos han sostenido, sería difícil distinguir a los derechos morales de los derechos naturales, así como también sería dudosa la concepción del derecho moral como una institución superadora de la brecha existente entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Acerca de la similitud existente entre ambos conceptos, ver Beuchot y Saldaña Serrano (2017, pp. 91-117 y p. 208) y Cruz Parceró (1998, pp. 334-335).

seguridad jurídica, llegó a afirmar que ésta no constituye un valor autónomo sino la expresión de la garantía jurídica de ciertos valores materiales, siendo éstos, principalmente, productos derivados de la naturaleza moral de los seres humanos y, en tal sentido, de la libertad individual que a cada persona, en tanto ser humano, le es reconocida (Radbruch, 1992). De este modo, en el Iusnaturalismo de la posguerra, el Derecho Natural se erige como un criterio para dirimir algunos de los conflictos entre justicia y seguridad: así, en el caso de que el Derecho violare gravemente los Derechos Humanos, dejaría de ser “Derecho” y la “Justicia” habría de prevalecer sobre la seguridad jurídica para evitar la extrema injusticia (Castillo Javier, s.f., pp. 4-5).

Este es el contexto filosófico y cultural mundial sobre el cual se erigió la doctrina de los derechos morales animales a los cuales Regan se referiría a partir de la década de los 1980's, unos 40 años después de concluida la segunda guerra mundial. Así, sobre la base de una interpretación cultural analógica de los derechos naturales humanos, éste y otros autores postularon la existencia de derechos morales para los no humanos, instrumentos que se erigirían como un criterio para dirimir conflictos entre la justicia y la seguridad jurídica, en todos aquellos casos en que las normas vigentes violentaren la dignidad y libertad básica de los animales no humanos. De este modo, los derechos morales animales también se transformaron en la justificación universal para el reconocimiento práctico de la dignidad animal y para el reconocimiento jurídico y positivo eventual de sus intereses y libertades.

Pese a lo anterior, el carácter difuso, romántico e incluso antojadizo que la elucubración cultural del “Derecho Natural” -y sus contenidos verdaderos y universales- tiene, no ha estado exento de cuestionamientos y críticas, las que han sido formuladas desde diversas perspectivas.

En este sentido, durante la primera mitad del siglo XX, el autor positivista Hans Kelsen mediante su “teoría pura del derecho” ya intentaba autonomizar el Derecho de otros ámbitos como la política, la sociología y la moral, con el objetivo de conferir al primero una unidad y un carácter científico, posicionándolo como una disciplina positiva, oponiendo a este Iuspositivismo con el Derecho Natural. Así, el autor señalaba que al dejar a un lado todo juicio de valor ético o político, la Teoría del Derecho “se convierte en un análisis lo más exacto posible de la estructura del derecho positivo” (Kelsen, 1982, p. 13), y que la idea de lo justo “natural”, de dar a cada uno lo que por naturaleza le corresponde, es un ideal irracional (Kelsen, 1979, p. 126).



Jeremy Bentham también es recordado con frecuencia por sus ataques a los derechos naturales, a los que consideró autocontradictorios, ininteligibles, peligrosos y absolutamente incompatibles con el ejercicio del poder de un gobierno (Cruz Parceró, 2001, p. 1). Según el filósofo, la doctrina del Derecho Natural no puede servir como límite objetivo racionalmente discernible y argumentable sobre qué leyes pueden adecuadamente promulgarse o exigirse, y sostuvo que los hombres tienden a hablar de derechos naturales cuando desean conseguir sus propósitos sin tener que argumentar (Cruz Parceró, 2001).

En definitiva, el carácter iusnaturalista de los derechos morales supone un problema para la teoría de la abolición animal, por cuanto estas posturas tienden a invocar a los derechos morales como la tecnología idónea para la salvaguarda de la libertad y la dignidad animal. Al respecto, consideramos que al fundar la tecnología jurídica del derecho subjetivo animal en un derecho “moral” de carácter natural, el abolicionismo animal traspa a los derechos animales toda aquella carga dogmática y cultural que existe tras esta elucubración ancestral humana. Lo anterior no constituye un mero tecnicismo teórico por cuanto tiene la consecuencia práctica de dar paso a la construcción de tecnologías jurídicas y filosóficas de la libertad animal sobre la base de concepciones anacrónicas, falibles e insalvables.

Además, cabe observar que la concepción iusnaturalista de los derechos animales conlleva otras consecuencias indeseadas. Así, el contenido concreto de las protecciones brindadas por estos derechos morales animales quedaría a merced de la arbitrariedad cultural antrópica existente en un espacio y en un tiempo determinado, del mismo modo que sucede con los derechos naturales o morales humanos. Aún más, atendida la estrecha vinculación existente entre la religión y las verdades universales a las que aspiran las mentes iusnaturalistas, el contenido y el reconocimiento de los derechos morales animales como realidades culturales actuales y efectivas podría quedar en entredicho, en particular si tenemos en consideración el carácter antropocéntrico de aquellas elucubraciones teológicas y metafísicas, las que han tendido, durante siglos, a enaltecer al ser humano como el ápice de la creación divina bajo la creencia que éste habría sido creado a imagen y semejanza de Dios.

La concepción del derecho subjetivo como tecnología de la libertad animal. El abolicionismo animal, al utilizar la tecnología del derecho moral para perfilar el interés animal dentro del imaginario moral y jurídico antropológico, también hace uso de la



tecnología jurídica de los derechos subjetivos, lo cual supone un obstáculo para la abolición de toda forma de dominación humana sobre los animales no humanos. En este sentido, para comprender a lo que nos referimos con dicha afirmación, será necesario formular ciertas consideraciones preliminares.

Tradicionalmente se ha sostenido que las relaciones jurídicas se constituyen sobre la base de un *supuesto normativo*, un *hecho jurídico* efectivamente acaecido, un *deber jurídico* del sujeto pasivo, una *facultad jurídica* del sujeto activo y la realización de una *prestación* (Squella, s.f., p. 101). En este esquema, la facultad jurídica del sujeto activo es también denominada “derecho subjetivo” y es aquella que tiene respecto del sujeto pasivo como consecuencia de la efectiva realización del supuesto normativo. En otras palabras, podemos definir al derecho subjetivo como “la facultad que una norma jurídica reconoce o atribuye a un sujeto de derecho para exigir de otro un determinado comportamiento que denomina prestación” (Squella, s.f., p. 102).

Respecto al origen o fundamento de los derechos subjetivos han existido posiciones contrapuestas. Así, por ejemplo, Kelsen sostuvo que los derechos subjetivos no eran más que la obligación jurídica vista desde la perspectiva del sujeto activo, o en otras palabras, el derecho del que pudiere ser titular un sujeto constituía el reflejo de la obligación que recaía sobre otro. (Cruz Parceró, 1998, pp. 11 y ss.). En este sentido, siguiendo los postulados de este autor, el derecho subjetivo *antropomorfiza* el derecho objetivo -la norma jurídica, o en otras palabras, el objeto por excelencia de la ciencia del derecho-, debido a que la norma jurídica se duplica, dándole aspecto de persona (Gaviria Díaz, 2010, p. 38).

Con todo, como ya hemos examinado en páginas anteriores, otras visiones han considerado que la persona humana estaría dotada de derechos innatos de carácter natural, al margen de que el derecho positivo los reconociera de manera expresa. En este sentido, Squella (s.f., 103) explica que las doctrinas iusnaturalistas afirman que los hombres -y mujeres- tienen “derechos en sentido subjetivo”, anteriores a los “derechos en sentido objetivo” dotados de realidad histórica.

Al respecto, también será útil tener en consideración aquella tendencia, ya examinada, de calificar a los derechos fundamentales humanos como “derechos morales”, con el objeto de fundamentar sus intereses en realidades universales, pre-legales y supra-legales y con la esperanza de superar la brecha que existe entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Así, dichos derechos fundamentales también tendrían el carácter de “derechos subjetivos” y no únicamente por el hecho de proteger intereses de naturaleza

universal y pre-legal, sino también por cuanto “otorgan a la persona una facultad como asimismo un estatus jurídico en un ámbito de la existencia” (Nogueira Alcalá, 2005, p. 16).

En definitiva, podemos sostener que el reconocimiento de derechos morales en favor de los animales no humanos, con el objeto de proteger libertades básicas como por ejemplo su vida, integridad física o psíquica, su libertad ambulatoria o incluso su “derecho a no ser propiedad de otro”, supone el reconocimiento de derechos subjetivos en favor de estos, por diversas razones.

Así, en primer lugar, si por ejemplo lográramos producir el reconocimiento positivo del derecho pre-legal básico de un animal a no ser propiedad de otro, dicho reconocimiento debería ser estructurado sobre la base de una norma jurídica (*derecho objetivo*), el cual, desde una perspectiva Kelseniana, supondría a su vez la existencia de un derecho subjetivo en favor de estos, no porque existan dos derechos correlativos (*objetivo y subjetivo*), sino por cuanto ambos serían distintas caras de una misma moneda. Ergo, el derecho a no ser propiedad de un tercero, de titularidad de un animal no humano, conllevaría un deber o una prohibición relativa a que terceros no puedan apropiarse de los primeros, lo cual a su vez podría ser observado desde una perspectiva subjetiva como la facultad para ejercer los mecanismos jurídicos necesarios para hacer efectivo dicho deber o prohibición.

En segundo lugar, desde una perspectiva iusnaturalista, también podríamos afirmar el carácter subjetivo del derecho moral animal, por cuanto se trataría de un derecho pre-legal (*subjetivo*), que existiría con anterioridad al derecho con existencia histórica (*objetivo*).

En tercer lugar, si tenemos en consideración la analogía existente entre los derechos fundamentales humanos y los derechos morales animales, veremos que ambos refieren a valores esenciales y “naturales”, en cuanto serían universales, previos al derecho legislado y podrían superar al ordenamiento jurídico vigente en un lugar y tiempo determinado. Así, continuando esta analogía, la subjetividad de estos derechos estaría determinada tanto por la naturaleza de su interés protegido como por la facultad que este derecho moral, una vez reconocido positivamente, debería conferir a su titular.

Así las cosas, podría parecer razonable la utilización de los derechos morales y los derechos subjetivos como técnicas para alcanzar la abolición de toda clase de dominación ejercida por humanos sobre no humanos, por cuanto éstas permitirían insertar los intereses no humanos en los discursos morales y jurídicos humanos y podrían conllevar



el reconocimiento de mecanismos positivos -deberes y prohibiciones- que permitirían proteger la dignidad y la libertad animal de afectaciones antropogénicas. Si bien creemos que dicho escenario supondría un paso importante en el camino hacia la liberación animal, ello en modo alguno supondría la abolición total de toda forma de dominación humana sobre los no humanos por cuanto los derechos subjetivos se erigen como una tecnología no idónea para alcanzar dicha finalidad.

Para comprender lo anterior debemos tener en consideración que los discursos jurídicos predominantes han tendido a asociar los “fines del Derecho” (como un conjunto de normas jurídicas que rigen en un lugar y tiempo determinado) a ideales como la justicia y el orden social. Así, por ejemplo, Papi explica que entre los fines que persigue el Derecho se encuentran “la libertad, la igualdad, el orden, la paz, la seguridad jurídica, el bien común y, por cierto, de manera principal la justicia, los cuales también constituyen valores jurídicos” (Papi, s.f., p. 62).

La concepción examinada precedentemente tiende, a grandes rasgos, a ser parte de las convicciones más profundas existentes entre quienes se dedican al estudio y al ejercicio de la ciencia jurídica, convicción dogmática que ha sido conservada por los entes controladores y generadores del discurso jurídico -entre ellos, las escuelas de derecho, los tribunales de justicia y los legisladores-. Como sea, al margen de la veracidad de dicha concepción, y dejando a un lado las consideraciones acerca de las formas en las que el saber de produce y reproduce en la sociedad, ésta corresponde a una concepción finalista generada, diseminada y legitimada *dentro* del discurso jurídico. Se trata de una concepción *intrajurídica*.

Con todo, si damos un paso hacia atrás para contemplar con perspectiva *extrajurídica*, no será difícil apreciar que el “Derecho” también constituye una manifestación etológica del animal humano, una tendencia antropológica, un código de organización social presente en la especie humana.⁶ En esta dirección, quizás el rasgo más interesante del Derecho, como fenómeno antropológico, es que parece erigirse como un mecanismo para mantener un “orden” -o si el lector lo prefiere, la “paz”- del grupo social, el que a su vez reflejaría, de alguna manera, el “equilibrio” de fuerzas que subyace a la existencia de un determinado orden político en un lugar y tiempo determinado.

Al respecto, son interesantes las reflexiones formuladas del filósofo francés Michel Foucault, quien en “Defender la Sociedad” (*Il faut défendre la société*) sostuvo que el orden político se erigiría como un elemento que detiene la guerra y hace reinar la paz, o al menos

⁶ El Derecho como fenómeno antropológico será tratado en mayor profundidad en páginas ulteriores.

intentaría hacerlo, no para neutralizar los efectos de aquella y el desequilibrio manifestado su batalla final, sino con el objeto de reinscribir de manera perpetua dicha relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, inscribiendo las instituciones y las desigualdades económicas, en el lenguaje, y en los cuerpos humanos (Foucault, 2000, p. 29). Así para el autor, el “Derecho” nació como un verdadero instrumento de guerra que encubre una estrategia de gobernabilidad total sobre la sociedad, el cual perpetúa y normaliza la relación de fuerzas fundante del orden vigente. En palabras de Foucault:

El sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos. Creo que no hay que ver el derecho por el lado de una legitimidad a establecer, sino por el de los mecanismos de sometimiento que pone en acción. Por lo tanto, la cuestión es para mí eludir o evitar el problema, central para el derecho, de la soberanía y la obediencia de los individuos sometidos a ella y poner de relieve, en lugar de una y otra, el problema de la dominación y el sometimiento. (Foucault, 2000, p. 36)

En definitiva, y teniendo en consideración todo lo señalado precedentemente, es que consideramos que los derechos subjetivos no solo parecen ser inapropiados para lograr la liberación animal en cuanto suponen una antropomorfización de los animales no humanos ejercida forzosamente sobre estos por animales humanos, sino que además en cuanto el derecho subjetivo, en sí mismo, incluso para humanos, no parece ser una tecnología de *libertad*. Así, por ejemplo, tradicionalmente se ha concebido que los derechos subjetivos fundamentales contienen por un lado una libertad⁷ y por otro lado una facultad para hacer valer o defender dicha libertad. Lo anterior, en nuestra opinión, ha dado paso a la normalización de la noción cultural consistente en que la titularidad de derechos, al menos de aquellos que podrían ser calificados de *esenciales, básicos, morales* o *naturales*, supone la titularidad de libertades y la protección de éstas en un contexto social.

Con todo, la concepción precedentemente expuesta queda en entredicho, si tenemos en consideración que los derechos subjetivos, para los humanos, no constituyen únicamente libertades, facultades o protecciones institucionales, sino que en realidad

⁷ Sobre la relación entre libertades y derechos subjetivos fundamentales, ver Nogueira Alcalá (2005). También, es interesante el tratamiento de los derechos-libertad (*liberty-rights*) en la obra de Bentham, para el cual las *vested-liberties* (libertades jurídicas) constituían aquellos derechos que los hombres tienen a que los demás se abstengan de intervenir con su libertad (Cruz Parceró, 1998, p. 259 y siguientes).

también parecen tener el rol de instrumentos de ordenación, dominación y administración social al servicio del orden político que les ha dado forma. Además, en nuestra opinión, los *derechos* y el *Derecho* no solo constituyen tecnologías que vehiculizan las relaciones de poder soberanas, disciplinarias y gubernamentales en una sociedad (Bernales Odino, 2012, p. 74), sino que además tienen un efecto alienador en los individuos. Así, creemos que el efecto alienador de este *biopoder* encuentra su clímax en la subjetivación y normalización de las relaciones de poder fundantes del orden político en cuestión que el titular de estos derechos tiende a experimentar, y que se traduce en una falsa sensación de libertad y protección, en un contexto de dominación y sumisión.

Además, debemos recordar que los derechos subjetivos -y sus intereses efectivamente protegidos- son producto del resultado de la lucha de fuerzas que subyace al nacimiento del orden político vigente en una sociedad determinada, siendo este discurso final el que delimitará su existencia y castigará su transgresión. En este contexto, no podemos dejar de lado el que los titulares de derechos subjetivos solamente serán titulares de aquellas libertades y de aquellas prerrogativas determinadas por *ese* orden político y delineadas por las estructuras de poder dominantes en aquella sociedad y que dichas libertades únicamente podrán ser ejercidas de la manera en que las referidas estructuras lo impongan. En definitiva, esta “libertad” existe únicamente dentro de estas superestructuras,⁸ las cuales mantienen técnicas destinadas a producir la intimación, la subjetivación, la legitimación y la normalización de estas relaciones de poder a las cuales obedecen.

En definitiva, el pensar que los derechos subjetivos podrían liberar o proteger la libertad de los animales no humanos constituye una confusión cultural grave más pero absolutamente normalizada en nuestros discursos predominantes y podemos culpar a los diversos agentes que tienden a la reproducción y perpetuación de estos, así como a las estructuras sobre las cuales se construye el saber en nuestras sociedades.

Con todo, debemos advertir que cuando sostenemos que los derechos subjetivos no constituyen una técnica idónea para alcanzar la abolición animal, no estamos negando el reconocimiento de derechos en favor de los animales por el hecho de creer que únicamente los humanos pueden ser titulares de ellos, sino que lo hacemos con el objeto de salvaguardar de manera intensa la soberanía no humana por sobre los dictados

⁸ Cuando hablamos de “superestructuras”, nos referimos al conjunto de fenómenos jurídicos, políticos e ideológicos, así como las instituciones que los representan, que están asentados sobre la estructura económica de nuestras sociedades humanas.



culturales acomodaticios elucubrados por seres humanos.⁹ Lo anterior no significa que debamos dejar de perseguir el ideal de la liberación y emancipación más absoluta de los animales no humanos respecto de los animales humanos sino todo lo contrario: esto significa que debemos ser capaces de diseñar una tecnología de la liberación animal que evite incorporar de manera directa a estos seres autónomos e independientes en nuestras estructuras y superestructuras discursivas de poder, cuestión que desafortunadamente se produce al juridificar al animal humano y al imponerle su inclusión forzada a nuestros códigos etológicos mediante el reconocimiento de derechos.

El derecho subjetivo como una forma de antropomorfización del animal no humano. Ya hemos advertido que los derechos subjetivos -así como los derechos morales- tienen un carácter netamente antrópico, lo que ha llevado a que el *Derecho* haya sido un importante objeto de estudio de la ciencia antropológica

En este sentido, la antropóloga Milka Castro Lucic en “*Los Puentes entre la Antropología y el Derecho*” explica que desde que el hombre se arraigó sobre la tierra han existido instituciones y que los individuos, al agruparse en asociaciones y sociedades, fueron creando órdenes jurídicos que regularían y conciliarían sus relaciones, o en otras palabras, fueron creando “*Derecho*”. Así, expone que:

(...) este fue el campo abordado por los juristas del siglo XIX, reconocidos como protoantropólogos, y por los primeros antropólogos. En su interés por conocer al "otro" en la diversidad y alteridad, se introdujeron a través del trabajo de campo en otras sociedades recogiendo datos sobre autoridades, sistemas de poder y formas legales; centraron su interés en la identificación de las normas jurídicas y los principios que regulaban y orientaban la organización de los pueblos estudiados. (Castro Lucic, 2014, p. 17).

Así, Castro Lucic (2014, pp. 33 y ss.) sostiene que no es desproporcionado afirmar que la antropología haya nacido más cercana a lo que hoy reconocemos como *antropología jurídica*, toda vez que el conocimiento legado por los juristas del siglo XIX,

⁹ Cuando hablamos de “soberanía no humana” nos referimos a la necesidad de respetar y proteger la existencia y vigencia de las interacciones sociales entre no humanos desarrolladas conforme su propia etología y códigos de conductas naturales, en oposición, a aquellas interacciones distorsionadas por el ejercicio del poder antrópico y por la imposición de códigos etológicos humanos.

en términos generales corresponde a estudios comparativos que buscaban comprender “la naturaleza, origen y evolución de la sociedad humana”, bajo el prisma del pensamiento moderno y las características de la civilización. De esta forma, explica que *lo jurídico* se encuentra inmerso en la estructura social y cultural de los pueblos, razón por la cual la separación de los fenómenos jurídicos de otras esferas de la cultura no resulta tarea sencilla (Castro Lucic, 2014, p. 34).

Sin el ánimo de ahondar más en estas apasionantes perspectivas, queremos hacer presente nuestra posición de que el *Derecho*, desde un punto de vista antropológico, constituye una manifestación etológica humana que se erige como un código de organización y comportamiento de los animales humanos, análogos a otras complejas formas de organización que es posible apreciar en algunas especies no humanas - pensemos por ejemplo en la eusocialidad de las abejas, las termitas y topos-.¹⁰ De este modo, el *Derecho* y los *derechos* operan como un instrumento antropomorfizador de los animales no humanos al ser aplicados sobre éstos y su imposición forzada constituye una vulneración de la libertad y “autonomía etológica”¹¹ de aquellos individuos.

La complejidad cognitiva y la sintiencia como fronteras de la consideración moral de los animales no humanos. Finalmente es necesario referirnos a los criterios que determinan la frontera de consideración moral de los animales no humanos en los discursos abolicionistas.

Como ya hemos revisado páginas anteriores, Regan se vale del criterio de *sujetos-de-una-vida* para determinar qué animales no humanos podrán ser titulares de los derechos morales que describe dentro de sus postulados. Esto supone la verificación de un determinado grado de desarrollo cognitivo en el individuo de que se trate. Dicha exigencia puede ser de difícil determinación y además puede tornarse arbitraria, particularmente si tenemos a la vista a los animales a los cuales el autor tiende a postular como titulares por antonomasia de estos atributos mentales, predominantemente los grandes mamíferos.

¿Cómo podríamos estar seguros de que una especie tiene un grado de desarrollo cognitivo superior a otra? Muchos podrían pensar que ello es de sencilla comprobación, más aún teniendo en consideración que, por ejemplo, un chimpancé o un elefante,

¹⁰ Sobre la eusocialidad, Keller y Chapuisat (2017), “*Eusociality and Cooperation*”.

¹¹ Con el concepto de “autonomía etológica” queremos denotar la necesidad de salvaguardar la libertad de los animales no humanos de desenvolverse en el mundo de conformidad con sus paradigmas etológicos o de sus propios códigos de conducta naturales y no a través de los códigos etológicos de origen antrópico o de otras especies a las que no pertenecen.



parecieran claramente ser más “inteligentes” que una ardilla o un pez. Sin embargo, ello es errado, tal como lo han hecho ver autoridades en la materia. Así por ejemplo el profesor antropología evolutiva de la Duke University Brian Hare (s.f.) insiste en utilizar una aproximación ecológica al estudiar la cognición animal.¹² En otras palabras, postula la existencia de diversas clases de inteligencias en los animales humanos y no humanos e invoca la necesidad de interpretar dichas inteligencias y habilidades en los contextos naturales y bajo los matices de las necesidades etológicas correspondientes a la especie de que se trate. Así, el que una especie tenga un “grado cognitivo superior a otra” en un principio dependerá de los desafíos y del medio al cual se ha enfrentado el animal, sin embargo, al ser aquellos diferentes entre especies, la labor de determinar cuál especie es más “inteligente” que otra se torna imposible e impropia.

En definitiva, la determinación del grado de desarrollo cognitivo de una especie es una tarea extremadamente compleja, para la cual se necesitaría comparar hasta el cansancio los distintos contextos, hábitats, cualidades físicas, dinámicas conductuales y particularidades etológicas de las especies. Además, requeriría de estudios estadísticos parcelados por especies, poblaciones y comunidades, los que deberían ejecutarse en grandes cantidades y escalas, y aún así los resultados serían inconclusos entre especies, atendida la imposibilidad objetiva de determinar que una especie sea cognitivamente superior a otra. Ante la imposibilidad práctica y teórica de lograr una conclusión clara y cierta acerca de esto es que el criterio *cognoscitivista* del sujeto-de-una-vida propuesto por Regan no parece apropiado para determinar qué individuo es merecedor de consideración moral, social y eventualmente jurídica y qué individuos no lo serán.

¹² En este sentido, el profesor de antropología evolutiva y cognición canina de la Duke University Brian Hare, sostiene que una aproximación ecológica a la cognición animal (*ecological approach to cognition*) nos ayudaría a determinar la verdadera “inteligencia” o capacidad cognitiva de un animal para interactuar y desenvolverse en un entorno determinado. Así, Hare sostiene que aún bajo dicho enfoque no es posible concluir fehacientemente que una especie animal sea más inteligente o capaz que otra, o incluso que un ejemplar de una especie sea más inteligente que otro, por cuánto existen distintos tipos de inteligencias que permitirán afrontar a ese u otro animal determinadas situaciones que son usuales para su entorno. De este modo, y teniendo a la vista una aproximación ecológica a la aproximación animal, ¿Cómo podríamos comprender el enfoque de Regan o Wise en base a la cognición de los no humanos? ¿Quién es en los hechos más inteligente, un gran simio o un pez? De acuerdo con el profesor Hare, la respuesta dependerá del contexto, como, por ejemplo, de si estamos evaluando la capacidad del animal para desenvolverse en una selva o en el agua, o para interactuar o demostrar cierta no alienación -o cierta humanidad- hacia el ser humano. Si pensamos en sus cualidades “humanas” o en su capacidad para sobrevivir en un ambiente selvático, probablemente encontremos de que el gran simio es más inteligente que el pez, pero si es que lo evaluamos por su capacidad para nadar o desenvolverse un ambiente acuático, y para sobrevivir desarrollarse en él, probablemente encontremos que el pez es más inteligente. De todos modos, según Hare ambas conclusiones serían erróneas porque estaríamos aplicando criterios acomodaticios y arbitrarios para hacer un análisis comparativo que carece de los elementos y de la integridad necesarias para alcanzar una conclusión verdadera. En profundidad, ver Hare (s.f.).



Por otro lado, también hemos examinado cómo Francione extiende las fronteras de consideración moral delineadas por Regan, e invoca la *sintiencia* como el criterio clave para determinar qué animales serán titulares del derecho de no ser propiedad de terceros y de los demás eventuales derechos morales que pudieran llegar concebirse en un plano filosófico y dogmático en favor de ellos. Sin embargo, el autor deja fuera de su teoría de los derechos a especies sintientes como los artrópodos, no obstante que zoológicamente pertenecen al reino *animalia*. Esto supone la exclusión del discurso de la consideración moral de animales invertebrados como insectos, arácnidos, crustáceos y miriápodos.¹³

Lo anterior es particularmente grave teniendo en consideración que estos animales presentan comportamientos culturales y muchas veces se desenvuelven dentro de complejas estructuras sociales análogables en complejidad a las humanas. Un ejemplo de esto es la *eusocialidad*, que es el nivel más alto de organización social que se da en ciertos animales y que es posible observar en algunas especies de insectos, crustáceos y mamíferos. Pero no sólo estas complejas formas de organización social fueron desatendidas por estos autores al momento de elaborar sus jerarquías morales sino que además obviaron su sintiencia y capacidad cognitiva.¹⁴

Al margen de la situación particular de los artrópodos, ambos autores excluyen a aquellos animales que carecen de sintiencia, o en otras palabras, a aquellos individuos que carecen de un sistema nervioso centralizado que les impida tener experiencias subjetivas. No obstante lo anterior, existe evidencia de que al menos algunos de estos animales son capaces de reaccionar a estímulos externos, reacciones que pueden traducirse en ciertas clases de movimientos, en la modificación de sus características físicas e incluso en la regeneración corporal.¹⁵ Todos estos animales se encuentran excluidos de la consideración moral que se intenta atribuir a aquellos individuos provistos de sintiencia,

¹³ Si bien Francione no incluye a estos animales dentro de su teoría de los derechos animales, como titulares de estos derechos, no niega que estos carezcan de sintiencia sino que manifiesta sus dudas. (Francione, 2012).

¹⁴ Así, existe evidencia científica de que los insectos tienen experiencias subjetivas y la capacidad de filtrar selectivamente el proceso sensorial de información en orden de priorizar los estímulos de mayor y más inmediata relevancia, y desechar o desatender a los estímulos sin relevancia subjetiva (Klein y Barron, 2016, p. 7). Además, estos animales tienen sistema nervioso central, y tienen cerebros que son extremadamente económicos en el uso de sus neuronas, lo cual no limita su capacidad de experimentar la vida subjetivamente por cuanto según lo avalan recientes avances científicos, la organización funcional de los recursos físicos y psíquicos es lo que importa y no el tamaño de sus órganos (Klein y Barron, 2016, p. 9).

¹⁵ A modo de ejemplo, las esponjas son capaces reaccionar adaptativamente ante cambios ambientales, modificando su forma externa, su consistencia, forma de su superficie, color, e incluso la estructura de su esqueleto (Alcolado Menéndez, 1986, p. 46). A su vez, las estrellas de mar o equinodermos son capaces de regenerarse ante la mutilación de alguna de sus extremidades (Cortés Rivera et al., 2016, p. 104).

por cuanto bajo dicho dogma, la vida de aquellos individuos no sintientes carecería de relevancia moral.

Así las cosas, en el discurso abolicionista más “inclusivo” para con los animales, esto es el de Francione, podemos hablar de la existencia de una dictadura del *sintiencismo*: en este sentido, del mismo modo que señalamos que una discriminación basada en la pertenencia a una determinada especie constituye un acto *especista*, una discriminación basada en la capacidad de una u otra especie de experimentar experiencias subjetivas constituye un acto *sintiencista*.

En definitiva, podemos señalar que el *sintiencismo* presente en la filosofía de Francione y el *cognoscitivismo* existente en los postulados de Regan, constituyen formas ulteriores y más depuradas de discriminación sobre animales no humanos, las que han fallado en la tarea de defender los intereses y libertades de los animales por ellas excluidos.

3. Hacia un Post-Abolicionismo Animal

Desde un comienzo hemos sugerido la necesidad de, una vez identificadas y superadas las deficiencias teóricas presentes en el abolicionismo animal, transicionar hacia un estadio dogmático post-abolicionista. Sin embargo, ¿Qué queremos decir cuando hablamos acerca de un post-abolicionismo?

¿Por qué hablamos de un post-abolicionismo? En páginas anteriores, hemos examinado cómo las teorías abolicionistas animales giran alrededor del reconocimiento derechos pre-legales, morales y/o legales en favor de los animales no humanos, tecnologías que son concebidas por aquellos autores como idóneas para alcanzar el ideal del emancipación total y radical de estos individuos respecto de toda forma de explotación y dominación humana. Sin embargo, hemos observado que dichos mecanismos carecen de la idoneidad necesaria para lograr este fin, por cuánto supondrían la inclusión forzada de los animales no humanos en discursos, paradigmas y estructuras culturales de naturaleza netamente antrópica, todo lo cual se erigiría como una forma de colonialismo interespecie que vulneraría la autonomía más fundamental que debiésemos garantizar a estos individuos. Lo anterior supondría el triunfo de la *razón* humana por sobre la *bestialidad* no humana, del mismo modo que para los colonizadores europeos lo supuso la imposición de un lenguaje, una moral, una religión y un *Derecho* sobre la “*irracionalidad*” o “*inmoralidad*” de los pueblos originarios conquistados, sometidos y adoctrinados.



En este sentido, creemos que el reconocimiento de derechos legales positivos y racionales en favor de estos seres, particularmente el derecho a no ser propiedad de terceros y el derecho justiciable a la libertad, constituye un avance significativo e importante en el camino hacia la liberación animal. Con todo, insistimos que ello no supondría, en sí mismo, la liberación absoluta del animal humano de las formas de dominación humana, por cuanto en ese escenario hipotético los animales no humanos serían titulares solo de aquellas libertades establecidas por el animal humano, las que únicamente podrían ser ejercidas de la manera determinada por el humano y dentro de los límites impuestos por este.

Así las cosas, y utilizando el lenguaje acuñado por los propios autores abolicionistas, podemos concluir que el reconocimiento de derechos subjetivos legales positivos y racionales en favor de animales no humanos constituiría un esfuerzo *proteccionista* o *neo-bienestarista*, por cuanto si bien supondría una mejora material y cultural para con estos, en lo que respecta a la protección de su dignidad y libertad, no produciría la abolición de las relaciones de dominación-subyugación entre humanos y no humanos. El reconocimiento de esta clase de derechos en favor de los animales no humanos únicamente supondría un cambio en la naturaleza de la relación de poder que el humano ejercería sobre la “animalidad” y daría paso a un nuevo paradigma de dominación antrópica sobre los animales no humanos.

Teniendo en consideración todo lo anterior, cabe preguntarse ¿Cómo podríamos transformar el Derecho Animal en aras de procurar la liberación absoluta, o al menos en un mayor grado, de los animales no humanos? ¿Cómo podríamos generar condiciones jurídicas que, sin juridificar *directamente* a los no humanos, permitieran garantizarles un respeto radical a su dignidad, autonomía y libertad? ¿Cómo podríamos imaginar un *Derecho Animal Libertario*?

La teorización acerca de un eventual derecho *libertario* de los animales no humanos podría a ratos tornarse absurda y paradójica,¹⁶ particularmente si tenemos en

¹⁶ En este sentido, podemos encontrar una paradoja similar en la filosofía anarquista, específicamente en lo que algunos han denominado como “derecho anarquista”. Así, en términos generales, podemos señalar que el anarquismo es una teoría política que es escéptica de la justificación de la autoridad y el poder -especialmente del poder político-, que suele basarse en afirmaciones morales sobre la importancia de la libertad individual, y que intenta ofrecer una teoría positiva del florecimiento humano basada en un ideal de construcción de consenso no coercitivo (Fiala, 2017). Bajo esa perspectiva, hablar de la existencia de un derecho anarquista parece ser un sinsentido, un absurdo. Sin embargo, algunos han definido como “derecho anarquista” a diversas elucubraciones doctrinales o teorizaciones filosóficas que divagan acerca de cómo se regularía el comportamiento de los individuos en el contexto de una comunidad anarquista, o qué principios, procedimientos, o máximas gobernarían la toma de decisiones o las acciones individuales o colectivas. En este sentido, ver Stringham (2007) y Rivaya (2018).

consideración el carácter ordenador y alienador que los derechos subjetivos tienen sobre sus titulares, y el carácter naturalmente antrópico de estas tecnologías. Sin embargo, se trata de lucubraciones que pueden presentar una relevancia práctica por dos motivos: en primer lugar, éstas podrían contribuir a normalizar en el discurso filosófico y jurídico la instauración de un nuevo paradigma que rompa con las concepciones clásicas y que tienda desantropomorfizar y liberar de manera real a los animales no humanos de las estructuras de poder humanas; y en segundo lugar, en cuanto toda construcción discursiva esbozada sobre la base de estas consideraciones radicales podrá servir para sentar, de alguna u otra manera, una ruta para el desarrollo de futuras técnicas que permitan compatibilizar el ejercicio jurídico con la liberación animal.

De este modo, y teniendo en consideración lo señalado precedentemente, es que intentaremos describir los elementos o principios que deberíamos considerar al momento de transicionar hacia un estadio dogmático post-abolicionista, que pueda traducirse en el diseño de un Derecho Animal Libertario o, en otras palabras, en un Derecho Animal que tienda a la protección más intensa de la libertad no humana frente a la humana y que utilice técnicas, institutos, o si se prefiere “tecnologías” jurídicas, que permitan restringir a la menor extensión posible la juridificación directa de los animales no humanos y, en consecuencia, el ejercicio del poder antrópico sobre ellos.

¿Qué deberíamos tener en consideración al diseñar un Derecho Animal Libertario? Si es que pretendemos dar un paso adelante en el camino hacia la liberación de los animales no humanos, será necesario comenzar a discutir, diseñar y eventualmente implementar nuevos paradigmas jurídicos que permitan salvaguardar la libertad no humana. En este contexto, creemos necesario tener en consideración al menos los siguientes principios o ideas fundantes:

Un fundamento positivo y racional para la salvaguarda de la libertad no humana. En primer lugar, parece apropiado prescindir de los fundamentos iusnaturalistas que subyacen a los intentos de protección de la libertad e intereses de los animales no humanos, con el objeto de proveer al resguardo estas libertades e intereses mediante fundamentaciones positivas y racionales. Pero ¿cómo fundar la libertad animal en consideraciones racionales, positivas y modernas? La respuesta no es sencilla, toda vez que parece ser más fácil justificar la necesidad de proteger la libertad no humana en consideraciones metafísicas de justicia universal o en otras abstracciones que no requieran necesariamente de una teorización o esfuerzo racional, mientras se presenten como aparentes verdades absolutas y gatillen la intuición y las emociones humanas.



En este sentido, creemos que es imprescindible comprender que la *libertad* constituye una condición esencial para que los humanos puedan desarrollarse y alcanzar su potencial físico, psíquico y emocional. La reducción, perturbación o supresión de la libertad de un humano constituye un atentado en contra de las posibilidades de que dicho individuo pueda alcanzar su desarrollo y eventualmente su realización como “animal” y es por eso que hemos comprendido que todas las formas afectación de ésta deben estar prohibidas y, en ciertos supuestos, reguladas y administradas cuidadosamente.

Así las cosas, teniendo a la vista necesidad de mantener ciertos estándares de libertad para que nosotros, los humanos, podamos vivir, desarrollarnos y alcanzar nuestro potencial, es que podríamos concluir bajo el seno de un consenso social que la mantención o resguardo de condiciones similares para la salvaguarda de la libertad no humana es deseable, por cuanto ello permitirá a aquellos individuos vivir conforme a sus propios códigos y alcanzar sus propias potencialidades. Sin embargo, para concebir lo anterior, primero será necesario concluir que la dignidad no humana equivale a la dignidad humana, lo que requerirá que derribemos toda clase de consideración cultural especista que impida concebir dicha igualdad, o que sirva para edificar justificaciones morales que permitan hacer una diferenciación entre humanos y no humanos con el objeto de que los intereses de los primeros puedan primar por sobre los intereses de los segundos.

No creemos que el fundamento de la igualdad de animales humanos y no humanos provenga de una *verdad* universal, ni tampoco creemos que la deconstrucción de los edificios culturales especistas humanos pueda producirse invocando consideraciones metafísicas o iusnaturalistas. Creemos que el fundamento de esta igualdad puede obtenerse de la experiencia práctica, puede inferirse del estudio del ser humano desde un punto de vista antropológico y sociológico, de la observación del animal no humano desde un punto de vista biológico, etológico y ecológico y de un ejercicio racional y comparativo entre ambos. En definitiva, tanto la justificación filosófica y moral de la igualdad entre la dignidad humana y no humana, como el fundamento subyacente a la libertad animal, *puede* y *debe* formularse bajo un paradigma racional y positivo, a partir la experiencia práctica y los conocimientos científicos existentes tanto respecto de humanos como no humanos.

Aún más, cuando nos referimos a la necesidad de encontrar un fundamento *positivo* para protección de la libertad y dignidad animal, no nos referimos únicamente a la necesidad de fundamentar dichos intereses en conocimientos humanos positivos, sino

también a la necesidad de producir la *positivación jurídica* de aquellos valores, cuidando que la antropomorfización de los no humanos ocasionada por el Derecho se limite a la menor extensión posible.

La sustitución de los derechos subjetivos por nuevas técnicas jurídicas. Atendido el carácter antrópico y antropomorfizador de la tecnología jurídica de los *derechos subjetivos* es que nuestros esfuerzos a largo plazo deberán dirigirse a reemplazar a estos institutos jurídicos por otros que tiendan a salvaguardar de manera intensa la libertad animal frente al ejercicio de la libertad humana y que contribuyan a la cristalización simbólica de esta nueva relación de poder. A estas técnicas innovadoras y revolucionarias las denominaremos como “tecnologías jurídicas de la libertad no humana”.

Bajo un paradigma interespecie gobernado por estas nuevas tecnologías o “técnicas jurídicas”, el ser humano intervendría como sujeto activo y pasivo en las relaciones jurídicas generadas con ocasión de los animales no humanos, así como respecto de los deberes y prohibiciones erigidos por el ordenamiento jurídico para proteger la libertad de estos. De este modo, únicamente el humano ocuparía el rol de sujeto activo y pasivo en las relaciones de poder subyacentes a dichas relaciones jurídicas, lo que permitirá sustraer a los individuos no humanos de una exposición directa al ejercicio del poder jurídico y político antrópico. En definitiva, bajo este nuevo paradigma, deberemos procurar las condiciones teóricas y jurídicas necesarias que permitan al animal no humano ejercer en esta relación de poder únicamente un rol orientador y no uno directo como sujeto u objeto de su ejercicio. Lo anterior, con el objeto de evitar que el carácter medularmente antrópico de estos institutos culturales humanos se proyecte ilimitadamente sobre los miembros de otras especies.

Así las cosas, es de esperar qué bajo este nuevo diseño, la vida, dignidad, libertad y procesos naturales de los animales no humanos puedan ser protegidos mediante regulaciones y limitaciones de las libertades humanas erigidas sobre las diversas áreas del derecho existentes en nuestros ordenamientos jurídicos, como el derecho constitucional, penal, civil, de familia, administrativo, ambiental, entre otros.¹⁷ A su vez, el ejercicio activo

¹⁷ Si bien, debido a su extensión y complejidad, no podremos teorizar a través de estas breves páginas acerca de qué fórmulas jurídicas podrían verificarse en un Derecho Animal Libertario, sí podemos ofrecer algunos ejemplos. Para estos efectos, nos referiremos muy brevemente al Derecho Constitucional, Civil y Animal “en sentido estricto”.

Así, por ejemplo, en un plano Constitucional, sería imprescindible reconocer positivamente la calidad de “personas no humanas” a los animales no humanos, lo cual no solo parece ser una fórmula acertada y útil, sino que además evita la juridificación directa que produciría la adopción de la fórmula “persona legal” o “persona jurídica”. En este sentido, además de reconocer la dignidad animal en la forma señalada precedentemente, creemos necesario el establecer una norma constitucional angular bajo la cual se estructuren las relaciones entre humanos y no humanos -o la ausencia de estas-. Esta norma debería establecer de manera clara el respeto de la libertad animal, o la indemnidad de esta frente al



de acciones, derechos y prerrogativas, así como el ejercicio pasivo de deberes, prohibiciones y obligaciones, deberán recaer exclusivamente sobre los seres humanos. De este modo, sería posible, eventualmente, restringir la juridificación directa del animal humano a casos excepcionalísimos, todo ello en aras de deconstruir en la mayor extensión posible todas las concepciones antropomorfas del animal no humano en el discurso cultural del animal humano.

ejercicio de las libertades humanas. Quizás, una fórmula para una norma como ésta podría revestir el siguiente tenor: *“La persona humana habrá de abstenerse de intervenir la libertad de las personas no humanas.”* De este modo, bajo una máxima constitucional como ésta, podríamos estructurar la deconstrucción de la explotación y dominación sobre animales no humanos en un plano jurídico infraconstitucional. Vale notar que en una situación como esta, y bajo el paradigma ya descrito, no se estaría erigiendo un “derecho” en favor de los animales no humanos, y la titularidad del bien jurídico de “la salvaguarda de la libertad animal”, subyacente a esta y otras disposiciones, debería recaer en todos y cada uno de los integrantes humanos de nuestras sociedades, de manera que el ser humano, sea cual fuere el ejemplar, pudiese poner en ejecución los mecanismos jurídicos disponibles que permitan proteger la libertad animal de aquellas clases de afectaciones proscritas por las leyes humanas vigentes, dictadas bajo un paradigma de respeto absoluto al interés analizado.

Por otro lado, en un plano infraconstitucional, el Derecho Civil debería ser objeto de modificaciones medulares. Entre estas, será necesario reconocer a los animales no humanos como personas no humanas, al margen de su reconocimiento a nivel constitucional. Ello, en un ordenamiento jurídico como el chileno, podría introducirse en el Libro I “De las personas”, del Código Civil. Así, dicho cuerpo normativo establece en su artículo 55 que *“Son personas todos los individuos de la especie humana, cualquiera que sea su edad, sexo, estirpe o condición”*, fórmula que podría ser sustituida por la siguiente: *“Son personas todos los individuos humanos y no humanos, cualquiera que sea su edad, sexo, estirpe o condición. Los animales no humanos serán denominados personas no humanas.”* Junto a lo anterior, será necesario deconstruir el estatus de propiedad o de “cosa semoviente” que los animales no humanos tienden a tener en nuestros órdenes jurídicos civiles. Para lo anterior, será necesario derogar todas aquellas aproximaciones antropocéntricas, especistas e instrumentalizadoras de los no humanos presentes en estos (así, por ejemplo, en Chile sería necesario derogar aquellas referencias contenidas en artículos como el 567, 570, 571, 607, 608, 609, 623, 646, 788, 816, 1123, 1864, y 1984 del Código Civil).

A su vez, el Derecho Animal en “sentido estricto” también deberá ser reestructurado. Cuando hablamos de “Derecho Animal en sentido estricto”, nos referimos a todas aquellas normas, principios y tecnologías jurídicas establecidas con el objeto de garantizar cierta libertad o bienestar en favor de animales no humanos. Bajo esta clasificación podríamos incluir a las clásicas normas bienestaristas que regulan la forma de explotar a los animales como recursos, las leyes y reglamentos de protección animal, las leyes especiales que regulan la tenencia de animales, y en general todas las normas que establecen ciertos límites a la manera en que son utilizados los animales no humanos por parte de los humanos. Al respecto, será necesario deconstruir estos paradigmas normativos clásicos con el objeto de suprimir todas aquellas disposiciones que establezcan ciertos cánones de bienestar en favor de los animales en el contexto de situaciones de explotación; en primer lugar, porque éstas carecerán de sentido bajo el paradigma de la prohibición absoluta de la instrumentalización de animales no humanos, y en segundo lugar, por cuanto estas menciones podrían ser confusas, pudiendo contribuir a la normalización de concepciones culturales bajo las cuales se legitime la utilización de no humanos para la satisfacción de fines humanos. Además, es común que las leyes protección animal, además de perfilar a los animales como individuos sintientes, dignos o integrantes de la naturaleza, también los definan como individuos susceptibles de ser apropiados, poseídos o “tenidos” por humanos. Así, será imprescindible suprimir toda concepción instrumentalizadora presente en estos cuerpos normativos, que sean incompatibles con el paradigma de la liberación radical de los ellos. Finalmente, respecto de aquellas leyes que normalmente regulan la tenencia de “mascotas” o “animales de compañía”, debemos señalar que creemos necesaria su derogación, con el fin de abrir paso a una nueva manera de regular la relación especialísima existente entre animales humanos y compañeros no humanos, de acuerdo con lo que postularemos más adelante.



Así las cosas, la salvaguarda de la libertad animal podría alcanzarse de una manera discursivamente coherente, en la que intervendría el ser humano como sujeto activo y pasivo de aquel ejercicio del poder antrópico, restringiendo su propia libertad en beneficio del animal no humano, todo esto a través de la utilización de “productos etológicos” humanos.

La necesidad de extender las fronteras de consideración moral. De conformidad con los postulados abolicionistas examinados, las fronteras de consideración moral se extienden únicamente hasta ciertos animales, principalmente a mamíferos con un determinado grado de desarrollo cognitivo, o en el mejor de los casos, a aquellos no humanos dotados de sintiencia.

En nuestra opinión, lo anterior es inaceptable, por cuanto creemos que la dignidad del animal humano o no humano no radica ni en sus capacidades cognitivas, ni en su capacidad para experimentar sensaciones, sino únicamente en el mero hecho de existir como tal. Al respecto, pensamos que todas las vidas son valiosas y merecen ser vividas bajo las propias cualidades, condiciones y paradigmas naturales que corresponda a la especie de que se trate.

En este sentido, si en un momento desde el abolicionismo se criticó al utilitarismo por su reducción del individuo a meros *receptáculos de experiencias* (Regan, 2016, p. 272), podemos sostener que hoy en día el abolicionismo más vanguardista reduce al individuo a un mero *receptáculo de sensaciones*, en términos tales que la vida del sujeto será valiosa únicamente en cuanto tenga la capacidad de *sentir* y no por el hecho de ser un individuo vivo perteneciente al reino *animalia*.

A mayor abundamiento, el criterio de la sintiencia es problemático por cuanto en la práctica limita la consideración moral únicamente a aquellas especies respecto de las cuales exista consenso científico, o al menos algunas pruebas, acerca de su capacidad de sentir. Un ejemplo de ello son los moluscos o crustáceos, los que tradicionalmente son excluidos de la comunidad moral “Francioniana”, atendida la inexistencia de suficiente consenso científico acerca de su sintiencia. Otro ejemplo lo constituyen los artrópodos, y dentro de ellos los insectos, respecto de los cuales existen antecedentes que avalan la presencia de esta cualidad, sin embargo, ni siquiera son mencionados por los discursos abolicionistas predominantes.

Por lo anterior, es que parece necesario extender las fronteras de consideración moral allende la sintiencia, de una manera tal que nos permita incluir en la comunidad moral a los animales que carezcan de esta cualidad, los cuales no merecen ser excluidos



de ella en razón de una condición de las cuales no son responsables. Además, la ampliación de la comunidad moral en la dirección señalada permitirá evitar la situación indeseada de incluir en ésta únicamente a aquellas especies cuya sintiencia se encuentra avalada y respaldada en el imaginario científico antrópico.

¿Entonces, qué clase de especies pertenecientes al reino *animalia* se encontrarían comprendidas en la comunidad moral sobre la base de la superación del criterio de la sintiencia? La respuesta es sencilla: todas, incluidos los invertebrados, los moluscos, las esponjas, los insectos y todos aquellos que tienden a ser colacionados como ejemplo de individuos que no merecen estar incluidos en nuestra comunidad moral. Creemos que no existe una justificación razonable, más allá de criterios economicistas, antrópicos o utilitaristas, que permita concluir que es valioso utilizar, instrumentalizar y explotar a ciertos individuos y no a otros únicamente por el hecho de ser o no sintientes. Lo anterior, por cuanto la cognición y la sintiencia no constituyen las únicas maneras de vivir una existencia no humana, y en cuanto incluso en aquellos sujetos desprovistos de sintiencia pareciera existir una “voluntad natural” de pervivir.¹⁸

La excepcionalidad del vínculo entre humanos y “compañeros no humanos”. Hasta aquí, hemos insistido en la necesidad de generar de condiciones culturales y jurídicas que permitan la liberación total de toda clase de animal del ejercicio del poder humano, con independencia a la especie a que pertenezcan. Sin embargo, creemos necesario tratar de manera especial la situación de los *compañeros no humanos*, o en otras palabras, la de los animales domésticos también denominados tradicionalmente como *animales de compañía* o *mascotas*.¹⁹ En este contexto, es interesante colacionar la perspectiva abolicionista de Francione respecto de los animales domésticos, conforme a la cual estos individuos deberían ser esterilizados de modo de que no puedan reproducirse y dejen de

¹⁸ Al hablar de una “voluntad natural” de vivir no nos referimos a la presencia de una voluntad propiamente tal, lo cual sería absurdo, particularmente si consideramos que hablamos de individuos que estarían desprovistos de sintiencia y cognición. Con el concepto de “voluntad natural” de pervivir, queremos denotar ciertos comportamientos fisiológicos de algunos de estos animales que parecieran tender al fin de seguir existiendo, pese a que no puedan experimentar pensamientos ni sensaciones en de dicho proceso. Un ejemplo de ello podría constituirlo la capacidad regenerativa de las estrellas de mar (Cortés Rivera et al., 2016, p. 1) o de las esponjas (Alcolado Menpendez, 1986, pp. 18 y ss.), regeneración que no abarca exclusivamente a las partes dañadas, sino que además sus fragmentos separados pueden regenerarse completamente en un adulto. ¿Acaso no pareciera que estamos ante la presencia de un impulso natural tendiente a la subsistencia de aquellos individuos y sus especies? ¿Acaso esto no amerita el respeto de su vida y existencia?

¹⁹ Preferimos el término “compañero no humano” a los anteriores, por cuanto los demás denotan un importante grado de reificación del animal no humano y de instrumentalización de este por el humano. Así, el concepto de compañero no humano permite evitar la proyección cultural de aquellos institutos que buscamos deconstruir, imprimiendo a la vez un carácter horizontal a la relación interespecie que subyace a él.



existir, lo anterior con el objeto de evitar la explotación de futuras generaciones y eludir el resultado indeseado del retorno de ellos a un estado natural en el cual no tendrían posibilidades desenvolverse con éxito (Francione y Charlton, 2015, pp. 24-25). Al respecto, creemos que la decisión humana de quién debe continuar existiendo y quién no, de qué especie, población o comunidad debe extinguirse y cual debe pervivir, supone un acto de soberbia antropológica desbordante que carece de sentido en el contexto de un discurso filosófico que pretende abolir la dominación de los humanos por sobre los no humanos.

Con todo, si bien creemos que la situación de los animales domésticos en general, en un eventual escenario abolicionista, es compleja, creemos que podemos discernir con alguna mayor claridad la situación de los animales domésticos considerados como *compañeros no humanos*, o al menos respecto de algunos de estos. En este sentido, existen ciertas especies no humanas que han mantenido relaciones de larga data con el ser humano. El ejemplo más claro es el del *canis lupus familiaris* o perro doméstico, el cual mantiene una relación simbiótica con el humano que se extiende hasta hace unos 40.000 años de antigüedad (Valadez Azúa, 2000, p. 75). Otro ejemplo es el del *felis silvestris catus* o gato doméstico, el que mantiene una relación que quizás también podría ser catalogada de simbiótica con el humano, la que se remonta hasta hace unos 4.500 años de antigüedad (Valadez Azúa, 2003. p. 164).

Así las cosas, atendido el vínculo interespecie particular que une a estos animales con los seres humanos, podríamos concluir que la aplicación irrestricta de los postulados que hemos formulado en páginas anteriores, en estos casos, podría ocasionar un perjuicio superior al beneficio que debiésemos perseguir en favor de aquellos individuos. Por ello es que, probablemente, sería admisible -o incluso necesario- incurrir en una juridificación más intensa de estos sujetos, con el fin de salvaguardar su igualdad en el contexto de los “grupos familiares multiespecie”.²⁰

²⁰ Así, por ejemplo, en un plano constitucional, será necesario no sólo reconocer la calidad de persona no humana de los animales no humanos, así como la libertad animal por sí sola, sino que además será imprescindible reconocer, como realidad fáctica y jurídica, la existencia de la “familia multiespecie” sobre la cual se erigen vínculos socioculturales entre miembros de una misma especie o de diferentes especies, los que podemos considerar como análogos a aquellos vínculos de parentesco o afinidad existente entre animales humanos. De este modo, una eventual fórmula para reconocer a nivel constitucional esta realidad actual, podría ser la siguiente: “La Constitución reconoce a la familia como una forma básica de organización social, la que podrá estar constituida por miembros de la especie humana o por miembros humanos y no humanos.”

Por otro lado, el Derecho Civil de los *compañeros no humanos* tiene un rol de particular importancia, por cuánto el paradigma regulatorio de estas clases de relaciones debería estructurarse sobre la existencia de vínculos familiares interespecie. Así las cosas, sería deseable contemplar en nuestros códigos civiles la inclusión de los animales no humanos en el esquema de deberes y obligaciones familiares, del mismo modo que en estos tienden a existir conjuntos



Con todo, debemos hacer presente que aquí no se trata de dar un trato distinto a estos animales por el hecho de ser más cercanos a nosotros, o por el hecho de preferirlos frente a otros animales con los cuales no nos relacionamos con la misma frecuencia e intensidad. Tampoco se trata de rendir tributo a estas especies por la compañía y los servicios que históricamente nos han proveído. Sino que se trata de generar un escenario cultural en los discursos humanos que reconozca esta realidad *de facto* y que no ubique a estos individuos en una situación material desmejorada con respecto a todos los demás animales no humanos que, durante los mismos períodos históricos de tiempo, han vivido con independencia de nosotros.²¹

de deberes y obligaciones de los padres para con los hijos, o entre cónyuges. Debido a las particularidades especialísimas de este vínculo interespecie, es que de manera excepcional podríamos considerar que estos no humanos, en cuanto integrantes de estas familias multiespecie, serían los titulares de los intereses que subyacerían al establecimiento de los deberes y obligaciones para con estos. Lo anterior, por cuanto privarles de dicha posibilidad podría suponer una situación de inequidad y desigualdad dentro del contexto del grupo familiar. Así, en este caso excepcional, los animales no humanos podrían ser sujetos pasivos de deberes y obligaciones familiares. Por otro lado, del mismo modo que sucede con los padres de los menores o con los tutores o curadores de los incapaces, serán los compañeros humanos-tutores quienes deberían estar jurídicamente habilitados para ejercer los derechos y responder por las obligaciones que se generaren en el patrimonio de su familiar no humano. Si bien es discutible cuál debería ser la naturaleza jurídica de este patrimonio, creemos que un patrimonio afectación es menos lesivo para el no humano, en cuanto supone una juridificación algo inferior. Con todo, también sería posible establecer un patrimonio de titularidad directa de estos individuos, del mismo modo que lo existirá respecto de un hijo menor o de un interdicto.

Finalmente, en lo que respecta al Derecho Animal en sentido estricto, atendida la instauración de un nuevo paradigma en el cual los compañeros no humanos forman parte integrante de una familia multiespecie, con todos los derechos, deberes y obligaciones que esto conlleva, es que será necesario derogar las estructuras normativas que actualmente rigen la relación entre humanos y compañeros no humanos, o en otras palabras, aquellas leyes que regulan la “tenencia responsable de mascotas”. Lo anterior, por cuanto las normas tendientes a establecer condiciones mínimas de trato hacia los compañeros no humanos, o normas de “tenencia responsable” de animales, se encontrarían comprendidas dentro de los deberes y obligaciones para con estos el contexto de la familia multiespecie, y toda forma de vulneración de estos deberes y obligaciones, y toda clase de atentado en contra la integridad física o psíquica de estos individuos, sería sancionable tanto por las vías civiles tradicionales así como por el derecho penal libertario de los animales no humanos. Del mismo modo, será necesario derogar y deconstruir las normas jurídicas y culturales que han normalizado la mutilación corporal forzada de estos individuos bajo el pretexto del bienestar animal y la tenencia responsable, mas con la verdadera intención de controlar la población de estos animales en aras de satisfacer las necesidades higiénicas, de seguridad, y de aseo y ornato de nuestros espacios físicos humanos. En esta dirección, y considerando a estos individuos como parte integrante de una familia multiespecie, es que la reproducción de compañeros no humanos debería de ser planeada de manera responsable -o no- del mismo modo que lo hacemos los seres humanos, y la posibilidad de abortar la descendencia en gestación deberá existir -o no- de conformidad con los valores predominantes de la sociedad de que se trate. Asimismo, creemos que la intervención corporal de un compañero no humano con el fin de extirpar sus órganos reproductores en aras de evitar que pueda reproducirse, así como aquellas mutilaciones usualmente realizadas con fines “estéticos”, constituyen el ejercicio de un biopoder que se erige como un acto de violencia interespecie grotesco que habrá de ser punible bajo los mismos parámetros en que ésta lo sería si dicha conducta lesiva hubiere sido ejecutada en contra de un ser humano. Lo anterior, obviamente, excluyendo a aquellas mutilaciones corporales indicadas médicamente con el objeto de prevenir o enfrentar el desarrollo de patologías -tal como ocurre con los humanos-. Finalmente, también debemos recordar que las conductas que atentan en contra de la vida de compañeros no humanos recién nacidos deberían ser catalogadas de infanticidio, y el abandono de estos no constituirá un delito de maltrato animal si no un delito de abandono de menores, con iguales penas.

²¹ Si bien todo lo expuesto es cierto respecto de especies animales como perros y gatos, ello es discutible y se torna más difuso en la medida que nos alejamos de aquellas especies con las cuales hemos mantenido relaciones estrechas



4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo, hemos distinguido al abolicionismo animal como la postura más radical y libertaria de los no humanos diseñada hasta nuestros días, en cuanto aboga por la supresión de toda forma de explotación animal e incluso por la inclusión de ellos - o de algunos de ellos-, en la comunidad moral construida culturalmente por humanos.

Con todo, hemos podido apreciar la presencia de ciertas deficiencias teóricas y discursivas en sus postulados, entre ellas, la fundamentación de la libertad animal y específicamente los derechos morales animales sobre la base consideraciones iusnaturalistas; la concepción teórica de los derechos subjetivos como tecnologías idóneas para la liberación animal; y el *cognoscitivismo* y *sintiencismo* como elementos determinantes de las fronteras de consideración moral que a la vez se erigen como formas sofisticadas y depuradas de discriminación en contra de ciertos animales no humanos.

En este contexto, quizás el elemento más problemático de las teorías abolicionistas es la utilización de los derechos subjetivos como un mecanismo idóneo para producir la liberación de los animales no humanos del ejercicio del poder humano. Así, el carácter liberador que el derecho subjetivo pareciera proyectar en favor del no humano se convierte en un eufemismo que oculta el colonialismo interespecie que supone la inserción forzada de un animal no humano en los edificios discursivos humanos. Este colonialismo interespecie se traduce en la conquista cultural de la *animalidad* por parte de la *razón humana* y da paso a un nuevo paradigma de sometimiento y dominación en el cual los no humanos tendrán ciertas posibilidades de actuación o ciertas parcelas de libertad en la medida en que actúen -o de alguien actúe por ellos-, legitimando y respetando los edificios y las estructuras de poder erigidas por animales humanos.

De este modo, si bien sostenemos que la adopción práctica de los postulados abolicionistas constituiría un avance importante para la defensa de la libertad y dignidad de los animales no humanos, o en otras palabras, si bien dicho escenario supondría un paso importante en el camino hacia la liberación animal, ello en modo alguno supondría la abolición total de toda forma de dominación humana sobre estos, por cuanto los derechos morales, legales y subjetivos no solo se erigen como una tecnología no idónea para alcanzar dicha finalidad sino que además tienen un carácter absolutamente

durante siglos, y nos acercamos a otras especies de animales que usualmente utilizamos para satisfacer nuestras necesidades de compañía, pero cuya etología no ha coevolucionado junto a la nuestra, en términos tales de hacerla predominantemente dependiente del humano. Entre estas, quizás podríamos señalar a animales como las aves, conejos, roedores, peces y animales exóticos como por ejemplo iguanas, tigres, anfibios y reptiles. Respecto de ellos, deberíamos aplicar la regla general descrita en páginas anteriores, y deberíamos evitar incluirlos de manera directa tanto en nuestros discursos jurídicos como en nuestras esferas físicas de poder.

antrópico y antropocentrista. En este sentido, y siguiendo la terminología empleada por los autores abolicionistas, un estadio abolicionista llevado desde la teoría a la práctica constituiría un avance “*neo bienestarista o proteccionista*”, por cuanto si bien supondría un paso adelante en el camino hacia la abolición de la explotación animal no lograría alcanzarla.

Así las cosas, creemos que es necesario reinterpretar tanto nuestras relaciones interespecie con los no humanos, así como las teorías abolicionistas que hemos tendido a considerar como libertarias, con el objeto de crear nuevas tecnologías jurídicas de libertad no humana que permitan alcanzar dicho fin. Estas tecnologías deberán evitar incorporar de manera directa a estos seres autónomos e independientes en nuestras estructuras y superestructuras discursivas de poder, en términos tales que la protección de la libertad animal pueda alcanzarse de una manera coherente, esto es, interviniendo el ser humano como *sujeto activo y pasivo* de aquella relación jurídica y como *sujeto y objeto* de aquel ejercicio del poder, limitando su propia libertad en beneficio del animal humano, todo esto a través de la utilización de institutos jurídicos pertenecientes al imaginario cultural y etológico humano.

Conforme a lo anterior, y encaminándonos hacia un estadio dogmático animal *post-abolicionista*, creemos útil que al momento de diseñar estas nuevas tecnologías jurídicas se tengan a la vista ciertas consideraciones básicas como las ya formuladas, de modo que podamos dotarlas de la idoneidad necesaria para que estos sujetos dignos y autónomos puedan experimentar una emancipación radical de toda forma de control, ordenamiento, normalización e instrumentalización de naturaleza antrópica. Para alcanzar lo anterior, también será necesario reinterpretar algunas concepciones e instituciones jurídicas arraigadas en nuestros discursos predominantes y deconstruir consideraciones culturales normalizadas en lo más profundo de la etología humana, para encaminarnos hacia un *Derecho Animal Libertario* orientado a salvaguardar de manera intensa la soberanía no humana frente a los dictados culturales acomodaticios elucubrados por los animales humanos.

Pese a que hemos intentado establecer ciertos principios que deberíamos tener en consideración al momento imaginar un *Derecho Animal Libertario*, estos esfuerzos probablemente se verán superados por la dificultad de prever todos los problemas y desafíos que su diseño, implementación y aplicación podrían conllevar. Por esto es que es fundamental comenzar desde ya a discutir, investigar, redescubrir y reinterpretar nuestras estructuras discursivas clásicas y nuestras instituciones jurídicas vigentes, en aras de

adaptarlas a estos nuevos paradigmas culturales. Solo de esta manera podremos intentar saldar la deuda histórica que mantenemos con gran parte de los animales que habitan este planeta y podremos dar paso a nuevas formas de relacionarnos con ellos, desprovistas de todos aquellos elementos que determinen la existencia de una relación de explotación, alienación y dominación sobre *ellos*.

Bibliografía

- Alcolado Menéndez, P. (1986) *Las esponjas*. Ciudad de La Habana, Cuba: Editorial Científico-Técnica.
- Bernales Odino, J.M. (2012). *Foucault y el derecho* (Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía). Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. Santiago de Chile, Chile.
- Beuchot, M. y Saldaña Serrano, J. (2017). *Derechos Humanos y naturaleza humana*. México D.F., México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. 2da Ed.
- Castillo Javier, J. (s.f.). *Críticas al iusnaturalismo y resurgimiento del Derecho Natural: Un estudio sobre la relevancia del iusnaturalismo en la interpretación jurídica*. Academia.edu. Recuperado de https://www.academia.edu/19461797/Criticas_al_iusnaturalismo_y_resurgimiento_del_Derecho_Natural
- Castro Lucic, M. (2014). *Los puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica*. Santiago de Chile, Chile: Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.
- Cortés Rivera Y., Idalia Hernández, R., San Martín del Angel, P., Zarza Meza, E. y Cuervo González, R. (2016). *Potencial regenerativo de la estrella de mar Linckia guildinguii*. Hidrobiológica 2016, 26 (1): 103-108
- Cruz Parcero, J. A. (1998). *El concepto de derecho subjetivo en la teoría del derecho contemporánea* (Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Derecho). Universidad de Alicante, Alicante, España.

- Cruz Parceró, J. A. (2001). *Derechos Morales: Concepto y relevancia*. Isonomía N°15. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fiala, A. (2017). *Anarchism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy: Anarchism. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/anarchism/>.
- Formisano Paccagnella, A. y Borba Marchetto, P. (2019). *Animal Welfare versus Animal Abolitionism: a comparison of the theories by Peter Singer and Tom Regan and their influence on the brazilian federal Constitution*. R. Dir. Gar. Fund., Vitória. Mayo-Agosto. 2(20): 251-270.
- Foucault, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (2ª edición en español), Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Francione, G. L. (2000). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia, United States of America: Temple University Press.
- Francione, G. L. (2004). *Animals—Property or Persons?* Newark (New Jersey), United States of America: Rutgers Law School (Newark) Faculty Papers.
- Francione, G. L. (2008). *Animals as Persons. Essays on the abolition of animal exploitation*. New York, United States of America: Columbia University Press.
- Francione, G. L. (2009). *Animal welfare and the moral value of nonhuman animals*. Law, Culture and the Humanities. 6(1): 1–13.
- Francione, G. L. (2012). *Sentience. Animal Rights: The Abolitionist Approach*: Blog. Recuperado de <https://www.abolitionistapproach.com/sentience/>.
- Francione, G. L. y Charlton, A. (2013). *Eat like you care. An examination of the morality of eating animals*. n/a. Exempla Express.
- Francione, G. L., y Charlton, A. (2015). *Animal Rights, The Abolitionist Approach*. San Bernardino (California), United States of America: Exempla Express.
- Gaviria Díaz, C. (2010). *La ruptura del monismo kelseniano: a propósito de la norma fundamental*. En: Fuentes Contreras, É. [et al.]. *Hans Kelsen, una teoría pura del derecho*. Bogotá, Colombia: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Hare, B. (s.f.). *Dog emotion and cognition: Ecological approach to cognition, Part 2*. Coursera: Dog Emotion and Cognition. Recuperado de <https://www.coursera.org/lecture/dog-emotion-and-cognition/ecological-approach-to-cognition-part-2-mE6A2>



- Keller, L. y Chapuisat, M. (2017). *Eusociality and cooperation*. En: eLS. John Wiley & Sons, Ltd: Chichester. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/312486960_Eusociality_and_Cooperation.
- Kelsen, H. (1979). *La idea del Derecho natural y otros ensayos*. México: Editora Nacional.
- Kelsen, H. (1982). *Teoría pura del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Ed. EUDEBA.
- Klein, C. y Barron, A. (2016). *Insects have the capacity for subjective experience*. *Animal Sentience* 2016.100: Klein & Barron on Insect Experience. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/311770445_Insects_have_the_capacity_for_subjective_experience
- Nogueira Alcalá, H. (2005). *Aspectos de una Teoría de los Derechos Fundamentales: La Delimitación, Regulación, Garantías y Limitaciones de los Derechos Fundamentales*. *Ius et Praxis* v.11 n.2. pp. 15-64.
- Papi Beyer, M. (s.f.). *Manual de introducción al Derecho*. Universidad Miguel de Cervantes.
- Radbruch, G. (1992). *El relativismo en la filosofía del Derecho*. Bogotá, Colombia: Temis.
- Regan, T. (2016). *En Defensa de los Derechos de los Animales*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid, España: Editorial Trotta, S.A.
- Squella Narducci, A. (s.f.). *Introducción al Derecho*. n/a. Editorial Jurídica de Chile.
- Stringham, E. P. (2007). *Anarchy and The Law: The Political Economy of Choice, Chapter 1*. New Jersey, United States of America: Transaction Publishers.
- Valadez Azúa, R. (2000). *El origen del perro, primera parte (entre el lobo y el perro)*. *AMMVEPE*. Mayo-Junio. 3(11):75-84.
- Valadez Azúa, R. (2003). *Y los gatos. ¿Qué sabemos de su domesticación?* *AMMVEPE*. Septiembre-Octubre. 5(14):164-172.
- Vázquez, R. y Valencia, A. (2016). *La creciente importancia de los debates antiespecistas en la teoría política contemporánea: del bienestarismo al abolicionismo*. *Revista Española de Ciencia Política*, 42, 149-166.

Libertad, igualdad abolición: sentando las bases para un post-abolicionismo animal y un derecho animal libertario

Diego Plaza Casanova



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

DIEGO PLAZA CASANOVA

Abogado (PUCV). Diplomado en Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (PUC). LL.M. en Derecho Animal (Lewis & Clark). Fundador y Director Ejecutivo del Centro de Estudios de Derecho Animal CEDA Chile. Investigador CEDA Chile. Coinvestigador del Handbook on Global Animal Law (Max Planck Institute y Harvard Law School Animal Law & Policy Program). Corresponsal de AFADA ONG en Chile.

EL PROTECCIONISMO RIOPLATENSE DEL SIGLO XIX A PARTIR DEL CASO DE LA SOCIEDAD ARGENTINA PROTECTORA DE ANIMALES (1879 – 1898)

**O PROTECCIONISMO DA RIOPLATENÇA DO SÉCULO 19 DO CASO DA SOCIEDAD
ARGENTINA PROTECTORA DE ANIMALES (1879 - 1898)**

**THE RIOPLATENSE PROTECTIONISM OF THE 19TH CENTURY FROM THE CASE
OF THE SOCIEDAD ARGENTINA PROTECTORA DE ANIMALES (1879 - 1898)**

Enviado: 28 de septiembre de 2020

Aceptado: 12 de noviembre de 2020

Gonzalo Luis Corti

Abogado. Doctorando en Derecho por la Universidad Nacional del Litoral (Argentina).

Email: gonzicorti@gmail.com

El proteccionismo rioplatense del siglo XIX a partir del caso de la sociedad argentina protectora de animales (1879 – 1898)

Gonzalo Luis Corti



Las sociedades protectoras de animales surgieron en distintos lugares del planeta durante el siglo XIX, temprano en Europa y más tarde en América Latina. La cantidad y calidad de estudios sobre el caso latinoamericano no se condicen con la importancia histórica que tuvieron estas asociaciones, tanto en su obrar como en la delineación de un incipiente paradigma animalista.

Este trabajo pone el foco en la primera Sociedad Protectora de Animales constituida formalmente en América Latina. Fundada en Buenos Aires en 1882 en un ambiente elitista de la capital argentina, pionera en la búsqueda de una legislación que protegiera a los animales no humanos y con un marcado ideario anglófilo, logró que se promulgara la primera ley penal de la región que sancionó el maltrato animal. Su forma de entender el proteccionismo animal, sin abandonar el antropocentrismo imperante de la época, contó con particularidades que vale la pena contar.

Palabras clave: proteccionismo animal, sociedad argentina protectora de los animales, historia del derecho.

As sociedades de proteção animal surgiram em diferentes partes do planeta durante o século 19, no início da Europa e posteriormente na América Latina. A quantidade e a qualidade dos estudos sobre o caso latino-americano não estão de acordo com a importância histórica dessas associações, tanto em seu trabalho quanto no delineamento de um incipiente paradigma animalesco.

Este trabalho enfoca a primeira Sociedade de Proteção Animal formalmente constituída na América Latina. Fundada em Buenos Aires em 1882 em um ambiente elitista da capital argentina, pioneira na busca por uma legislação que protegesse os animais não humanos e com uma marcada ideologia anglófila, conseguiu promulgar a primeira lei penal da região que sancionou o abuso de animais. Sua forma de entender o proteccionismo animal, sem abandonar o antropocentrismo vigente na época, tinha peculiaridades que vale a pena contar.

Palavras-chave: proteccionismo animal, sociedade argentina de proteção aos animais, história do direito.

Animal protection societies emerged in different parts of the planet during the 19th century, early in Europe and later in Latin America. The quantity and quality of studies on the Latin American case are not in accordance with the historical importance that these associations had, both in their work and in the delineation of an incipient animalistic paradigm.

This work focuses on the first Society for the Protection of Animals formally constituted in Latin America. Founded in Buenos Aires in 1882 in an elitist environment in the Argentine capital, pioneer in the search for legislation that would protect non-human animals and with a strong Anglophile ideology, it succeeded in promulgating the first criminal law in the region that sanctioned the animal abuse. His way of understanding animal protectionism, without abandoning the prevailing anthropocentrism of the time, had peculiarities that are worth telling.

Key Words: animal protectionism, argentine society for the protection of animals, history of law.

1. Presentación

El trabajo que sigue se extrae de una investigación más amplia que está enmarcada en una tesis doctoral en curso que me encuentro realizando como doctorando en Derecho en la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina). La misma se ocupa de rastrear la subjetivación (o no) jurídica de los animales no humanos en el derecho penal argentino. Esta búsqueda me llevó a investigar ineludiblemente las primeras leyes penales que involucraran a animales no humanos en la Argentina lo cual está, en este caso concreto como en muchos otros, íntimamente ligado al proteccionismo animal.

En la Argentina la agrupación de personas en pos de la protección de (algunos) animales comenzó a finales del siglo XIX en distintos puntos del país. Por supuesto que cada una de estas experiencias contó con particularidades propias de cada región. En razón de esas singularidades, este trabajo pone el foco exclusivamente en la Sociedad Argentina Protectora de los Animales (en adelante SAPA) tomándola como principal exponente del movimiento en la Argentina del siglo XIX en base al liderazgo que esta ostentó en la región, principalmente durante sus primeras décadas de vida.

Si bien el caso que analizo parece muy alejado en el tiempo, las prácticas y representaciones que impregnaban el proteccionismo animal de fines del siglo XIX pueden ser rastreadas en mayor o menor medida en el proteccionismo actual. Las ideas que rodean la consideración moral y legal de los animales no humanos goza de un fuerte impulso en el presente y resulta de fundamental utilidad explorar una posible continuidad (o no) entre la visión que moldeaba el activismo animal en sus comienzos en la región y la que se puede apreciar hoy. Analizar las primeras experiencias animalistas institucionalmente organizadas que se presentaron en la región rioplatense puede contribuir al debate contemporáneo de un tema de gran relevancia y atractivo en la Argentina de comienzos del siglo XX.

De esta forma, este artículo se plantea como objetivos no solo reseñar el nacimiento de la SAPA sino también obtener una aproximación mínima al paradigma proteccionista animal de la época como un aporte ineludible para enriquecer el debate actual sobre los derechos animales y su tutela.

Lamentablemente no se cuentan con investigaciones que estudien en profundidad este caso, con excepción del valioso trabajo de Silvia Urich (2015) el cual recorre las distintas etapas del proteccionismo animal argentino en general. La contrapartida de esta escasez es que le otorga un mayor incentivo a estos párrafos. En fin, teniendo en cuenta

este panorama, se trabajó principalmente con fuentes primarias, en especial los informes anuales de la propia SAPA a los que me fue posible acceder en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, los que se complementaron con publicaciones periodísticas de la época y con algunas fuentes secundarias. El período temporal abarcado en esta exploración comienza en 1879 por ser este el año en el que comienza a conformarse la SAPA y finaliza en 1898 por ser el último informe anual del siglo XIX al que pude acceder. Posteriormente, el perfil y el accionar de la SAPA verá modificado su rumbo a partir del cambio de liderazgos y de la rivalidad con otras sociedades protectoras, por lo que el corte a fines del siglo XIX parece adecuado a los objetivos de esta investigación.

A modo de estructura, el artículo comienza contextualizando el caso en estudio, para lo que se reseña rudimentariamente el panorama argentino del siglo XIX, como así también el ambiente asociativista en el que se enmarcó la creación de la SAPA, junto con el estado del arte del Derecho Animal de esa época. Seguidamente, se pasa a relatar las vicisitudes que rodearon su formación y primeros años de vida, prestando especial atención a quiénes integraban la Protectora y cuál era, a grandes rasgos, su ideología. A continuación, se describirán las principales actividades realizadas por la Sociedad y sus miembros, deteniéndonos en particular en los trabajos en pos de lo que sería la sanción de la ley que penaría el maltrato animal en 1891. Por último, y a partir de lo expuesto anteriormente, se intentará esbozar un retrato de lo que podemos inferir acerca del paradigma proteccionista animal de la época, intentando ser prudentes a la hora de formular consecuencias un tanto más generales.

2. Breve contextualización

2.1 La Argentina decimonónica

Antes de empezar a tratar específicamente el tema que motiva el título de este artículo, me parece importante detenerme durante algunas líneas a describir el marco sociopolítico dentro del cual comenzó a trabajar la SAPA. Con esto no apunto a neutralizar las valoraciones que se pudieran hacer sobre los pensamientos de los sujetos estudiados, sino más bien a completar y enriquecer la descripción de los (y en menor medida las) proteccionistas de la época. Después de todo, la periodización forma parte del título así que no parece tan errado este propósito. En definitiva, quien esté familiarizado con la

historia argentina del siglo XIX podrá hacer sus propios aportes a la lectura y, quien no, puede servirse del breve relato que pongo a disposición.

La SAPA comenzó sus actividades en las últimas dos décadas del siglo XIX en la ciudad de Buenos Aires. Esta etapa coincide con la consolidación del naciente (y pretendido) Estado-nación argentino. Si bien la República Argentina había formalizado su independencia en 1816, le tomó varias décadas estabilizarse institucionalmente. Las disputas acerca del modelo de país a construir se dirimieron principalmente por la vía militar, cuyas facciones podrían resumirse en dos grandes posturas: la unitaria, sostenida por quienes pretendían una centralización nacional en torno a la ciudad de Buenos Aires y su poderosa estructura portuaria (y los sectores asociados a esta economía); y la federal(ista), apoyada por los líderes regionales de las distintas provincias y sus socios terratenientes, los cuales defendían un reparto del poder de mayor amplitud territorial. A su vez, existían grandes extensiones de tierra que no entraban en consideración de estos diseños nacionales por estar ocupadas por pobladores indígenas que venían resistiendo desde la época colonial los avances de las invasiones blancas. Estas regiones, consideradas “desierto” por no estar habitadas por hispanoparlantes, se extendían principalmente a lo largo de la Patagonia y el Chaco argentino, ocupando un gran porcentaje del territorio nacional.

Ya para 1880 la discusión armada sobre el predominio político en Argentina estaba prácticamente definida en base a una organización pretendidamente federal, pero fuertemente concentrada en lo económico y lo institucional en la ciudad de Buenos Aires, con su puerto y sus élites ilustradas. En el plano económico, la Argentina se incorporaba rápidamente al creciente mercado internacional con un rol predominantemente agroexportador, cuyo florecimiento elevó la economía argentina a los puestos más altos de América Latina. Para esto fue necesario un masivo desarrollo de las comunicaciones - principalmente el ferrocarril- y la ocupación de cuanta tierra indígena se pudiera robar, además del fomento a la inmigración europea para incorporar mano de obra con las características que eran consideradas deseables para ocupar las nuevas tierras ganadas.

Las discusiones, que antes se resolvían por las armas, comenzaron a dirimirse entonces en el ámbito institucional, electoral y discursivo, mucho más a tono con el nuevo lugar que la Argentina comenzaba a ocupar en el plano internacional. En este sentido, el liderazgo ideológico de las últimas décadas del siglo XIX fue ocupado en el ámbito político por los sectores que se agrupaban en torno a la figura de Julio A. Roca y su ideario liberal conservador. Claro que otros sectores intentaban imponer su visión del mundo pero lo

cierto es que el Partido Autonomista Nacional -más concretamente el roquismo- ocupó los puestos presidenciales hasta 1910 y con ello la orientación de la agenda nacional. Ideológicamente, este movimiento estaba marcado por una fuerte negación del legado español colonial y sus prácticas, a las que incluían dentro de la barbarie que el país debía superar para poder sentarse en la mesa de las vanguardias civilizatorias del planeta, identificadas por estos grupos en los casos de Gran Bretaña y los Estados Unidos.

En este contexto de consolidación del Estado-nación argentino, en el marco de una gran transformación institucional, motorizada por una descomunal expansión económica y con la mirada puesta en el Norte global y sus promesas de civilización y con una notable concentración de poderes en la ciudad de Buenos Aires, en fin, en esta nueva Argentina, daría sus primeros pasos el proteccionismo animal argentino.

2.2 El contexto asociativista

Además de la situación socioeconómica, existe otro rasgo característico de la época que ayuda a explicar la formación de la SAPA. Sin entrar a profundizar en la denominada Historia de la sociabilidad, corresponde al menos mencionar que en la segunda mitad del siglo XIX se advirtió en la región un notable auge del asociativismo. Esto se vería materializado en la constitución de numerosas agrupaciones de personas que se asociaban voluntariamente en torno a las más diversas finalidades.

Claro que las asociaciones de personas no eran en sí mismas una novedad en la región, pero sí comenzó a ser distinto el modo en que se desarrollaban. Durante la época colonial y la primera mitad del siglo XIX predominaban asociaciones incorporadas en gran medida a las estructuras políticas y eclesiásticas locales en las que imperaba una fuerte jerarquización interna y en donde primaban objetivos principalmente espirituales para sus miembros. En cambio, la etapa que acá nos ocupa estuvo marcada por la proliferación de asociaciones que se constituían bajo la premisa de la unión libre de sus miembros en pos de un objetivo en común que podía ser tanto en beneficio directo de sus partícipes como propósitos de índole filantrópicas.

Esta nueva concepción del individuo ligada al contractualismo y a una marcada acentuación de las libertades civiles va a representar un importante cambio frente a las concepciones de sociedad y asociación que imperaban apenas medio siglo antes (Di Stefano, Sabato, Romero y Moreno, 2002). No es ajeno a este contexto que la Constitución

Argentina de 1853 consagra el derecho a asociarse con fines útiles dentro del núcleo principal de derechos individuales enumerados en su artículo 14.

En este marco, se vivió una acelerada proliferación de asociaciones en pos de los más diversos fines y con composiciones de clase, étnicas, sociales y culturales muy diversas. El auge asociativo prácticamente no reconoció límites, comenzando fuertemente su desarrollo en Buenos Aires y otras ciudades del litoral argentino, pero también extendiéndose luego a la campaña y al resto del país.

2.3 El derecho animal en el siglo XIX

Aunque no sea el objetivo principal de este trabajo el abordaje jurídico de los derechos animales en el caso estudiado, sí resulta importante ubicar a los lectores en el estado en el que se encontraba el debate sobre la consideración legal de los animales no humanos en el siglo XIX para una mejor apreciación del tema propuesto.

En efecto, resulta difícil hablar de derechos animales en una época en la que la subjetivación jurídica de los animales no humanos todavía no tenía un desarrollo considerable. La denominada Teoría de los Derechos Animales, la cual pregona la necesidad y justicia de que los animales cuenten con derechos consagrados legalmente, se consolida recién en la segunda mitad del siglo XX (Donaldson y Kymlicka, 2018), principalmente a través de voces como las de Tom Regan (2016) y Gary Francione (2010). Sobre el tema animal ya venía trabajando también hacía algunos años Peter Singer (2018), aunque en este caso no tan vinculado a una perspectiva netamente jurídica. Antes de estos desarrollos, no se discutía que los animales no humanos pudieran ser considerados sujetos de derechos, por eso resulta difícil hablar concretamente de derechos animales.

No obstante, esto no quiere decir que la consideración de los animales no ocupara de ninguna forma el pensamiento occidental decimonónico. De hecho, a finales del siglo XVIII se publicó una obra de Jeremy Bentham de gran trascendencia para el derecho animal. En su Introducción a los principios de la moral y la legislación (Bentham, 1907) el filósofo inglés sienta un principio utilitarista que sigue siendo incluso adoptado en muchas argumentaciones actuales y que básicamente sostiene que no es la capacidad de razonar o la de hablar la que traza la barrera de consideración moral, sino la de sentir, motivo por el cual los animales no humanos deben ser respetados en su existencia y bienestar. Claro que podemos rastrear en muchos otros momentos históricos pensamientos a favor del respeto hacia los animales, desde Pitágoras y Empédocles en la

antigüedad griega (Baltasar, 2015) hasta Tomás de Aquino en el medioevo italiano, pero nunca alterando la jerarquía superior de los humanos por sobre el resto de los seres (Pocar, 2013)

Ya para el siglo XIX del norte occidental se irá consolidando la idea de que los animales deben ser objeto de ciertas obligaciones por parte de los seres humanos aunque sin llegar todavía a considerarlos sujetos de derechos. Es en este contexto y en el escenario descrito anteriormente que se fundará la Sociedad Argentina Protectora de los Animales con un objetivo particularmente determinado y con ideas y una composición más o menos definida, tal como se intentará mostrar en las líneas que siguen.

3. La historia de la SAPA

3.1 Nacimiento y primeros años

La SAPA fue creada legalmente el día 11 de abril de 1882 cuando, por decreto presidencial, se la reconoció como persona jurídica. Sin embargo, su fundación informal ocurrió tres años antes cuando un grupo de personas se reunieron para formar una asociación que se ocupara del buen trato de los animales y la prevención de la crueldad contra estos.

Desde sus comienzos se atribuyó a sí misma el honor de ser la primer asociación de su tipo en el país y en Sudamérica, lo cual puede o no ser cierto según cómo se interprete esta verdad. Digo esto porque para el año 1871 ya existía una Sociedad con idénticos fines en la ciudad argentina de Rosario aunque no estaba formalmente constituida como tal (Corti y Piazzini, 2020). Al igual que lo sucedido con su par porteña, los primeros años de existencia de la rosarina tuvieron intermitencias en su actividad hasta que en 1886 fue dotada de la personería jurídica que consolidaría su accionar. Es por esto que la precedencia regional de la SAPA dependerá si se toma en cuenta el otorgamiento de personería jurídica o su creación informal. Paralelamente, y muy cerca en el tiempo, daba sus inicios en La Habana la Sociedad Cubana Protectora de Animales y Plantas, cuyo reglamento fue aprobado el 14 de octubre de 1882. Para ese entonces, existían en el mundo alrededor de 270 Sociedades Protectoras de Animales (Funes Monzote, 2006), pero solo las ya mencionadas en América Latina.

Aclarada esta circunstancia, lo cierto es que la SAPA comenzó su vida a paso firme. En esto tuvo mucho que ver la energía y la figura de su primer presidente formal,

Domingo Faustino Sarmiento¹. Antes de él, y mientras la SAPA no estaba formalmente constituida, ocuparon el cargo principal el reconocido poeta argentino Carlos Guido Spano y luego el juez Eugenio Blanco. De acuerdo a sus bases y reglamentos la representación de la SAPA era ejercida por “una Comisión Directiva, compuesta de quince miembros, a saber: un presidente, un 1er y un 2do Vice-Presidente, un 1er y un 2do Secretario, un Secretario corresponsal, un Tesorero, un Pro-Tesorero, un Bibliotecario y seis Vocales” (SAPA, 1881). Tanto el Presidente como la Comisión Directiva eran elegidos por los socios en la Asamblea Anual Ordinaria que se realizaba cada mes de octubre.

Junto con los mencionados presidentes, la lista de miembros de la SAPA en el periodo en estudio incluye también al General Bartolomé Mitre² y otras personalidades ilustres de la época. Se puede apreciar preliminarmente que la composición societaria de esta asociación era un tanto selecta. Más todavía si se tiene en cuenta que por reglamento, para la admisión de una persona como nueva socia, esta debía ser presentada por un miembro activo y sometida a consideración de la aprobación de la Comisión Directiva, requisito al que luego se agregaría la responsabilidad solidaria de los presentantes por los compromisos y obligaciones de los presentados.

A partir de esta primera reseña se puede ver que la SAPA procuraba inicialmente estar integrada por los sectores más encumbrados de la sociedad porteña. Pero esta sectorización social en su composición quedará mejor entendida si se toma en cuenta el costo que implicaba la membresía. En las bases y reglamento de la asociación se establece que la cuota (para mayores de edad) era de diez pesos mensuales y que, además, para recibir su diploma el postulante debía donar al momento de su inscripción “la suma que tenga por conveniente, no bajando de veinte pesos” (SAPA, 1881: 7). Este dato analizado a la luz del hecho de que el salario promedio de un obrero no calificado en Buenos Aires para esa época rondaba los 120 pesos mensuales (Cuesta, 2012: 168), o que un carrero cobraba 2 pesos diarios (Diputados, 1891), nos da una idea bastante completa de quién podía ser miembro activo de la Protectora. Es importante agregar que ya para 1888 esto se fue atenuando, ya que la cuota mensual pasó a costar cincuenta centavos y el diploma de ingreso cinco pesos. En líneas generales podemos decir que la SAPA estaba compuesta por un promedio de 5 centenares de socios (538 en el período en estudio) teniendo su

1 Presidente constitucional de la República Argentina desde 1868 hasta 1874.

2 Presidente constitucional de la República Argentina desde 1862 hasta 1868.

composición más numerosa en el año 1892 en el que se llegó a la cantidad de 717 miembros (SAPA, 1892).

3.2 La mirada al norte

Pero nos hace falta una referencia más para completar la descripción de la SAPA del siglo XIX y tiene que ver con la influencia anglosajona y metodista que moldeó sus primeras décadas de vida. Entre el siglo XVI y el XIX se fueron produciendo en Inglaterra grandes cambios en las sensibilidades que condujeron a que se ponga en duda el otrora incuestionable predominio del humano por sobre el resto de la naturaleza (Thomas, 1988). En este escenario tendrán lugar las primeras organizaciones en pos de la protección de los animales en ese país británico, las cuales constituyen un antecedente ineludible para la SAPA. No es menor la circunstancia de que la primera reunión en la que se dispuso (informalmente) la creación de la Sociedad -en 1979- tuvo lugar en una iglesia metodista de la ciudad de Buenos Aires promovida por un conocido pastor de ese credo protestante, el Reverendo Juan Francisco Thomson, quien será un influyente miembro de la SAPA a lo largo del fin de siglo (Urich, 2015). Claro que no fue el reverendo el único miembro de origen o ascendencia británica ya que se encuentran en las respectivas listas de miembros entre un 25% y un 35% de apellidos de origen angloparlante³. Pero el reverendo ostentará siempre un rol preponderante, sea por haber sido el promotor de la idea fundacional, sea por su liderazgo religioso o por sus destacables relaciones internacionales.

Por lo demás, la fuerte influencia inglesa y metodista en la SAPA no debe sorprender si se tiene en cuenta que la Sociedad pionera en el mundo, la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) había sido fundada en Londres varias décadas atrás, en 1824 y cuyo camino fue seguido luego en Nueva York por la American Society for the Prevention of Cruelty to Animals (ASPCA). A lo largo de todo el periodo abordado por este artículo estas dos sociedades son tomadas reiteradamente como ejemplos a imitar, a la vez que puntos de referencia para la evaluación interna de la actividad de la SAPA. No hay un solo año en el que no se las mencione en repetidas ocasiones, aun cuando existían cientos de otras sociedades similares en la Europa continental.

³ Por ejemplo, en 1883 se observa un 32% de apellidos de origen anglosajón, (SAPA, 1883), mientras que en 1891 encontramos un 29% de apellidos de la misma raíz, (SAPA, 1891).

Para comprender esto es importante reiterar lo que ya se mencionó más arriba acerca de la marcada anglofilia imperante en ciertos sectores encumbrados de la época, entre los cuales se puede identificar claramente a Domingo F. Sarmiento quien, como ya se dijo, fue el primer presidente formal de la SAPA. Más aun, este fuerte vínculo ideológico con los países angloparlantes y el credo metodista también explican la relación que tuvo la SAPA con la Iglesia Católica, representante oficial del credo sostenido por la Constitución Argentina, vínculo que se caracterizó por presentar constantes asperezas que se materializaron a través de publicaciones escritas cruzadas en clave poco amistosa (SAPA, 1890: 48).

3.3 La obra de la SAPA

De acuerdo a lo establecido en sus bases y reglamento, el objeto principal de la SAPA consistía en “Prevenir la crueldad para con los animales” y “Propender por todos los medios posibles a la estimación y buen trato de los mismos” (SAPA, 1881: 3). Por lo demás, y más allá de que en las distintas Asambleas anuales de la SAPA se pueda observar un gran desarrollo discursivo y hasta doctrinario, lo cierto es que esta Sociedad fue concebida desde sus inicios a partir de una vocación netamente pragmática. Tanto que a partir de 1888 se comenzó a exigir para la admisión de socios que los candidatos fueran “personas de acción”, que hablaran poco y prometieran menos; res non verba, pedía el reglamento (SAPA, 1888: 40).

El fuerte impulso para la acción partía ya desde la figura del Presidente y era sostenida por éste, tanto en el caso de Sarmiento como –principalmente– en el de su sucesor Ignacio Lucas Albarracín. Como ya se dijo, Domingo Sarmiento ocupó el liderazgo formal de la SAPA desde que a esta le fue otorgada la personería jurídica en 1882. De hecho, las propias gestiones para lograr la personería fueron manejadas directamente por el ex presidente de la República Argentina. Lo primero que Sarmiento consideró imprescindible apenas nació la SAPA fue lograr que el accionar de la misma esté dotado de cierta oficialidad. Para ello, nada mejor que el auxilio de las fuerzas policiales. Fue así que rápidamente consiguió que el Poder Ejecutivo Nacional decretara que la Policía de la Capital debía prestar “especial atención a las indicaciones que les hagan los miembros de la Sociedad con el fin de prevenir o reprimir las infracciones de las ordenanzas vigentes dadas en protección de los animales” (SAPA, 1898: 41), portando a estos efectos los miembros de la SAPA una tarjeta visada y sellada por el Jefe de Policía.

Con esta credencial, cualquier miembro de la SAPA que presenciara un acto de maltrato animal violatorio de las ordenanzas vigentes podía ordenar a las fuerzas policiales la detención del infractor.

Pero, de nada servía portar un arma en forma de tarjeta, si las normas de fondo no eran claras respecto a las infracciones cometidas. Por esto, desde los primeros tiempos se tuvo bien en claro dentro de la Sociedad que lo que se necesitaba era una ley dictada por el Congreso que castigara penalmente a quienes maltrataran animales. Este desvelo tendría su final feliz en 1891 con la sanción de la ley Nro. 2786 de maltratamiento de animales a través de un camino que se reseñará párrafos adelante.

La labor de Sarmiento al frente de la SAPA fue altamente fructífera y le dio una notoriedad pública considerable a la Sociedad, principalmente en base a la relevancia que implicaba el actuar de un ex presidente nacional al frente de la Protectora. Muchas fueron las gestiones realizadas por el ex mandatario nacional, por lo que no sorprende que haya sido reelecto en su cargo en tres oportunidades. Su alejamiento del liderazgo de la SAPA fue motivado por una decisión personal, cuando en 1885 comunicó a la Asamblea anual ordinaria que era inútil que pretendan ponerlo en lista para una nueva elección ya que no aceptaría el cargo por resultarle “una carga pesada la prolongación en estas funciones” (SAPA, 1885: 7) . Su lugar lo ocupará el entonces Secretario de la Sociedad, el abogado Ignacio Lucas Albarracín, sobrino político de Sarmiento (Urich, 2015: 65) quien permanecerá en el puesto hasta su muerte en 1926, siendo reelecto en el cargo unánime e ininterrumpidamente.

Lejos de perder impulso, la SAPA al frente de Albarracín transitaría sus mejores años de vida, principalmente al comienzo de su gestión. Tan valorado fue el trabajo de este abogado sanjuanino que en la Argentina se celebra el día del Animal cada 29 de abril por una curiosidad histórica que lo involucra pero que no siempre es debidamente aclarada. Esta fecha fue elegida en vida por el propio Albarracín para instaurar una fecha de concientización para los niños del país acerca del valor de los animales y la importancia de sus cuidados, Día del Animal que llegó a celebrarse durante varios años en Buenos Aires (Urich, 2015). Lo anecdótico es que casualmente el Dr. Albarracín murió un 29 de abril y hoy se dice que es en honor a su muerte que se celebra el Día del Animal en Argentina. Crédito parcial.

Más allá de esta curiosidad histórica, lo cierto es que Albarracín le dio un gran desarrollo a la SAPA e hizo fuerte hincapié en que sus miembros también debían

brindarse a ella y ponerse al servicio de la causa velando en las calles por la protección de los animales. Año tras año, asamblea tras asamblea, el presidente insistía en que había que patrullar las calles porteñas para detener cuanto acto de maltrato se presenciara.

Pero junto con esta labor de campo, Albarracín poseía una obsesión con la regulación pormenorizada del trato hacia los animales, en la búsqueda de lo que él denominaba *corpus jure animali*. Dada la familiarización con las normas que su profesión de abogado le ofrecía, Albarracín concentró grandes energías en la promulgación de ordenanzas y leyes que se ocuparan de las más diversas situaciones que involucraban animales. Claro que todas las normas cuya sanción se logró quedan opacadas por el que sería el mayor logro histórico de la SAPA: la ley de maltrato animal.

3.4 La Ley “Albarracín” Nro. 2.786 de maltrato animal

Desde la formación misma de la SAPA se sostuvo la necesidad de contar con una ley nacional que penara los actos de maltrato hacia los animales. Ya en 1883 Sarmiento nombró una comisión dentro de la Sociedad para que redactara un proyecto de ley que pudiera ser ofrecida al Congreso Nacional, tarea que fue cumplida inmediatamente. Lamentablemente para sus redactores, el proyecto no fue discutido ni ese año ni el siguiente. El 21 de julio de 1885 Sarmiento perderá la paciencia y firmará una nota dirigida al Senado Nacional en la que les recabará el pronto despacho del proyecto de ley presentado por la SAPA dos años atrás.

Algunas semanas después –casi nada si lo medimos en tiempos administrativos–, el proyecto fue finalmente sometido a discusión en la Cámara de Senadores de la Nación. En el debate se señalaron algunos defectos del proyecto y se pasaron por alto otros pero, con algunas modificaciones, se aprobó y se giró a Diputados para su tratamiento. Entre los defectos del proyecto se pueden señalar la inconstitucionalidad de otorgarle “jurisdicción” a la SAPA en materia de maltrato animal, poniendo a su entera disposición las fuerzas policiales y dándole a la Protectora de Animales la facultad de imponer multas a los infractores de la ley, incorporando dicho dinero a las arcas de la SAPA.

Lo cierto es que la Cámara de Diputados no trató ese año el Proyecto aprobado en el Senado con lo cual perdió estado parlamentario. Ese será el último rastro del proyecto de ley de maltrato animal de Sarmiento, quien anunciará ese mismo año su alejamiento de la presidencia de la SAPA, por lo que su seguimiento personalizado del asunto posteriormente perderá impulso.

Con un estilo mucho más virulento que su antecesor, el nuevo presidente Ignacio Lucas Albarracín retomará la tarea de lograr la sanción de una ley para la protección de los animales. Desde que era Secretario de la SAPA Albarracín compartía con otros miembros la obsesión por conseguir la promulgación de una ley nacional que penara el maltrato animal y era muy optimista en su utilización como herramienta proteccionista. Es por esto que, al igual que con otros propósitos de la Protectora, nunca perdió su tenacidad en las gestiones por la sanción de la ley en el Congreso. No obstante, y pese a su continua insistencia, el proyecto volvería a ser tratado recién en 1889, un año luego de que Domingo Sarmiento falleciera.

Modificado casi en su totalidad, corrigiendo la deficiente técnica legislativa de su antecesor pero manteniendo algunos defectos, el proyecto de ley sufriría algunos vaivenes legislativos para ser finalmente aprobado por el Congreso argentino y promulgado por el Presidente de la Nación el 3 de agosto de 1891. La ley nacional, registrada bajo el número 2.786, declaraba actos punibles los malos tratamientos ejercitados con los animales de la siguiente forma:

El Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, reunidos en Congreso, etc., sancionan con fuerza de-

LEY:

Art. 1º Declárase actos punibles los malos tratamientos ejercitados con los animales, y las personas que los ejerciten sufrirán una multa de dos á cinco pesos, ó en su defecto, arresto, computándose dos pesos por cada día.

Art. 2º En la Capital de la República, y Territorios Nacionales, las autoridades policiales prestarán á la Sociedad Argentina Protectora de los Animales, la cooperación necesaria para hacer cumplir las leyes, reglamentos y ordenanzas dictadas ó que se dicten en protección de los animales, siendo de la competencia de las mismas, el juicio y apelación (sic) de las penas, en la forma en que lo hacen para las contravenciones policiales.

Art. 3º El importe de las multas á que se refiere el artículo 1º será destinado á las sociedades de beneficencia de cada localidad.

Art. 4º Las Municipalidades de la Capital de la República y de los Territorios Nacionales, dictarán ordenanzas de conformidad á la presente Ley.

Art. 5º Comuníquese al Poder Ejecutivo.

Dada en la Sala de Sesiones del Congreso Argentino, en Buenos Aires, á veinticinco de Julio de mil ochocientos noventa y uno. (Registro Nacional de la República Argentina, 1891: 197 - 198)

Sirva aclarar que tanto la apelación policial como el plural del artículo 4º y la inclusión en él de los Territorios Nacionales no constan en el proyecto aprobado en el Congreso.

Desde su sanción y durante décadas, la ley 2.786 fue esgrimida por la SAPA como propia y motivó cuanta expresión de orgullo sea imaginable. Sin perjuicio de que su aplicación efectiva no fue la deseada y de que la prensa de la época no la consideró relevante, la ley 2.786 fue un hito trascendental en la historia de los derechos animales en Argentina. Fue la primera ley penal que se ocupaba del maltrato animal y fue el antecedente necesario e ineludible de la vigente ley 14.346 de maltrato animal, sancionada en 1954. De hecho, en el lenguaje coloquial, y también en el de los operadores jurídicos, la ley 14.346 es conocida como la “Ley Sarmiento”. Esto involucra varios errores historiográficos, no solo porque Sarmiento murió en 1888, por lo cual no llegó a influir en los legisladores de 1954, sino también porque la propia ley de 1891 fue sancionada gracias a las gestiones de Albarracín y en base a un texto que poco tenía que ver con el diseñado por la comisión designada por Sarmiento. Es por esto que insisto en mencionar a la ley 2.786 como “Ley Albarracín”.

4. El paradigma proteccionista en la SAPA

4.1 Los protegidos. Animales incluidos y animales mencionados.

Llegado este punto, interesa describir un poco la forma en que los animales eran vistos dentro de la SAPA, o por lo menos lo que surge de las fuentes analizadas. Claro está que en materia discursiva son pocas las voces que se oyen en las asambleas anuales fuera del

presidente y los secretarios. No obstante, a partir de otros actos materiales de la sociedad se puede también lograr una noción acerca de la visión grupal que se tenía de los animales.

La primera aclaración que corresponde hacer es que la SAPA tenía su radio de acción directa dentro de los límites de la ciudad de Buenos Aires, más allá de la vocación expansiva que tuvo siempre y que será reseñada unas líneas más abajo. Este accionar mayoritariamente urbano otorga una primera delimitación en cuanto a la fauna que se pretendía proteger.

Sin perjuicio de esto, el rango de especies animales en consideración de la protectora era significativamente amplio, abarcando casi todas las existentes en el paisaje porteño. En efecto, el afán regulacionista (y punitivista) de la SAPA se vería frecuentemente reflejado en proyectos de ordenanzas o en notas dirigidas hacia la Municipalidad de Buenos Aires, las cuales abarcaban los más diversos asuntos, desde la prohibición de la práctica del tiro al pichón – sobre la que se insistió durante décadas– hasta la reglamentación de la vivisección, pasando por las riñas de gallos, la “destrucción” de perros abandonados y hasta la pesca en la ribera porteña. Como se ve, a la SAPA (y especialmente a Albarracín) le interesaba la regulación específica de toda actividad que involucrara a un animal, aun cuando esto podría estar abarcado ya por la ley nacional 2.786.

Pero esto, a juzgar por el accionar real de la asociación, funcionaba más en el terreno discursivo que en el pragmático. Todos los años se detallaban los casos en los que miembros de la SAPA habían actuado para prevenir o detener algún acto de crueldad o maltrato hacia un animal. No obstante, cabe aclarar que estas cifras no deben ser tenidas como definitivas, ya que se recuerda continuamente en los informes la obligación que pesa sobre los miembros de comunicar los actos de protección llevados a cabo, así como se observa que los Secretarios se quejan frecuentemente de que son muchos los casos que no son comunicados. Pero, a pesar de que estos datos no reflejen la totalidad de los casos dados en la práctica, sirven sin embargo para obtener una tendencia más o menos sólida.

De acuerdo entonces a lo que se observa en estos informes, se aprecia que la gran mayoría de los casos de protección tienen como objeto a los caballos, en cifras que oscilan entre el 80% y el 97% según los años. El porcentaje restante se lo dividen entre bovinos, aves, perros y gatos y categorías residuales del tipo “otras protecciones”. De esta manera se advierte que, mientras la labor normativa y discursiva es notoriamente amplia en el espectro de especies animales protegidas, la labor pragmática se concentra principalmente

en los equinos, lo cual puede explicarse por la geografía predominantemente urbana en la que operaban los proteccionistas y por el hecho de que casi todo el transporte de la época, tanto público como privado, era realizado en la ciudad en base a la tracción a sangre. Estudio aparte saber si no operaba en este sentido también una cierta selectividad en la persecución penal de determinados grupos de humanos.

Sin perjuicio de lo dicho, hay algunos casos de especies protegidas por la SAPA que resultan llamativos, incluso en la época en que se escribe esta investigación. Tal es el caso de las vacas lecheras de los tambos o incluso del ganado vacuno durante su traslado hacia los mataderos y en el tiempo antes de ser “beneficiados” (SAPA, 1885: 74). En efecto, la Sociedad buscó continuamente a lo largo del período en estudio la protección y el bienestar mínimo asegurable para estos animales que, en la legislación argentina, nunca gozaron de un status superior al de cualquier objeto material. Y lo hizo tanto para evitar la crueldad en el trato a estos animales como por razones de salud pública (humana). Dicho de otra forma, no sólo se protegía a los animales no humanos pensando en ellos, sino también en los propios humanos.

4.2 Los fundamentos de la protección. Utilidad y civilización o barbarie.

De lo dicho se desprenden a su vez los fundamentos principales que motivan toda la labor de la Protectora. Más allá de que, principalmente hacia fines de siglo, Albarracín comenzará a hablar del derecho que tienen los animales a ser bien tratados, de donde se podría inferir una incipiente subjetivación jurídica de los mismos, en la mayoría de los casos se hace uso de la expresión “seres útiles”, o voces similares, para referirse a los animales. De esto se deduce que los animales deben ser protegidos principalmente por el fundamento de que sirven al humano. Sirva de ejemplo que, al momento de protestar contra el envenenamiento de perros abandonados que rutinariamente efectuaba la Municipalidad de Buenos Aires, Albarracín expresó su oposición a tal actividad, no obstante la SAPA “no está por la multiplicación de los perros inútiles, que son un peligro para los útiles” (SAPA, 1892: 8). También se puede mencionar que en el proyecto de ley para reglamentar la vivisección presentado ante el Congreso (SAPA, 1896: 6) se establece una diferenciación curiosa al proponer que solo se podrá experimentar con caballos, asnos, mulas, gatos y perros siempre y cuando se pruebe que no se puede hacer con otros animales. A diferente utilidad, diferentes derechos.

Asimismo hay otro fundamento que se presenta frecuentemente en los discursos de las asambleas anuales y es el rol filantrópico que cumple la SAPA. La protección animal no corresponde sólo en pos de los animales, sino de la humanidad de los miembros. Para los proteccionistas acá estudiados, es una obra de elevado espíritu el cuidado de los animales, una especie de caridad que eleva el alma del protector.

Una frase de Albarracín pronunciada en la asamblea de 1885 puede resumir el paradigma proteccionista que se intenta describir (se cita en su escritura original): “La civilización de una Nación exige que todos los seres útiles que en ella existan sean lejítimamente representados y protegidos. Si el hombre inhábil é incapaz de valerse por sí mismo, tiene su representación y leyes que le protejen. ¿Por qué no la ha de tener el irracional, qué no puede darse razón de ninguno de sus actos?” (SAPA, 1885: 9). Pero además, esta frase contiene un concepto clave que forma parte fundamental del análisis del paradigma proteccionista del siglo XIX argentino: el término civilización. No corresponde a este trabajo ahondar demasiado en la descripción de dicha noción, pero alcance aclarar para una mejor comprensión que esta debe ser entendida a través de una relación antonímica entre civilización y barbarie, en la que la primera representa los rasgos culturales de las urbes europeas, con sus instituciones y costumbres, mientras que la segunda se identifica con la cultura (inculta para los defensores de esta contraposición) de las comunidades originarias americanas y el mestizaje autóctono (Sarmiento, 1874). En definitiva, cabe puntualizar que no escapó a la SAPA la importancia que esta idea de civilización revestía en la sociedad rioplatense de fines de siglo XIX, y mucho más si tenemos en cuenta el rol simbólico y fundacional de Domingo Faustino Sarmiento.

Seguramente la palabra civilización y sus derivadas sean las que más veces se mencionan durante todas las asambleas estudiadas y por todas las personas que en ellas se expresan. Siempre que se habla de proteger a un animal, esto está asociado a los valores de una nación o sociedad civilizada, mientras que todo acto de maltrato es indudablemente relacionado a la barbarie de la que Argentina se pretendía deshacer. Es más, resulta muy significativo que en la asamblea de 1898 se reivindicó a la abolición de las corridas de toros como uno de los logros de la Revolución de Mayo⁴, así como en reiteradas veces se asocia esta práctica a la barbarie de la cultura española, a la que la obra de la SAPA sostiene que no permitirá que se vuelva.

4 Serie de acontecimientos históricos ocurridos en 1810 en el Virreinato del Río de la Plata en la que se terminó por destituir al Virrey Cisneros, conformando una Junta de Gobierno autóctono, preparando así el terreno de la independencia argentina la cual se declararía en 1816.

4.3 La doble vida: honrada afuera, descuidada en casa

Si España con sus espectáculos taurinos representaba para la SAPA la barbarie, Inglaterra y Estados Unidos con sus protectoras personificaban la civilización. Tanto Sarmiento como Albarracín y los más diversos miembros de la SAPA se preocuparon intensa y constantemente por mantener vínculos fluidos con las Sociedades Protectoras del norte. Esto, en su propia percepción, las situaba en la misma categoría que sus congéneres. El éxito logrado en el reconocimiento internacional de su accionar, que se vio materializado en cartas, nombramientos honorarios, invitaciones a los Congresos Internacionales y condecoraciones varias (SAPA, 1895: 12), fue generando que se representaran a sí mismos como la luz civilizante de la región. Tanto que Albarracín llegó a decir en 1898, refiriéndose a EE.UU. que hay que seguir:

al pueblo de las positivas y humanitarias iniciativas, al pueblo grande por excelencia y que es la admiración del mundo entero por sus progresos y civilización, a la gran República del Norte, que nos sirve de faro luminoso y que nos conducirá, si no nos apartamos de lo que tanto bueno nos enseña, a ocupar la supremacía en este extremo de la América, a ser nosotros la gran República del Sud, hemos de acudir allí donde nuestra intervención sea necesaria para la causa del progreso y de la humanidad. (SAPA, 1898: 7).

Por lo tanto, la SAPA debía adoptar el rol imperial proteccionista y expandir la civilización por todo el Cono Sur. Esta postura se vio puesta en práctica a la hora de fundar sucursales, primero en la provincia de Buenos Aires y luego en el resto de Argentina y hasta en ciudades de países vecinos, como Montevideo y Río de Janeiro, aunque también hubo intentos en Chile, Colombia y Bolivia.

Claro que, por lo general, no cabría calificarlas de sucursales, ya que eran fundadas por miembros locales, subsistían con recursos propios y definían sus propias agendas. Pero el centralismo porteño también se dejaba ver en el terreno del proteccionismo y ejercían una fuerte influencia, muchas veces beneficiando a las sucursales con gestiones ante las autoridades nacionales, o compartiendo sus bases y reglamentos para ser imitadas, o incluso acudiendo a esa ciudad para apoyar alguna causa que lo amerite, como la oposición a corridas de toros o riñas de gallos.

Un dato no menor es que la SAPA y sus miembros se refieren a su Sociedad como Argentina y nunca como de Buenos Aires o porteña, mientras que normalmente se refieren a sus congéneres por el nombre de la ciudad en la que se radican, por ej., Sociedad Protectora de Londres, de Nueva York, de París, Viena, Lisboa, Montevideo, etc. Evidentemente, se consideraban representantes de la Argentina (y a veces de Sudamérica).

Sin embargo, esta alta estima y las palmas obtenidas en el exterior van a ocasionar no pocos sufrimientos en Albarracín cuando se enfrentaba a las gestiones internas y percibía un fuerte contraste. Son recurrentes los reclamos del presidente hacia los miembros de su Protectora en lo que tenía que ver con el activismo y con el apoyo económico. Respecto a esto último, la mayoría de los balances anuales están teñidos de reclamos sobre lo difícil que se hacía cobrarles a los miembros activos y las escasas donaciones que se recibían, citando en comparación los millonarios legados que recibían las sociedades europeas. Todo esto, sumado a la falta de subvenciones estatales (sobre las que en ocasiones se dijo que no eran deseadas) originaba prácticamente cada año el reclamo por la infortunada economía de la SAPA y acerca de cómo eso dificultaba su accionar y no estaba a la altura de su reputación internacional.

En cuanto a la falta de energía de los socios para defender la causa a capa y espada en las calles de Buenos Aires, esto se materializaba en reclamos del presidente y algún que otro secretario por la pasividad de la mayoría societaria que no participaba en actos de prevención o, en su defecto, en la falta de comunicación de los casos de protección realizados. Tal vez el presidente pretendía de los socios una actitud similar a la que él mostró, por ejemplo, cuando en 1890 se fue a vivir con su familia a la sede de la Sociedad y ofreció atención para casos de maltrato animal las 24 horas del día y los 7 días de la semana (SAPA, 1890: 13-14).

5. Palabras finales

En las páginas pasadas se pudo ofrecer una aproximación a la historia de una de las primeras y más relevantes asociaciones proteccionistas de animales de la Argentina y América Latina. Las personalidades que participaron en su actividad y los logros conseguidos por la SAPA, en especial la sanción de la ley 2.786 de maltrato animal, dan prueba de la relevancia regional que la caracterizó en gran medida.

No obstante, sería aventurado pretender concluir que el conjunto de prácticas, pensamientos y saberes que circulaban en la SAPA puedan representar fielmente el paradigma de la época en relación a la protección animal. Esto no lo afirmo arriesgando hipótesis alguna, sino que simplemente surge del hecho de que la estructura metodológica de este trabajo se ve superada por tales fines. Sin embargo, creo que el aporte es legítimo y que nos ayuda a acercarnos a la visión que se tenía en esa época y en esta región sobre la cuestión animal. Cualquier comparación con el paradigma proteccionista actual corre por cuenta ajena. Sirva el presente artículo de antecedente para quien se anime a explorar con mayor profundidad el tema.

Fuentes impresas

Cámara de Diputados de la Nación Argentina (1891). Diario de Sesiones. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

SAPA (1881). Bases y reglamento. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1883). Segundo Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1885). Cuarto Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1888). Séptimo Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1890). Noveno Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1891). Décimo Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1892). Undécimo Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1895). Decimocuarto Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1896). Decimoquinto Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

(1898). Decimoséptimo Informe Anual. Consultado en la Biblioteca Nacional Argentina.

Bibliografía

Baltasar, B. (Ed.) (2015). *El derecho de los animales*. Madrid, España: Marcial Pons.

Bentham, J. (1907). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Recuperado de <http://fs2.american.edu/dfagel/www/Philosophers/Bentham/principlesofMoralsAndLegislation.pdf>

Corti, G. L. y Piazzzi, C. A. (2020). Las primeras protectoras de animales en Argentina contra los espectáculos de la barbarie y la crueldad (Rosario y Buenos Aires en el último cuarto del siglo XIX). (artículo inédito). *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*.

Cuesta, E. M. (2012). Precios y salarios en Buenos Aires durante la gran expansión (1850-1914). *Revista De Instituciones, Ideas Y Mercados*, 56, 159-179.

Di Stefano, R., Sabato, H., Romero, L. A., & Moreno, J. L. (2002). *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*. Buenos Aires, Argentina: Edilab.

Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista*. Madrid, España: Errata Naturae.

Francione, G. (2010). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.

Funes Monzote, R. (2006). Facetas de la interacción con los animales en Cuba durante el siglo XIX: los bueyes en la plantación esclavista y la Sociedad Protectora de Animales y Plantas. *Signos Históricas*, 8(16), 80-110.

Pocar, V. (2013). *Los animales no humanos: por una sociología de los derechos*. Buenos Aires, Argentina: Ad-Hoc.

Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Registro Nacional de la República Argentina (1891). *Tomo trigésimo noveno (primer semestre)*. Recuperado de <http://cdi.mecon.gob.ar/greenstone/collect/registr1/index/assoc/HASH012d.dir/doc.pdf>

Sarmiento, D. F. (1874). *Facundo: ó, Civilización i barbarie en las pampas argentinas* Hachette y Cía.

Singer, P. (2018). *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. Barcelona, España: Taurus.

Thomas, K. (1988). *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras

Urich, S. (2015). *Los perritos bandidos: la protección de los animales de la Ley Sarmiento a la Ley Perón* (2da ed. revisada). Temperley, Argentina: Tren en Movimiento.

GONZALO LUIS CORTI

(Santa Fe, Argentina 1985-) Abogado. Doctorando en Derecho por la Universidad Nacional del Litoral (Argentina). Se encuentra realizando su tesis doctoral acerca de la subjetivación jurídica de los animales no humanos en el derecho penal argentino. Forma parte de un Proyecto de Investigación colectivo dentro de la UNL denominado “Meulen: Renovación de aportes jurídicos sobre el problema ecológico” en el marco del cual ha dictado cursos y participado de otras actividades relacionadas a la problemática de los animales no humanos.

UMA ANÁLISE SOB A ÓTICA JURÍDICA E BIOÉTICA DA BOTOTERAPIA NO ESTADO DO AMAZONAS, BRASIL

**ANÁLISIS DE LA ÓPTICA LEGAL Y BIOÉTICA DE LA
BOTOTERAPIA EN EL ESTADO DE LAS AMAZONAS, BRASIL**

**AN ANALYSIS FROM THE LEGAL AND BIOETHICAL OPTICS OF
BOTOTHERAPY IN THE STATE OF AMAZONAS, BRAZIL**

Enviado: 12 de mayo de 2020

Aceptado: 14 de noviembre de 2020

Raísa Nogueira Medeiros

Graduanda. Escola de Direito da Universidade do Estado do Amazonas (Brasil)

Email: raisamedeiros1@hotmail.com.

Denison Melo de Aguiar

Professor Mestre em Direito Ambiental. Escola de Direito da Universidade do Estado do Amazonas (Brasil)

Email: denisonaguiarx@hotmail.com

Erivaldo Cavalcanti e Silva

Professor Doutor. Escola de Direito da Universidade do Estado do Amazonas (Brasil)

Email: erivaldofilho@hotmail.com

Uma análise sob a ótica jurídica e bioética da bototerapia no estado do Amazonas, Brasil.

Raísa Nogueira Medeiros, Denilson Melo de Aguiar, Erivaldo Cavalcanti e Silva



O objetivo desse estudo é verificar se a atividade de bototerapia possui proteção na legislação brasileira quanto ao direito do animal não humano. Centra-se na perspectiva de como se atende os aspectos bioéticos voltados para preservação de uma espécie que se encontra na lista de animais ameaçados de extinção. A metodologia utilizada foi a pesquisa indutiva, qualitativa e de levantamento teórico-bibliográfico. A pesquisa foi elaborada por levantamento teórico-bibliográfico em livros, leis e notícias sobre as temáticas que se convergem no tema. O resultado observado é que a bototerapia tem similitude na delfinoterapia em águas livres, encontra-se autorizada mediante parecer técnico favorável do órgão ambiental, mas não dispõe de regulamentação estatal. Em conclusão, a bototerapia pode ser um exemplo ético, saudável, contudo, se faz necessário uma regulamentação da atividade respeitando a legislação e o conhecimento científico que preserve e proteja o boto-cor-de-rosa da Amazônia.

Palavras-chave: Zooterapia; Direito Animal; Fauna; Crime Ambiental; Molestamento; Maus-tratos entre tres y cuatro palabras claves, en minúsculas, separadas por comas.

El objetivo de este estudio es verificar si la actividad de la bototerapia tiene protección en la legislación brasileña con respecto al derecho del animal no humano. Se centra en la perspectiva de cómo abordar los aspectos bioéticos destinados a preservar una especie que se encuentra en la lista de animales en peligro de extinción. La metodología utilizada fue la investigación inductiva, cualitativa y teórico-bibliográfica, se elaboró, mediante una encuesta teórico-bibliográfica en libros, leyes y noticias sobre los temas que convergen en el tema. El resultado observado es que la bototerapia es similar a la terapia con delfines en aguas libres, está autorizada con una opinión técnica favorable de la agencia ambiental. En conclusión, la bototerapia puede ser un ejemplo ético y saludable, sin embargo, es necesario regular la actividad respetando la legislación y el conocimiento científico que preserva y protege al delfín rosado del Amazonas.

Palavras-chave: zooterapia; Derecho animal; Fauna Crimen ambiental; Acoso Malos tratos.

The objective of this study is to verify whether the activity of bototherapy has protection in the Brazilian legislation regarding the rights of non-human animals. It focuses on the perspective of how to address bioethical aspects aimed at preserving a species that is currently on the list of animals threatened with extinction. The methodology used was inductive, qualitative and theoretical-bibliographic research. The research was elaborated by theoretical-bibliographic survey in books, legislation and news about the aspects that converge in the theme. The observed result is that bototherapy is similar to dolphin therapy in free waters, it is authorized through a favorable technical opinion from the environmental agency, but it does not have state regulation. In conclusion, bototherapy can be an ethical, healthy example, however, it is necessary to regulate the activity respecting legislation and scientific knowledge that preserves and protects the Amazon pink dolphin.

Key Words: Zotherapy; Animal Law; Fauna; Environmental Crime; Harassment; Mistreatment.

1. Introdução

A interação de animais em terapias complementares no tratamento de doenças físicas e mentais vem sendo utilizado desde os tempos remotos. Um dos primeiros registros da zooterapia ocorreu no século IX na cidade de Gheel, Bélgica, onde pássaros eram entregues aos cuidados de enfermos em recuperação para que estes adquirissem autoconfiança e senso de responsabilidade (Frydenborg, 2006).

A zooterapia moderna teve seu início nos Estados Unidos da década de 1960 com os estudos do psicólogo Boris Levinson, da Universidade de Yeshiva, onde foram realizadas pesquisas a partir da descrição do efeito positivo que o cachorro do terapeuta causava na comunicação com os pacientes. As teorias de Levinson foram aprimoradas e desenvolvidas por outros profissionais e pesquisadores ao longo das décadas, como os psiquiatras americanos Samuel e Elisabeth Corson e o veterinário francês Ange Condoret, contribuindo para estabelecer a terapia com animais como uma forma de tratamento aceita e respeitada no meio científico (Altschiller, 2011).

No Brasil, a zooterapia teve seu marco inicial nos anos 1950, com a professora Nise da Silveira, que usava cães e gatos, aos quais ela se referia como coterapeutas, no tratamento de pacientes com esquizofrenia, seguindo os padrões observados em outros países, utilizando animais tipicamente domésticos por serem de mais fácil acesso e treinamento (NOBRE et al., 2017).

Em 2005, o fisioterapeuta Igor Simões Andrade iniciou no estado do Amazonas, a chamada bototerapia ou Rolfing assistido por golfinhos de rio, um trabalho que combina a técnica Rolfing, baseada na manipulação de músculos e tendões para buscar o equilíbrio do corpo, com a interação dos pacientes com botos no ambiente natural, brincando com bolas de plástico, nadando junto aos animais e os alimentando com peixes. Segundo seu idealizador, a bototerapia tem o objetivo de trabalhar em ambiente natural a autoestima e amenizar os efeitos de certas doenças, podendo ser utilizada como tratamento complementar de diversas condições físicas e mentais como a hemofilia, a leucemia, o autismo, a síndrome de Down, entre outras (Knychala, 2019).

Em 2009, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente - IBAMA concedeu autorização para a prática da Bototerapia sob a justificativa de que se tratava de atividade que apresentava aspectos muito positivos aos pacientes, que em sua maioria eram pessoas atendidas de forma filantrópicas e trazia baixo impacto em relação ao animal, ressaltando,

contudo, que não havia uma regulamentação vigente e sugerindo ao órgão ambiental Federal que se regulamenta a referida atividade (Siqueira, 2016).

Neste contexto, o objetivo desse estudo é verificar se a atividade de bototerapia possui proteção na legislação brasileira quanto ao direito do animal não humano. Centra-se na perspectiva de como se atende os aspectos bioéticos voltados para preservação de uma espécie que se encontra atualmente na lista de animais ameaçados de extinção. Por fim, se destaca que por meio do levantamento de legislação vigente também se confronta com o conhecimento produzido sobre esse tema.

A metodologia utilizada foi a pesquisa indutiva, qualitativa e de levantamento teórico-bibliográfico. Partiu-se de um caso concreto para analisar a zooterapia como um tipo de processo de interação entre animais e seres humanos que podem ser éticos e saudáveis; por meio da pesquisa qualitativa, isto é, a percepção de cientistas sobre a zooterapia e como esta é percebida e regulamentada no ordenamento jurídico brasileiro. Por fim, se destaca que a pesquisa foi elaborada por levantamento teórico-bibliográfico em livros, leis e notícias sobre as temáticas que se convergem no tema.

Neste contexto, a bototerapia pode ser um exemplo bem-sucedido, ético, saudável e de acordo com a legislação brasileira? São infundáveis os processos malsucedidos de interação entre seres humanos e animais, de maneira que os animais são transformados em objetos de uso pragmático, sem envolvimento relacional de forma saudável, seja para o ser humano, seja para os animais, como por exemplo, o uso de animais na indústria da carne; bem diferente das relações entre povos indígenas e comunidades tradicionais com animais, que podem possuir uma relação ética e saudável. Assim sendo, pode-se ter variadas respostas a partir destes processos de interação.

Este artigo foi dividido em três itens. No primeiro foi tratado um pouco o histórico e caracterizações da bototerapia; no segundo, foi feito um levantamento teórico e documental no ordenamento jurídico brasileiro e por fim, sobre o perfil da bototerapia e aplicação legal no Estado do Amazonas, Brasil.

2. A bototerapia.

A terapia com animais é amplamente utilizada no mundo todo como atividade complementar das terapias tradicionais. Estas são dirigidas, em especial, aos portadores de necessidades especiais ou pessoas com capacidade motora reduzida decorrente de

traumas ou lesões que impossibilitam ou dificultam a regular movimentação dos músculos (Marinho, 2017).

No Amazonas, a bototerapia foi inspirada na terapia realizada com golfinhos de mar. Esse tipo de fisioterapia foi concebido de forma particular, em especial por se tratar de animais não domesticados em ambiente silvestre, a partir de uma aproximação natural dos botos-cor-de-rosa com os ribeirinhos e mais tarde com a interação realizada por turistas que, inicialmente apenas assistiam o contato dos cetáceos com os humanos locais e posteriormente passaram a interagir diretamente, nadando e alimentando os animais dentro do rio (Sampaio, 2012).

A interação dos ribeirinhos com os botos estimulou a ideia que essa espécie de golfinho fluvial, um cetáceo do gênero *Inia*, encontrado nas bacias dos rios Amazonas, Solimões, além da bacia do rio Araguaia e demais países amazônicos, com características muito semelhantes aos golfinhos marinhos, poderia ser usado nos moldes da delfinoterapia (Hrbek, 2014). Vale ressaltar que, antes da experiência iniciada em 2005 pelo fisioterapeuta, não se encontrou registros no Brasil da prática de terapia com golfinhos. Apesar de já ser amplamente utilizada em diversos lugares do mundo de diferentes maneiras, sendo mais frequentemente utilizadas nos delfinários, com golfinhos adestrados, onde os pacientes praticam exercícios aquáticos auxiliados por um terapeuta (Corredor, 2007).

As técnicas terapêuticas com golfinhos selvagens, porém, foram estudadas pelo médico britânico Horace Dobbs. Esta pesquisa consistia em permitir ao paciente passar um tempo e nadar com os animais em águas livres, assemelhando-se ao que é utilizado nas empresas de observação de cetáceos, usualmente chamadas de Whale – Watching, em tradução livre “observação de baleias” (Lopes e Silva, 2007).

Horace Dobbs narrou que no início das pesquisas ele levou um paciente que sofria de depressão profunda por 17 anos até o mar, onde foi estimulada a interação com golfinho. Após o paciente nadar com o cetáceo, saiu da água e deu um grande sorriso, o que não fazia durante todos os anos de depressão. Além deste, mais duas pacientes, uma com anorexia nervosa e outra com forte paranoia, fizeram a interação e demonstraram grande avanço no seu processo terapêutico, reforçando a teoria do médico sobre os benefícios da delfinoterapia. (Lopes e Silva, 2007).

A bototerapia na Amazônia vem sendo realizada em ambiente natural com o animal selvagem, assemelhando-se a técnica desenvolvida em águas livres. Esta, na maioria das atividades, é feita com crianças com alguma necessidade especial, em plataformas

submersas construídas especialmente para interação com os botos, numa espécie de casa flutuante ancorada no meio de um lago ou a praia. No flutuante ou na praia são feitas palestras, onde são explicados os cuidados com a interação, a importância da conservação, as práticas terapêuticas/lúdicas e em seguida são realizadas atividades na água. As atividades duram em média duas horas, onde os pacientes e acompanhantes entram no rio, juntamente com o fisioterapeuta, e são realizados movimentos de estimulação muscular, além de incentivo ao toque e alimentação aos botos (Sampaio, 2012).

A terapia realizada é do tipo Rolfing, onde o fisioterapeuta trabalha com o sistema respiratório, muscular e articular do paciente com mobilização e alongamentos antes do contato com o boto. Os atendimentos são feitos geralmente com indivíduos que apresentam hiperatividade, depressão infantil, autismo, síndrome de Down, paralisia cerebral ou crianças portadoras de necessidades especiais e geralmente atendidas em grupo de terapia com cinco pacientes por sessão e com a inclusão dos pais na atividade. A bototerapia tem seus fundamentos nos princípios físicos da água (empuxo, pressão hidrostática, flutuação, entre outros) somado ao contexto lúdico que traz a presença do boto para o tratamento de patologias (Knychala, 2019).

Foi realizado um Relatório do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama), em 2009 sobre a bototerapia. Os botos em convivência de terapia aparentavam ser bastante sociáveis e chegavam em grupos com cerca de vinte animais, atraídos pela alimentação ofertada, onde normalmente a metade do grupo se aproxima e a outra metade ficava mais reservada. Os que se aproximam e interagem com mais facilidade (tolerantes) são da espécie *Inia geoffrensis* ou boto cor de rosa/vermelho e os mais reservados que ficam de longe são a da espécie *Sotalia fluviatilis*, conhecido como Boto Tucuxi.

O relatório ambiental do Ibama traz como sugestão a necessidade do participante receber orientações prévias sobre aspectos biológico-comportamentais dos botos, devendo o terapeuta interromper a atividade sempre que a segurança não esteja sendo obedecida ou os animais apresentem comportamento agressivo pelo estresse ou competição alimentar (Ibama-AM, 2009).

3. A ética na zooterapia

A relação do ser humano com o animal não humano se desenvolveu de maneira heterogênea entre as espécies. Uns passaram a conviver na vida doméstica com status de companheiro, outros como objeto de luxo, outros passaram a servir na condição de

serviçais, em entretenimento ou meros fornecedores de alimento, e mais recentemente, auxiliando em terapias com pessoas que apresentam problemas físicos e mentais. Diante deste contexto, se questiona: seria mais uma vez o ser humano usando outra espécie para seu bem-estar? (Follain, 2009).

Essa temática ganhou grande relevância com a publicação da obra “Libertação animal” de Peter Singer em 1975 (Singer, 2010), na qual o autor defendia a igualdade entre animais humanos e não-humanos, onde a ação humana é ética quando considera os interesses daquele que é afetado. Para Singer, a sensibilidade ou capacidade de sofrimento, associada à consciência desse sofrimento (senciência), é o critério de referência para identificar os seres sujeitos de interesse. Esse pensamento impulsionou um debate sobre a ética animal por filósofos e juristas, com objetivo de discutir um direito que pudesse resguardar os animais e responsabilizar os seres humanos para com eles. A história das discussões produziu diversas teorias e pensamentos filosóficos, dentre os quais se pode destacar as teorias bem-estaristas e as abolicionistas (Negrão, 2013).

A teoria bem-estarista sustenta que pode haver uma justificativa para o uso de animais desde que seus objetivos não sejam triviais e que haja respeito pelos interesses básicos desses seres, onde a conveniência da interação humano-animal deve ser baseada na maximização do bem-estar de ambos. Já a teoria abolicionista defende a noção de que a titularidade de direitos básicos deve ser atribuída a qualquer ser de vida mental complexa, possuidor de inteligência e sentiência (capacidade de ter percepções conscientes do que lhe acontece e do que o rodeia), aptos a interagir natural e socialmente e ter percepção de si mesmo no tempo. Sustenta-se a ideia de que uso de animais com tais características, deve ser abandonado totalmente, pois estes são sujeitos de direito, não coisas ou objetos, e qualquer interação deve visar exclusivamente o bem-estar do próprio animal (Siqueira, 2016).

Na visão abolicionista, é moralmente inaceitável a interação com animais que implique nas limitações de suas liberdades, salvo em período temporário, quando por exemplo um animal selvagem precise de cuidados, desde que este seja devolvido logo em seguida ao seu habitat, sendo reprovável qualquer outra forma de privação. Da mesma forma, são intoleráveis treinamentos que envolvam um prolongado período de contato com o ser humano, podendo provocar uma desconexão social, inibindo ou perturbando a possibilidade de interação aos seus congêneres, além de afetar sua saúde mental e física. Portanto, de acordo com os abolicionistas, as terapias assistidas por animais devem ser abolidas (Zamir, 2006).

Imperioso ressaltar que, na bototerapia, os animais não são retirados do ambiente natural, nem colocados em gaiolas, jaulas ou mantidos em cativeiros e não há nenhuma previsão de confinamento, tampouco exige manobras ou realização de tarefas complexas que exijam treinamentos repetitivos ou demorados.

Os botos que se aproximam do flutuante ou praia, aparentemente demonstram interesse em serem alimentados pelos humanos. Contudo, quando estes animais não recebem o alimento podem se tornar mais agressivos uns com os outros, o que permite aferir que interações incentivadas pelo fornecimento de alimento são susceptíveis de serem prejudiciais aos botos e potencialmente perigosas para os seres humanos (Alves, 2013). Vale salientar que durante as sessões de bototerapia autorizadas não houve registro de nenhum caso de agressão.

Outras pesquisas relatam que as experiências no turismo de interação com os botos em Novo Airão (AM), realizadas sem normas regulamentadoras e sem monitoramento, geraram consequências negativas. Pode-se citar: o aumento da competitividade e agressividade entre os botos; mordidas ou outros ferimentos em turistas; além de alteração dos hábitos alimentares dos cetáceos devido ao oferecimento de alimentos com qualidade duvidosa, que não faziam parte da dieta natural dos animais. (Romagnoli, 2009, 2011; Vidal, 2011, 2013; Alves, 2009). A alimentação artificial aumenta a concorrência entre os botos e altera os padrões de comportamento natural de golfinhos selvagens alimentados por humano (Alves, 2013; Orams, 2002).

Por outro lado, diferentes estudos têm apontado que a interação com animais na natureza tem sido considerada medida positiva na preservação e conservação das espécies da fauna. Além disso, evidências sugerem que, quando manejada e combinada com educação efetiva, tal prática pode tornar as pessoas mais ambientalmente responsáveis (Orams, 1996).

A interação dos golfinhos de rio na terapia complementar recebe amparo na corrente bem-estarista, a qual não se opõe à interação de animais, desde que haja respeito aos critérios éticos e morais. Por isso, eles devem ter livre arbítrio de viver sua vida, tendo consciência dela ou não, sendo garantido a eles o direito de viver em locais salubres, longe de tratamentos cruéis ou estressantes, que possam comprometer a sua integridade física e psicológica (Nussbaum, 2004).

Tudo isso, portanto, está ligado à defesa de saúde dos botos. Deve-se ainda garantir ao animal toda a liberdade de andar num ambiente que estimula seus sentidos e

oportunize suas ligações afetivas com seus congêneres. Isso deve ser feito sem interferir na sua organização social, preservando, assim, o seu direito de escolher com quem quer brincar, jogar ou criar relacionamento, garantindo-lhe a liberdade de interagir com outras espécies, inclusive com o ser humano, se ele assim desejar (Nusbaum, 2004).

4. A bototerapia à luz do ordenamento jurídico brasileiro

A permissão para realização da bototerapia foi obtida a partir do parecer técnico expedido pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama) no Amazonas no dia 25 de janeiro de 2009, após a realização de uma vistoria requerida pelo fisioterapeuta que desenvolveu a técnica e pretendia regularizar essa atividade (Ibama-AM, 2009).

O referido parecer faz uma descrição da vistoria realizada, citou leis e normas vigentes sobre o assunto, sugeriu normas a serem seguidas e concluiu favoravelmente à prática. Segundo esse entendimento, a bototerapia não contraria a lei 7.643/1987 e nem a portaria Ibama-br nº 117 de 26 de dezembro de 1996, expedida pela presidência do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis, que proíbe o molestamento intencional de cetáceos em águas jurisdicionais brasileiras.

O ato de autorização argumentava que a proibição prevista na portaria 117/1996, fazia referência apenas às espécies de cetáceos de mar, ou seja, não incluiria o boto-rosa por ser um golfinho de rio. No entanto, tratou-se de um equívoco, pois, a própria portaria nº 117 surgiu da necessidade de reformulação da portaria anterior de n. 2.306/1990, que definia normas para evitar o molestamento intencional de cetáceos em águas jurisdicionais brasileiras, de forma que não se faz qualquer distinção entre animais marítimos e fluviais, de forma que a norma também se aplica a todos os botos da Amazônia.

Ademais, o parecer técnico faz referência a Lei Federal nº 7.643/1987, alegando que esta não se aplicaria ao caso analisado, pois a bototerapia não se enquadrava como pesca de cetáceos nas águas jurisdicionais brasileiras. Porém, a referida Lei Federal, logo no seu primeiro artigo, proíbe não apenas a pesca, mas qualquer forma de molestamento intencional de toda espécie de cetáceo e, portanto, deve ser analisada sob este aspecto também e não apenas quanto a prática de pesca. Ao final, o parecer concluiu que a atividade não se enquadrava como crime de maus-tratos de animais da fauna silvestre e, que não havia nenhuma norma ou razão técnica que impedisse a referida atividade, e poderia ser desenvolvida da forma como estava sendo realizada, sugerindo, porém, que

fosse editada uma normatização para atender a crescente atividade de interação com os botos cor-de-rosa no Amazonas para fins terapêuticos (Ibama-AM, 2009).

Nove anos depois, no exercício da competência concorrente, o Conselho Estadual do Meio ambiente do Estado do Amazonas editou a Resolução nº 28/2018, estabelecendo diretrizes e procedimentos a serem observados na autorização para desenvolvimento de atividades com interação de baixo impacto que envolvessem seres humanos e botos-vermelhos ou rosas. O Art. 2º desta resolução definiu a interação de baixo impacto como a relação entre seres humanos, animais e paisagens que visa gerar o mínimo impacto e/ou alterações negativas aos animais e aos ecossistemas onde vivem, no qual o facilitador de interação é o profissional capacitado para alimentar os animais e realizar o contato entre estes e as pessoas, além de responsável pelo cumprimento das normas de baixo impacto e segurança no momento da atividade (Sema-Cemaam, 2018).

A mesma resolução também prevê (art. 2º, inciso VI), a possibilidade de interação lúdica de natação e recreação com os animais, realizadas com a ajuda de profissionais treinados e sem uso de alimento, com o objetivo específico de produzir deslocamento, prazer e diversão aos animais, sem, contudo, tratar da atividade de bototerapia.

Importante ressaltar que, no inciso IX do artigo 2º, encontra-se de forma pioneira a definição do termo molestamento como:

Ação ou efeito de molestar, alterando o comportamento natural da espécie por interferir no deslocamento dos indivíduos; fragmentar propositadamente grupos e separar adultos acompanhados de filhotes; causar incômodo ou sofrimento físico, atacar, forçar o contato físico e causar danos ou prejuízo ao animal; utilizar qualquer estratégia, com ou sem o auxílio de alimento, para estimular ou provocar os botos vermelhos a projetarem seus corpos para fora da água (SEMA-CEMAAM, 2018).

Essa definição é bastante positiva, visto que o termo constava como conceito jurídico indeterminado presente nas portarias do Ibama 117/1996, 24/2002 e no artigo 1º da lei 7.643/1987, que apesar de proibir qualquer forma de molestamento intencional de cetáceo nas águas jurisdicionais brasileiras, não conceitua o termo, causando bastante controvérsia sobre o que pode ser entendido como molestamento, inclusive quanto à possibilidade de humanos nadarem com esses animais, conforme pode ser observado no julgamento de Embargos Infringentes e de Nulidade n. 5035703-95.2014.4.04.7200/SC (TRF4, 2017).

Nesse julgamento, o relator entendeu que o molestamento deveria ser doloso e ter potencialidade para causar agressão ao animal. Atividades estas, análogas à lesividade da pesca e não poderia ser considerado como molestamento, qualquer importunação que não tivesse capacidade ofensiva ao animal. Por outro lado, o voto do revisor entendeu que, descabia qualquer argumentação no sentido da necessidade de dano físico para configuração do molestamento. Prevaleceu o voto do relator, após o sétimo voto de desempate do presidente da seção.

Apesar do avanço na conceituação de molestamento, o artigo 17 da Resolução 28/2018 do Conselho Estadual do Meio Ambiente do Amazonas é bastante questionável, quando autoriza a realização de atividades com os botos em até quatro vezes na semana, em dias intercalados. Os demais dias restantes seriam reservados para “descanso dos animais”, todavia, a resolução autoriza a realização de pesquisas, atividades lúdicas, filantrópicas de inclusão socioeducativas com escolas ou portadores de necessidade especiais e realização de documentários supervisionados. Ou seja, durante toda a semana é permitido o contato com os botos para atender à necessidade humana, o que se pode entender se tratar de uma sobrecarga de atividade que pode afetar significativamente a vida dos cetáceos (Sema-Cemaam, 2018).

Observando à luz da legislação, o excesso de atividades poderia ser classificado não apenas como molestamento, mas também como maus-tratos. Note-se que no Decreto-Lei 3688/1941, Lei de Contravenções Penais, em seu artigo 64 considerava maus-tratos “tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo” com pena de prisão e aumento de pena quando esse trabalho fosse excessivo e realizado mediante exibição ou espetáculo público. A referida conduta, foi ainda mais severamente disciplinada, quando o artigo 32 da lei 9.605 de 12 de fevereiro de 1998 (Lei de Crimes Ambientais), derogou a contravenção e passou a prever como crime todas as formas de maus tratos aos animais.

O recrudescimento das leis ambientais já tinha sido observado com a edição da Lei Federal nº 5.197/1967, que instituiu a fauna silvestre como propriedade do Estado e proibiu a utilização de animais de quaisquer espécies da fauna silvestre em atividades exploradas pelos humanos, independentemente de sua fase de desenvolvimento, de forma que, também pode constituir mais um empecilho para a interação dos golfinhos fluviais em terapia.

Quanto a fauna ictiológica, destacamos a edição do Decreto-Lei nº 221/1967, que estabeleceu regras mais restritivas de pesca de cetáceos e vinte anos depois com a edição da Lei nº 7.643/1987 essa prática foi proibida totalmente no Brasil, prevendo como crime,

Uma análise sob a ótica jurídica e bioética da bototerapia no estado do Amazonas, Brasil.

Raísa Nogueira Medeiros, Denilson Melo de Aguiar, Erivaldo Cavalcanti e Silva



pescar ou molestar cetáceos em águas jurisdicionais brasileiras (Medeiros, 2013). E o novo código de Pesca instituído pela Lei nº 11.959 de 29 de junho de 2009 manteve a proibição, bem como reforçou a necessidade de preservação dos recursos da fauna aquática.

No mesmo sentido, o Ibama editou a Portaria nº 2.306/1990, reformulada pela nº 117/1996 e posteriormente alterada pela Portaria nº 24 de 2002, regulamentando a proibição e o molestamento intencional de todas as espécies de cetáceos em águas jurisdicionais brasileiras, incluindo aquelas que ocorrem regularmente no interior de unidades de conservação devido ao crescente desenvolvimento do turismo voltado para a observação de cetáceos, sujeitando os infratores às penalidades determinadas pela Lei nº 7.643/1987.

A Legislação avançou também na construção de um sistema de proteção da natureza e seus biomas, com a edição da lei 6.938/1981 que estabeleceu a Política Nacional do Meio Ambiente, constituiu o Sistema Nacional do Meio Ambiente, instituiu o Cadastro de Defesa Ambiental e legitimou o Ministério Público da União e dos Estados para propor ação de responsabilidade civil e criminal, por danos causados ao meio ambiente, instrumentalizado com a edição da lei 7.347/1985 conhecida como lei da ação civil pública, que proporcionou a ferramenta necessária para o desempenho adequado em defesa do meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Quanto a legislação específica sobre a zooterapia, apesar do aumento do interesse da prática por profissionais de saúde, ainda é bastante incipiente, o que tem limitado a sua aplicação em ambientes, como clínicas e hospitais. Sobre este tema, tramita no Congresso Nacional o Projeto de Lei Nº 4.455 de 2012, que dispõe sobre o uso de terapias assistidas por animais nos hospitais públicos, conveniados e cadastrados no Sistema Único de Saúde (SUS) (Pellegrini, 2019).

Mais recentemente, foi sancionada a lei 13.830 de 13 de maio de 2019 que dispõe sobre a prática da equoterapia, método de reabilitação que utiliza o cavalo em abordagem interdisciplinar nas áreas de saúde, educação e equitação voltada ao desenvolvimento biopsicossocial da pessoa com deficiência e estabelece regras para esse tipo de terapia tanto para o praticante, como para o ambiente e o animal envolvido no atendimento.

Ademais, a própria Constituição Federal do Brasil de 1988 assegura a todos o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de proteger a fauna e a flora, vedando as práticas que coloquem em risco a extinção de

espécies ou submetam os animais a crueldade, conforme dispõe o art. 225º, § 1º, VII (Medeiros, 2013).

5. Por um perfil jurídico na bototerapia

A terapia assistida pelo boto-cor-de-rosa (*Inia geoffrensis*), é uma técnica original no tratamento de pessoas com necessidade especiais ou dificuldades motoras. Inspirado na delfinoterapia realizada com golfinho de água salgada, e que foi autorizada pelo IBAMA baseada em um parecer técnico que entendeu tratar-se de atividade de baixo impacto que não traz nenhum prejuízo ao meio ambiente e ao animal. Assim, essa atividade não se enquadraria como crime de maus-tratos ou molestamento e, portanto, não haveria nenhuma normatização que impedisse a continuidade da bototerapia (Ibama-am, 2009).

O boto-cor-de-rosa faz parte da fauna silvestre legalmente protegida, nos termos da lei 6.938/1981. Sendo assim, proibida a sua utilização para qualquer finalidade, salvo, com a devida regulamentação do poder público federal, conforme previsto na lei 5.197/1967, de forma que subsiste uma exigência legal de regulamentação e autorização para o exercício da atividade com animais silvestres, decorrente da própria natureza do bem protegido, visto que é diferente das relações privadas. Há de se considerar que, o que não for proibido pela lei é tido como permitido (princípio da autonomia da vontade), o uso de animais silvestre regula-se pelo direito público, onde somente é permitido aquilo que a lei autoriza.

A Constituição Federal da República Federativa do Brasil, garante a proteção ao direito dos animais (artigo 225,1º, VII) e impõe ao poder público e a coletividade o dever de defendê-lo e preservá-la para as presentes e futuras gerações humanas, impedindo as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a qualquer tipo de crueldade ou molestamento intencional.

Ressalte-se que, em julgamento do Recurso Extraordinário nº 153.531/1997, sobre a crueldade da Festa conhecida como “Farra do Boi” em Santa Catarina, o Supremo Tribunal Federal entendeu que a expressão “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado” insculpido no caput do artigo 225 da Constituição Federal, não resguarda os direitos apenas ao animal humano, mas abrange uma categoria mais ampla, cabendo ao Estado o dever de proteção para todos humanos e não humanos ao direito a dignidade, liberdade e um meio ambiente ecologicamente equilibrado, ampliando assim o alcance do direito Constitucional aos animais não humanos (STF, 1997).

Apesar da manifestação do Supremo Tribunal Federal, a conciliação do uso do espaço ecológico entre animais humanos e não humanos ainda se reveste de muitas controvérsias. Há um caso emblemático, em que um ambientalista foi denunciado como incurso na figura típica de molestar cetáceos previsto no artigo 1º da Lei 7.643/1987, em razão dele ter se atirado ao mar sobre uma prancha de surf acompanhando e filmado duas baleias francas em Santa Catarina em rota migratória. O Ministério Público Federal entendeu que a proximidade do ambientalista mudou a rotina dos animais, configurando o molestamento intencional.

O fato foi denunciado, mas juízo de primeiro grau rejeitou a denúncia sob o argumento de que o ambientalista teve apenas a intenção de filmar as baleias e não de molestá-las. Contudo, o Ministério Público Federal recorreu e o tribunal deu provimento à apelação condenando o autor em dois anos de reclusão, tendo a pena sido substituída pelo pagamento de um salário-mínimo, 10 dias-multa e prestação de serviços à comunidade, afastando o princípio da insignificância devido a importância do bem tutelado.

O autor recorreu da sentença e os embargos infringentes e de nulidade (EI 5035703-95.2014.4.04.7200/SC) foram acolhidos, prevalecendo, nesse julgamento, o entendimento de que seria necessária a intenção clara de molestamento para haver condenação e não o simples contato ou proximidade de banhistas, isto porque, o tipo penal do artigo 1º da Lei 7.643/1987 que proíbe qualquer forma de molestamento intencional de cetáceos, contém em seu elemento subjetivo a intenção de molestar (causar incômodo, prejudicar, ofender), e assim, para se configurar o crime fazia-se necessário que o agente, além do dolo de realizar o núcleo da conduta, tenha ainda a finalidade específica indicada pela descrição típica (TRF4, 2017).

No caso da interação com os botos cor-de-rosa da Amazônia, além de haver o contato físico dos interagentes, ocorre a oferta de alimento como método de aproximação usado para atrair os animais. Segundo Orams (2002), a alimentação ofertada para animais selvagens implica em uma variedade de consequências negativas, incluindo alteração de padrões comportamentais e populacionais, dependência e habituação, agressividade e problemas de saúde, como doenças e ferimentos.

Estudos reforçam o entendimento de que é prejudicial aos cetáceos selvagens serem alimentados, e que essa prática pode aumentar o nível de violência entre os animais e também destes para com humanos. Entretanto, foi observado que nas plataformas flutuantes onde ocorrem as atividades, é comum a comercialização de peixe para

alimentação dos animais, em especial quando se trata de turismo de interação (Samuels et al., 2003; Orams et al., 1996; Alves et al., 2011; Da Silva et al., 2010). Vale salientar que o turismo de interação entre o ser humano e os botos não possui fins terapêuticos e é diferente da bototerapia.

Em Novo Airão-AM, há um exemplo emblemático da interação com botos em turismo de interação. As interações com botos ganharam ampla repercussão na mídia e atraíram muitos curiosos e turistas. Foram registradas mudanças comportamentais nos animais, que antes eram solitários e passaram a andar agrupados, apresentando uma organização hierárquica, além de aumento significativo no número de mordidas entre os membros do próprio grupo. (Alves et al., 2013).

Por outro lado, a interação com esses animais, quando feita de forma saudável e ética, tem reforçado sua imagem positiva. A interação devidamente equilibrada pode ajudar na sua própria conservação e preservação, conscientizando os pescadores da sua importância e da necessidade de sua preservação, pois os botos-cor-de-rosa têm sofrido com a captura ilegal para uso como isca na pesca da piracatinga (*Calophysus macropterus*), fato que pode comprometer suas gerações futuras (Mintzer et al., 2013).

Nesse sentido, a construção de uma norma que regulamente a prática da bototerapia, deve guardar a devida adequação ao ordenamento jurídico específico que protege a fauna silvestre e fundamentada no conhecimento científico sobre o comportamento dos cetáceos. Importante destacar que, neste processo, o turismo de interação com botos é diferente da bototerapia. O primeiro é uma atividade econômica e o segundo é uma atividade de interação com fins de saúde.

6. Considerações finais

A bototerapia é uma atividade original desenvolvida no Estado do Amazonas, inspirada na delfinoterapia que combina a técnica de Rolfing e interação com golfinhos de rio da espécie boto cor-de-rosa (*Inia geoffrensis*) em águas livres. Esta é uma atividade que possui proteção na legislação brasileira quanto ao direito do animal não humano.

Essa terapia foi autorizada em janeiro de 2009 com base num parecer do IBAMA no Amazonas por entender que inexistia qualquer norma que lhe proibisse, além de considerar uma prática de baixo impacto, onde os animais são livres para participarem e não configura maus-tratos ou molestamento intencional. Sendo assim, não incide nas vedações previstas na Portaria 117/1996 do Ibama e leis Federais 7.643/1987 e 9.605/1998.

Neste sentido, a bototerapia possui perfil e potencial de atividade ética e saudável. Há de valer que no processo de interação entre o ser humano e os botos há baixo impacto na função ecológica dos animais, onde as atividades respeitam os princípios da conservação, preservação das espécies e do meio ecologicamente equilibrado, o que constitui um fim constitucional. Contudo, a bototerapia tal qual a zooterapia, carecem de regulamentação específica na legislação brasileira, como praticamente todas terapias com uso de animais no Brasil.

Bibliografia

- Altschiller, D. (2011). *Animal-assisted therapy/ Donald Altschiller p. cm. – (Health and medical issues today)*. Greenwood Publishing Group, Santa Barbara, California-USA.
- Alves, L. C. P. S.; Andriolo, A.; Orams, M. B. (2009). “Feeding amazonian boto (*Inia geoffrensis*) as a tourism attraction. A path toward tragedy?” Em *6th International Congress on Coastal and Marine Tourism, 2009, Port Elizabeth. Proceedings of 6th International Congress on Coastal and Marine Tourism, Port Elizabeth, South Africa*, (Pp. 225-235).
- Alves, L.C.P.S.; Andriolo, A.; Orams, M.B.; Azevedo, A.F. (2011) “The growth of “botos feeding tourism”, a new tourism industry based on the boto (Amazon river dolphin) *Inia geoffrensis* in the Amazonas State, Brazil”. Em *Sitientibus Série Ciências Biológicas*, v. 11, Nº. 1-2 (Pp. 8-15).
- Alves, L. C. P. S. et al. (2013). “Resource defence and dominance hierarchy in the boto (*Inia geoffrensis*) during a provisioning program”. Em *Acta Ethologica*, Nº. 16 (Pp. 9-19).
- Alves, L.C.P.S.; Andriolo, A.; Orams, M.B.; Azevedo, A.F. (2013) “Resource defense and dominance hierarchy in the boto (*Inia geoffrensis*) during a provisioning program”. Em *Acta Ethologica*, v. 16 (Pp. 9-19).
- Amazonas. Sema-Cemaam. (2018). Resolução n. 28 de 22 de janeiro. Recuperado de: <http://meioambiente.am.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/28.-RESOLUÇÃO-N-28-INTERAÇÃO-COM-BOTOS-VERMELHOS.pdf>. Acesso em: 07 mai. 2020.

Uma análise sob a ótica jurídica e bioética da bototerapia no estado do Amazonas, Brasil.

Raísa Nogueira Medeiros, Denilson Melo de Aguiar, Erivaldo Cavalcanti e Silva



- Brasil. Constituição Federal. (1988). Brasília: Senado Federal. Recuperado de: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>.
- Brasil. Decreto nº 3.688 de 03 de outubro. (1941). Leis das Contravenções Penais, Brasília/DF. Recuperado de: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3688.htm>.
- Brasil. Decreto-Lei n. 221, de 28 de fevereiro. (1967). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del0221compilado.htm.
- Brasil. Lei Federal n. 13.830 de 13 de maio. (2019). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/L13830.htm.
- Brasil. Lei n. 11.959, de 29 de junho. (2009). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11959.htm.
- Brasil. Lei n. 5.197, de 03 de janeiro. (1967). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5197compilado.htm.
- Brasil. Lei n. 6.938, de 31 de agosto. (1981). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6938.htm.
- Brasil. Lei n. 7.347, de 24 de julho. (1985). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7347orig.htm.
- Brasil. Lei n. 7.643, de 18 dezembro. (1987). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L7643.htm.
- Brasil. Lei n. 9.605, de 12 de fevereiro. (1998). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm.
- Brasil. Lei n. 9.985, de 18 de julho. (2000). Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/L9985.htm.
- Brasil. PL n. 4555/2012. Apresentada em 19 de setembro (2012). Recuperado de: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=556084>.
- Cabral, N. R. A. J.; Souza, M. P. (2005). *Área de Proteção Ambiental: planejamento e gestão de paisagens protegidas*. São Carlos: RIMA.
- Corredor F., P. (2007). *Delfines, agua y diversión para los niños discapacitados*. Recuperado de: <http://www.okemakus.com/delfinoterapia.htm>.

- Da Silva, V.M.F.; Martin, A.R. (2010) *Status, threats, conservation initiatives and possible solutions for Inia geoffrensis and Sotalia fluviatilis in Brazil*. In: TRUJILLO, F.; CRESPO, E.; Van Damme, P. A.; Usma, J. S. (Coords.). *The action plan for the South American river dolphins 2010-2020*. Bogotá: WWF/Fundación Omacha/WDS/WDCS/Solamac.
- Follain, M. (2009). *Zooterapia ou TAA (terapia assistida por animais)*. Recuperado de: <https://www.anda.jor.br/2009/05/zooterapia-ou-taa-terapia-assistida-por-animais/>.
- Frydenborg, K. (2009) *Animal therapist/ Kay Frydenborg. p. cm. – (Weird careers in Science)*. Chelsea House Publishers, Philadelphia-USA.
- Hrbek, T.; da Silva, V. M. F., Dutra, N., Gravena, W., Martins, A. R., Farias, I. P. A (2014). *New Species of River Dolphin from Brazil or: How Little Do We Know Our Biodiversity*. Plos One. doi:10.1371/journal.pone.0083623. 2014. Acesso em 10 de mai. 2020.
- Ibama-AM. Parecer técnico nº 02/2009/NUFAS/IBAMA/AM (2009). Processo IBAMA/AM nº 02005.000246/2009-11. 25/05/2009. Licenciamento e legalização da atividade terapêutica de interação com golfinhos de rios.
- Ibama-BR. *Portaria n. 24 de 8 de fevereiro*. (2002). Recuperado de: <https://assiste.icmbio.gov.br/parnaabrolhos/images/stories/legislacao/legislacao.pdf>
- Ibama-BR. Portaria n.117, de 26 de dezembro. (1996). Recuperado de: https://www.icmbio.gov.br/cepsul/images/stories/legislacao/Portaria/1996/p_ibama_117_1996_protECAoCETACEOS_alterada_p_ibama_24_2002.pdf.
- Ibama-BR. Portaria n.2.306 de 22 de novembro. (1990). Recuperado de: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/bra13806.pdf>.
- Knychala, Paula. (2019) *Bototerapia – Integração à Natureza e o Desenvolvimento Humano*. 23.10.2019. Recuperado de: <https://www.gilistore.com.br/blog/bototerapia-integracao-a-natureza-e-o-desenvolvimento-humano> Acesso em 10 de abr. 2020.
- Lopes, E. S. de F. (2007). *Delfinoterapia: Revisão da Literatura*. Recuperado de: <https://www.psicologia.pt/artigos/textos/TL0093.pdf>. p 25/59.

- Marinho, J. R.S. & Zamo, R.de S. (2017). “Terapia assistida por animais e transtornos do neurodesenvolvimento”. Em *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(3) (Pp. 1063-1083). Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812017000300015&lng=pt&tlng=pt.
- Medeiros, F. L F. de. (2013) *Direito dos animais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- Mintzer, V.J.; Martin, A.R.; Da Silva, V.M.; Barbour, A.B.; Lorezen, K.; Frazer, T. K.(2013). “Effect of illegal harvest on apparent survival of Amazon River dolphins (*Inia geoffrensis*)”. Em *Biological Conservation*, v.158 (Pp. 280-286).
- Negrão, Silvio (2013). *As ideias de Peter Singer sobre a libertação animal por Silvio Negrão/Zero Hora* - 24.08.2013. Recuperado de: <https://www.fronteiras.com/artigos/as-ideias-de-peter-singer-sobre-a-libertacao-animal>.
- Nobre M.O, Krug F.D.M, Capella S.O., Ribeiro V.P., Nogueira M.T.D., Canielles C. & Tilmann M.T. (2017). “Projeto pet terapia: intervenções Assistidas por animais - uma prática para o benefício da saúde e educação humana”. Em *Expressa Extensão* N° 22 (Pp. 78-89).
- Nussbaum, M. (2004). “Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Non-Human Animals” em *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford University Press.
- Orams, M. B. (1996). “A conceptual model of tourist–wildlife interaction: the case for education as a management strategy”. Em *Australian Geographer*, v. 27, N° 1 (Pp. 39-51).
- Orams, M. B. A. (2002) “Feeding wildlife as a tourism attraction: Issues and impacts”. Em *Tourism Management*, v. 23, N° 3 (Pp. 281-293).
- Orams, M.B.; Hill, G. J. E. G.J.E.; Baglioni JR., A. J. (1996). ““Pushy” behavior in a wild dolphin feeding program at Tangalooma, Australia.” Em *Marine Mammal Science*, v.12, N°1, (Pp.107-117).
- Pellegrini, L. (2019). *Terapia assistida por animais. Quando os bichos ajudam a curar as pessoas*. Recuperado de: <https://www.brasil247.com/oasis/terapia-assistida-por-animais-quando-os-bichos-ajudam-a-curar-as-pessoas>.

- Romagnoli, F. C. (2009) *Interpretação ambiental e envolvimento comunitário: ecoturismo como ferramenta para a conservação do boto-vermelho, Inia geoffrensis*. 133 f. Dissertação (Mestrado)-Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus.
- Romagnoli, F. C. et al. (2011). “Proposta para o turismo de interação com botos-vermelhos (*Inia geoffrensis*): como trilhar o caminho do ecoturismo?”. Em *Revista Brasileira de Ecoturismo*, v. 4, Nº 3, (Pp. 463-480).
- Sampaio, R. (2012). *Terapia com botos ajuda a tratar crianças deficientes na Amazônia*. Recuperado de: <http://g1.globo.com/natureza/noticia/2012/08/terapia-com-botos-ajuda-tratar-criancas-deficientes-na-amazonia.html>.
- Samuels, A.; Bejder, L.; Constantine, R.; Heinrich, S. (2003). “14 Swimming with wild cetaceans, with a special focus on the Southern Hemisphere.”. Em *Books Online*, v.2006, Nº5 (Pp.277-303).
- Singer, Peter. (2010). *Libertação Animal*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Siqueira, T. B. (2016). *Impactos socioambientais da terapia assistida com o Boto-cor-de-rosa (inia geoffrensis) no município de Iranduba – Am. 2016*. 86 f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus. Recuperado de: <https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/5892/5/Disserta%20a7%20a3o%2020-%20Vers%20a3o%20Final%20GM%2003072017.pdf>. Acesso em 08 de abr. 2020.
- STF. (1997) Recurso Extraordinário n. 153.531-8 S/C. Ministro Relator Marco Aurélio. *Procedimento Discrepante da normal constitucional denominado “farra do boi*. Recuperado de: http://www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/verConteudo.php?sigla=portalStfJurisprudencia_pt_br&idConteudo=185142&modo=cms. Acesso em 08 de abr. 2020.
- TRF4. (2017). Embargos n. 5035703-95.2014.4.04.7200/SC. Recuperado de: <https://www.conjur.com.br/dl/acordao-embargos-infringentes-4a-secao.pdf>.
- Vidal, M. D. (2011). “Botos e turistas em risco”. Em *Ciência Hoje*, Nº 47 (Pp. 73-75).

Vidal, M. D. et al. (2013). “Perfil e percepção ambiental dos visitantes do flutuante dos botos, Parque Nacional de Anavilhanas, Novo Airão – AM”. Em *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, v. 7, Nº 3 (Pp. 419-435).

Zamir, T. (2006). “The moral basis of animal-assisted therapy”. Em *Society and Animals*, v. 14, Nº 2 (Pp. 179).

RAÍSA NOGUEIRA MEDEIROS

Graduanda em Direito. Membro da Clínica de Direito do Animais (YINUAKA-UEA) da Universidade do Estado do Amazonas, Manaus/AM.2020.

DENISON MELO DE AGUIAR

Graduado em Direito pela Universidade da Amazônia. Mestre em Direito Ambiental pelo Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas (PPGDA-UEA). Professor Permanente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Estado de Minas Gerais (PPGD-UFMG). Coordenador da Clínica de Direito LGBT (CLGBT-UEA) e III. Clínica de Direito dos animais (YINUAKA-UEA), todas na Universidade do Estado do Amazonas.

ERIVALDO CAVALCANTI E SILVA

Doutor em Desenvolvimento Sustentável e Mestre em Ciência Política. Coordenador e professor do Programa de Mestrado em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas - UEA, professor da Programa de Mestrado em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, pesquisador líder do Diretório de Grupos de Pesquisas do CNPq em Direito de águas - GEDA, associado da Waterlat Gobacit (Rede Internacional de Pesquisas em Águas), Professor dos Programas de Mestrado em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas (PPGDA-UEA), e do Mestrado em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGD-UFAM). Coordenador do Grupo de Estudos de Direito de Águas (GEDA).

LA ENSEÑANZA DE LA ÉTICA ANIMAL O LA INCLUSIÓN DE LA CONSIDERACIÓN MORAL HACIA LOS ANIMALES

**O ENSINO DA ÉTICA ANIMAL OU A INCLUSÃO DA CONSIDERAÇÃO MORAL
PARA OS ANIMAIS**

**THE TEACHING OF ANIMAL ETHICS OR THE INCLUSION OF MORAL
CONSIDERATION FOR ANIMALS**

Enviado: 12 de agosto de 2020

Aceptado: 16 de diciembre de 2020

Ysis Vélez

Magister en Filosofía, Universidad del Quindío.

Email: yvelez@unquindio.edu.co.

El presente escrito se propone elaborar una reflexión sobre la enseñanza de la ética animal en las instituciones educativas del contexto colombiano, especialmente en la modalidad media y superior, mostrando los obstáculos de la enseñanza en este campo y los avances que se han logrado, con base en las exigencias sociales de promover derechos para los animales. El documento muestra que debe trabajarse desde una perspectiva moral que cuestione el especismo y el antropocentrismo, para lo cual deben realizarse transformaciones curriculares y asumir una enseñanza que valore lo interdisciplinar como momentos del cambio de perspectiva para ampliar el círculo de consideración moral hacia seres de otras especies.

Palabras clave: ética, animal, moral, educación.

Esta redação tem como objetivo elaborar uma reflexão sobre o ensino da ética animal nas instituições de ensino do contexto colombiano, especialmente na modalidade média e superior, mostrando os obstáculos ao ensino nesta área e os avanços que têm sido alcançados, com base nas demandas sociais de promoção dos direitos dos animais. O documento mostra que um trabalho deve ser feito a partir de uma perspectiva moral que questione o especismo e o antropocentrismo, para o qual devem ser realizadas transformações curriculares e um ensino que valorize os valores interdisciplinares deve ser assumido como momentos de mudança de perspectiva para ampliar o círculo de consideração moral aos seres de outras espécies.

Palavras-chave: ética, animal, moral, educação.

This paper aims to develop a reflection on the teaching of animal ethics in educational institutions in the Colombian context, especially in the middle and higher education modality, showing the obstacles to teaching in this field and the improvements that has been made, based on the social demands of promoting animal rights. This paper exposes that it is necessary to work the latter from a moral perspective that questions specificity and anthropocentrism, for which curricular transformations must be made and teaching that values the interdisciplinary as moments of change in perspective to widen the circle of moral consideration towards beings of other species.

Key Words: ethics, animal, moral, education.

El artículo pretende realizar una reflexión alrededor de la enseñanza de la ética animal en los currículos de las instituciones educativas del nivel de básica, media y superior en Colombia, mostrando la falta de reconocimiento social, la marginación del espacio académico en el contexto de la crisis de las humanidades y los cambios que se están generando para incluir en la reflexión ética la problemática de los animales; al mismo tiempo, se pone de manifiesto que la educación moral que se promueve en los currículos de manera dominante es la visión antropocéntrica y especista. Frente a estas formas de la enseñanza de la filosofía y en especial de la ética animal hay importantes actividades y trabajos que promueven la consideración moral hacia los animales y pretenden incidir en la proclamación de derechos para los mismos. La hipótesis que guía este ejercicio de indagación es que los animales deben ser incluidos en el campo de consideración moral y para ello hay que comprender distintas posiciones éticas en las que se forman los estudiantes de las instituciones educativas, especialmente de secundaria y educación superior; esta formación debe incluir una visión del animal como ser sintiente y provisto de capacidades naturales a las que es conveniente apoyar para el florecimiento y respeto de la vida, especialmente en la concepción de Martha Nussbaum (2007). En consecuencia, la consideración moral hacia los animales depende de una enseñanza de la ética animal que ponga sobre la palestra la visión antropocéntrica y especista que ha primado en la enseñanza de la filosofía; al mismo tiempo se necesita de una visión interdisciplinaria, dado que la ética animal debe nutrirse de las investigaciones científicas y de otros campos del saber tales como la etología, la filosofía de la mente o la literatura con el ánimo de generar una visión crítica hacia el problema de los animales y promover una relación con la naturaleza que cuestione los presupuestos y prejuicios en los que se fundamenta la violencia hacia los animales.

1. Enseñanza de la ética animal

La filosofía moral o la ética¹, como uno de los saberes humanísticos que tiene una larga tradición en los currículos de educación básica y media en Colombia, se asume desde los

¹ De acuerdo a José Luis Aranguren, en el capítulo I de su libro *Ética y Política*: “La ética, considerada en sí misma, es primariamente personal. Es cada hombre quien, desde dentro de la situación en que, en cada momento de su vida, se encuentre, ha de proyectar y decidir lo que va hacer. Entre las diversas posibilidades que sea capaz de concebir, para salir de esa situación, él es quien ha de elegir. Entre los diversos proyectos de vida que forje como hacenderos, es él también quien ha de preferir. El quehacer de cada acto y el quehacer de la vida en su totalidad unitaria es a cada hombre, al <<interesado>> como suele decirse, a quien incumbe. No solo eso. Las <<normas>> o <<modelos>> de

lineamientos del Ministerio de Educación como parte de la formación personal y ciudadana, de este modo, puede aparecer como educación en ética y valores humanos (Ministerio de Educación (MEN), Serie Lineamientos Curriculares, 1998, págs. 16-17) Los niños se forman en las Instituciones Educativas conociendo un panorama de la ética y en las preocupaciones que los mismos docentes trabajan al interior de estos espacios académicos. En algunas Instituciones Educativas estatales, por razones de tradición, la ética se vincula con la religión y de esta manera priman los contenidos de la moral cristiana², que se reflejan en los manuales de convivencia como formas de regulación ética al interior de las escuelas. Es de aclarar que estas posiciones se encuentran presentes en algunas Instituciones Educativas con base en el desconocimiento de los lineamientos del MEN, dado que desde este organismo gubernamental hay una visión que reconoce las tradiciones éticas como una forma de contextualización histórica, por lo que asume una visión moderna de la ética y de la moral. (MEN, 1988).

En educación básica, media, la ética es un área de conocimiento y en la enseñanza superior es una asignatura obligatoria de ley. En las universidades está incluida en los currículos para el desarrollo de competencias ciudadanas y para que este saber incida en sus prácticas profesionales. No obstante, la filosofía moral entre el conjunto de las materias propias de las humanidades y de las ciencias sociales, asiste a una crisis actual en el ámbito de la enseñanza, y el tiempo dedicado a estos espacios, los contenidos y la relevancia de los mismos a nivel institucional y social sufren la ausencia de reconocimiento a nivel mundial, según Nussbaum en su libro *Sin Fines de Lucro*, señala:

comportamiento y de existencia, conforme a los cuales decidimos <<hacer>> nuestra vida, han de ser libremente aceptadas por cada uno de nosotros para que el acto y la vida sean morales.” (Aranguren, 1985, pág. 11)

² Dentro de los contenidos que priman en algunos planes de área en ética en las instituciones educativas se encuentran las ideas de algunos filósofos cristianos referentes a lo humano y a lo animal, con respecto a la concepción de lo bestial como un comportamiento que hace perder la naturaleza del hombre y lo aleja de Dios: un buen ejemplo puede manifestarse en *Acerca de la Consolación de la Filosofía*, Libro IV, Prosa Tercera, de Boecio, “El que se ha hecho ladrón, arde en codiciosos deseos de los bienes ajenos: más que hombre parece un lobo. Otro, no da reposo a su lengua con los mil pleitos que provoca, desasosegado y altivo: bien lo puedes comparar con un perro. Aquel otro bribón se goza en las rapiñas que ha podido cometer gracias a su disimulada astucia: es un zorro. Este ruge de ira, impotente para dominar su cólera: se diría que tiene corazón de león. Uno, perezoso y flojo, se estremece ante peligros imaginarios, como el ciervo. A otro lo ha hebetado en su estupidez la molicie: vive como los asnos. Hay quienes, no de otras suertes que las aves, ligeras e inconstantes, cambian continuamente de gustos. Al que ves sumergido en el fango de pasiones vergonzosas e inmundas. Tenlo por esclavo del placer que deleita al cerdo repugnante. Así, pues, todo el que abandona la virtud deja de ser hombre; e incapaz de llegar a ser un dios, se convierte en bestia” (Boecio, 1955, pág. 96)

Estamos en medio de una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial. No, no me refiero a la crisis económica global que comenzó a principios del año 2008. Al menos en ese momento, todo el mundo sabía lo que se avecinaba y varios líderes mundiales reaccionaron de inmediato, desesperados por hallar soluciones (...) no, en realidad me refiero a una crisis que pasa prácticamente inadvertida, como un cáncer. Me refiero a una crisis que, con el tiempo, puede llegar a ser más perjudicial para el futuro de la democracia: la crisis mundial en materia de educación. (...) sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva a la democracia. (Nussbaum, 2010, págs. 19-20)

Esto se evidencia a nivel local con la importancia que se le da a prácticas o ejercicios relacionados con el saber moral. Al parecer, este espacio académico no goza de popularidad en las escuelas, pese a los esfuerzos de algunos maestros que proponen proyectos para poner sobre la mesa discusiones relacionadas con el buen vivir, la ciudadanía, la paz, la democracia, la relación entre la ética y la ciencia, la moral y la política, la moral y la cultura, el saber ambiental y ecológico, (Ferry, 1992) etc. No obstante, pueden considerarse propuestas que no gozan de estima ni en las instituciones educativas ni en el mundo de la vida social. Esto significa que las mismas directrices de la educación estatal, retomando la idea de Nussbaum, ya implican una idea de educación para la renta y no para la democracia como lo desarrolla en su discusión sobre la crisis de las humanidades (capítulo 3, págs. 33-38) en el libro citado. De ahí que no haya una auténtica preocupación por el saber moral, por una educación que pretenda poner en cuestión la conducta del hombre y mucho menos su relación con la naturaleza.

Con relación a lo anterior, el campo de la ética, especialmente de la ética aplicada y del saber bioético³ ha incluido nuevas perspectivas en los currículos de educación básica, media y superior; ello en virtud de reflexiones contemporáneas tales como el ecofeminismo, el medio ambiente, el multiculturalismo, el problema de los derechos, el aborto, los límites morales de la ciencia y el arte, así como la temática de los animales;

³ "La bioética, bios, vida y ethos, ética, "nace como una actuación multidisciplinaria cuando los científicos además de dominar y transformar la naturaleza logran un dominio y una capacidad de transformación del mismo ser humano". Es claro que hoy la bioética va más allá de su etimología y se preocupa de las nuevas realidades de la ciencia y la tecnología, en la medida en que estas afectan la vida de seres humanos, animales y plantas. (Molina, 2013, pág. 20)

aspecto que interesa a la presente indagación (Rachels, 2006, p.38-155). El asunto de la oferta curricular en las instituciones educativas está comprometido con temas que siguen abordándose de manera tradicional y la escogencia de los mismos obedece por un lado, a las decisiones de grupos profesoriales del área de ética de las instituciones educativas, y por otro lado, al énfasis que ponen los lineamientos curriculares del Ministerio de Educación para la orientación de este espacio académico⁴. De esta manera, se genera una especie de jerarquía de las temáticas que se expresan en una tradición que privilegia la historia de los valores, de la religión y con ello, tópicos en donde están al orden del día las autoridades de la filosofía moral, desde Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes o Kant. Bajo ciertas lecturas que se traducen en el espacio académico ética, esta bibliografía se encarga de mantener la autoridad de la tradición filosófica y relleva ciertas maneras de leer filosofía, de interpretar, de hacer en el contexto de la discusión europea. Esta manera o hábito de entender y enseñar la ética está fuertemente relacionada con una visión antropocéntrica y especista⁵. Frente a esta idea, es notable que hace aproximadamente tres décadas algunos teóricos se han pronunciado, viendo en el especismo antropocéntrico una forma de discriminación de la especie humana hacia otras, de tal forma que los animales no humanos estarían excluidos de cualquier tipo de obligación moral (Horta, 2009, pág. 36). Y solo los humanos serían objeto de estas obligaciones si se requiriera un

⁴ “La educación ética y moral la pensamos como aquella que se ocupa justamente de formar y preparar a la persona como sujeto moral para que pueda construir y ejercer su condición humana en el mundo. En esto, justamente, estriba la importancia trascendental de toda educación específicamente ética y moral. Pero en ello radica también la excesiva demanda de resultados que se le hace a ella misma. Si la educación ética y moral prepara para la vida, es necesario reconocer que el arte de la vida escapa a cualquier ingenua pretensión de ser enseñado como por ejemplo, se enseña a hablar, a caminar, a sumar o restar”. (Ministerio de Educación (MEN), Serie Lineamientos Curriculares: 1998, p.6).

⁵ En correspondencia con la reflexión de Ferry en *Ecología Profunda*, 1992, p. 32, el problema del antropocentrismo debe entenderse en una visión más amplia y crítica como lo argumentan algunos autores que abren la discusión acerca de los derechos de la naturaleza: “Entre tantos otros, Aldo Leopold en Estados Unidos, pero también Hans Jonas en Alemania, con gran parte de su trabajo, y cuyo Principio de responsabilidad, publicado en 1979, con más de ciento cincuenta mil ejemplares vendidos, se ha convertido en la biblia de cierta izquierda alemana y mucho más que eso; igualmente, Michel Serres, cuyas tesis, sin embargo, se puede dudar que sean entendidas en Francia como lo que son: una auténtica cruzada, a la americana (no olvidemos que Serres imparte clases en California desde hace muchos años), contra el antropocentrismo en nombre de los derechos de la naturaleza. Porque de eso se trata. Según esta última versión de la ecología, el antiguo “contrato social” de los pensadores políticos debe ceder su lugar a un “contrato natural” en el cual el universo entero se volvería sujeto de derecho: ya no es al hombre considerado como centro del mundo al que hay que proteger en primer término de sí mismo, sino al cosmos como tal al que hay que defender de los hombres. El ecosistema -la biósfera- aparece entonces investido de un valor intrínseco, por cierto muy superior al de esa especie, a fin de cuentas más bien dañina, que es la especie humana”.

cambio de conducta. Para Oscar Horta, existen distintos enfoques éticos que permiten cuestionar al especismo⁶:

El utilitarismo implica considerar la máxima satisfacción a partir de la suma de intereses de los individuos, donde los animales humanos y no humanos deben recibir un trato igualitario. En suma, desde la perspectiva clásica, el utilitarismo considera el hecho de que los individuos posean experiencias positivas y no negativas y el utilitarismo de las preferencias, el cual presta atención a la satisfacción de las mismas. En cualquier caso, habrá prejuicios antropocéntricos y desacuerdos entre los teóricos, pero en esencia se pide el cumplimiento de esta máxima. Entre los filósofos que interesa citar se hallan Peter Singer (1995) y Gaverick Matheny (2006).⁷ (Horta, 2009, pág. 36)

La ética de los derechos no considera la maximización del valor si no el criterio de respeto por la satisfacción de los intereses de los individuos. Este enfoque se basa en la deontología kantiana y asume que los individuos que tienen un valor inherente, una vida mediante la cual pueden tener experiencias, disfrutar y sentir dolor, no deben ser dañados, así tanto humanos como animales requieren de ser protegidos mediante derechos, como vocero de estas ideas se encuentra Tom Regan al lado de Richard Ryder y Michael Allan Fox. Para Horta, Julián Franklin y Christine Korsgaard, haciendo una interpretación de Kant, expresan que el criterio de universalidad del imperativo categórico debería incluir humanos y animales en la medida en que los no humanos pueden ser perjudicados por nuestras decisiones. A su vez, Evelyn Pluhar y Allan Gewirth en su condición de neokantianos derivan el respeto de principios puramente racionales como el imperativo categórico y no conformes con la referencia a los seres humanos, los teóricos ven la necesidad de extender el marco de consideración moral a los animales en la medida en que pueden experimentar sufrimiento y placer y, con ello, ser dañados. (Horta, 2009, pág. 37).

El contractualismo es un enfoque muy similar a la ética de los derechos y consiste en reconocer únicamente como agentes morales a los seres racionales, lo cual suscita un debate importante en la medida en que diluye la diferenciación entre humanos y animales, es decir, los niños y las personas con discapacidad mental o cognitivas no entrarían en el

⁶ Richard D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, London, 1975; *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Basil Blackwell, Oxford, 2000.

⁷

círculo de los racionales. Según Oscar Horta, Peter Carruthers afirma que esta posición restringe a la moral y es una alternativa muy poco atractiva hoy en día. Mark Rowlands se basa en la propuesta de Rawls quien pone el acento en los principios normativos que podríamos justificar. Rowlands se basa en la idea de un velo de ignorancia como hipótesis original de la sociedad, así, dicho velo implicaría la necesidad de ocultar la pertenencia a la especie y las capacidades intelectuales, las cuales dejan sin base al antropocentrismo.

Los enfoques aristotélicos plantean cuestiones acerca de a quienes hay que considerar moralmente. En este sentido se trabaja desde una ética de las virtudes, bajo la idea de que todo ser vivo busca su propio florecimiento, la autorrealización en conformidad con su propia naturaleza. Desde esta perspectiva cabría la posibilidad de ampliar el rango de consideración moral hacia los animales no humanos. Vinculados en este parecer se encuentran Stephen Clark, Daniel Dombrowski, Martha Nussbaum entre otros.

La ética del cuidado, por su parte, es sostenida por teóricas feministas quienes defienden la consideración moral hacia los animales, resaltando la importancia de los sentimientos morales y criticando posturas de los racionalistas tradicionales. Oscar Horta ha llamado la atención acerca de las limitaciones que ofrece este enfoque en la práctica, pues se presenta la imposibilidad de universalizar la consideración y solo limitarla a quienes tienen un trato con nosotros. Esta postura intenta ser superada por Josephine Donovan en contra del especismo antropocéntrico. (Horta, 2009, pág. 39).

El igualitarismo, una de las perspectivas en las que se ha explorado más recientemente el tema de la consideración moral hacia los animales, encontramos a Ingmar Persson quien defiende una posición más equitativa en lo concerniente a experiencias positivas, por ello será bastante cuestionable la situación en la que se hallan humanos y animales, donde los últimos se hallan en franca desventaja. Sumada a esta concepción se encuentra Peter Vallentyne. No obstante, otros filósofos que difieren del igualitarismo, como Nils Holtug, siguen la postura prioritarista, según la cual es preeminente mejorar la situación de quien está peor. Así Roger Crips ha adoptado la postura anterior desde el suficientismo, según el cual cada uno de nosotros debería tener lo suficiente para vivir y llevar una vida buena y, con ello, se compromete con la crítica de usar los animales como recurso, puesto que implica la muerte y el sufrimiento de aquéllos. (Horta, 2009, pág. 39).

Frente a estos enfoques, al menos en la educación superior, se vienen abriendo espacios de debate para cuestionar el antropocentrismo especista y en Colombia ya existen electivas en etología⁸, la discusión sobre los animales y por supuesto en el panorama del espacio académico ética se exponen los argumentos por los cuales es decoroso realizar una defensa en torno a la consideración moral hacia los animales (Diez, 2016). La otra perspectiva es la que presenta Horta en el artículo citado y es la defensa de algunos teóricos del antropocentrismo y el especismo, en la medida en que en los departamentos y Facultades de Filosofía siguen sosteniendo que la ética es un campo propio de los humanos, basándose en argumentos de orden clásico, como la racionalidad o cualquier otra potencia que no exhiban los animales.

La enseñanza de la ética animal, a nivel de educación básica o media, se comprende bajo proyectos transversales, especialmente en la cátedra de la paz -por el contexto de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC el 26 de septiembre de 2016-. No se trata de una materia independiente sino de ciertos contenidos que empiezan a ganar terreno en este espacio académico, que se orienta hacia un trato considerado hacia los animales (Salazar, 2019). A nivel de educación superior en Colombia, se halla implicada en las discusiones sobre bioética, en la cátedra de ética obligatoria de ley, en algunas electivas u opcionales dirigidas a un público estudiantil más amplio. En la universidad del Quindío, algunas investigaciones sobre ética animal en Aristóteles, Descartes o Kant y al estudio contemporáneo de algunos filósofos como Nussbaum, Francione, De Waal, etc., han permitido proponer cursos como ecología y sociedad del riesgo o los derechos de los animales no humanos, como un vínculo entre investigación y docencia (Restrepo, Sepúlveda, & Sánchez, 2017). No obstante, es muy difícil librarse en estos ámbitos de una visión antropocéntrica y algunos productos de las investigaciones se usan como textos para la enseñanza de la ética, tal es el caso del libro *La cuestión de los derechos de los animales*, en donde el profesor Rubiel Ramírez afirma:

Es un deber del hombre proponerse la perfección como un fin, es un deber proponerse en el cultivo de sus facultades, “entre las cuales el entendimiento, como la facultad de

⁸ Un buen ejemplo de las Universidades en Colombia en donde se trabajan espacios académicos para la cuestión animal, pueden mencionarse Universidad Nacional, Universidad de la Salle, Universidad del Rosario, Universidad del Valle y Universidad del Quindío, entre otros. Estas cuestiones que atañen al tema de ética animal, se generan a través de asignatura como ética, electivas complementarias u optativas y en cursos de filosofía moral, política y contemporánea.

los conceptos, por tanto, también de aquellos que conciernen al deber, es la facultad suprema (...) Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, de su animalidad (...) hacia la humanidad que es la única por la que es capaz proponerse fines”. No obstante, pareciera en algún momento que el filósofo se muestra benigno con lo que hay de animal en nosotros: si se trata del cultivo de las facultades corporales, como la gimnasia (podría decirse que todo ejercicio físico que realice el hombre), aparece como una actividad deseable y justificable, pues se trata de cuidar “el instrumento (la materia) sin el que los fines del hombre se quedarían sin realizar; por tanto, fomentar de un modo intencionado y permanente la dimensión animal en el hombre es un deber del hombre hacia sí mismo. Ahora si miramos con atención la cita, ese cultivo de lo animal en el hombre es en función del perfeccionamiento y la realización de los fines del hombre, y no es para nada una reivindicación de lo animal. (Restrepo, Sepúlveda, & Sánchez, 2017, págs. 102-103)

Esta visión de la ética animal, inicialmente no emerge del ámbito educativo en Colombia, pues el enfoque de la enseñanza ética está pensado desde algunas discusiones que parten del presupuesto de que el círculo de consideración moral tiene como referencia únicamente a los humanos en virtud de categorías racionales. Así, las razones se fundamentan en capacidades que exhiben los humanos y de las que los animales carecen. Sobre todo la noción logocéntrica que ha primado en occidente, tal como lo apreciamos con Kant y su cultivo de las facultades humanas. Lo interesante es que esta visión tradicional de la filosofía y de la ética, en donde el campo de los animales irrumpe como un nuevo desafío para las comunidades académicas, implica una fuerte conexión con grupos y movimientos animalistas de la sociedad que requieren con urgencia reflexiones sobre el estatuto moral de los animales, el tema de los derechos, las leyes sobre protección animal, inclusive las investigaciones sobre animales que deben ser divulgadas con suficiente empeño.

Como se dijo, el problema de la enseñanza de la ética animal se nutre de las exigencias del movimiento de liberación animal, el cual toma como referencia el libro de Peter Singer que lleva el mismo título *Animal Liberation, A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975). Estos trabajos han dado un viraje a la manera como consideramos a los animales. Una de esas visiones que realiza una denuncia, se encuentra en María Victoria Parrilla Rubio en su escrito *Tan otro que ni otredad posee: eso que llaman el animal*:

El animal (provisoriamente así, en singular; ya veremos más adelante qué encierra ese empeño en el singular) es el radicalmente otro. Llevamos decenios entregándonos, no sé si voluptuosamente, al juego múltiple de la otredad, al Otro con mayúscula y al otro en minúscula, al otro a asimilar, o al otro a respetar y reforzar en su irreductible diferencia. Sin embargo, el otro-animal, el animal en cuanto no-humano, está desalojado hasta de la otredad. Por eso es el absolutamente otro, tan carente que ni otredad posee. No es capaz de responder (Descartes), no cuestiona el ser del ente (Heidegger), ni siquiera tiene rostro (Lévinas). Acaso la filosofía sea eso, el olvido (y todo olvido es activo, exige continuados y tenaces esfuerzos) de que el animal está ahí, da ist es, el dasein en indicativo. Y me mira, aunque no tenga rostro. Mayoritariamente, los discursos filosóficos descartan al animal. Sí, he dicho bien, descartan. Descartes, por supuesto. Y como -nos guste o no- seguimos siendo cartesianos, seguimos descartando; no exactamente a su manera, pero sí a su luz, en el espacio de visibilidad abierto por él. (Parrilla, 2007, págs. 71-72)

La profesora Parrilla realiza una revisión crítica en el artículo mencionado sobre la concepción cartesiana del animal, como la autoridad que funda la discusión sobre la filosofía moderna y marca una tradición muy importante del pensamiento occidental, desde esta perspectiva el otro con mayúscula es el hombre y desde tal referencia se mide la importancia de la naturaleza y de los animales. En este sentido, los animales no poseen alma, son máquinas, y como meros vivientes desprovistos de razón, deben ser dominados y tratados como simples medios para los fines humanos. Este es el proyecto moderno acerca del control de la naturaleza señala Parrilla Rubio (2007, pág. 79). Pero aquí no está en juego solo una manera de entender la relación del hombre moderno con la naturaleza sino la forma en la que se presentan esos discursos a nivel institucional, bien sea en educación media o superior, pues la enseñanza de la filosofía puede generarse a través de la transmisión de tesis, efectuando lecturas que circundan en los mismos dogmas que cobraron vida desde hace siglos, de modo que el ámbito de enseñanza de la ética, opone resistencia cuando se trata del tema de la animalidad y surgen tensiones y argumentos que descalifican la consideración moral hacia los animales y aún más la posibilidad de otorgar derechos a los mismos, en el contexto de una cultura filosófica que continúa afirmando privilegios no solo a nivel de autores y de doctrinas, sino a nivel de las relaciones institucionales que se generan en el momento de considerar el problema del otro con

minúscula, que es animal, la bestia que requiere de nuestra mediación para ser protegida de los discursos que continúan justificando la violencia y la discriminación; de este modo, la institución educativa es una manifestación del mundo social y cultural propicio para el antropocentrismo y el especismo.

Frente a estas consideraciones que plantea María Victoria Parrilla, la concepción ontológica y política del animal es una barrera para considerar moralmente a los animales e incluirlos en una comunidad más amplia donde sean considerados y tengan derechos, no obstante, estas reflexiones sacan a los animales de la sombra antropocéntrica y se constituye en una crítica a la tradición filosófica con respecto a la anulación del problema de los animales desde una óptica institucional de la Filosofía.

2. Currículo y movimientos de protección animal

Es conveniente realizar la conexión con lo que está ocurriendo en los currículos en Colombia, y esta será una investigación que quede pendiente después del presente ejercicio, puesto que los planes de estudio están orientados en la actualidad a considerar la responsabilidad de la filosofía con la sociedad, esto es, temas como la contaminación ambiental y los animales empiezan a desplazar cuestiones tradicionales, además de establecerse conexión entre diversas asignaturas a partir de problemas contextuales, bien sean del orden nacional o internacional. En suma, podemos apreciar la importante labor que realizan las fundaciones y grupos de protectores que velan por un cambio positivo para los animales, así el rechazo de la tauromaquia, el coleo, las peleas de gallos, la experimentación con animales, la ganadería, la industria avícola, la elaboración de productos de origen animal, son temáticas que revelan un rechazo profundo por parte de una conciencia que reconoce a los animales como seres sintientes, portadores de un valor en sí mismo, como personas y no como cosas. Como sujetos de derecho.

Frente a esta perspectiva puede considerarse un campo importante para la enseñanza de la ética, dado que al menos en las instituciones educativas, a través de proyectos transversales, se inician investigaciones y debates sobre el lugar de los animales en el mundo y sobre la relación que los humanos han sostenido a nivel histórico. Se trata entonces de la exigencia de un cambio que repercute en una nueva sensibilidad hacia otros seres de la naturaleza, por tal razón, puede apreciarse un gran interés de los jóvenes en el campo de la ética animal. Igualmente en educación superior, el campo de la enseñanza de

la ética produce investigaciones, artículos, nueva bibliografía y debates en diversos contextos, desde los cuales se genera un diálogo entre activismo y filosofía. Entre tanto, puede afirmarse que el ámbito de la enseñanza de la ética no se genera solo desde el currículo si no desde otros espacios de enseñanza de la ética animal, tales como foros, congresos, seminarios, programas radiales, etc. Estos espacios están alimentando los currículos y exigen una importante conexión entre la educación básica, media y la superior en relación con la cultura animalista, la producción filosófica que difunde la ética animal; y sobre todo con un movimiento de liberación animal que exige la ampliación de la comunidad moral para incluir a los animales como sujetos dignos de consideración y sujetos de derechos. En este panorama, la enseñanza de la ética animal está relacionada con una posición ético-política, en la que no se busca únicamente el reconocimiento del otro, como el ser humano, sino que aparece ante nuestra conciencia y sensibilidad otro, que también es el animal no humano, ese quién exige una nueva responsabilidad ciudadana y que nos abre nuevas perspectivas y preguntas acerca de su ser, del lugar que ocupa en el mundo, nos permite replantear preguntas acerca de nuestra relación con la naturaleza, inclusive pone en crisis la visión antropológica tradicional en la que el animal humano se sitúa en un centro desde el punto de vista de sus capacidades y del rango de consideración moral que excluye a otras especies.

A pesar de los grandes esfuerzos que se generan hoy en términos de contenidos, de actividades, del desarrollo de planes y proyectos relacionados con la ética animal, la formación que se imparte en las instituciones educativas a nivel de educación básica, media y superior, es insuficiente a la hora de plantear una formación que incluya el problema de los animales, esto es, un trato moral hacia ellos y la posibilidad de una lucha por sus derechos. Lo importante es que a nivel social y político se generan nuevas formas que pueden alimentar el aprendizaje y enseñanza de la ética animal; se trata de cambios en las legislaciones, en Colombia la ley 1.774 del 6 de enero 2016 y la ley 2.054 del 3 de septiembre de 2020, hicieron un avance con respecto al paso de considerar el animal como propiedad, cosas moviente hacia el animal como portador de sensibilidad y planteó ciertos derechos de la mano del código de policía. En el contexto de estas leyes, no se consideran los animales cultivados para la producción, ni la tauromaquia, ni las peleas de gallos para poner algunos ejemplos que están al orden del debate en nuestro país. De igual modo, hay una inscripción del orden económico para la regulación de la producción animal, desde la concepción del bienestarismo, lo cual solo atenúa la violencia y la esclavitud a la que se ven sometidos los animales. Otro de los cambios que se propone en

la promulgación de estas leyes es la participación en política de los grupos de protección animal, quienes buscan representar los intereses y los derechos de los animales, hay que destacar las comunidades que llamaré altruistas, iniciativas ciudadanas como los comedog en Colombia, una organización que instala dispensadores de alimentos para perros en situación de calle, y otras actividades como las esterilizaciones de animales domésticos, rescates, hogares de paso, gestión de recursos y de refugios para perros, gatos, aves, etc., distintas a la lógica estatal de los centros de zoonosis que buscan el sacrificio de animales para ejercer un control poblacional con base en el argumento de la salud humana. Es notable que la academia empieza a tener presencia e incidencia en este campo de la existencia humana y animal. Una vez mostrada esta panorámica, parece poco lo que se hace a nivel de protección animal frente a la infinidad de problemas relacionados con la violencia, la tortura y la esclavitud hacia estos seres vivos. Esto se evidencia en el currículo, pues la gestión de una nueva forma de concebir la ética en la cual se incluya el problema de los animales genera resistencia a nivel de las instituciones, por considerarse un tema marginal identificado con el activismo, carente de popularidad, carente de estatus epistemológico y que podría afectar la supuesta neutralidad política de la academia; además, porque desde ciertas perspectivas de la enseñanza de la filosofía y con ello, de la ética, ésta sería una disciplina teórica que debe diferenciarse y hasta distanciarse de los discursos políticos o los reclamos sociales de justicia para los animales.

3. Nussbaum en los currículos colombianos

La lectura de Martha Nussbaum se constituye en un importante aporte para la reflexión sobre ética animal y es notable que en los currículos de las universidades colombianas se estén trabajando distintas cuestiones relacionadas con la reflexión educativa, económica y política de la filósofa; la filósofa se toma en serio en los programas sobre derecho animal en la Universidad de Antioquia, Universidad Nacional o Universidad del Valle; la filósofa considera el problema de los animales desde la perspectiva de su concepción de justicia y desde el enfoque de las capacidades.

Nussbaum presenta su enfoque de las capacidades como un proyecto capaz de abordar tres motivos concretos de exclusión de la esfera de la justicia: la cuestión de la deficiencia y la discapacidad; la cuestión de la nacionalidad o lugar de nacimiento; y la cuestión de la pertenencia de especie. Estos tres ámbitos, a pesar de ser dispares entre sí,

comparten, paradójicamente, el mismo rasgo que los mantiene excluidos de la sociedad: las características corporales de nacimiento que ningún individuo puede elegir ni cambiar y es que uno no elige las condiciones naturales o características corporales que envuelven la propia vida. En este sentido, la afectación carencialmente desigual de los individuos en sus oportunidades vitales básicas supone una cuestión urgente de justicia que debemos atender. (Blanco, 2012, pág. 62)

La filósofa norteamericana se basa en la teoría de las capacidades del economista y filósofo bengalí Amartya Kumar Sen quien en 1979 proponía un enfoque alternativo a los tradicionales sistemas de evaluación del desarrollo y nivel de bienestar de un país (PIB). Dos años más tarde Sen publicaría dicho enfoque en *Poverty and famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, dando a conocer uno de los conceptos más importantes que presentaría en el ámbito de la economía: las capacidades. El enfoque de Sen se sustenta sobre una concepción de la persona a la que le son propias, de nacimiento, ciertas capacidades. Estas son entendidas como las aptitudes o fortalezas que permiten el desarrollo de sus vidas en los diferentes ámbitos. Todas las capacidades son únicas y necesarias para poder llevar una vida digna (Blanco, 2012, pág. 12); dicha teoría de las capacidades está siendo leída por Nussbaum a partir de la noción de *physis* griega con la que Aristóteles veía las potencias naturales de los animales y la entelequia como el logro del desarrollo y perfección de las mismas. La filósofa utiliza el término “florecimiento”, tomado de las nociones aristotélicas mencionadas y se opondrá a la discriminación por especie de los animales no humanos.

Este florecimiento es diferente para los animales, pero se conciben determinados principios para reconocer un trato respetuoso y equitativo hacia los animales; uno de ellos es la dignidad puesto que los animales no humanos tienen un valor en sí mismo, si bien son distintos al *zoon politikón* esto no los excluye de la justicia. Su inteligencia determina una riqueza innegable para realizar su propio bien. Otro de los principios es la capacidad sintiente, desde aquí la filósofa critica la tradición medieval y la concepción de la racionalidad en occidente. Si bien puede aceptar con el utilitarismo que los animales deben ser considerados en pro de su sintiencia, va más allá examinando otras formas de infringir daño a los animales, como la privación del florecimiento de las capacidades.

Martha Nussbaum pone en cuestión la tradición moderna, específicamente el contractualismo kantiano y la idea de persona, se separa del consecuencialismo, la suma de los bienes y la idea del bien como placer, los animales se le presentan a la autora

contemporánea con las maravillas que el mismo Aristóteles describió y por eso considera que se requiere un trato justo hacia ellos, uno que reconozca sus capacidades, la idea intrínseca de una dignidad y el respeto por el florecimiento de sus talentos. Esta es la parte deseable de la ética aristotélica que habrá que ampliar mediante una revisión más crítica. De este modo, la filósofa plantea en su libro *Las Fronteras de la Justicia*, unos principios políticos básicos que se constituyen en un listado de las capacidades animales: vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, otras especies, juego, control sobre el entorno propio (Nussbaum, 2007, págs. 384-385). El listado, señala, no está completo, pero se constituye en posibilidad para la adjudicación de derechos a los animales, asevera Nussbaum.

Puede afirmarse con todo, que la visión de la escuela, de la elección de contenidos de un maestro, como las ideas manifestadas en la filósofa Nussbaum puede tener en cuenta una visión de esperanza frente a la ética animal, dado que la enseñanza de la misma empieza a derrumbar los supuestos de superioridad epistemológica y moral del hombre. La nueva bibliografía, la lectura y reconsideración de propuestas clásicas que ya implicaban la crítica al antropocentrismo, al especismo o logocentrismo (Gontier, 1999, págs. 18-30), propone cambios sociales, políticos y culturales, desde la perspectiva de la animalidad, de la relación con la naturaleza o con el otro. En esta medida se puede ver la carencia de una enseñanza compartimentada y quizá haya una retroalimentación con otras asignaturas de los planes de estudio en Filosofía. En todo caso, una visión interdisciplinaria puede ser fructífera para quienes promueven la consideración moral hacia los animales, esto es, un diálogo con la ciencia (etología, filosofía de la mente, biología), con la política, con la cultura, con la economía. La enseñanza de la ética animal puede entenderse como una oportunidad para comprender otros problemas como el feminismo, la ecología, el medio ambiente, los derechos de la tierra y de las comunidades marginadas. Tal vez este discurso revele su pobreza si no se sitúa en conexión con otros saberes y problemas y esta exploración pueda transformar la enseñanza de la ética animal en nuestras instituciones educativas. Igualmente un estudio desde la perspectiva clásica pueda enriquecer nuestra cultura alrededor de la animalidad y del problema de la inclusión de los animales en una comunidad moral, por ende, la literatura podría ser una opción para la educación moral, como se expresa en una de las narraciones de Aulo Gelio:

Yo mismo he visto cerca de Dicearquía a un delfín abrasado de pasión por un muchachito, llamado Jacinto. Cuando éste lo llamaba, acudía agitando la cola como un perro; dábale alas la pasión; y plegaba sus aletas para no herir la piel de su amado. Se dejaba embridar como un caballo y transportaba al muchacho hasta distancias de doscientos estadios. Roma e Italia entera acudía en masa a contemplar aquel pez guiado por las riendas de Afrodita”. Y añade un hecho no menos admirable: El niño, auriga del delfín, cayó enfermo y murió. 7 El delfín enamorado se acercó en múltiples ocasiones nadando hasta la costa habitual, pero el muchachito, que solía aguardar su llegada en la orilla misma, nunca se presentó. Entonces comenzó a languidecer de añoranza y murió: fue encontrado varado en la playa, y quienes lo habían conocido lo sepultaron en la misma tumba que su amado muchacho. (Casquero & García, 2006, págs. 263-264)

Esta narración muestra la profunda relación ente el hombre y el animal, se destaca de ella la sensibilidad de un jovencito y la gran admiración de las personas al contemplar la empatía entre seres de distinta especie, mostrando con ello que ambos tienen la capacidad de experimentar afectos como el amor, la alegría, la expectativa, la memoria; en el relato aboga por la semejanza no sólo entre los sentimientos de un niño y un delfín, sino también en la conducta dispuesta para el juego, para la sorpresa; la fuerza del amor une a las especies y el sufrimiento no se deja esperar por la ausencia del otro, así la muerte de Jacinto será la causa fundamental para que el delfín pierda todo deseo de vivir. Existe una profunda analogía entre Jacinto y el delfín, éste último se comporta como un perro, como un caballo, como un animal dispuesto para la vida en casa; a pesar de ser una criatura marina y el joven una terrestre. Las personas que tuvieron la experiencia de esta relación interespecie unieron las tumbas; la mirada de asombro y lo extraordinario de la narración es uno de los sentimientos que Aulo Gelio destaca para comprender la naturaleza de los animales.

4. Conclusiones

Puede apreciarse que en Colombia, las directrices del Ministerio de Educación Nacional, a través de los lineamientos curriculares sobre ética, no expresan de manera explícita la importancia del cuidado de los animales o de la naturaleza, su enfoque traza una perspectiva moderna y reconoce en conformidad con la Constitución colombiana de 1991

las tradiciones y la cultura del país. De esta manera, los planes de área en instituciones de educación media y la ética obligatoria de ley en las Universidades nacionales muestra puntos de concordancia formal; pues por un lado, siguen primando cuestiones religiosas y tradiciones en virtud de las decisiones y prácticas de profesores y administrativos, y de otro lado, puede notarse el surgimiento de comunidades profesoras que se resisten a la continuación de la tradición, poniendo como telón de fondo la urgencia del respeto por la vida y la integridad de los animales; esta última cuestión permite que hablemos hoy de una ética animal.

Asimismo, la revisión de los enfoques propuesta por Oscar Horta puede entenderse como un acuerdo contemporáneo para rechazar la idea antropocéntrica y especista que ha primado en la tradición ética y hallar argumentos para rebatir estas posturas al tiempo que se persigue la inclusión de los animales en una comunidad moral; la reflexión de Horta nos permite considerar que en las asignaturas de ética en las Universidades estos contenidos están presentes y se han realizado importantes avances para proponer cursos de ética animal, etología, derechos de los animales no humanos, ecología y sociedad del riesgo y actividades como bioética; con todo ello, puede notarse que priman filósofos de la tradición, a quienes les sostiene el prestigio a través de los espacios académicos relacionados con ética; esta posición filosófica genera resistencia y excluye otros discursos que están emparentados con el problema de los animales, tales como el feminismo, la ecología, la exigencia de derechos de las minorías etc.

De otra parte, existe una relación vital entre la enseñanza de la ética animal y la exigencia del movimiento de liberación animal en Colombia, pues gracias a las prácticas de grupos protectores y a la exigencia de una legislación que se preocupe por los animales, los investigadores sobre ética animal están comprometidos con estos proyectos, generándose divulgación de investigaciones y espacios académicos como foros, seminarios, programas radiales, divulgación por redes sociales entre otros, para buscar una buena fundamentación para una consideración moral hacia los animales. Dentro de estos cambios que abogan por un currículo que cuestione el antropocentrismo especista se halla la inclusión de autores que debaten al respecto y lo interesante es un diálogo que muestra las razones que manifiestan los continuadores de esta visión tradicional y quienes rechazan el seguir sosteniendo ventajas morales para el hombre, excluyendo a los animales de un trato justo y equitativo como lo expresa la filósofa Martha Nussbaum,

denunciando la violencia hacia los animales y planteando su teoría de las capacidades, desde la que los animales deben ser considerados sujetos de derecho, poniendo de relieve sus capacidades y la necesidad de reivindicar su dignidad.

En consecuencia, la enseñanza de la ética animal está vinculada con diversos sentidos de la filosofía y de las humanidades, así como asistimos a la crisis de estos saberes, los cuales se ven reducidos por decisiones políticas en pro de una educación para la renta como lo afirma Nussbaum. Asimismo, la filosofía se ve petrificada sino establece un diálogo con las ciencias y otros saberes, lo que a mi parecer ha caracterizado al saber filosófico; de este modo, deben tomarse en cuenta las investigaciones a nivel de biología y neurociencias, experimentos sobre la inteligencia animal, el profundo vínculo que nos une con otras especies y poner en cuestión los prejuicios de una cultura filosófica que sirve a los privilegios de un hombre que se forma para considerar a la naturaleza y a los animales como meros instrumentos, útiles para una sociedad en la que prima la producción económica a toda costo, sea humano o animal. Se trata de un asunto de justicia, frente a lo cual la enseñanza de la filosofía y mucho menos la ética deben despedir como mero ideal o abstracción. Así, el rechazo de problemas urgentes como la vida en el planeta, la expresión del Covid 19, la contaminación y la discriminación por especie, deben considerarse desde sus implicaciones éticas, pues no se trata de generar espacios para trabajar cómodamente sobre abstracciones teóricas sino que se trata de la vida de nuestros compañeros del planeta; en suma hay distintas maneras de acercarnos al problema de los animales y generar cambios sustanciales en sus modos de vida, el activismo es un ejercicio loable de la comunidad pero también requiere de revisión crítica, pues el antropomorfismo, el antropocentrismo y el especismo presentan distintas caras y gran parte de los movimientos de protección animal carecen de una cultura animalista que les permita comprender que el sufrimiento se presenta en muchas más especies y no solo los perros, gatos, caballos y otros menos domésticos y urbanos; de igual manera las leyes son insuficientes y la tarea en filosofía del derecho también debe alentar a la ética animal. En todo caso conocer el problema implica poner en discusión nuestras ideas y producir formas de expresión académica que rebasen los puntos de vista institucionales, casi siempre relacionados con el poder y no me refiero solo al estatal sino al que aporta recursos a la academia, a las empresas económicas como la ganadería, quienes se identifican con los terratenientes y por supuesto no están aislados de las políticas colombianas en términos educativos, ni con la gran producción de víctimas en el conflicto armado colombiano, por ende, una ética animal pone al descubierto los intereses de una

cultura deliberadamente desinteresada en el sufrimiento animal. Deseo culminar estas apreciaciones con un poema que honra la memoria de un perro rescatado y que permite pensar en otros modos de generar una cultura sobre la animalidad, en cuanto forma de narrar la desprotección diaria de seres vivos que son abandonados en las calles de nuestras ciudades y son expuestos a la violencia humana y al sufrimiento:

Bruno

Mientras la noche

provoca la génesis de temores

Y una bruja canta mis dolores

No partas hijo sin una cobijita

Déjame envolverte en los cielos amarillos

Donde la vista alcanzó la voz del perro

No cuentes tus historias como un huérfano

Tu madre te curó de una honda pena

Virtió azares, flores y otros remedios

Mientras tu cuerpo hecho de amores

Forjaba memorias en esta tierra maldita

No repitas pequeño lágrimas de lobo

No me inundes el cabello de promesas

Solo, silencioso, en indigencia cruda

El perro veloz se aproxima

Toma mis piernas que no paran

Haz un columpio en mi cadera

Mis células y mis átomos abrazan tu velo

Me uno a ti en este tiempo implacable

Y percibo tu calor de fiera

En tus miembros curiosos

*Previstos para el viaje
Yo no tengo verdades, ni dioses, ni rezos
Que puedan conjurar mi resistencia
La vida te trajo como un amor casual
Y yo te descubrí como una mariposa tenue
Y tus ojitos velados y caninos
Atravesaron las profundidades del misterio
No te vayas hijo, no te enfríes en la tumba
Se libre en el canto de los pájaros
Cerca a la enredadera y a la piedra
No olvides mi beso tranquilo y perturbado
Y por favor ten cuidado al caminar
Para que las sombras del hades
No envidien tus pasos delgados
Así en mi memoria
Te haré un manojito de hiervas y volcanes
Te arrullaré desde aquí en viejos cantos
Hasta que mi senda se cruce
En la inmensidad fortuita
Y el caos renueve el momento sublime
Del nombrar y del crear tu imagen
Dulce vacío, perpetuidad y suspiro.
(Vélez, 2020).*

Bibliografía

- Aranguren, J. L. (1985). *Ética y Política*. Madrid: Orbis.
- Blanco, S. M. (2012). “Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum”. En *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 25, (Pp. 59-72).
- Boecio. (1955). *La Consolación de la Filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Casquero, M., & García, A. (2006). *Aulo Gelio. Noches Áticas*. Salamanca: Universidad de León.
- Congreso de Colombia. (2016, 6 de enero). Ley 1774. Código Civil de Colombia. <https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201774%20DEL%2006%20DE%20ENERO%20DE%202016.pdf>.
- Diez, S. (2016). “De pájaros, mohos y átomos: hacia una noción poshumana de expresividad”. En *Cuestiones de Filosofía*, N° 17, vol. 1 (Pp. 275-294).
- Ferry, L. (1992). “La ecología profunda”. En *Vuelta*, N° 192 (Pp. 35-58).
- Gontier, T. (1999). *L'Homme et L'Animal. La philosophie Antique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Horta, Ó. (2009). “El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos”. En *Revista de Bioética y Derecho*, N° 16 (Pp. 36-39).
- Ministerio de Educación (MEN). (1998). *Serie Lineamientos Curriculares. Educación Ética y Valores Humanos*. Colombia. Recuperado de: <https://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-89869.html? noredirect=1>
- Molina, N. (2013). “La bioética: sus principios y propósitos, para un mundo tecnocientífico, multicultural y diverso”. En *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 8, N° 2 (Pp. 18-37).
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin Fines de Lucro. Por qué la Democracia necesita de las Humanidades*. Madrid: Katz editores .
- Parrilla, V. (2007). “Tan otro que ni otredad posee: eso que llaman el animal”. En *Thémata, Revista de Filosofía*, N° 39 (Pp. 71-78).

Rachels J. (2007). *Introducción a la Filosofía Moral*. México: Fondo de Cultura Económica.

Restrepo, R. R., Sepúlveda, G. O., & Sánchez, J. R. (2017). *La cuestión de los derechos de los animales: el debate acerca de los derechos humanos y a los derechos de los animales*. Colombia: Universidad del Quindío.

Salazar, R. (2019). *Educar para la paz: Fundamentos para la implementación de la Cátedra de Paz*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

YSIS VELEZ

Magister en Filosofía de la Universidad del Valle, estudiante de doctorado de la Universidad del Valle, Colombia. Líder del grupo de investigación Sofos de la Universidad del Quindío, línea Filosofía Antigua y de la Animalidad, docente Programa de Filosofía de la misma Universidad. En el ámbito de la Filosofía Antigua ha trabajado el pensamiento platónico y aristotélico en temas como el problema de las virtudes morales, el ciudadano, la felicidad, vínculos entre retórica y pedagogía, en conexión con la cuestión animal. Se interesa por el problema de los animales en Aristóteles. Desarrolla su proyecto doctoral titulado la phrónesis en los animales, un análisis de la ética y la biología en Aristóteles. Investigadora y miembro de la Fundación Espíritu Animal Colombia.

HOSPITALIDADE E TRATAMENTO JURÍDICO DO ANIMAL NÃO HUMANO, EM DERRIDA

**HOSPITALIDAD Y TRATAMIENTO LEGAL DEL ANIMAL NO HUMANO, EN
DERRIDA**

**HOSPITALITY AND LEGAL TREATMENT OF THE NON-HUMAN ANIMAL, IN
DERRIDA**

Enviado: 18 de septiembre de 2020

Aceptado: 2 de noviembre de 2020

Andreia Aparecida Marin

Universidade Federal do Triângulo Mineiro / Universidade de São Paulo
Email: amarinea@gmail.com

Leonildo Antônio Gomes Pereira

Universidade Federal do Triângulo Mineiro
Email: leonildoantonio@hotmail.com

Hospitalidade e tratamento jurídico do animal não humano, em Derrida

Andreia A Marin e Leonildo Antônio Gomes Pereira



O presente texto tem como foco a conexão entre dois elementos do pensamento de Derrida – a hospitalidade e o tratamento jurídico – na relação do humano com uma diferença radical, os animais não humanos. A hospitalidade possível, discutida por Derrida como necessária redução da hospitalidade incondicional, é ponto de partida para a especulação sobre a possibilidade de um acolhimento da bestialidade, do estranho, aqui representado pelos sinais da animalidade que se quer controlar, na lógica antropocêntrica. O discurso jurídico que tenta legitimar os direitos de animais não humanos carrega a marca desse tratamento como diferença radical, e utiliza as referências das leis definidas na centralidade do humano. Discute-se, a esse respeito, a necessidade de transposição do marco jurídico existente para a superação da violência na relação entre humanos e não humanos.

Palavras-Chave: hospitalidade, alteridade, animal não humano, direitos animais.

El presente texto se centra en la conexión entre dos elementos del pensamiento de Derrida, la hospitalidad y el tratamiento legal, en la relación de lo humano con una diferencia radical, los animales no humanos. La hospitalidad posible, discutida por Derrida como una reducción necesaria de la hospitalidad incondicional, es el punto de partida para la especulación sobre la posibilidad de acoger la bestialidad, el extraño, aquí representado por los signos de la animalidad que se quiere controlar, en la lógica antropocéntrica. El discurso jurídico que intenta legitimar los derechos de los animales no humanos lleva la marca de este tratamiento como una diferencia radical, y utiliza las referencias de las leyes definidas en la centralidad de lo humano. En este sentido, se discute la necesidad de transponer el marco legal existente para superar la violencia en la relación entre humanos y no humanos.

Palabras-clave: hospitalidad, alteridad, animal no humano, derechos animales.

This text focuses on the connection between two elements of Derrida's thought - hospitality and legal treatment - in the relationship of the human with a radical difference, non-human animals. Possible hospitality, discussed by Derrida as a necessary reduction of unconditional hospitality, is the starting point for speculation about the possibility of welcoming the bestiality, the stranger. This stranger is here represented by the marks of animality that anthropocentrism wants to control. The legal discourse that tries to legitimize the rights of non-human animals is marked by this treatment of the animal as a radical difference, and uses the references of the laws defined in the centrality of the human. The need to transpose the existing legal framework to overcome violence in the relationship between humans and non-humans is discussed.

Key-words: hospitality, alterity, non-human animal, animal rights.

1. Introdução

Nos seminários tardios de Derrida, um tema ganha destaque: a questão do tratamento jurídico dado aos animais não humanos. Em um cenário onde várias frentes se abrem para reivindicar a ampliação dos direitos desses seres, Derrida problematiza a legitimação desses direitos no âmbito de um discurso jurídico com referências marcadas pela centralidade humana.

Contornar esse registro jurídico antropocêntrico não é tarefa simples, motivo pelo qual Derrida reconhece a importância dos movimentos pelas causas animais, mas aponta para a necessidade de ampliação dos limites éticos que comportam os parâmetros da relação entre humanos e não humanos. Como tentativas de garimpar sinais para responder a essa necessidade, buscamos, aqui, pensar sobre algumas proposições teóricas atuais que possam ter consequência para uma ética que trasponha esses limites. Citamos, nesse contexto, alguns autores que tem pensado sobre as proposições de Derrida e sobre as dificuldades de ampliação do discurso jurídico.

A primeira questão que julgamos importante retomarmos, resgatada de uma revisão das contribuições de Peter Singer, diz respeito a um possível pressuposto necessário para a ampliação dos direitos dos animais não humanos: a ideia de que o direito não se baseia na igualdade entre os seres, mas sim na consideração que é preciso dispensar às necessidades e aos interesses de todos os seres. Partindo desse pressuposto, avançamos questionando sobre qual, afinal, seria o interesse e a necessidade primordial de qualquer ser vivo. Nessa inclinação reflexiva, revisitamos também a imagem do sujeito-de-uma-vida detalhada por Tom Regan, com a qual chegamos ao reconhecimento de que o interesse primordial de qualquer ser vivo é conservar a sua vida, evitar a morte.

O reconhecimento desse interesse primordial exige que, para além da minimização da fronteira entre animais humanos e não humanos, pensemos na amplitude da vida, da qual os seres vegetais também são portadores. Discutimos a importância desses seres na teia de relações que permitem aos outros seres viverem, dialogando com as reflexões propostas por Emanuele Coccia.

No terceiro ponto de nosso caminho reflexivo, vamos às contribuições de Derrida, para detalharmos o problema do discurso jurídico, mas também, para pensarmos na forma como o tema da hospitalidade pode ser tomado como questionamento a respeito da possibilidade de uma perspectiva ética acolhedora das diferenças radicais, do estranho, do que chega sem ser anunciado. Nesse ponto, problematizamos um movimento atual no

Brasil, focado no reconhecimento de personalidade dos animais não humanos, onde os problemas inerentes aos termos jurídicos vigentes atravancam a ampliação dos direitos dos animais e mascaram os efeitos conservadores das mudanças aprovadas até o momento em algumas instâncias. Com isso, nos forçamos a sair do arcabouço legal vigente, revelador dos limites impostos ao radicalmente outro, e nos dedicamos à possibilidade de um discurso marcado pela ideia, ainda que distante, de um acolhimento incondicional.

Por fim, destacamos brevemente a oposição entre soberania e bestialidade, tônica dos seminários tardios que nos orientam na problematização sobre a fronteira imposta entre humanos e não humanos. Propomos uma síntese das reflexões apresentadas encaminhando-nos, sem pretensões propositivas, mas especulativas, a uma ideia de alteridade redimensionada pelo reconhecimento de uma interconexão entre os seres, humanos e não humanos.

2. Princípio do direito: consideração de necessidades e interesses

Encaminhemo-nos, inicialmente, para uma revisão das contribuições de Peter Singer, sistematizadas na obra *Libertação Animal* (2010). O primeiro ponto que nos interessa destacar é sua defesa de que qualquer princípio de igualdade, entre humanos, pressupõe não a análise de características distintivas, mas a consideração que damos às necessidades e interesses do outro: “o princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre seres humanos: é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos” (Singer, 2010, p.9). O princípio da igualdade, dessa forma, não requer tratamento igual ou idêntico, uma vez que os direitos são adaptáveis às singularidades de cada um, mas exige igual consideração.

A igualdade é uma ideia moral, e não a afirmação de um fato. Não existe nenhuma razão obrigatória do ponto de vista lógico para uma diferença fatural de capacidade entre duas pessoas justificar qualquer diferença na consideração que damos às suas necessidades e interesses (Singer, 2010, p.8-9).

Peter Singer nos apresenta algumas das defesas de Bentham a respeito dos direitos dos animais não humanos. Sua ética se baseia na seguinte máxima: “Cada um conta como um e ninguém como mais de um”. Dessa forma, “os interesses de cada ser afetado por

uma ação devem ser levados em conta e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser” (Singer, 2015, p.9). Não respeitar essa máxima, entre os humanos, pode significar recair em processos de exclusão como o racismo e o sexismo. Não a respeitar, na relação entre humanos e não humanos, significa assumir o especismo, definido por Singer como “o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras” (Singer, 2010, p.11). A respeito dessa exclusão, destaca a assertiva de Bentham:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino (Bentham apud Singer, 2010, p.12).

Bentham também teceu provocações sobre a inadequação de apelarmos para características distintivas, como razão e linguagem, com intuito de justificar a submissão do animal à dor.

Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas, sim: “Eles são capazes de sofrer?” (Bentham apud Singer, 2010, p.12).

Essa capacidade de sofrer e de sentir prazer é pré-requisito para um ser ter algum interesse. Ela não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses, no mínimo, o interesse de não sofrer. Essa ideia de Bentham acaba se desdobrando em argumentos bastante polêmicos apresentados a favor da libertação animal. Eles partem da contraposição a um pensamento de que os animais poderiam ser submetidos uma vez que não teriam consciência da dor. Singer questiona, a esse respeito, dois pontos: é comprovável que os animais sentem dor e, se

consideramos que não ter consciência da dor é suficiente para serem submetidos a ela, teríamos que aceitar que bebês humanos e adultos com problemas cognitivos, que não têm consciência, também poderiam ser alvo de crueldade. Esse argumento é utilizado por Singer tanto na discussão da submissão à dor quanto da morte.

Assim como a maioria dos seres humanos é especista por se dispor a causar dor a animais por motivos pelos quais não causaria dor similar a seres humanos, a maioria é especista, também, por se dispor a matar um animal nas mesmas circunstâncias em que se negaria a matar um ser humano (Singer, 2010, p.27-28).

A defesa antiespecista exige, portanto, uma mudança radical de perspectivas pelas quais miramos humanos e não humanos, o que nos faz compreender o apelo de Elizabeth Costello: “o homem guerreou com o leão e o touro e, depois de muitas gerações, venceu definitivamente essa guerra. Hoje essas criaturas não têm mais poder. Aos animais, só restou seu silêncio para nos confrontar” (Coetzee, 2002, p.32). Continuaremos nossas reflexões tentando ouvir, um pouco, esse silêncio.

3. O sujeito-de-uma-vida: conservação da vida como interesse primordial

Há alguns critérios sugeridos por Tom Regan para reconhecermos direitos a quaisquer seres: “estão no mundo? São conscientes do mundo? São conscientes do que acontece com eles? E o que lhes acontece é importante para eles, quer os outros se preocupem com isso, quer não?” (Regan, 2006, p.73). A resposta afirmativa a essas questões, quando se trata de seres não humanos, exige uma problematização dos discursos antropocêntricos e a ampliação do alcance da consideração do interesse primeiro de todos os seres.

Então, eis nossa pergunta: entre os bilhões de animais não humanos existentes, há animais conscientes do mundo e do que lhes acontece? Se sim, o que lhes acontece é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isso, quer não? Se há animais que atendem a esse requisito, eles são sujeitos-de-urna-vida. E se forem sujeitos-de-uma-vida, então têm direitos, exatamente como nós (Regan, 2006, p.65).

Tom Regan força, nesse sentido, a ampliação da abordagem ética para todos os seres dotados de vida, saindo do registro parcial da vida humana. Antes de reconhecermos características semelhantes que definem alguma parentalidade da nossa espécie com outros animais, biológicas e psicológicas, há uma condição primordial que os definem em uma espécie de consciência vital: “como ocorre conosco, o que acontece com esses animais é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isto ou não” (Regan, 2006, p.72). Essa consciência é suficiente para prever o interesse em conservar-se. Tudo que é vivo tem interesse em conservar a própria vida. Dizer que todos os viventes têm direito à vida, pressupõe a não restrição ao vivente humano.

Por mais que muitos humanos se neguem a reconhecer que outros seres possam ter consciência da morte ou da dor, temos que considerar que, estando vivos, dificilmente tenham o interesse pela morte. Podemos considerar que o argumento do interesse de conservação da vida seja o único justificador dessa necessidade de ampliação do alcance da ética, mas há outro com um fundo bastante racional: o fato de sermos, nós animais humanos, viventes entre viventes. Estamos imersos em uma cadeia de relações entre diferentes seres que, como nós, lutam pela vida.

Essa questão requisita a complexa problemática do direito de deixar morrer ou matar, pertinente tanto para as relações humanas, quanto para as interespecíficas. Chagas (2016, p.80), discutindo o direito de matar, a partir de Peter Singer, considera que “a questão diretiva que conduz todas as motivações para matar ou não matar refere-se à questão da igualdade”, e se pergunta por uma possível “linha demarcatória ou uma fronteira moralmente aceita, a partir da qual alguém possa se ver na posição ética de matar ou de ser protegido contra a morte”. Infelizmente, as respostas que os humanos, nas mais diferentes sociedades, têm dado a essa questão traduz posturas antropocêntricas e narcisistas, uma vez que partem da rejeição de qualquer igualdade para com outros seres não humanos.

Chegamos, aqui, às reflexões propostas por Coccia. O ponto fundamental do seu pensamento é a ideia de uma conexão entre todos os seres, em uma perspectiva que denomina metafísica da mistura. O pressuposto dessa perspectiva é a existência de uma unidade onde está preservada a individualidade. Coccia vai ao estoicismo para resgatar uma ideia de unidade do mundo a partir do conceito de mistura total. Haveria, nesse pensamento, três formas de relação entre diferentes substâncias: justaposição (*parathesis*), onde diferentes coisas compõem uma única massa, mas conservam os limites de seus corpos (grãos); fusão (*sugchysis*), onde a qualidade de cada componente é destruída para

produzir novo objeto, com natureza e qualidade diferente dos elementos originários (perfume); mistura total (*krásis*), onde corpos ocupam o lugar um do outro, mas preservam sua qualidade e sua individualidade. O que chamamos “mundo” seria um indicativo dessa última forma.

Ora, aquilo a que chamamos mundo não pode ser pensado como simples amontoado de objetos sem outra relação além de um contato de superfície, nem como a fusão integral dos corpos que dá origem a um hiperobjeto distinto por essência e qualidade dos componentes originários. [...] Há entre os elementos de um mesmo mundo uma cumplicidade e uma intimidade muito mais profunda do que as produzidas pela contiguidade física; além disso, essa ligação não se identifica a um amálgama, nem a uma redução da variedade das substâncias, das cores, das formas ou das espécies numa unidade monolítica. Se as coisas formam um mundo, é porque elas se misturam sem perder sua identidade” (Coccia, 2018, p.53-54).

Essa mistura e circulação universal são pensados, necessariamente, a partir de uma conexão material sutil entre as coisas, na unidade: “a matéria, que constitui o mundo habitado, apesar da diferença de seres elementares e da descontinuidade física, é ontologicamente unitária e homogênea” (Coccia, 2018, p.34).

Admitir que tudo que existe, na diversidade, faz parte de uma unidade pressupõe dismantelar qualquer lugar privilegiado para uma individualidade ou para algo como o humano. Há uma perfeita relação de interdependência de tudo que está vivo, de forma que, se uma ética pode ser pensada, não se aplica a uma parcialidade da cadeia dos seres, a uma espécie ou um indivíduo, mas às interconexões, aos compartilhamentos entre os portadores de vida. Essa ética não teria, necessariamente, relações com os aparatos legais instituídos. Como lembra Chagas (2016, p.81), a problemática que chamamos “direito” não se resume a uma discussão jurídica, mas ética, uma vez que “a isonomia é uma questão de justiça; e esta, ao contrário do que comumente se pensa, não tem a ver com diplomas legais ou estruturas judiciais”.

4. O discurso sobre direitos animais

Derrida considera que, no decurso de dois séculos, as práticas de tratamento dos animais, como caça, pesca, domesticação, adestramento ou exploração da sua energia, foram

subvertidas pelos saberes zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos, que conduziram: à criação em escala demográfica sem precedentes; à experimentação genética, com a manipulação audaciosa dos genomas; à industrialização na produção de carne; à inseminação artificial e à outras finalidades a serviço de um suposto bem-estar humano. A esse respeito, considera que, de qualquer perspectiva de análise, não há como negar as proporções sem precedentes do assujeitamento animal que podemos chamar de violência, embora haja uma tentativa de dissimulá-la.

Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (Derrida, 2011, p.52).

No momento que se segue a essa consideração, na obra *O animal que logo sou*, Derrida introduz uma polêmica comparação entre humanos e animais submetidos a genocídios, tema presente também nas provocações colocadas por Coetzee (2002), em *A vida dos animais*. Faz, nesse sentido, uma provocação considerando que o tratamento dado aos animais é como se, no lugar de jogar um povo em crematórios e câmaras de gás, médicos e geneticistas tivessem submetido judeus, ciganos e homossexuais à inseminação artificial criando superpopulações destinadas a um movimento crescente de experimentação genética imposta. Usa, na sequência, o termo “*páthos*”, associado às palavras patético e patológico, para fazer referência às violências industrial, mecânica, química, hormonal e genética, à produção, transporte e abate dos animais (Derrida, 2011, p.53). As cenas dessas agressões levantam a questão do sofrimento, da piedade e da compaixão.

No quarto encontro do seminário *A besta e o soberano*, ministrado em janeiro de 2002, Derrida aponta os limites e dificuldades de um discurso jurídico, supostamente fechado à desconstrução, diante das exigências do Outro radical que denominamos “animal”. Reconhece haver um “direito dos animais”, destacando algumas legislações de seu país que proíbem algumas formas de violência e de tortura. No entanto, considera que os textos das leis existentes coíbem alguns tipos de crueldade, mas não interditam “matar animais em geral”, fazendo referência à cadeia de produção da carne e aos experimentos e disseções. Destaca a luta empreendida contra caças e touradas, sem grandes sucessos,

mas reforça que a morte imposta aos animais geralmente não é considerada cruel em si, sendo justificada pelas intenções utilitaristas dos que a impõem (Derrida, 216, p.167).

Derrida continua sua argumentação lembrando as várias associações existentes no mundo, simpáticas às causas animais, que apostam na adequação jurídica e tendem a defender o aperfeiçoamento das legislações, culminando na publicação de declarações universais dos direitos dos animais, análogas às dos direitos humanos. Não obstante, podemos observar um destaque de sua fala que o leva para um lugar dissonante desses ativistas e dos teóricos que defendem a constituição de direitos fundamentais aos animais não humanos:

Quanto às declarações dos direitos dos animais reclamadas por alguns, além de elas nunca chegarem à condenação de toda matança, elas se regulamentam na maioria das vezes de maneira muito ingênua a partir de um direito existente, dos direitos dos homens adaptados por analogia aos animais. [...] Esses direitos dos homens não solidários e indissociáveis, sistematicamente dependentes de uma filosofia do sujeito de tipo cartesiano ou kantiano, em nome do qual se reduziu o animal à condição de máquina sem razão e sem pessoa (Derrida, 2016, p.167).

Nessa lógica, que centraliza no sujeito o lugar de quem pode dar o limite da justiça, o discurso jurídico se baseia em uma Lei que só nos relaciona com semelhantes, livrando-nos da responsabilidade para com todo estranho, estrangeiro, de forma que, segundo Derrida (2016, p.165) “não apenas não se seria cruel (nem criminoso, nem criminalizável, nem culpado) quando se fizesse sofrer homens não reconhecidos e legitimados como tais (o que acontece todos os dias no mundo)”, mas se teria direito de infringir “o pior sofrimento aos ‘animais’ sem jamais ser suspeito da menor crueldade”.

A esse respeito, Paixão (2013, p.280) considera que o filósofo parte da constatação de uma tensão crescente nos dois últimos séculos, entre um aumento da violência para com os animais e o aumento dos esforços ético-políticos para limitar o sofrimento animal. Declaradamente, o filósofo simpatiza com os movimentos que se revoltam contra as práticas que causam sofrimento aos animais. Por outro lado, considera “um erro ou uma fraqueza, de reproduzir e estender aos animais um conceito do jurídico, que era aquele dos direitos dos homens” (Derrida *apud* Paixão, 2013, p.280). A autora discute, nesse sentido, o distanciamento de Derrida de filósofos da ética animal, como Peter Singer, para

quem é relevante buscar dados científicos que possam informar a questão da consciência animal, a partir de sua similaridade com o modelo humano, e a partir de então, desenvolver-se um argumento para mostrar que deve haver consideração de que o sofrimento animal conta igual ao sofrimento humano.

Essa ponderação de Derrida entre a necessidade de um novo marco ético-jurídico e o reconhecimento da legitimidade dos movimentos pelos direitos dos animais não humanos é também discutida por Ferreira (2007). A autora destaca que Derrida se coloca a favor do “Projeto Grandes Primatas”, de Peter Singer, mas somente na medida em que prevê sua “aproximação progressiva e lenta, dentro do que se pode fazer hoje, no sentido de proteger os animais contra a violência humana” (Derrida apud Ferreira, 2007, p.202). Ferreira (2007, p.23) complementa, no entanto, essa posição com a ressalva de que ele afirma não acreditar no milagre de uma legislação. Dessa forma, essas expansões pontuais do direito não contornariam o problema central de quem gerencia os limites entre o justo e o injusto. Vale, nesse sentido, o destaque à sua própria síntese no texto *Violência contra os animais*: “é preferível não fazer entrar a problemática das relações entre os homens e os animais no marco jurídico existente” (Derrida, 2004, p.85).

Pensar em defesa dos animais não humanos pressupõe, portanto, desconstruir as bases antropocêntricas do conceito de justiça. Um dos pontos de partida para isso talvez seja pensar se o reconhecimento dos animais não humanos como sujeitos da justiça pode garantir, de fato, seus direitos fundamentais.

5. Hospitalidade e a diferença radical

Há toda uma ética que se funda a partir da superação da lógica das oposições binárias criticadas por Derrida. Ao desnaturalizar o princípio de exclusão que funda as ideias de identidade e diferença, de eu e outro, as relações de alteridade precisam ser cuidadosamente repensadas. A discriminação entre o amigo e o inimigo marca relações de alteridade que estão nas bases dos atos políticos e de discursos jurídicos.

No texto *Políticas da amizade*, Derrida (1998) discute que o tratamento do outro, quer ele seja considerado amigo ou inimigo, pressupõe uma certa neutralização ancorada no estabelecimento de limites e em uma inevitável oposição. Perguntar-se por quem é próximo, quem é amigo, já pressupõe a figura do inimigo e um distanciamento de quem faz esse julgamento. A interposição de limites sempre abalará uma ética, na medida em que, ao definir responsabilidades para com uns, suspende-as para com outros. Ferreira

(2007) discute que, para Derrida, a figura de quem define o amigo ou inimigo é incontornável na definição das várias distinções do campo jurídico, como os crimes contra a vida, o homicídio e o genocídio, os crimes de guerra, o que coloca o dar a morte, o assassinato, sempre atrelado a quem julga. A questão, para Derrida é sobre quem dita o direito à vida: “É um vivente? Um vivente pura e simplesmente vivente, presentemente vivente? Qual? Deus? O homem? Que homem? Para quem e a quem? O amigo e o inimigo de quem?” (Derrida *apud* Ferreira, 2007, p.57).

Muito dos marcos discursivos relativos à relação entre humanos e não humanos está longe do acolhimento do que é considerado um Outro radical, revelando uma hospitalidade já restritiva, onde a outridade sempre será confundida com algo que está aí sem ser esperado, sem se anunciar. O tipo de alteridade que o humano estabelece com os não humanos, ainda quando tenta garantir a expansão de seus direitos fundamentais, parece similar à hospitalidade condicional problematizada por Derrida.

A hospitalidade dispensada ao estrangeiro prevê uma positividade que permite que sua figura apareça nas leis com limites de acolhimento e regras bastante específicas. Por outro lado, o radicalmente outro é alguém que não pode ser reconhecido em um marco jurídico orientado pela oposição binária amizade-inimizade e que prevê os riscos inerentes ao acolhimento de algo desconhecido.

Ao comentar a questão da hospitalidade condicional no pensamento de Derrida, Zagalo (2006, p.318) considera que “acolher o recém-chegado como absolutamente outro (*tout autre*) não é acolhê-lo como estrangeiro, mas sim como um ‘vindo’, ou simplesmente como ‘o que vem’”. Esse “outro absoluto” é alguém absolutamente separado que não pode ser “submetido às leis da minha cidade”. Essa diferença que não pode ser circunscrita em uma definição, em um nome próprio, requer algo como uma hospitalidade incondicional.

Nas proposições de Derrida apresentadas em *Da hospitalidade*, essa forma de hospitalidade absoluta, incondicional, exige que se abra a casa não somente ao estrangeiro, que tem um nome e um estatuto social, mas a um “outro absoluto, desconhecido, anônimo”, em uma forma de acolhimento que não pede reciprocidade e que dispensa a declaração do nome (Derrida, 2003, p.40). Nesse sentido, trata-se de uma forma de alteridade que não pode se restringir às determinações da lei. O tema é abordado também na obra *Adeus a Emmanuel Levinas*, onde Derrida pergunta como essa hospitalidade infinita incondicional se regulamentaria numa prática política ou jurídica:

“dará ela lugar, chamando-os assim, a uma política e a um direito, a uma justiça aos quais nenhum dos conceitos que herdamos com estes nomes seriam adequados?” (Derrida, 2004a, p.66).

Algo como a hospitalidade para com o radicalmente outro não encontra espaço no marco jurídico, uma vez que, segundo Derrida (2003, p.73), uma lei onde pudesse se inscrever precisaria ser uma lei sem imperativo. A esse respeito, Zagalo considera que seja uma lei impossível, uma lei sem força de lei: “ao tornar-se efectiva, ao inscrever-se nas leis condicionais (morais ou jurídicas) da hospitalidade, ela contamina(-se) na sua incondicionalidade”; trata-se de uma lei que “exige a transgressão dos seus limites, contaminando as leis com uma ilegalidade constitutiva que abre o porvir de todo o acolhimento possível” (Zagalo, 2006, p.320-321).

Dessa discussão sobre as dificuldades inerentes à inscrição dos interesses e necessidade de um estranho radical, aqui representado pelo não humano, reconduzimo-nos ao problema inicial apontado por Derrida: a incompatibilidade entre a ampliação dos direitos dos animais e a manutenção dos marcos jurídicos que a antecedem.

A questão sobre o tratamento do animal não humano em ordenamento jurídico brasileiro remonta ao ano de 1934, precisamente através do Decreto Federal 24.645, que embora ao longo do tempo tenha sido parcialmente revogado, é o sustentáculo que nos permite afirmar que os mesmos são sujeitos de direito, passíveis de serem representados judicialmente. Com o advento da constituição de 1988, precisamente pelo disposto no artigo 225, parágrafo primeiro, inciso VII, reiterou-se de forma inequívoca a obrigação do estado e da coletividade em não submeter os animais não humanos à maus tratos e/ou crueldades.

Também de forma a garantir a integridade do animal não humano, a Lei 9605/98 criminaliza a prática de atos abusivos, maus-tratos, ferimento e mutilação de animais silvestres, domésticos, nativos ou exóticos, e a realização de experiências dolorosas ou cruéis em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existem recursos alternativos. Note-se que, aqui, já há uma flexibilização do imperativo de não submeter aos sofrimentos ou à morte, uma vez que a ausência de recursos alternativos pode autorizar a submissão do animal não humano às tais experiências para fins didáticos e científicos. Portanto, não estamos reconhecendo com isso um amplo direito ao outro radical, mas inserindo-o em uma lei que limita uma condição que já está dada: a

subsunção dos interesses e necessidades do outro nos interesses humanos. A lei de proteção dos direitos animais é, como apontava Derrida, um ato violento em si.

Atualmente, tramita no Congresso Nacional, projeto de Lei que acrescenta dispositivo à Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, para dispor sobre a natureza jurídica dos animais não humanos. No projeto, em que se pretende estabelecer personalidade aos animais não humanos, após emenda aprovada pelo senado federal, o artigo 3º do referido projeto passou a ter a seguinte redação: “os animais não humanos possuem natureza jurídica *sui generis* e são sujeitos com direitos despersonalizados, dos quais devem gozar e, em caso de violação, obter tutela jurisdicional, vedado o seu tratamento como coisa”. Em parágrafo único, se apresenta mais uma exceção: a tutela não se aplica ao uso e à disposição dos animais empregados na produção agropecuária e na pesquisa científica, nem aos animais “que participam” de manifestações culturais registradas como bem de natureza imaterial integrante ao patrimônio cultural brasileiro, “resguardada a sua dignidade”. Notamos aqui, mais uma vez, uma ampla abrangência da excepcionalidade, resultando em um reconhecimento de personalidade com poucos reflexos efetivos na submissão do animal não humano, uma vez que a indústria de produção da carne, que reafirma o poder de fazer sofrer e matar, os eventos culturais, que fazem uso indiscutivelmente violento dos animais, e a pesquisa científica, que continua usando o argumento de ausência de recursos alternativos para submeter animais a um diverso conjunto de práticas, nem sempre fiscalizáveis, continuam a evidenciar que o discurso jurídico dificilmente acolherá uma perspectiva ética em que esse outro radical será acolhido, tendo seus direitos fundamentais, a consideração de seu interesse em conservar a vida e de não sofrer, considerados.

Destacamos, adicionalmente, o fato de que, no momento em que esse texto é escrito, estampam-se nos noticiários nacionais o destaque positivo ao maior embarque de carga viva do ano, com cerca de vinte e seis mil animais, no porto de Rio Grande, destinados à Turquia e ao Líbano (Ucha, 2020). Cena similar havia acontecido em 2017, no Porto de Santos. Em ambas as situações, animais não humanos foram submetidos a uma viagem de cerca de vinte dias, depois de terem sido deslocados por longas distâncias em vias terrestres. Segundo Orlandi (2019), da União Internacional Protetora dos Animais (UIPA), a exportação de gado vivo impõe aos animais um sofrimento extremo. Cita, nesse sentido, os relatórios da veterinária Linn Sympson, com anos de experiência no transporte de carga viva, onde destaca a impossibilidade de cumprimento das

diretrizes internacionais, explicitados pela Organização Mundial de Saúde Animal (OIE), cujo código sanitário é principal regulador do transporte de gado por vias marítimas.

Orlandi cita as cinco liberdades especificadas no Código de Saúde para Animais Terrestres da OIE: livre da fome, sede e desnutrição; livre do medo e estresse; livre do desconforto físico e térmico; livre de dor, lesões e doenças; livre para expressar seu comportamento natural. Considera:

As “cinco liberdades” citadas são comprometidas devido ao manejo, à infraestrutura e aos riscos inerentes a esse tipo de transporte, que inclui avarias mecânicas tais como danos na ventilação, falhas na distribuição de forragem ou de água, e lesões nos animais causadas por mar revolto, pois são jogados de um lado para o outro contra as paredes sólidas e as grades dentro de seus reduzidos recintos (Orlandi, 2019, p.5).

A morte dos animais pode acontecer por diversos fatores: má adaptação às rações oferecidas a bordo; desconforto térmico; agravamento de lesões, como membros quebrados e septicemia devido a abrasões prolongadas nas patas, além das causadas pelos deslocamentos no mar revolto; anorexia causada pelo estresse; inacessibilidade ao alimento disponível; asfixia; entre outros. Orlandi considera: “não se concebe que animais nascidos e criados em solo brasileiro sejam enclausurados em embarcações estrangeiras para serem martirizados, em flagrante violação às leis nacionais” (Orlandi, 2019, p.11). Cita o Decreto Federal nº 24.645/34, com força de lei federal, em seu artigo 3º, inciso XVII, que considera maus-tratos “conservar animais embarcados por mais de 12 horas, sem água e alimento”. No entanto, a oferta de alimentos nas embarcações não garante o acesso e as condições necessárias para os animais se alimentarem. A autora conclui: “pisoteada, sem préstimo e sem autoridade, a legislação protetiva assumiu papel meramente figurativo. Não se ergue em defesa de seus tutelados; não se aplica em desfavor dos que a violam” (Orlandi, 2019, p.14).

Mais uma vez, somos forçados a concordar com Derrida de que, no marco jurídico vigente, não há espaço para inscrição da dignidade do animal não humano. Há, no entanto, um argumento de juristas de que o reconhecimento dos animais não humanos como sujeitos de direito seja um importante passo para as mudanças necessárias no campo jurídico. A esse respeito, Gordilho e Ataíde destacam que há, nesse passo, um

significado simbólico importante, pois força a criação de um novo vocabulário jurídico e contribui com a conscientização social das novas gerações:

É que o processo judicial realiza direitos, e realizar direitos é reconhecer subjetividades, e a partir do momento em que a subjetividade animal é reconhecida pelo Direito, surgem novos valores que passam a ser aceitos pela sociedade. O acesso à justiça dos animais vai criar um novo vocabulário, fazendo surgir novos institutos jurídicos, enriquecendo ainda mais a Ciência Jurídica, a partir da afirmação da dignidade para além do humano, e um avanço cultural. É que o direito animal traz consigo novos valores pacifistas e de alteridade, nos levando a refletir sobre a nossa indiferença à violência diária que praticamos todos os dias contra criaturas indefesas (Gordilho e Ataíde Jr, 2020, p.14).

Os mesmos autores defendem que a possibilidade dos animais não humanos serem considerados sujeitos de direitos dotados de capacidade de ser parte em um processo judicial está legitimada no país desde o Decreto nº 24.645/1934 que, combinado ao Código de Processo Civil (CPC/2015) e ao Código Civil (CC/2002) brasileiros, garante aos mesmos o acesso à justiça através de representantes ou substitutos processuais (Gordilho & Ataíde Jr, 2020, p.2). Dão, nesse sentido, alguns exemplos de processos judiciais em que esse direito foi assegurado, dentre os quais, o caso em que um grupo formado por membros do Ministério Público, sociedades protetoras, professores e estudantes de direito, impetraram um *Habeas Corpus* na 9ª Vara Crime da Comarca de Salvador, Estado da Bahia/BR, em favor de uma chimpanzé-fêmea, em que juiz responsável aceitou o Writ e determinou a citação do réu, “criando o primeiro precedente judicial do mundo moderno onde um animal estabelece uma relação jurídica processual (direito de ação) com um ser humano, na condição de autor e titular de um direito material (o direito de liberdade corporal)” (Gordilho & Ataíde Jr, 2020, p.4). Não obstante esses avanços, os autores se perguntam se o acesso à justiça dos animais resultará em uma efetiva proteção de seus direitos e na melhoria de suas condições de vida ou se reduzirá a um discurso simbólico:

Não basta o debate dogmático com base exclusivamente nos elementos da ordem jurídica vigente, é preciso demonstrar as vantagens reais e pragmáticas que podem

decorrer da mudança do status jurídico dos animais, possibilitando o seu acesso à justiça para defender seus direitos fundamentais (Gordilho & Ataíde Jr, 2020, p.13).

Como se vê, os questionamentos propostos por Derrida se atualizam nas dificuldades enfrentadas no campo jurídico. Como feito a seu tempo, é preciso reconhecer todos os esforços depositados na tentativa de transformação dos pressupostos éticos envolvidos na relação entre humanos e não humanos. Por outro lado, há também a necessidade de reconhecimento do quão distante estamos de contornar esse tratamento dos não humanos como esse radicalmente outro, que nos olha, impondo-nos seus apelos para que consideremos seus interesses e necessidades primordiais. Estamos longe de abandonar a histórica oposição entre as bestas e os soberanos que marcam nossas representações e discursos e que impede qualquer inclinação para um acolhimento incondicional.

6. A oposição entre bestialidade e soberania

Nós já mencionados os seminários tardios de Derrida, sintetizados no texto *A besta e o soberano*. Há, ali, como o título indica, uma analogia entre esses termos. Analogia, em uma relação de proporção, “múltipla e sobredeterminada”, que aproxima, ao mesmo tempo em que objetiva uma fronteira abissal, humano e animal.

Por toda parte em que falarmos da besta e do soberano, teremos em vista uma analogia entre duas representações correntes (correntes, porquanto problemáticas, suspeitas, dignas de serem interrogadas) entre essa espécie de animalidade ou de vivente que nós chamamos de a “besta” ou que nós nos representamos como bestialidade de um lado, e, de outro, uma soberania que é na maioria das vezes representada como humana ou divina, antro-po-teológica em verdade (Derrida, 2016, p.34).

Essa soberania está inscrita em uma lógica humana, a partir da linguagem humana nas categorias que Derrida cita como prefigurações zoológicas, biológicas, animais ou bestiais. Deslocada dessa lógica humana para a facticidade do vivente, que o humano mesmo é, a analogia se desnaturaliza: “é o vivente da própria vida que frustra a oposição

entre a bestice e o seu contrário. [...] O vivente em geral que é ao mesmo tempo besta e não besta, idiota e ardiloso, ingênuo e malandro” (Derrida, 2016, p.253).

Aquém desse deslocamento, há o que Derrida chama de “primeiro lugar de decisão” como um limite demarcado na relação entre o próprio vivente dito animal e o próprio vivente dito humano: “a linguagem, do signo ou da palavra, da manifestação e da compreensão, da interpretação”. Baseados nesses supostos próprios do humano, atribuímos a condição de bestialidade aos animais. No entanto, no momento em que elabora essa acusação de bestialidade como uma avaliação sempre relativa, negativa, depreciativa, em *Points de suspension*, Derrida já havia tratado da ausência de equivalente geral puro, como operador de tradução sem resto, dos termos bestice, besta, bestamente. Os termos podem estar ligados a diferentes sentidos como: idiota ou estúpido, significando um negativo de cidadão ou uma condição pré-política, sem laços ou relações; conotação da animalidade; nativo, cidadão simples ou homem ignorante; um efeito de malícia. Há sempre, portanto, na tradução desses termos “um resíduo de intraduzido e de intraduzível” (Derrida, 2016, p.251). Não havendo, portanto, como objetivar um único sentido do termo bestice, sendo o seu uso “não constativo, mas performativo”, qualquer avaliação do outro onde se aplique esse termo é indevida:

[...] Se cada ocorrência desse léxico corresponde a uma avaliação [pois besta, bestice, bestamente, é sempre o correlato axiológico de uma avaliação ela mesma sempre relativa, depreciativa, uma injúria, uma denúncia, uma ofensa irônica, etc.], pois bem, então não há equivalente geral que me permita dizer com todo rigor: eis aí o sentido objetivo e ideal disso que eu queria dizer ou fazer ou produzir performativamente essa avaliação, esse juízo de valor, essa acusação, essa katêgoria, essa denúncia, esse insulto e essa injúria” (Derrida, 2016, p.251).

Não obstante essa falta de adequação de sentido no uso do termo e de materialidade das distinções, a dicotomia entre animal e humano, que se desdobra na exclusão dos primeiros dos domínios da linguagem, da razão, da consciência da morte, perduram. Esse pensamento que não abre mão do dimensionamento de fronteira, que resulta sempre em uma radical distinção que coloca em dois polos opostos coisas e viventes, caracteriza as oposições binárias, acidentes que irrompem na linguagem reduzida à representação (Derrida, 1991, p.125-129).

São recorrentes nas discussões sobre os não humanos as dicotomias razão-instinto, realidade-imaginação, visão-audição, sagrado-profano, dia e noite. A razão é diurna, como a visão. A lucidez é do dia. A loucura é da noite. A humanidade é diurna. A animalidade é noturna. Todas essas sentenças denunciam um modo de pensar que positiva um dos termos e deprecia o outro. Além disso, a afirmação de um é feita a partir da acusação de uma falta no outro, o que define o caráter excludente: noite é o que não tem luz; instinto e imaginação é o que está desprovido de razão; animal é aquele que não tem razão, mediação de instinto, linguagem e consciência da morte. Notemos que essas oposições binárias não dão um conceito afirmativo de algo sem antes ter operado uma negação. O fato de não conseguirmos formular um conceito inequívoco sobre o que é humanidade, sem recorrermos a uma operação comparativa entre os supostos humanos e não humanos, aponta para essa redução. Só podemos falar de humanidade partindo de uma ideia pré-estabelecida sobre o que é humano e do apagamento de qualquer sinal da animalidade nele.

Todos esses binarismos, no entanto, são meras marcas de uma linguagem comprometida com o que Derrida chama metafísica da presença. Em *Gramatologia* (1999:2017), coloca em questão a ideia de linguagem como a comunicação de algo dado como plena presença e a condução imediata dessa ideia a um reducionismo: “o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes...” (Derrida, 2017, p.8). É para além desses limites que a escritura inaugura materialidades não aprisionadas pela ontologia da presença. A ideia de diferença (*différance*) é anterior à distinção ser-ente e à presença como materialidade objetificável. Pinto Neto (2015, p.116), comentando esse conceito derridiano, associa a diferença (*différance*) a uma pura virtualidade enquanto possibilidade pré-originária, um movimento diferencial ilimitado contido, provisoriamente, em uma materialidade. O que chamamos habitualmente “realidade”, nesse sentido, nada tem a ver com os limites impostos pela razão, encerrada em uma lógica excludente. Nas palavras de Pinto Neto (2015, p.125), “o real é apenas o sonho que endureceu”.

Não obstante o reconhecimento de que as perspectivas das quais partimos para olharmos os seres que não consideramos humanos estão baseadas mais em estratégias de linguagem do que propriamente de uma condição factual, elas continuam a legitimar toda sorte de exclusões. Esse mundo embalado por nossas representações não é o mundo que experimentamos de fato. Nas nossas experiências factuais, como aquela vivida por Derrida nu visto pelo animal que ele chama gato, seríamos obrigados a reconhecer um

olhar do outro que aponta para nossos compartilhamentos. Nos vemos como animais diante de animais estimularia um apelo moral baseado na lógica da semelhança, para onde vários discursos de defesa dos animais não humanos se inclinam. No entanto, para Derrida, o próprio fato de estar com o Outro, admiti-lo como vivente, já deveria ser motivo para alcançarmos, sem qualquer racionalidade teórica, uma responsabilidade – uma acolhida não condicional – e, por consequência, o reconhecimento de uma justiça devida ao Outro.

7. Considerações finais

Sem que haja o contorno da forma como os humanos se destacam dos não humanos, nem sair dos registros imaginário e discursivo antropocêntricos, qualquer defesa dos direitos dos animais ficará reduzida a uma subsunção das suas amplas necessidades e interesses nas lógicas excludentes que definem os limites do acolhimento do outro, considerado um outro radical.

A defesa de Peter Singer de que todos os seres devem ter seus interesses e necessidades reconhecidos e respeitados exige pensar uma relação entre humanos e não humanos que ultrapasse qualquer justificativa de imposição de crueldade. Derrida radicaliza essa ideia, na medida em que faz a defesa dos animais não humanos alcançar o interdito da morte. Aproxima-se, nesse sentido, dos argumentos de Tom Regan pela garantia de respeito ao interesse primeiro de todo vivente, sujeito-de-uma-vida, de manter-se vivo. São, portanto, inquestionáveis as contribuições dos teóricos e ativistas que lidam com a defesa das causas animais, ainda quando são atravessadas pela radicalidade do pensamento de Derrida, que aponta para uma mudança que não acontecerá sem passos intermediários que dêem visibilidade às violências a que os não humanos foram, e continuam sendo, submetidos.

Para Derrida, ao que parece, a ética que permitiria minimização do sofrimento animal estaria mais próxima da perspectiva levinasiana, que prevê o respeito despertado pelo rosto do outro que exige uma responsabilidade infinita que dispensa qualquer justificativa.

Se estamos longe de nos reconhecermos como viventes entre os viventes, de escutarmos o silêncio do outro, não humano, único recurso que tem para nos confrontar, resta deixarmos-nos invadir pelo apelo do seu olhar, que já nos dá plenas condições de

compreendermos seus interesses e necessidades primordiais. Se é plausível pensarmos que um acolhimento incondicional é uma impossibilidade, é também injusto usarmos esse pensamento como justificativa para continuarmos limitando os direitos dos outros, que consideramos estranhos, que nomeamos como diferenças radicais. Portanto, talvez seja necessário somarmos à louvável luta dos defensores dos direitos dos animais, um amplo e incansável processo de desnaturalização das representações que sustentam as relações excludentes entre humanos e não humanos, movimentado pela ideia de interconexão e respeito pela vida.

Bibliografía

- Chagas, J.S. (2016). “O direito de matar a partir do pensamento de Peter Singer”. Em *Vertentes do Direito*, v.03, n.2 (p.75-93).
- Coetzee, J. M. (2002). *A vida dos animais*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia. das Letras.
- Derrida, J. (2002). *Discurso de Frankfurt*. Trad. de Iraci D. Poleti. Biblioteca Diplô, 01/01/2002. Recuperado de: <http://diplo.org.br/2002-01,a204>.
- _____. (2017). *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2016). *A besta e o soberano (Seminário)*: vol.1. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginete Michaud (orgs). 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita.
- _____. (2011). *O animal que logo sou*. São Paulo: Ed.Unesp.
- _____. (2004). Violência contra os animais. Em: Roudinesco, E. ; Derrida, J. *De que amanhã*. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. (2004a). *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2003) *Da hospitalidade*. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar. São Paulo: Escuta.
- _____. (2003a). *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Porto: Campo das Letras.
- _____. (1992). *Points de suspension*. Entretien. Elisabeth Weber (org). Paris: Galilée.

- Ferreira, K.C.R.S. (2007). *A questão animal na filosofia de Jacques Derrida*. (Tese de Mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. São Leopoldo/RS.
- Heron, G.; Ataíde Jr., V, P. (2020). “A capacidade processual dos animais no brasil e na américa latina”. Em *Revista eletrônica do curso de Direito da UFSM*, v. 15, n. 2 (p.1-20).
- Orlandi, V.T. (2019). *Da exportação de gado vivo: desmandos de uma república cruel com seus animais*. In: União Internacional Protetora dos Animais (UIPA). Recuperado de: www.uipa.org.br/da-exportacao-de-gado-vivo-desmandos-de-uma-republica-cruel-com-seus-animais/.
- Paixão, R.L. (2013). “Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal”. Em *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.4 - n.7, 1º sem (p.272-283).
- Pinto Neto, M. (2015). “A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros”. Em *Alea*, Rio de Janeiro, V.17, Nº 1 (p.114-126).
- Regan, T. (2006) *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano.
- Singer, P. (2010). *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ucha, D. (2020). Rio Grande já exportou 20 mil unidades de gado vivo. Recuperado de: https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/2016/07/colunas/painel_economico/509412-rio-grande-ja-exportou-20-mil-unidades-de-gado-vivo.html.
- Zagalo, G. (2006). Hospitalidade e soberania – uma leitura de Jacques Derrida. Em *Revista filosófica de Coimbra*, Nº.30 (p.307-323).

ANDREIA APARECIDA MARIN

Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, 2011). Bacharel e licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade de São Paulo (USP, 1995). Especialista em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (UCB, 2005). Mestre em Comportamento Animal pela Faculdade de Zootecnia da Universidade de São Paulo (USP, 1998). Dra em Ecologia e Recursos Naturais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2003).

Docente no Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Coordenadora do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM).

LEONILDO ANTÔNIO GOMES PEREIRA

Advogado. Graduado em Direito pela Universidade de Uberaba (1986). Graduando em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Membro do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM)

HISTORIA

HUMANIMALIDADES EM TEMPOS LÍQUIDO- MODERNOS: HOMENS, ANIMAIS E MÁQUINAS

**HUMANIMALIDADES EN TIEMPOS LÍQUIDOS-MODERNOS:
HOMBRES, ANIMALES Y MÁQUINAS**

**HUMANIMALITIES IN LIQUID-MODERN TIMES:
MEN, ANIMALS AND MACHINES**

Enviado: 02 de octubre de 2020

Aceptado: 2 de noviembre de 2020

Márcia Seabra Neves

Investigadora. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa. Instituto de Estudos de Literatura e Tradição. Trabalho financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0037.
Email: marcianeves@fsh.unl.pt.

Humanimalidades em tempos líquido-modernos: homens, animais e máquinas

Márcia Seabra Neves



Nas últimas décadas, tem-se assistido a uma verdadeira reconceptualização do binómio animal/humano, desconfigurando-se os limites que desde sempre os separaram. Esta diluição de fronteiras tem-se tornado ainda mais problemática numa sociedade altamente mecanizada, na qual o progresso científico e as novas tecnologias revolucionaram a própria natureza e teoria do sujeito-animal. A emergência de uma robótica autónoma e das manipulações do ser vivo pela biotecnologia deram origem ao aparecimento de criaturas híbridas que tornam problemática a distinção entre o artificial e o natural, obrigando-nos a repensar o conceito de animalidade, bem como as nossas relações com o animal que, no contexto da hipermodernidade, se encontram sujeitas ao triângulo homem/animal/máquina. Pretende-se, neste trabalho, indagar a representação desta reconfiguração ontológica no plano da ficção, apoiando a nossa reflexão nas obras *O ano de 1993*, de José Saramago e *Animalescos*, de Gonçalo M. Tavares.

Palavras-chave: animal, humano, artefacto, literatura portuguesa.

En las últimas décadas se ha producido una real reconceptualización del binomio animal / humano, desfigurando los límites que siempre los han separado. Esta dilución de fronteras se ha vuelto aún más problemática en una sociedad altamente mecanizada, en la que el progreso científico y las nuevas tecnologías han revolucionado la propia naturaleza y teoría del sujeto animal. El surgimiento de la robótica autónoma y la manipulación del ser vivo por la biotecnología dieron lugar a la aparición de criaturas híbridas que dificultan la distinción entre lo artificial y lo natural, obligándonos a repensar el concepto de animalidad, así como nuestras relaciones con el animal que, en el contexto de la hipermodernidad, están sujetos al triángulo hombre / animal / máquina. En este trabajo se pretende indagar la representación de esta reconfiguración ontológica en el plano de la ficción, apoyando nuestra reflexión en las obras *O ano de 1993*, de José Saramago y *Animalescos*, de Gonçalo M. Tavares.

Palabras clave: animal, humano, artefacto, literatura portuguesa.

In the last decades, a true conceptual reshaping of the binary relationship animal/human has taken place, challenging the boundaries that have always divided both poles. This blurring of borders has become increasingly problematic in a highly mechanized society in which scientific progress and new technologies have revolutionized both the theory and nature pertaining to the animal-subject. The emergence of autonomous robotics and life biotechnology manipulation have given rise to the appearance of hybrid creatures that render the distinction between the natural and the artificial problematic, thereby forcing us to rethink the concept of animality, as well as our relations with the animal which, in the framework of hypermodernity, have been subject to the man/animal/machine triangle. In this article, we will shed some light on the fictional representation of this ontological paradigm shift, by drawing on novels by José Saramago (*O ano de 1993*) and Gonçalo M. Tavares (*Animalescos*).

Key Words: animal, human, artifact, portuguese literature.

A dominação egocêntrica do homem sobre os animais remonta aos princípios da tradição judaico-cristã sendo, desde logo, preludiada pelo Mito da Criação e averbada no primeiro livro da literatura bíblica, o *Génesis*, no qual o animal surge para servir o homem e ser subjugado por ele. Todavia, se o cristianismo impôs as bases do antropocentrismo ocidental, foi o pensamento filosófico moderno que confirmou o corte radical entre humanos e animais, que, a partir do século XVII, se tornaram cada vez mais estranhos entre si, com a emergência e consolidação da filosofia cartesiana.

Efetivamente, com a teoria mecanicista de Descartes, o artefacto veio interferir na percepção do homem sobre o animal e na relação entre ambos, que foi evoluindo ao longo dos séculos, tornando-se cada vez menos nítida a fronteira que desde sempre os separou. Esta diluição dos limites entre o humano e o não humano torna-se ainda mais problemática numa sociedade altamente mecanizada, na qual o progresso científico e as novas tecnologias revolucionaram a própria natureza e teoria do sujeito-animal.

Com efeito, a emergência de uma robótica autónoma e das manipulações do ser vivo pela biotecnologia dão origem ao aparecimento de criaturas híbridas (máquinas animalizadas ou animais gerados a partir de manipulações genéticas) que tornam problemática a distinção entre o artificial e o natural, obrigando o Homem a repensar o próprio conceito de animalidade e a refletir sobre os limites da sua própria humanidade, bem como sobre as suas relações não só com o animal, mas também com os outros humanos.

Neste sentido, a questão das relações entre o homem, o animal e a máquina constitui uma das principais preocupações da atualidade líquido-moderna ou da modernidade líquida, conceito criado por Zygmunt Bauman para designar uma sociedade fluida, volátil e imprevisível, onde as relações entre os indivíduos se tornaram superficiais, transformando-se em conexões múltiplas, frágeis e instáveis (2001: 1-15). Ora todo este cenário de incerteza e fragmentação se repercute, de forma evidente, na ficção literária, sobretudo a partir das últimas décadas do século XX, onde cada vez mais os escritores procuram ensaiar ficcionalmente novas formas de apreensão da animalidade no contexto da pós-modernidade, dominado por um crescente racionalismo mecanicista e uma visão cada vez mais desencantada do mundo. José Saramago (*O ano de 1993*), e Gonçalo M. Tavares (*Animalescos*), são escritores que, embora de gerações diferentes, transpuseram para as suas obras as mesmas inquietações quanto ao futuro da Humanidade e das

relações entre o humano e o inumano, num mundo cada vez mais dominado pela tecnologia.

1. Do animal-máquina à máquina-animal

A teoria do *animal-machine*, formulada por René Descartes no século VII, veio legitimar racionalmente a superioridade divina do homem já inscrita no livro do *Gênesis*, consignando, assim, a primeira cesura moderna entre o homem e o animal, outrora aproximados por intermédio da noção de alma.¹ Na quinta parte do seu *Discours de la methode* (1637), Descartes expõe o seu conceito de “animal-máquina”, indestrinçável do célebre *dictum* “je pense donc je suis”, premissa que coloca o sujeito humano no centro da construção do conhecimento, graças à consciência que tem de si próprio (Descartes, 1983, 128). O filósofo baseia a sua descrição dos homens e dos animais na distinção entre duas substâncias opostas: o corpo (substância material, que funciona sob a ação de princípios mecânicos) e a alma racional (substância espiritual). Assim, os animais são corpos sem alma, simples mecanismos que, desprovidos de consciência ou pensamento, se movem apenas por impulsos, tal como as máquinas (*Idem*, 155). Já o homem, dotado de uma alma racional ou intelectual, distingue-se da animalidade pela razão e pela linguagem, ou seja, pela sua capacidade de pensar e de transmitir esse pensamento através da fala.

Se a teoria mecanicista de Descartes foi o momento inaugural de toda uma linhagem filosófica que irá proclamar a superioridade da espécie humana, a partir do século XVIII a ciência e a filosofia lançam os fundamentos de uma nova relação com o reino animal. O desenvolvimento das ciências experimentais e da observação naturalista propicia uma visão objetiva dos animais, que passam a ser investigados em função de critérios científicos bem definidos. Com efeito, ao longo dos séculos XVIII e XIX, emerge um interesse acrescido da biologia pela questão do animal e são circunscritos campos disciplinares específicos destinados ao estudo da fisiologia e do comportamento animal,

¹Na Antiguidade, tanto Platão como Aristóteles reconheciam a existência de três espécies de alma: uma alma vegetativa (própria das plantas, animais e homens), uma alma sensível (própria dos animais e dos homens) e uma alma racional ou intelectual (própria só dos homens). Na sua *História dos animais*, Aristóteles admite uma certa proximidade e parentesco entre os homens e os animais, alegando que ambos os grupos são dotados de inteligência, existindo apenas uma diferença de grau: os animais possuem uma certa compreensão do mundo que os rodeia, mas só os homens têm capacidade de memória, ou seja, só eles são capazes de “revenir et réfléchir sur ce sur quoi ils ont déjà réfléchi” (Cyrułnik, 1998, 34).

designadamente a zoologia e a etologia. A ciência propõe-se, assim, (re)pensar a relação entre o homem e o animal como *continuum* e não como cesura ontológica.

De entre as múltiplas teorias naturalistas propostas sobre a continuidade biológica entre o homem e os animais, temos a teoria evolucionista de Charles Darwin que, na sua monumental obra intitulada *A origem do homem e a selecção sexual* (1871), afirma que, numa linha temporal, o animal é predecessor do homem, sendo este o último elo duma linhagem comum. Esta revelação darwinista da origem animal da humanidade vem lacerar gravemente o egocentrismo do homem ou, nas palavras de Freud, o seu narcisismo ou amor-próprio.

Com efeito, Freud considera que o narcisismo do homem sofreu, ao longo dos tempos e graças aos progressos científicos, três graves humilhações. A primeira foi causada por Copérnico, que arruinou a ilusão do geocentrismo: a terra, habitada e governada pelo homem, deixa de ser o centro do universo – a humilhação é cosmológica. A segunda resultou, como acabámos de ver, das descobertas de Darwin – a humilhação é, neste caso, biológica. Enfim, a terceira ferida narcísica deve-se ao próprio Freud e às suas investigações psicanalíticas sobre o inconsciente, o território mais recôndito e insondável da mente humana, no qual se alojam os instintos e as pulsões mais primitivos do homem, aquelas que se furtam ao seu controlo – a humilhação é psicológica (Freud, 1933).

Assim, os avanços da ciência contribuíram fortemente para esta vexação narcísica da humanidade, ou seja, para uma desentronização progressiva do homem, cada vez mais próximo do animal, não só pela genealogia, como também pela persistência dos seus instintos animais e pela inquietante descoberta de que, dentro de cada um de nós, se aloja um animal.

Nas últimas décadas do século passado, o estatuto do animal foi evoluindo progressivamente, sendo investido de uma ontologia própria. Num longo ensaio reveladoramente intitulado “O animal que logo sou”, Jacques Derrida, partindo da experiência de se ter encontrado completamente nu perante o olhar de um gato, desenvolve uma longa reflexão sobre os limites entre o homem e o animal – não o animal metaforizado e interpretado a partir de uma visão antropocêntrica, mas antes o animal real, aquele outro que existe em face de nós e que pode vir ao nosso encontro. Na perspectiva de Derrida, pensar a questão do humano e do não-humano não passa pela deteção de semelhanças entre ambas as espécies, mas antes pela reafirmação dos seus

limites e pelo reconhecimento das diferenças, atribuindo a cada ser vivente uma identidade e uma subjetividade próprias (Derrida, 1999).

Mais recentemente, os estudos de Dominique Lestel vêm iluminar uma nova perspectiva inerente à questão animal, apresentando uma visão renovada das relações entre o humano e o não-humano e uma versão atualizada da máquina antropológica ocidental. O filósofo e etólogo francês argumenta que, face ao progresso e às descobertas científicas (antropológicas, etnológicas e sobretudo etológicas) e filosóficas dos últimos anos, o estatuto do homem necessita de ser revisto e a sua humanidade repensada a partir de uma nova percepção do mundo e de uma redefinição da fronteira que o separa do inumano. Neste contexto, o homem nunca terá vivido um período tão intenso de interrogações e perplexidades relativamente ao seu estatuto de vivente humano, confrontando-se assim com a mais funda crise de identidade da sua história (Lestel, 2001, 329). Uma das principais causas desta crise identitária terá sido a reconceptualização etológica do animal enquanto sujeito e, mais precisamente, enquanto sujeito hermenêutico, isto é, capaz de atuar em função de interpretações sobre si próprio, sobre os outros e o mundo que o rodeia (*Idem*, 85).

Dominique Lestel considera ainda que certos animais ultrapassam o estatuto de animal-sujeito, para adquirirem o de indivíduo, ou seja, “des sujets dotés d’une individualité opérationnelle et des représentations de soi qui en découlent” (*Ibidem*).

O homem descobre, deste modo, que deixou de ser o único sujeito do Universo, agora habitado por outros sujeitos não-humanos que se podem transformar em indivíduos e até em pessoas. Eis, pois, segundo Dominique Lestel, a quarta ferida narcísica que veio dilacerar o já fragmentado homem do século XXI (*Idem*, 60).

Ora, se a autenticação do sujeito não-humano desfuncionaliza as fronteiras que permitem ao homem pensar-se como tal, esta desconfiguração dos limites ontológicos da relação animal-humano torna-se ainda mais problemática numa sociedade altamente mecanizada, na qual o progresso científico e as novas tecnologias revolucionaram a própria natureza e teoria do sujeito-animal.

Assim, para Dominique Lestel, o que distingue o humano dos restantes animais é a sua capacidade racional de transformação do ser vivo em geral, do qual se apropria para a formação da sua própria identidade ontológica. Neste sentido, “il [l’humain] n’est pas pour autant l’aboutissement ultime de l’Évolution comme il se complaît parfois à le croire, mais celui qui en retourne les mécanismes” (*Idem*, 98). Nestes termos, Lestel define o

humano como um vampiro existencial que se nutre da vida dos que o rodeiam (Idem, 98-99).

Podemos, pois, considerar que esta segunda animalização ou segunda fase de vampirismo existencial, alimentada pelas biotecnologias, pela robótica e certas tecnologias cognitivas, corresponde a uma forma pós-moderna de antropocentrismo, já não especista no sentido tradicional do termo, mas antes de natureza epistemológica, tendo em vista o domínio do homem pela ciência e tecnologia num universo cada vez mais materializado, no qual a tese cartesiana dos animais-máquina é substituída pela das máquinas-animais.

Por outras palavras, a cultura ocidental moderna parece estar a transformar as declinações de antropocentrismo e antropomorfismo, pelas quais se regeu durante milhares de anos, por fenómenos obscuros de maquinocentrismo ou maquinomorfismo, que Dominique Lestel não deixa de contestar (Lestel, 2010, 76), advertindo para os perigos do racionalismo agressivo e intolerante que uma visão mecanicista e instrumental do mundo pode instigar. Neste contexto de irrefreável desumanização, o filósofo apela para a necessidade de uma reabilitação da natureza animal, tanto do humano como do não-humano:

L'animal reste notre allié le plus important pour affronter le défi majeur de l'Occident au XXIème siècle: comprendre que le rêve de maîtrise absolue du monde est un fantasme dangereux; apprendre à protéger nos alliés les plus précieux sur terre. (...) Il s'agit enfin de comprendre qu'opposer homme et animal n'a tout simplement aucun sens, et que vouloir protéger l'un sans se soucier de l'autre est tout simplement absurde. Nous devons admettre que l'animal est l'avenir de l'homme (idem, p. 183).

Assim, o problema da máquina antropológica ocidental do século XXI já não é tanto o confronto entre o humano e o não-humano, mas bastante mais o da redefinição ontológica de ambas as categorias à luz da irrupção de um novo fenómeno: o inumano. Segundo Giorgio Agamben, que defende uma fusão reconciliadora entre as duas espécies, “aquilo que deveria assim ser obtido não é, afinal, nem uma vida animal nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma – tão somente uma vida nua” (2011, p. 58).

2. Paisagens zooficcionais: Saramago e Gonçalo M. Tavares

A evolução do pensamento filosófico e científico sobre a questão do animal e as conjunções/disjunções entre humanidade, animalidade e tecnologia prolongam-se, de forma evidente, na ficção literária. *O ano de 1993* (1975) de José Saramago e *Animalescos* (2013) de Gonçalo M. Tavares são obras nas quais se patenteiam essas interseções, que conduzem a uma desumanização integral do humano.

Com efeito, a crença do homem moderno na técnica e no progresso, aliada a um irrefreável movimento de intelectualização da sociedade, instituiu o mito da razão como ideal técnico de explicação do cosmos pelo domínio absoluto da natureza, radicalmente disponível para a exploração humana. Assim, instrumentalizada pelo homem, a razão transforma-se num instrumento despótico de poder sobre a vida, designado por Michel Foucault de biopoder.

No primeiro volume da sua *Histoire de la sexualité*, intitulado *Volonté de savoir*, Foucault define dois polos essenciais de desenvolvimento deste biopoder na sociedade moderna. O primeiro constitui uma espécie de anatomia política do corpo humano que, considerado como uma máquina, é manipulado por práticas repressivas de disciplina e adestramento que concorrem para “la majoration de ses aptitudes, l’extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques” (Foucault, 1976, 183). A segunda forma de poder, designada de biopolítica da população, centra-se no corpo-espécie, ou seja, “le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques” (Ibidem). Foucault denuncia, assim, este biopoder que condiciona severamente a vida, exercendo um domínio absoluto sobre as relações dos homens entre si e com as outras espécies, mobilizando para uns e outros as mesmas técnicas de adestramento e controlo que, no fundo, culminam numa animalização ou bestialização do homem, consoante a sua posição na hierarquia do poder.

São, precisamente, estas relações de poder que José Saramago nos descreve em *O ano de 1993*, um texto poético-narrativo, publicado pela primeira vez em 1975, que nos apresenta uma previsão distópica do futuro, apresentando claras ressonâncias com a obra 1984 de George Orwell (1949), tanto ao nível do título como da matéria “futurante-distópica” (Costa, 1997, 215). Este pequeno livro de fragmentos articulados entre si sem qualquer tipo de pontuação narra a história insólita de uma cidade sem nome que fora sitiada e ocupada por uma força totalitária que oprime, tortura e mata os seus habitantes

com meios tecnológicos avançados, recorrendo a potentes computadores e animais mecânicos devastadores. Num cenário apocalíptico que parece anunciar o fim da humanidade, uma parte da população vive subjugada dentro da cidade e outra parte é forçada ao exílio, organizando-se na periferia da cidade em tribos nómadas e pagãs, num claro retrocesso civilizacional. Toda a população, dentro ou fora das cidades, é constantemente perseguida e vigiada pelo “grande olho” do poder, que se foi dividindo até que “fora instituído o olho de vigilância individual, o olho que não dorme nunca” (Saramago, 2018, 28).

Se todo o enredo alegórico se apresenta como um retrato metafórico da opressão vivida pelo povo português durante a ditadura salazarista e de todo o processo revolucionário que conduziu ao seu fim, também nele podemos vislumbrar uma alusão óbvia a qualquer forma de regime autoritário. Com efeito, a ausência de nomes (lugares ou pessoas) e o presente atemporal da narração conferem à obra uma conotação universalista, como se pode constatar pela referência a Auschwitz: “Quando os habitantes da cidade se tinham já habituado ao domínio do ocupante / Determinou o ordenador que todos fossem numerados na testa como no braço se fizera cinquenta anos antes em Auschwitz e outros lugares (Idem, 45).”

No fundo, podemos ver nesta obra uma espécie de manifesto contra todo o tipo de totalitarismo, ou seja, contra todas as formas de violência e opressão, que no distópico *Ano de 1993* se exercem por meio dos progressos científicos e avanços tecnológicos que parecem ter escapado ao controlo do Homem, provocando a sua própria destruição. As máquinas parecem ter assumido o controlo da humanidade, provocando cenários e enredos de violência que configuram situações-limite do ser humano.

Assim, num mundo estranho, onde a tecnologia se confunde com brutalidade e violência, o homem vai perdendo a sua humanidade, regredindo a um grau zero da natureza humana. O primeiro sintoma dessa recessão é a perda da linguagem, atributo que tem servido para marcar a superioridade do humano sobre os outros seres vivos. Foi assim que, “de noite na negrura aflita da caverna (...) onde o cheiro dos corpos humilhados de gases de suor de descargas de sémen”, “subitamente um homem descobriu que não sabia ler” (Idem, 39). Neste contexto de degradação, “o próprio vocabulário sofrera transformações e haviam sido esquecidas as palavras que exprimiam a indignação e a cólera” (Idem, 45). Pouco a pouco, assiste-se à desumanização do humano e sua inevitável metamorfose, como acontece com aqueles homens que, para fugirem do agressor, desenvolvem unhas como as das toupeiras, com as quais cavam túneis

subterrâneos para se esconderem: “Certos homens embora não adaptados morfológicamente passaram a viver debaixo do chão / Utilizaram a técnica da toupeira a céu fechado por sofrerem de limitações físicas semelhantes / E se é verdade que com o tempo desenvolveram as unhas em comprimento e resistência / nunca puderam cavar galerias profundas” (Idem, 25).

No fundo, assiste-se a uma inversão de papéis, em que os animais, antes oprimidos pelos homens, passam a persegui-los para ocuparem o seu lugar, como se de uma vingança se tratasse por séculos de dominação egocêntrica, sujeição e inferioridade. Assim, na cidade distópica e surreal imaginada por Saramago “apenas vivem lobos / Deste modo se tendo invertido a ordem natural das coisas estão os homens fora e os lobos dentro” (Idem, 16). Por outro lado, a contagem dos habitantes autorizados a viver na cidade é feita por ratos, cobras e aranhas e “todas as noites enlouquecem dois ou três habitantes” (Idem, 24), aterrorizados pelo medo e repugnância.

Contudo, a expressão mais emblemática desta troca de papéis e posições na hierarquia que desde sempre rege a relação entre o homem e o animal é a revolta dos animais domésticos contra os seus donos e contra a sua condição milenar de seres inferiores, meros sucedâneos imitativos do humano e desprovidos de subjetividade própria. Assim, “muitas velhinhas inocentes foram arranhadas por gatos castrados de estimação em memória do atentado sofrido / e numerosas crianças ficaram infelizmente cegas pelos bicos agudos das aves” (Idem, 29).

Saramago já tinha exposto esta previsão numa das suas crónicas de *Deste mundo e do Outro* (1971), precisamente intitulada “Os animais doidos de cólera”. Neste texto, o autor anunciava que, no ano de 2968, todos os animais, a começar pelos mais pacíficos, se revoltariam contra os homens e formariam o grande e indestrutível exército dos animais enraivecidos que aniquilaria a humanidade. Nessa altura, nem os maiores avanços tecnológicos e científicos, nem todas as armas dos homens, por mais sofisticadas que fossem, o poderiam salvar do extermínio. E nesse improvável ano de 2968, nessa guerra entre animais e humanos, “o último homem, coberto de formigas que o estraçalham, ainda poderá pensar que morre a lutar pela humanidade. Não contra a humanidade... E será a primeira vez que tal acontece.” (Saramago, 1997, 143).

Na profecia para *O ano de 1993*, o extermínio da população apresenta contornos ainda mais insólitos e inesperados, pois será levado a cabo por animais mecânicos, construídos e comandados pelo grande “ordenador central”, alimentado a carne humana

três vezes ao dia (Saramago, 2018, 55), metáfora de uma inteligência artificial programada para oprimir e perseguir a população:

Todos os animais do jardim zoológico foram paralisados por acção de misturas químicas nunca antes vistas / E ainda vivos abertos sobre grandes mesas de dissecação esvaziados de entranhas e do sangue (...)

/ Desta maneira tornados pele muscular e esqueleto foram os animais providos de poderosos mecanismos internos ligados aos ossos por circuitos eletrónicos que não podiam errar / E estando tudo isto no comprimento da onda do ordenador central foi nele introduzido o programa do ódio e a memória das humilhações (Idem, 39)

E assim, águias mecânicas (Idem, 41), lobos mecânicos com gargantas de ferro e uivos de metal (Idem, 42; 48), leões mecânicos (Idem, 58) e outros animais cyborg se lançaram numa brutal caça ao homem, vingando-se selvaticamente por séculos de humilhação:

“... o elefante era a mais terrível máquina daquela guerra / Talvez quem sabe porque havia sido muitas vezes domesticado e ridicularizado nos circos quando a sua grande estatura se equilibrava numa bola absurda ou se levantava nas patas traseiras para cumprimentar o público” (Idem, 40).

Podemos ver nesta guerra surreal entre o objeto e seu criador, ou seja, entre a máquina e o homem uma crítica aos efeitos nocivos dos avanços tecnológicos e da tecnociência quando utilizados para fins errados, neste caso, colocados ao serviço do totalitarismo. Na verdade, o homem torna-se vítima do próprio progresso e racionalidade, entrando num processo regressivo e autodestrutivo de dominação e desumanização, que se traduz na subordinação do homem pelo homem que utiliza o seu poder supremo para oprimir os mais fracos, sejam eles humanos ou animais. Por outras palavras, o inimigo do homem deixou de ser a terrível animalidade que, desde sempre, o tem assombrado e passou a ser ele próprio e a sua ação devastadora sobre a natureza e o meio que o rodeia.

Para Saramago, a única salvação do homem será o regresso aos cultos primitivos e a uma comunhão com a natureza, simbolicamente representada pela fusão entre um casal tribal e uma árvore, unindo-se de modo simbólico “a seiva e o sangue” (Idem, 48): “No ano de 2093 ainda se contará que cem anos antes foi vista uma árvore sair da floresta andando sobre as raízes e fazer dos seus ramos laços e lanças e dardos das folhas agudas / E também se dirá que depois para onde fosse a tribo ia a árvore caminhando sobre as raízes” (48-49).

Entende-se, assim, a visão idealizada da tribo, onde o homem e a natureza se unem em busca de novas mitologias e rituais de fertilidade para reconquistar a humanidade perdida, caminhando rumo a uma nova utopia. As previsões de Saramago para *O ano de 1993* constituem, pois, um prognóstico certo do devir das relações entre humanidade e animalidade no contexto da hipermodernidade, onde cada vez mais se encontram reguladas pelo triângulo homem/animal/artefacto, que muitas vezes leva à desumanização é à loucura.

É precisamente em torno desta triangulação que se vai delineando o rosto da loucura em *Animalescos*, obra de Gonçalo M. Tavares publicada quase quatro décadas depois e que apresenta uma visão bem mais pessimista da humanidade, para a qual parece não haver qualquer esperança de redenção. Tal como na obra de Saramago, também nas microficcões de Gonçalo M. Tavares, o rosto da loucura parece derivar da reação do homem moderno a uma espécie de desencantamento do mundo, impulsionando a substituição da mitologia pela tecnologia e dos animais reais pelas máquinas:

Novas mitologias, centauros substituídos por motores a funcionar sem qualquer sentido como os animais que não percebemos como fazem filhos (...) são as máquinas que dormem no celeiro, ocuparam o lugar do feno e dos cavalos, e não podes fazer barulho para não assustar esses novos monstros, vais dar de comer à máquina de manhã como antes davas aos animais... (Tavares, 2013, 30)

Numa entrevista concedida à Euronews, admitindo que “há um animal em nós” e questionado acerca da violência desse nosso animal interior, Gonçalo M. Tavares explica que “a lógica da máquina é mais violenta que a lógica dos animais”, pois “o animal pode matar se tiver medo ou fome mas a máquina mata mesmo não tendo fome nem ódio”

(apud Gonçalves, 2011), concluindo que “a moralidade da máquina está a alastrar pela sociedade” (Ibidem).

Ora, parece ser esta a moralidade que se encontra adjacente à loucura tematizada na maioria dos episódios de animalescos, onde a máquina, subentendida como metáfora da razão, “vai matando e ensinando à medida que avança” (Tavares, 2013, 48). Responsável por uma concepção utilitarista e manipuladora da natureza e da condição existencial do homem, a máquina veio intensificar essas relações de poder foucauldianas que conferem ao humano a sensação de domínio sobre tudo e todos: a natureza, os animais e o próprio homem.

Efetivamente, a loucura que se intui em muitas das figuras animalescas de Tavares surge associada a um confronto radical entre o homem e a natureza, sobre a qual ele exerce uma opressão destrutiva, apoiando-se na técnica e no metal, termo frequentemente utilizado ao longo do texto como sinónimo de artefacto. Este violento jogo de forças entre o humano e o mundo natural encontra-se explicitamente evocado no fragmento intitulado “espingarda / bala / o pai / plantas / animais / obrigar a natureza a acelerar”, no qual um homem já velho entra em duelo com as forças da natureza, disparando violentamente contra o solo, convicto de que a velocidade furiosa a que essas “sementes metálicas” penetram na terra irá acelerar a colheita:

é atirar o metal para dentro da terra, fazê-lo mais forte, mais duro, mais apto a crescer e a resistir à natureza que não quer que essas coisas cresçam; porque há duas naturezas, uma que diz: cresce, e outra que diz: não cresças; os ventos fortes, a geada, e até os pequenos terremotos causados por movimentos errados do pai, tudo isso que a natureza pode fazer combate o crescimento que o homem quer e as balas são outro material que só o homem tem; do céu não chove metal e isso é uma vantagem do ser humano: fez algo que os deuses e muitos milénios não conseguiram; (...) e se do céu não vem metal, da arma do pai vem, (...) deus nos salve mas é assim que aprendemos a fazer crescer os animais, as plantas, os cereais, aqui tenho uma arma para obrigar a natureza a acelerar e utilizo esta ameaça e, se necessário, até outras de que me lembrei agora (Idem, 46)

Esta violência torna-se extensiva aos animais reais que, em animalescos, aparecem sobretudo como vítimas da perversidade do humano racional que os coisifica sem pudor,

infligindo-lhes as mais cruéis atrocidades em nome da ciência e do progresso. Torna-se, pois, inteligível, na ficção miniatural de animalescos, uma crítica implícita ao desrespeito ontológico do animal e ao sofrimento que lhe é imputado, nomeadamente através das experiências científicas. É o caso do texto “o dono do cão / a electricidade / o 2º Cristo / morrer de fome”, onde se descrevem várias experiências macabras exercidas sobre cães:

e claro que podemos fazer mais experiências com cães (...): por exemplo, durante semanas a cada tentativa do cão para sair do quadrado, uma enorme descarga [...] E a memória guardou com tal força a violência do choque que o cão não tem coragem para sair do quadrado. E a perversão continua: há muitos dias que o cão não come e agora põem o alimento e a água a uns centímetros no exterior do quadrado: isso não se faz, claro, isso é maldade má, mas as experiências são assim e assim se construiu o progresso, tira da ciência a perversidade e a ciência volta às carroças guiadas por cavalo... (Idem, 49-50)

A crueldade atinge, contudo, o seu expoente máximo na forma como alguns humanos, servindo-se do progresso e da tecnologia, tratam os da sua própria espécie, reduzindo-os a seres subalternos e sujeitando-os às mais bárbaras sevícias. Esta subjugação do homem pelo homem encontra-se metonimicamente figurada no submundo dos hospitais psiquiátricos, onde os médicos tiranizam os seus doentes, reduzindo-os a animais amestrados com o recurso a medicamentos e castigos corporais (Idem, 61-64) ou os abandonam impiedosamente às portas da morte para serem devorados por lobos e urubus (Idem, 91-93). Na realidade, neste microcosmos da loucura, torna-se reconhecível uma consubstanciação alegórica das relações de poder que regulam a sociedade contemporânea, tecnocrática, capitalista e industrializada, onde a exploração humana atinge contornos de uma violência que se torna ainda mais flagrante pela resignação com que é aceite.

Pior do que a exploração do homem pelo homem, só mesmo o extermínio entre humanos, exposto em animalescos pela alusão ao holocausto, o mais violento atentado do homem contra o seu semelhante, mutilado, torturado e chacinado em campos de concentração e cenários de guerra. Essa violência torna-se redobradamente cruel quando exercida sobre crianças:

não percebem que os queremos matar e as crianças são tão parvas que se aproximam quando as ameaçamos e pensam QUE NÃO SOMOS ESTRANGEIROS E ABREM A PORTA, os dois meninos entram, levaNTAS A TAMPA DO CALDEIRÃO MAS NÃO ESTÁS NUM LIVRO DE FADAS, ABRES O LIVRO QUE RELATA AS ATROCIDADES EXACTAS E BEM PLANEADAS dos fornos de A-B (Auschwitz-B 9), as duas primeiras letras do alfabeto, pões os dois meninos, atiras os dois meninos para dentro dessas páginas, das páginas onde estão as plantas dos fornos crematórios encomendados à distinta empresa Topf, mas os meninos não são como insectos que possam morrer numa armadilha entre duas páginas, um livro fechado com força não fecha os dois meninos lá dentro nem os mata, não se trata de incinerar os vivos do século XXI, não há livros assim tão poderosos... (Idem, 84-85)

Entende-se, finalmente, a ressonância simbólica do título animalescos que prefigura, por um lado, a bestialidade tirânica daqueles que se servem do poder para uma exploração opressiva do vivente em geral e, por outro, a trágica sujeição dos indivíduos mais fracos, reduzidos a bestas de carga ou até a gado de matadouro. Coexistindo com estes humanos animalescos degradados pela civilização triunfante, encontramos também o animal real, que surge como reminiscência nostálgica de uma natureza perdida, ou seja, como exemplo de plenitude vital e de convivalidade harmoniosa dos seres com o mundo que habitam.

Assim, ao ritmo do discurso alucinado e esquizofrénico de animalescos, vão emergindo flashes de uma desconcertante lucidez, através dos quais Gonçalo M. Tavares – muitas vezes pela voz interposta de um Cristo dos animais – se dirige ao leitor em clave didática, advertindo-o para os perigos da sociedade moderna que espoliou o homem da sua essência natural – “e eis uma lição de moral: mantém-te sobre quatro patas, se és um animal não queiras ser humano” (Tavares, 2013, 70), pois “a forma como este animal inteligente argumenta tudo, esqueceu o combate direto; dispara sobre o outro, maltrata o outro como o outro o maltratou” (Idem, 113). O autor não hesita, deste modo, em alvejar à prepotência etno e egocêntrica do homem racional e à sua pretensa superioridade sobre tudo e todos, nomeadamente sobre os animais, colocando-se no topo da hierarquia dos viventes:

e esta mania da grandeza que o homem tem faz com que ele exija ver tudo o que os animais vêem e ainda mais alguma coisa porque ele é homem e está, na sua taxinomia privada, bem colocado: entre o solo e o céu, acima dos animais e mesmo mesmo abaixo dos deuses e dos mistérios ou de uma parte qualquer que existe lá em cima e nos dá ordens e por vezes fa z cair chuva (Idem, 74-75)

Em suma, tanto Saramago, como Gonçalo M. Tavares procuram, nas obras analisadas, denunciar uma certa condição desumana à qual se encontra subordinado o homem contemporâneo, manietado por uma racionalidade instrumental e mecanicista que o despojou da sua humanidade, transformando-o num ser social mecanizado. Os fragmentos das duas obras constituem, pois, retratos lúcidos e impiedosos da degradação a que pode chegar o humano quando abdica ou é forçado a abdicar do contacto com a natureza e as suas origens animais.

É também difícil não detetar nestas obras uma denúncia da afirmação de poder e de soberania do homem ocidental sobre o Outro, numa tentativa de anular esse Outro, humano ou não humano.

Bibliografía

- Agamben, G. (2011). *O aberto: o homem e o animal*. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Bauman, Z. (2001). *Liquid Modernity*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.
- Costa, H. (1997). *José Saramago: o período formativo*. Lisboa, Portugal: Editorial Caminho.
- Cyrułnik, B. (1998). *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Paris, France: Éditions Gallimard.
- Derrida, J. (1999). “L’animal que donc je suis (à suivre)”. En M.-L. Mallet, *L’animal autobiographique* (pp. 251-301). Paris, França: Galilée.
- Descartes, R. (1983). *Discours de la Méthode*. Paris, França: Librairie Générale Française, Le livre de Poche.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Paris, França: Gallimard.

- Freud, S. (1971). "Une difficulté de la psychanalyse (1917)". NRF, N° 263, pp. 137-147.
- Gonçalves, Elza (2011), A moralidade da máquina está a alastrar pela sociedade [entrevista], Euronews, 31/05/2011, Recuperado de <http://pt.euronews.com/2011/05/31/goncalo-m-tavares-a-moralidade-da-maquina-esta-a-alastrar-pela-sociedade>, consultado em 30/09/2020.
- Lestel, D. (2001). *Les origines animales de la culture*. Paris, França: Flammarion.
- Lestel, D. (2004). *L'animal singulier*. Paris, França: Seuil.
- Lestel, D. (2010). *L'animal est l'avenir de l'homme*. Paris, França: Fayard.
- Lipovetsky, G. (2004). *Les temps hypermodernes*. Paris, França: Grasset – Nouveau Collège de Philosophie.
- Saramago, J. (1997). *Deste mundo e do outro*. Lisboa, Portugal: Editorial Caminho.
- Saramago, J. (2018). *O ano de 1993*. Porto, Portugal: Porto Editora.
- Tavares, G. M. (2013). *Animalescos*. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água.

MÁRCIA SEABRA NEVES

Doutorou-se em Cultura, pela Universidade de Aveiro, em dezembro de 2010, com uma tese intitulada Da francofilia no imaginário presencista: da NRF à presença. Foi, entre 2012 e 2018, bolsista de pós-doutoramento e membro integrado do IELT - Instituto de Estudos de Literatura e Tradição, da Universidade Nova de Lisboa, onde desenvolveu um projeto de investigação subordinado ao tema "Zooficções: figuras da animalidade nas narrativas portuguesa e brasileira contemporâneas". É actualmente docente e investigadora do IELT/ FCSH e a sua investigação incide em torno da temática "zooficções e geopoéticas: cartografias da animalidade". É autora da obra *Zooficções*, Lisboa, IELT - FCSH / NOVA, 2016 (ISBN: 978-989-99761-0-8).

A ATIVIDADE BALEEIRA NO BRASIL ENTRE OS SÉCULOS 17 E 20: MATERIALIDADE E SUBJETIVIDADE DAS RELAÇÕES ENTRE SOCIEDADES HUMANAS E GRANDES CETÁCEOS NO ATLÂNTICO SUL

**LA ACTIVIDAD BALLENERA EN BRASIL ENTRE LOS SIGLOS 17 Y 20:
MATERIALIDAD Y SUBJETIVIDAD DE LAS RELACIONES ENTRE SOCIEDADES
HUMANAS Y GRANDES CETÁCEOS EN EL ATLÁNTICO SUR**

**WHALING IN BRAZIL FROM THE 17TH TO 20TH CENTURY:
MATERIALITY AND SUBJECTIVITY OF RELATIONSHIPS BETWEEN HUMAN
SOCIETIES AND LARGE CETACEAN IN THE SOUTH ATLANTIC**

Enviado: 20 de septiembre de 2020

Aceptado: 2 de noviembre de 2020

Ana Lucia Camphora

PhD CPDA/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Membro do Grupo de Pesquisa História Regional e Local do Departamento de História da Universidade do Estado da Bahia.

[Email: alcamphora@gmail.com](mailto:alcamphora@gmail.com)

A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20: materialidade e subjetividade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul

Ana Lucia Camphora



O presente artigo apresenta uma revisão da literatura referente à atividade baleeira no Brasil, entre os séculos 17 e 20, em uma abordagem integrada da história ambiental e dos estudos inter-espécies. A materialidade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos demarca um campo de reflexão sobre a historiografia do Atlântico Sul, a partir de diálogos entre as ciências naturais, humanas e sociais. A história ambiental se coloca como lugar de articulação de narrativas plurais e descentradas, que nos permitem identificar outros tantos atores presentes na cena histórica, quando nos damos conta da insuficiência dos nossos esquemas representativos para produção de sentido e memória. Nesse sentido, espera-se promover uma maior capilaridade entre a narrativa histórica e os debates contemporâneos, adensar diálogos e sedimentar empatias entre seres humanos e não humanos, e contribuir com esquemas interpretativos melhor habilitados para lidar com incertezas e desafios impostos no Antropoceno.

Palavras-chave: história ambiental, estudos inter-espécies, interdisciplinaridade, atividade baleeira

Este artículo presenta una revisión de la literatura sobre la actividad ballenera en Brasil, entre los siglos XVII y XX, con un enfoque integrado en la historia ambiental y los estudios interespecies. La materialidad de las relaciones entre las sociedades humanas y los grandes cetáceos marca un campo de reflexión sobre la historiografía del Atlántico Sur, a partir de diálogos entre las ciencias naturales, humanas y sociales. La historia ambiental se coloca como un lugar de articulación de narrativas plurales y descentralizadas, que nos permiten identificar otros tantos actores presentes en el escenario histórico, cuando nos damos cuenta de la insuficiencia de nuestros esquemas representativos para la producción de sentido y memoria. En este sentido, se espera promover una mayor capilaridad entre la narrativa histórica y los debates contemporâneos, intensificar los diálogos y consolidar empatías entre seres humanos y no humanos, y contribuir a esquemas interpretativos mejor capacitados para enfrentar las incertidumbres y desafíos impuestos en el Antropoceno.

Palabras clave: historia ambiental, estudios interespecies, interdisciplinariedad, actividad ballenera

This paper presents a review of the literature concerning Brazilian whaling activity from the 17th to the 20th century in an integrative approach of environmental history and inter-species studies. The materiality of relationships between human societies and large cetacean outlines considerations on the historiography of the South Atlantic, by exploring the interlinkages between the natural, social and human sciences. Environmental history has allowed the articulation of plural and decentered narratives aiming to identify many other actors which had taken part in the historical scene, since we have realized the failure of our representative schemes to the production of sense and memory. Thus, this review seeks to contribute to improve more capillarity between historical narratives and contemporary debate, enriching dialogues aspiring more empathy regarding non-human animals and representative schemes well oriented to face the uncertainties and challenges imposed by the Anthropocene.

Key Words: environmental history, inter-species studies, interdisciplinarity, Brazilian whaling

1. Introdução

A história das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos se estende através de alargadas escalas temporais e em incontáveis áreas marinhas de todos os oceanos do mundo. Este artigo explora uma dessas muitas trajetórias, a partir de registros referentes à atividade baleeira desenvolvida em diversos pontos da costa brasileira, entre os séculos 17 e 20, com o propósito de contribuir para a construção de uma memória coletiva acerca de um dos empreendimentos mais predatórios para a biodiversidade do Atlântico Sul. A história da atividade baleeira emerge como problema de pesquisa motivado por indagações contemporâneas sobre os desdobramentos éticos e políticos dessas trajetórias e lições apreendidas em relação a compromissos globais firmados com o propósito de reverter os danos ambientais associados à drástica redução das inúmeras espécies de grandes cetáceos intensamente exploradas.

O presente artigo foi estruturado em três partes. Inicialmente, examino os objetivos e as especificidades da história ambiental, como campo de estudos interdisciplinares que não se esquivam de um ‘engajamento analítico’ no processo de construção de uma historiografia das dinâmicas interconexões socioambientais, de seus atributos e significações. O alinhamento entre a história ambiental e os estudos inter-espécies notadamente emerge das perspectivas descentradas e plurais, contribuindo para demarcar bases que permitam acessar canais de intersubjetividade entre animais humanos e não-humanos. No presente estudo, busco identificar narrativas que nos remetam a contextos de inter-relação entre as sociedades humanas e os grandes cetáceos, para um mapeamento de perspectivas inclusivas que contribuam com agendas transfronteiriças contemporâneas.

Na segunda parte deste artigo, examino a literatura referente à milenar história dos oceanos onde a atividade baleeira se insere ao longo de distintos períodos históricos, disseminando técnicas, conhecimento, e os atributos e significações do universo imaginário que envolve essas criaturas. Cabe não ignorar que da materialidade dessas interações emergem subjetividades e inter-subjetividades desenhadas a partir de diálogos travados entre as ciências naturais, humanas e sociais.

Na terceira parte deste artigo, revisito a história da atividade baleeira no Brasil, traçando uma trajetória abrangente da atividade entre os séculos 17 e 20 para constituir uma memória dos encontros entre seres humanos e grandes cetáceos, a partir de estudos e registros históricos que compõem essa historiografia.

1.1 História ambiental como campo de reflexão para estudos inter-espécies

A história não é inerte, e se reescreve à luz de interrogações que surgem no momento em que nos damos conta da insuficiência dos esquemas representativos de que dispomos, e que se tornaram insustentáveis para produção de sentido e memória. Sob diferentes circunstâncias, a produção de conhecimento que almeja ampliar nossa compreensão acerca dos desafios impostos no Antropoceno impõe problemáticas relacionadas aos limites dos esquemas interpretativos convencionais para lidar com questões de fronteira. Castree (2017) reconhece que as ciências humanas têm contribuído para solucionar tensões epistêmicas relativas à proximidade entre as disciplinas humanas e as ciências naturais. Por meio de diversas proposições integrativas, a história ambiental, a eco-crítica, a bio-antropologia, os estudos inter-espécies, a ecologia política e alguns outros campos de estudos afinados com propósitos pós-coloniais, apontam para os espaços transfronteiriços de produção de conhecimento, que se definem por pluralidades, esquemas representativos não eurocêntricos e multi-referenciados.

O caráter disruptivo dessas trajetórias interdisciplinares em relação aos esforços de unificação é um reflexo das múltiplas perspectivas geradas a partir de narrativas sobre paisagens reais, em contínua transformação. Como observa D’Almeida (2018), essas ‘paisagens’ constituem uma totalidade formada por conexões híbridas, heterogêneas e relacionais que sempre existiram e se redesenham no curso da história. Roque et al (2020), reconhecem que as agendas políticas e científicas comportam narrativas interdisciplinares e se beneficiam de seus esquemas de mediação para tratar das implicações dos desafios globais em contextos socioambientais específicos. Nesse contexto, a narrativa histórica que articula essas conexões rompe com o modelo hegemônico adotando uma trajetória interpretativa, inclusiva e reflexiva através de distintas escalas temporais sobre os diversos agentes que habitam um mesmo espaço e que, em níveis macro ou micro, atuam na transformação das paisagens. Trata-se, pois, de um processo de construção da memória coletiva, plural e descentrada, que possibilite adensar diálogos e sedimentar empatias entre seres humanos e não humanos que compartilham os mesmos ambientes, em diferentes períodos históricos.

A história ambiental emerge como área de investigação a partir da década de 70, promovendo vias inéditas de interlocução entre diversas áreas das ciências naturais, humanas e sociais. Nas décadas de 60 e 70, período inicial do ativismo ambiental, o termo

A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20: materialidade e subjetividade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul

Ana Lucia Camphora



‘história ambiental’ foi aplicado pela primeira vez por Roderick Nash, em seu livro *‘Wilderness and the American Mind’*, publicado em 1967, nos Estados Unidos (McNeill, 2010). Neste país, as reflexões iniciais estavam voltadas para a história rural e o avanço em direção ao Oeste. A institucionalização dessa nova área de conhecimento se deu em sequência, com a criação da *American Society for Environmental History*, em 1976-77, da *European Society for Environmental History*, em 2001, da *Society for Latin American and Caribbean Environmental History*, em 2003. Nos anos seguintes, outras entidades acadêmicas foram instituídas, no Canadá e na Ásia, e o primeiro congresso mundial de história ambiental foi realizado em 2009, em Copenhague. Sobre o alcance do escopo da história ambiental, McNeill destacou a história material das inter-influências entre sociedades humanas e eventos ambientais específicos, como acidentes e impactos associados a projetos de desenvolvimento, a evolução das políticas de conservação e conflitos socioambientais, suas expressões culturais conjugadas aos aspectos simbólicos, filosóficos e imateriais associados à natureza. Pádua (2013) considerou as profundas transformações nos ambientes rurais e urbanos do Brasil ocorridas em meados do século XX, delineando a complexidade dos fatores que afetam territórios e sociedades sob uma perspectiva ambiental global.

A qualidade dos processos de interlocução entre a produção de conhecimento científico e narrativas políticas se apresenta como um aspecto decisivo dos repertórios contemporâneos nos quais fronteiras e suas tensões epistêmicas se tornam mais evidentes. As relações inter-espécies se formam nesses cenários transfronteiriços. Desafios relacionados à ampliação dos direitos atribuídos aos animais não-humanos refletem um fenômeno contemporâneo cujos desdobramentos éticos e políticos assumem maior ou menor nível de reconhecimento, com claras disparidades entre diferentes contextos nacionais. A esse respeito, perspectivas articuladoras dos estudos nos campos da antrozoologia, agência animal, direito animal, e dos estudos sobre animais e sociedades trazem pertinentes questões teóricas e embasamento para examinar as incontáveis redes de interação entre animais humanos e não-humanos. Para Camphora (2017), as contribuições geradas por registros históricos convencionais se alinham às abordagens inclusivas que propõem resgatar as outras espécies animais do lugar marginal e pouco relevante que lhes destinaram as teorias sociais. Trata-se de resistir ao poder demarcador imposto pelas narrativas hegemônicas e, a partir daí, explorar possíveis canais de reconhecimento dos atributos materiais e imateriais que compõem subjetividades e intersubjetividades híbridas.

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



O extenso campo de investigação formado por essas interações tem proporcionado referenciais inéditos para redimensionar um real que acessamos parcialmente, movidos por perspectivas emocionais, conceituais ou ideológicas. Van der Ploeg et al (2014) investigaram conflitos e um possível pacto de paz entre crocodilos e comunidades próximas ao Parque Natural de Sierra Madre, Filipinas, averiguando as visões antagônicas em relação ao abate dos animais, que ameaçam a segurança das comunidades e de seus rebanhos. Para as comunidades nativas, crocodilos são venerados como entidades ancestrais ligadas à fertilidade, que ocupam um mundo paralelo sub-aquático. Adelman & Camphora (2020) examinaram os aspectos simbólicos e materiais que envolvem a história dos cavalos da raça brasileira Crioulo, e suas implicações na manutenção/renovação de tradições e valores que definem contextos tradicionais e contemporâneos da cultura regional do Rio Grande do Sul. Novas inter-subjetividades emergem da materialidade dessas interações, muitas vezes, nas entrelinhas, dos registros históricos convencionais. Veracini & Teixeira (2016) identificaram impressões sobre os primatas do continente americano examinando narrativas de viagem de exploradores e viajantes europeus durante o período colonial.

Importante ressaltar que o termo ‘animal’ não constitui um atributo universal, mas uma categoria de seres que percebemos e identificamos como parte de nosso sistema de representação. Para a maioria dos seres humanos, com exceção de zoologistas e alguns filósofos, milhares de espécies de animais não-humanos permanecem excluídos desse debate. Segundo Lee (2014), de cerca de 1.032.000 espécies animais conhecidas pela ciência, apenas 4.000 são mamíferos e 8.600 são aves. Tais números sustentam de forma objetiva que os estudos inter-espécies dificilmente abrangem interações com alguma das milhares de bactérias existentes no corpo humano, em narrativas produzidas fora do âmbito da microbiologia.

A interlocução entre a história ambiental e os estudos inter-espécies tem balizado reflexões que nos permitem rever a condição periférica destinada aos animais não-humanos no curso do desenvolvimento das sociedades humanas, instabilizando a premissa da singularidade do ser humano. Paradoxalmente, narrativas auto-centradas nesse sujeito que se distingue e se sobrepõe ao resto da natureza são, muitas vezes, a única fonte disponível para tais reflexões. O exame de registros historiográficos implica, sobretudo, ir além da crença da excepcionalidade do ser humano como sujeito histórico. Anderson & Perrin (2018) averiguaram como o caráter essencialmente físico que sustentou a distinção da espécie humana em relação às outras espécies - com base em

atributos anatômicos, como as dimensões da cabeça e de outras partes do corpo -, assumiu um caráter metafísico e transcendente. O olhar histórico sobre os eventos que envolvem as sociedades humanas na interface entre os ecossistemas terrestres e marinhos pressupõe reconhecer inúmeras interconexões ao longo de extensas escalas temporais, assim como os distintos arranjos políticos, econômicos, científicos e culturais que resultaram desses encontros.

2. Ancestralidade e contemporaneidade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos

A história das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos ocorre na fronteira entre os mundos terrestres e marinhos, ao longo de milênios e, como nos lembra Brito (2011), a atividade baleeira aconteceu em todo lugar onde seres humanos encontraram baleias. Há evidências de práticas realizadas há cerca de 6 mil anos no Alasca, e há 4 mil anos na Noruega (Brito & Jordão, 2014). No Brasil, a presença de restos faunísticos de espécimes de baleias francas (*Eubalaena australis*) e outros cetáceos como orcas, golfinhos e toninhas, em sítios arqueológicos do litoral de Santa Catarina, indica que esses animais eram consumidos por habitantes de ocupações pre-históricas costeiras, há cerca de 5.000 anos (Castilho, 2005).

A história da atividade baleeira forma um denso capítulo da história dos oceanos - que ocupam três quartos da superfície do planeta e respondem pela circulação de cerca de 90% da produção mundial (North, 2018). Ao longo de séculos, o alcance e as consequências globais da atividade deveram-se ao poder dessas conexões que integram todas as áreas marinhas do mundo, determinantes para impulsionar um sistema de comércio internacional dos valiosos produtos processados a partir da captura dos grandes cetáceos.

No Ocidente, Brito & Jordão (op.cit.) situaram a ocorrência das primeiras atividades comerciais organizadas nos mares da Península Ibérica, no Golfo de Biscaia, no século 11. Com a expansão marítima dos impérios europeus, a partir do século 15, o imaginário em torno desses monstros marinhos, considerados gigantes Leviatãs, esteve associado aos desafios das aventuras ultramarinas. Ainda durante o Iluminismo, baleias ilustravam as páginas de jornais em Portugal, e todo o tipo de panfletos, cartografias e publicações educativas (Brito, 2016).

A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20: materialidade e subjetividade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul

Ana Lucia Camphora



Tal como na tradição basca, em Portugal, em particular nas populações costeiras, a baleia deixou de ser muito cedo o animal fictício inexoravelmente apegado a um mundo mágico e rodeado de superstições que acompanham os mitos. Esse animal, grandioso e imponente, mas já não tão enigmático e temível, era encarado como um certo ser marinho real, vivo e presente, do qual se poderia tirar proveito. Podia ser fonte de medo e terror, mas era também fonte importante de rendimentos. As baleias na época medieval, um pouco por toda a Europa, mantinham-se simultaneamente maravilhosas e mundanas. (Szabo, 2008 apud Brito & Jordão, op.cit:31).

A partir de meados do século 18, baleias eram capturadas não somente para obter alimento, mas pela valiosa energia obtida a partir do processamento de sua gordura para a produção de óleo (ou azeite), que serviu para a iluminação de cidades de todos os continentes (Tertzakian, 2018). Em 1859, após séculos de exploração que resultaram no desaparecimento de algumas espécies de grandes cetáceos em diversas regiões costeiras, a descoberta do petróleo e de seu sub-produto, o querosene, parecia indicar o fim da atividade baleeira mundial. Esta expectativa foi compartilhada em diversas regiões do planeta e, a esse respeito, York (2017) se refere ao anúncio publicado na revista americana *Vanity Fair*, em 1861, comemorando a descoberta de jazidas de petróleo na Pensilvânia, com a presença de um grupo de pessoas fantasiadas de cachalotes segurando cartazes que diziam: ‘não iremos mais sofrer por nossa gordura’.

Contudo, o que veio a seguir foi o mais intenso período de matança de grandes cetáceos, promovido mundialmente e impulsionado por navios mais velozes e eficientes (graças ao novo combustível), com tecnologias aprimoradas para o abate e processamento de produtos em alto mar (Fitzmaurice, 2017). Apenas durante o século 20, as grandes indústrias baleeiras concentradas nos Estados Unidos, Japão, União Soviética, Reino Unido e Noruega, responderam pelo maior colapso mundial das populações de grandes cetáceos - cerca de três milhões de animais foram abatidos, em sua maior parte, nas águas no Atlântico Sul (IWC/67/10).

Iniciativas internacionais dirigidas para um maior controle sobre a atividade, no sentido de evitar o extermínio de diversas espécies de grandes cetáceos, foram propostas a partir da década de 30. Após o fim da II Guerra Mundial, a Comissão Baleeira Internacional concentrou esforços para estabelecer formas de controle sobre a atividade. Após décadas de tentativas fracassadas, a única solução encontrada para o impasse entre nações

A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20: materialidade e subjetividade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul

Ana Lucia Camphora



contrárias e a favor da atividade representou, quase integralmente, o fim da indústria baleeira mundial, com a imposição da moratória sobre a captura comercial de grandes cetáceos, a partir de 1986, e em vigor até o presente. Apenas o Japão, Islândia e Noruega, que se recusaram a participar da moratória, permanecem desenvolvendo a atividade, que também é permitida para assegurar a sustentabilidade de alguns grupos tradicionais. Como um dos mais antigos e efetivos acordos multilaterais para a proteção da biodiversidade, e um símbolo global de mudança ambiental e mobilização em defesa das baleias, a moratória determinou transformações paradigmáticas no modo como as sociedades humanas, e a própria ciência, percebem e lidam com esses animais.

Essa mudança de paradigma se verifica a partir da reconfiguração de esquemas de representação que marcaram distintos contextos culturais, registros de memória e percepções locais. Imortalizadas na literatura com a imagem do furioso e gigantesco *Moby-Dick*, de Herman Melville, publicado em 1851, as baleias enfim se libertaram desse estigma e se tornaram ‘emblemáticos embaixadores’ dos oceanos (Brito, 2018). Outra mudança significativa corresponde ao ambiente de produção de conhecimento que fundamentou a ciência dos mamíferos marinhos, cujo desenvolvimento esteve sistematicamente atrelado à atividade baleeira, ao longo de diferentes períodos. Os núcleos de produção situados nas zonas costeiras e, mais tarde, até as últimas décadas do século 20, a moderna indústria baleeira detiveram as principais fontes de dados sobre as diferentes espécies, tais como suas áreas de concentração nas diferentes regiões marinhas do planeta, comportamento reprodutivo e descrições anatômicas. Pode-se afirmar que a história da atividade e a história da ciência dos grandes cetáceos compartilharam os mesmos registros e perspectivas ao longo do tempo.

A historiografia dos diversos contextos espaço-temporais da atividade baleeira constitui um campo de estudo extremamente amplo e complexo da história ambiental, construído a partir de abordagens interdisciplinares que integram os registros documentais das empresas baleeiras a dados geográficos, econômicos, arqueológicos e antropológicos. Brito et al (2015) investigaram os usos e valores atribuídos ao ambar (*ambergris*), substância retirada do intestino do cachalote (*Physeter macrocephalus*), a partir de uma variada e rica fonte de dados referente ao período entre os séculos 15 e 20. Registros de exploradores e naturalistas, informação produzida por herbários da Idade Média, pesquisas científicas desenvolvidas a partir do século 19, entre inúmeras outras fontes, demonstraram como a importância desse raro produto na cultura e na economia do Ocidente e do Oriente evoluiu até o presente, quando sua comercialização é

determinada por eventuais acessos ao produto, em consequência do encalhe de animais nas praias. Prieto et al (2013) realizaram o levantamento dos cachalotes (*Physeter macrocephalus*) abatidos entre 1896 e 1987 nas águas do arquipélago dos Açores, a partir de dados históricos obtidos de diferentes fontes, como dados estatísticos industriais, de organizações internacionais e do Grêmio dos Armadores da Pesca da Baleia. Hacquebord (2014) reconstituiu três séculos de atividade baleeira em uma das ilhas do arquipélago de Svaldbard, no território ártico norueguês, a partir de fontes arqueológicas, pedológicas, inventários zoológicos e registros de embarcações e estações baleeiras para mapear a presença da baleia franca de Greenland (*Balaena mysticetus*), espécie sobre-explotada e extinta na região, a partir de 1850.

Um aspecto paradoxal do vínculo sustentado entre conhecimento científico e a atividade baleeira foi evidenciado em 1972, quando a Conferência das Nações Unidas sobre o Homem e o Meio Ambiente, realizada em Estocolmo, encaminhou à Comissão Baleeira Internacional a recomendação de implementar a moratória mundial da indústria com o propósito de garantir a proteção das espécies ameaçadas. Ao rejeitar a recomendação, o Comitê Científico da Comissão justificou sua decisão pela falta de embasamento científico para implementar a moratória, e também pelo fato de que a suspensão da atividade baleeira inviabilizaria o desenvolvimento da pesquisa científica sobre grandes cetáceos (Scientific Committee Report, 1972).

3. Representações e referenciais sobre a atividade baleeira no Brasil

A expansão marítima europeia impeliu a atividade baleeira para as águas do Atlântico e, já no século 16, exploradores portugueses identificaram a presença desses animais na costa brasileira. Pirapuã, peixe redondo, peixe alto ou peixe ilha. Assim as baleias eram designadas na língua nativa tupi. Em meados do século 16, o colono Gabriel Soares de Souza (1974), relatou que moradores do litoral da Bahia já retiravam a gordura das baleias que ocasionalmente encalhavam nas praias, e produziam óleo. Sete espécies buscavam águas quentes e protegidas do Atlântico Sul, no período de junho a agosto, para parir e amamentar seus filhotes (Castellucci, 2015): a baleia azul (*Balaenoptera musculus*), baleia fin (*Balaenoptera physalus*), baleia sei (*Balaenoptera borealis*), baleia minke (*Balaenoptera acutorostrata*), baleia de bryde (*Balaenoptera edeni*), baleia franca (*Eubalaena australis*), e a baleia jubarte (*Megaptera novaeangliae*). Referências sobre a primeira atividade

baleeira promovida no Brasil por portugueses e espanhóis, em 1602, descrevem a abundante presença desses animais no litoral baiano. Naquele mesmo ano, o Rei de Portugal estabeleceu o primeiro contrato com os biscainhos Pero de Urecha e Julião Miguel para o desenvolvimento da atividade por um período de dez anos, na ilha de Itaparica, na costa de Salvador (Paz, 2015).

Em 1627, Frei Vicente Salvador registrou que “no mês de junho entra nesta Bahia grande multidão de baleias, nela parem, e cada baleia pare um só, tão grande como um cavalo, no fim de agosto se tomam para o mar largo”. A pescaria começa no dia de São João Batista, 24 de junho, quando uma missa é rezada na ponta de Tapuípe e o padre benze as lanchas e todos os instrumentos. A técnica aprendida com os biscainhos, ele descreve em detalhes:

[...] a primeira coisa que fazem é arpoar o filho, a que chamam baleato, o qual anda sempre em cima da água brincando, dando saltos como golfinhos, e assim com facilidade o arpoam com um arpéu de esgalhos posto em uma haste, como de um dardo, e em o ferindo e prendendo com os galhos puxam por ele com a corda do arpéu, e o amarram, e atracam em uma das lanchas, que são três as que andam neste ministério, e logo da outra arpoam a mãe, que não se aparta do filho, e como a baleia não tem ussos mais que no espinhaço, e o arpéu é pesado, e despedido de bom braço, entra-lhe até o meio da haste, sentindo-se ela ferida corre, e foge uma légua, às vezes mais, por cima da água, e o arpoador lhe larga a corda, e a vai seguindo até que canse, e cheguem as duas lanchas, que chegadas se tornam todas três a pôr em esquadrão, ficando a que traz o baleato no meio, o qual a mãe sentindo se vem para ele, e neste tempo da outra lancha outro arpoador lhe despede com a mesma força o arpéu, e ela dá outra corrida como a primeira, da qual fica já tão cansada, que de todas as três lanchas a lanceiam com lanças de ferros agudos a modo de meias-luas, e a ferem de maneira que dá muitos bramidos com a dor, e quando morre bota pelas ventas tanta quantidade de sangue para o ar, que cobre o sol, e faz uma nuvem vermelha, com que fica o mar vermelho, e este é o sinal que acabou, e morreu, logo com muita presteza se lançam ao mar cinco homens com cordas de linho grossas, e lhe apertam os queixos e boca, porque não lhe entre água, e a atracam, e amarram a uma lancha, e todas três vão vogando em fileira até a ilha de Itaparica, que está três léguas fronteira a esta cidade, onde a metem no porto chamado da Cruz, e a espostejam, e fazem azeite. (Salvador, 1627, p. 117-118)

Os domínios políticos do projeto de expansão ultramarina eram compartilhados pela Igreja e o Império português. Os direitos da Coroa em tais expedições eram legitimados pelas bulas papais que constituíam instrumento jurídico e diplomático que instaurava o controle do Império sobre territórios conquistados e por conquistar (Rodrigues, 2012). Parece legítimo, assim, que um frei franciscano de nacionalidade portuguesa, nascido no Brasil, provavelmente em 1564, tenha descrito de forma objetiva o método de abate de baleias que os biscainhos introduziram na colônia.

A partir do início do século 17, as primeiras instalações para processamento do azeite de baleia, as ‘armações’, foram construídas nos litorais da Bahia e Rio de Janeiro. O modelo das ‘armações’ instaladas na colônia, que consistia em reunir na terra firme os pescadores e a maioria das tarefas decorrentes do aproveitamento dos animais abatidos foi inspirado no saber acumulado pelos pescadores e pelas autoridades lusas a partir da atividade baleeira em Portugal, que remonta à formação da Monarquia lusitana, no século XII (Paz, op.cit.). Se comparadas aos padrões europeus, essas ‘armações’, ‘engenhos de azeite’ ou ‘casa do engenho de cozinhar baleias’, não eram consideradas de grande porte, e tampouco eficientes, como será visto adiante. Em Itaparica, Castellucci (2005) observa que apenas uma delas funcionava com vinte e quatro caldeiras. No Rio de Janeiro, em 1619, uma lei já obrigava que a tripagem das baleias abatidas na baía de Guanabara fosse realizada em mar aberto para que “o mal cheiro que exalavam não infeccionasse a cidade” (Coaracy, 1965:50).

O monopólio do ‘Peixe Real’ que regulou os empreendimentos realizados em toda a costa do Brasil, entre 1614 e 1801, não recebeu a mesma atenção que os historiadores brasileiros clássicos dedicaram ao exame dos monopólios do açúcar, algodão, fumo e couro. Os aspectos econômicos e sistemas de administração dos contratos com a Coroa foram examinados, inicialmente, por Myriam Ellis. Mas a própria autora admitiu que se deparou com o tema durante sua pesquisa de doutoramento sobre o monopólio do sal no Brasil colonial, quando identificou correlações entre as duas atividades - muitas vezes geridas pelos mesmos contratantes, como no caso de Domingos Gomes da Costa e de Inácio e Joaquim Pedro Quintela. Ambos os monopólios, a propósito, foram extintos pelo mesmo alvará de 24 de abril de 1801 (Ellis, 1957). A autora prosseguiu analisando a dinâmica da atividade baleeira, administração dos contratos com a Coroa Portuguesa e sua importância para a economia interna, além dos lucros gerados pela exportação do óleo e outros produtos valorizados no mercado europeu (Ellis, 1958).

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



Há um ditado popular que diz de que do boi tudo se aproveita. Ditado similar se aplicava às baleias, segundo Castellucci Jr. (2015). No Brasil, além do uso na iluminação das casas, engenhos, vilas e cidades brasileiras, o azeite de baleia era usado como liga na argamassa para construção de casas, prédios, igrejas, e indicado para o tratamento do reumatismo e de certas doenças de pele. Os ossos eram aproveitados para a construção de cercas, mobílias, e serviam como bases de apoio nas lagoas e rios, onde as lavadeiras ‘batiam’ a roupa. A carne de baleia salgada, a ‘moqueada ou carne de baleia ao fumeiro’ era destinada à alimentação dos escravos que, por sua vez, garantiam o sustento dos engenhos de açúcar. Nos engenhos próximos às armações do Recôncavo baiano, a carne de baleia era conservada em barris, sustentando a alimentação até a estação de captura do ano seguinte (Pita, 1878). O consumo de carne de baleia pela população escrava constituiu um referencial de status para descrever a origem humilde dos ‘Fidalgos da Bahia’, segundo Gregório de Matos (Pinho, 1982:463):

*Salta em terra, toma casas,
Arma a botica dos trastes:
Em casa come baleia,
Na rua antoja manjares.*

A relação entre a atividade e a escravidão no litoral brasileiro foi destacada por Castellucci Jr. (2015), que ressalta a importância da atividade para a economia local do Recôncavo Baiano após o fim do monopólio, quando se tornou meio de subsistência para comunidades costeiras de Salvador, conforme veremos adiante. Dias (2010) analisou a gestão dos contratos firmados ao longo do século 17, no Rio de Janeiro. Vieira (2018) examinou o processo de transferência das técnicas de produção e captura realizadas na Europa para o Atlântico Sul, no século 17, e Paz (op.cit.) investigou a gestão dos contratos entre 1765 e 1801, período final do monopólio.

Durante os séculos 17 e 18, período em que ocorreu o maior número de abates, as espécies mais capturadas na costa brasileira foram a jubarte (*Megaptera novaeangliae*) e a baleia franca (*Eubalaena australis*), assim designada por ser considerada uma presa ‘fácil’ e ‘certa’. Em Itaparica, as armações estavam localizadas na Ponta, Manguinhos, Porto dos Santos, Gamboa e Barra do Gil. No Rio de Janeiro, em Angra dos Reis, São Domingos, em Niterói, Baía de Guanabara e Búzios. Em São Paulo, na Ilha de São Sebastião, Bertioigo

A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20: materialidade e subjetividade das relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul

Ana Lucia Camphora



e Santos. Em Santa Catarina, na Ilha da Graça, Itapocoraia, Ganchos, Piedade, Lagoinha, Garupaba e Imbituba (Ellis, 1958).

A partir do século 18, a atividade foi implantada no litoral de Santa Catarina, sul do Brasil, onde a maior armação do Brasil, Piedade, foi construída em 1746, com capela, engenhos de azeite com vinte caldeiras de ferro, armazéns, ferraria, casa-grande, senzala, depósito de lenha, três casas de tanques com treze reservatórios de óleo, tanque de lavar barbatanas e tanque de salga. O período de maior produção ocorreu entre 1765 e 1789 (Cormelato, 2011). O monopólio não contribuiu para o efetivo desenvolvimento da atividade no Brasil, e devido a tecnologias deficientes e inúmeros problemas administrativos na gestão dos contratos. De acordo com Ellis (1958), os equipamentos utilizados na caça eram inadequados, e o principal produto processado era desperdiçado e de baixa qualidade. O toucinho era cortado em grandes pedaços, o que prejudicava o processo de obtenção do azeite. As fornalhas eram mal projetadas, o óleo queimava por permanecer tempo demais no fogo e resíduos de carne e partes fibrosas se depositavam no fundo dos tachos. Mal coado e purificado, o azeite que se tornava rançoso, escuro e mal cheiroso. Muitas vezes, a decomposição do produto acontecia durante a travessia do Atlântico para a Europa, e os toneis cheios de óleo eram lançados ao mar. Para suprir o funcionamento das fornalhas, grandes áreas florestais foram destruídas para o fornecimento de lenha para as armações. Nos melhores anos, na enseada de Itaparica, eram abatidos três a quatro animais por dia. Havia desperdício da gordura, pois muitas partes da baleia eram desprezadas, e quando um grande número de baleias eram capturadas, muitas apodreciam nas praias. Em Santos, São Paulo, em meados do século 18, um dos contratadores, Tomé Gomes Moreira, ordenava que a caça fosse realizada apenas para a retirada das barbatanas.

Entre os séculos 17 e 18, o trabalho realizado nas armações de Itaparica, envolveu cerca de 420 homens dos quais, aproximadamente, oitenta escravos trabalhavam nas embarcações. Presidiários, em geral africanos, eram solicitados para o trabalho de remeiros e arpoadores. Eram frequentes os acidentes, e muitos morriam no mar ou retornavam feridos ou inválidos. Como de costume, nenhum homem embarcava sem receber a benção do sacerdote sobre o barco e seus instrumentos.

Os registros históricos sobre a atividade se distinguem pelo tom espetacular, transferindo para os mares costeiros brasileiros o imaginário europeu alimentado pela inexorável aventura do encontro com o Leviatã dos mares. Ao buscar maior compreensão

sobre essas construções narrativas movidas por figuras imaginadas projetando uma realidade intrinsecamente associada à ficção, Cardoso (2017) nos permite especular sobre a imagem do Leviatã, monstro marinho descrito no Livro de Jó como o mais poderoso e maior monstro dos mares, no Antigo Testamento, que assume presença concreta para representar a irrupção do inexplicável. A caça à baleia foi exaltada em prosa e verso como a vitória da razão humana sobre a fúria e a força do ‘peixe imenso’, de dimensões fantásticas. Narrativas tomadas como testemunhos de coragem, dor e a admiração no mítico encontro do homem com o monstro criado por Deus para engolir Jonas. O poeta Emanuel de Santa Maria Itaparica traduziu esse sentimento em sua poesia ‘Descrição da Ilha de Itaparica’:

*O arpão farpado tem nas mãos suspenso
Um, que da proa o vai arremessando,
Todos os mais deixando o remo extenso
Se vão na lancha súbito deitando;
E depois que ferido o peixe imenso
O veloz curso vai continuando,
Surge cad’um com fúria e força tanta,
Que como um Ateneu forte se levanta.*

...

*Qual o ligeiro pássaro amarrado
Com um fio sutil, em cuja ponta
Vai um papel pequeno pendurado,
Voa veloz sentimento aquela afronta,
E apenas o papel, que vai atado,
Se vê pela presteza, com que monta,
Tal peixe afrontado vai correndo
Em seus membros atada a lancha tendo.*

...

*Monstro do mar, gigante do profundo,
Uma torre nas ondas soçobrada,
Que parece em todo o âmbito rotundo:
Os mares despedaça, furibundo,
Co’a barbatana às vezes levantada;*

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



*Cujos membros tetérrimos e broncos,
Fazem a Tétis das gemidos roncós.
Do golpe sai de sangue uma espadana,
Que vai tingindo o Oceano ambiente,
Com o qual se quebranta a fúria insana,
Daquele horrível peixe ou Besta ingente;
E sem que pela plaga americana,
Passando tenha de Israel a gente,
A experiência e vista certifica,
Que é o Mar Vermelho o mar de Itaparica.
(Itaparica, 1981, 48-62).*

O poeta e historiador baiano Sebastião da Rocha Pitta (1660-1738), descreveu a baleia como “... estupendo parto das ondas, útil monstro do mar (...) o amor que este monstro tem aos filhos, é também monstruoso, por eles se deixam matar, pois, segurando-os a este fim primeiro os arpoadores, os seguem elas até à última respiração dos seus alentos.” (Pita, op.cit:30-31).

Rocha Pitta e Santa Maria, ambos ‘homens de letras’, adotavam a narrativa poética como expressão paralela ao árduo ofício da pesquisa historiográfica (Oliveira, 2010). Sob outra perspectiva, bastante incomum se comparada aos registros e testemunhos produzidos sobre a atividade, o poeta baiano, João de Brito (1671-1747), expressou em detalhes não menos épicos, a sensibilidade do animal. Na poesia ‘A pesca da baleia’, o poeta rompe com o atributo de Leviatã dos mares - mais tarde, universalizado por Herman Melville, em *Moby Dick*, ao descrever a baleia como sujeito sensiente que vivencia o drama da morte. No trecho final de sua poesia, ‘A pesca da baleia’, João de Brito transmitiu precocemente o espírito das mudanças que só se materializariam muito mais tarde:

(...)
*Desse esforço o baleato, por fim, cansa;
E, enquanto a mãe aflita ao peito o cinge
No flanco embebem-lhe acerada lança,
Rompe em jactos o sangue e as ondas tinge.*

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



*Foge a desventurada enlouquecida,
A bramir, sem parar, vai longe, volta,
Quer morrer pelo filho, e, expondo a vida,
Esbraveja, reluta a ver se o solta.
Impossível!...O golpe repetido
Põe-na de novo em fuga. É santo o intento
Mas o vigor se esgota. Atro gemido
Próximo indica o seu final momento.
Faz-se preciso então tê-la segura.
Arpoam-na também; já pouco sente
O arpão tenaz; a mágoa que a tortura
Por não livrar o filho é mais pungente.
No seio do baixel reina a alegria,
Mas em volta a tristeza se derrama;
E o mar se torna, no esplendor do dia,
Lúgubre palco de um terrível drama.
A baleia, o colosso honra do oceano,
De cuja boca o sangue em ondas corre,
Volve ao filho, inda vivo, olhar humano,
Escabuja, vacila, arqueja e morre...
Preencheu sua missão a mãe sublime,
Imolada do filho na defesa,
E o rei da criação, o herói do crime,
De orgulho cheio, considera a presa!...”
(Brito, s/d. ‘A pesca da baleia’ Apud Souza, 1974:397).*

A ambiguidade narrativa do inspirado discurso proferido por José Bonifácio de Andrada e Silva, na Academia Real das Ciências de Lisboa, em 1790, adota tons notáveis. Considerado como um precursor da exploração sustentável dos recursos naturais, sua ‘Memória sobre a pesca das baleias, e extração do seu azeite, com algumas reflexões a respeito das nossas pescarias’, denunciou o declínio da atividade, os métodos arcaicos de abate praticados em águas brasileiras, e a falta de estímulo e competitividade que caracterizou o monopólio do ‘Peixe Real’. Segundo nos esclarece Ellis (1958), ‘memória’ era um gênero de informação utilizado em Portugal e no Brasil para comunicar a

identificação de um problema e sua solução para a Coroa. Segundo a autora, certamente, as ideias de José Bonifácio influenciaram na decisão sobre o fim do monopólio, na década seguinte. Suas ideias, consideradas precursoras de um pensamento ecológico no contexto colonial, revelam uma noção precária sobre uma possível sustentabilidade da atividade desenvolvida em águas costeiras:

Deve certo merecer também grande contemplação a perniciosa prática de matarem os baleotes de mama, para assim arpoarem as mães com maior facilidade. Têm estas tanto amor aos seus filhinhos, que quase sempre os trazem entre as barbatanas para lhes darem leite e, se porventura lhos matam, não desocupam o lugar sem deixar igualmente a vida na ponta dos arpões. É tamanho o seu amor que, podendo permanecer no fundo das águas por mais de meia hora sem vir respirar na superfície, e assim escapar ao perigo que as ameaça, preferem antes expor a vida para salvarem a dos filhinhos, que não podem ficar sem respirar por tanto tempo. (Silva, 1790, 399).

Ao denunciar a ‘desumana’ prática de matar os baleotes como prejudicial para o futuro econômico da atividade, Bonifácio demonstrou ignorar que o abate das fêmeas era, de fato, a maior falha herdada do medieval sistema de abate promovido pelos biscainhos. Com a morte da mãe, o baleote dificilmente sobreviveria por conta própria para retornar às regiões oceânicas onde os grandes cetáceos se desenvolvem, após o período de amamentação.

A redução do número de animais, os problemas com a administração dos contratos e a concorrência dos baleeiros britânicos no Atlântico Sul anunciavam a decadência da atividade. Ao longo do século 19, após o fim do monopólio em 1801, a captura de baleias em águas costeiras prosseguiu nas águas abrigadas do Recôncavo baiano enquanto uma nova fase da atividade se instalava nas águas do Atlântico. Em 1831, segundo Castellucci Jr. (2015), o jornal *Gazeta da Bahia* informou sobre a presença de embarcações baleeiras norte-americanas na costa brasileira, antecipando a supremacia da indústria baleeira dos Estados Unidos no Atlântico Sul. A presença de baleeiros dos Estados Unidos na costa brasileira já havia sido registrada no litoral catarinense. Em 1820, o Conde dos Arcos informou às autoridades locais sobre uma possível articulação entre baleeiros do sul e navios norte-americanos que abatiam baleias em toda a costa brasileira.

Enquanto a atividade baleeira no Brasil se restringiu à captura em enseadas e baías, onde as baleias permaneciam para dar a luz e amamentar seus filhotes, os norte-

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



americanos investiram em embarcações para o abate de cachalotes (*Physeter macrocephalus*) em alto mar. Esta espécie de águas profundas não apenas oferecia óleo de melhor qualidade como um líquido, o espermacete, localizado no seu crânio, extremamente valioso no mercado mundial. A adequação da atividade para o trabalho em alto mar permitiu ainda que o processamento da gordura fosse gradualmente realizado nas embarcações, onde o cozimento era realizado em caixas de cimento instaladas no convés dos barcos. O sistema de abate mais eficiente para capturar os velozes cachalotes consistia em tiros de canhão e arpão preso a cabo de aço que levava na ponta uma granada que explodia ao penetrar na baleia. Segundo Castellucci Jr. (op.cit.), os Estados Unidos respondiam por 735 dos 900 navios baleeiros que circulavam pelos oceanos. Entre 1835 e 1872, foram abatidas 300.000 baleias, gerando uma receita anual aproximada de US \$ 20 milhões, nos valores atuais, que correspondia ao quinto maior setor econômico dos Estados Unidos que empregou cerca de 70.000 pessoas.

Nesse contexto, apesar do reduzido número de baleias que se abrigavam no litoral brasileiro, a atividade seguiu em frente como um negócio de ‘gente miúda’, pequenos negociantes e negros forros que faziam uso de equipamentos adaptados, sustentando um mercado informal para a subsistência das famílias de negros libertos que viviam em Itaparica.

Mesmo diante dos riscos e da crueldade com que aqueles animais eram mortos, os homens envolvidos naquele negócio sentiam-se compelidos a cumprir uma tarefa essencial à sobrevivência dos seus parentes e populares locais. Porém, parece que no fundo de cada um dos arpoadores dos membros que compunham a tripulação de uma baleeira, calava um certo sentimento de compaixão pela forma com que se abatiam os animais.

Dizem que, nas noites em que antecediam a caça das baleias, os pescadores de Itaparica entoavam uma canção, em cujas estrofes deixavam transparecer um certo sentimento de remorso por um ato que não podia ser contido. Era mais ou menos assim que eles suavizavam as suas almas, cantando esse refrão:

‘Aruê-pan

Aruê-pan-pan

A baleia é peixe grande

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



Mora dentro do fundão

Eu queria pegar ela

Na barba do meu arpão

Aruê-pan

Aruê-pan-pan

Eu vi de perto a baleia

Não joguei o meu arpão

Vinha brincando com o filho

Esfriou meu coração.

Aruê-pan

Aruê-pan-pan...' (Castellucci Jr., 2009, 55549-55550)

O século 20 introduziu a moderna indústria baleeira brasileira, com a instalação da Companhia de Pesca Norte do Brasil (Copesbra) em Costinha, no estado da Paraíba, em 1911, por iniciativa dos cônsules da Holanda e da Noruega. A evolução desta indústria, até a conclusão definitiva da atividade em 1985, complementa nossa trajetória historiográfica com os dados documentais da empresa, examinados por Toledo (2009).

Costinha era considerado o ponto mais próximo da área de concentração das baleias no período de reprodução, portanto, com menor custo de produção. A primeira fase das atividades, até 1928, foi implementada com uma embarcação à vela trazida da Holanda, junto com equipamentos e pessoal treinado, incluindo dois açorianos. Nesse período foram abatidas 1.296 baleias jubarte para extração do óleo. Em 1929, o empresário holandês transferiu todo o capital da empresa para um empreendedor pernambucano com pouca experiência, que encerrou a atividade em função da II Guerra Mundial. Uma efetiva modernização da atividade ocorreu a partir de 1939, com a compra de duas embarcações norueguesas com canhão-arpão, que ampliou as espécies capturadas entre 1939 e 1957: 1.297 baleias sei (*Balaenoptera borealis*), 154 baleias jubarte, 09 cachalotes (*Physeter macrocephalus*), 01 baleia minke (*Balaenoptera bonaerensis*), 01 baleia fin (*Balaenoptera physalus*), e 01 baleia azul (*Balaenoptera musculus*).

No período seguinte, que se estendeu até 1985, o Brasil se tornou um importante polo baleeiro do hemisfério Sul, e a Copesbra se associou a uma empresa pesqueira japonesa (atual *Nichirei Corporation*). Entre 1958 e 1985, 17.123 baleias foram abatidas: 13.721 baleias minke, 2.418 baleias sei, 686 cachalotes, 52 baleias jubartes, 25 baleias de Bryde e 02 baleias fin. Segundo Toledo (op.cit.), quando perseguidas, as baleias podiam ser mais rápidas do que o baleeiro, alcançando uma velocidade de até 17 nós, ou cerca de 31,5 quilômetros por hora, por curtos períodos. Após 10 ou 12 milhas de perseguição, elas submergiam com maior frequência e se tornavam alvos fáceis. Ao serem arpoadas, imprimiam tanta força para escapar, que chegavam a atingir 24 nós. Diversos registros descrevem como as baleias reagem quando alguma delas era arpoada. Em certa ocasião, três baleias minke (*Balaenoptera acutorostrata*) - duas fêmeas e um macho, foram perseguidas a toda velocidade, e quando uma das fêmeas foi arpoada e trazida para junto do baleeiro, as outras duas baleias se aproximaram da fêmea atingida, nadando em círculos ao seu redor:

Em menos de uma hora, a segunda fêmea foi atingida e nadou por mais de 700 m, mergulhando e circulando na tentativa de escapar. Durante este tempo, o macho permaneceu nadando próximo a fêmea, mergulhando e respirando em sincronia. Isto continuou por 13 minutos, até que a segunda fêmea foi trazida para o lado da embarcação e morta por eletrificação. Mesmo depois de realizados os procedimentos de recolhimento da fêmea, o macho não tentou escapar e se tornou presa fácil para o artilheiro. (Toledo, op.cit,76)

O mesmo comportamento foi observado em um grupo de cachalotes (*Physeter macrocephalus*), e quando um dos animais foi arpoado, o grupo permaneceu circulando em volta do animal atingido. Nesta ocasião, “...cerca de 10 cachalotes foram capturados desta maneira, a maioria fêmeas.” (Ibid,89). Tal comportamento, designado ‘epimelético’, atribuído a organismos socialmente complexos, foi definido como um “...evento intra-interespecífico ou intergenérico que envolve atenção ou assistência, também podendo ser denominado como “care giving” (Ibid, 98).

Não há descrição de comportamento similar nos registros anteriores da atividade na costa brasileira. A ausência de registros das embarcações e empresas baleeiras em atividade em períodos anteriores ao século 20 impõe significativa lacuna de conhecimento

objetivo sobre os impactos da atividade na costa brasileira. Os dados referentes ao período do monopólio se restringem aos números relativos à produção do azeite e prestação de contas dos contratos firmados com a Coroa Portuguesa.

O que pode ser identificado como fato comum nos registros das atividades da empresa baleeira Copesbra, no período entre 1911 e 1985, e os séculos passados da atividade realizada na costa brasileira, parece ser o interesse da população em assistir ao espetáculo da caça à baleia. No século 19, em Itaparica, ‘verdadeiras multidões’ se agitavam com a chegada do animal morto. Habitantes e viajantes assistiam das janelas das casas ou da praia, “... espetáculo que tingia de vermelho as águas da baía...” (Castellucci, 2005:141), e se agitavam com a chegada do animal morto a ser retalhado.

Na Paraíba, no final da década de 70, a atividade ainda atraía o público e o “...turismo de observação do corte dos cetáceos na fábrica...” (Toledo, op.cit:113-114), se tornou uma atividade complementar proporcionada pela Copesbra. Um anfiteatro foi construído para um público de 30 pessoas assistir o trabalho dos operários desde a chegada das baleias na estação. A atividade, realizada em parceria com agências de turismo de João Pessoa, incluía churrasco de carne de baleia e comércio de artesanato na loja de souvenirs. Nos anos 80, por pressão dos grupos ambientalistas, essa ‘atração turística’ foi suspensa, mas as temporadas de caça às baleias continuaram atraindo turistas que consumiam aperitivos de baleia nos bares e artesanato relacionado à atividade.

4. Considerações finais

Os distintos períodos e cenários investigados por diversos autores apresentados neste artigo formam um fio condutor para conexões espaço-temporais que definiram as relações entre sociedades humanas e grandes cetáceos, seus desdobramentos ecológicos, econômicos e culturais. Expressão indissociável do colonialismo, impulsionado pelas travessias transatlânticas, essas relações integraram os encontros e confrontos que ligaram o Brasil aos contextos europeus e de outras colônias, com consequências nem sempre evidentes. Os intercâmbios que compõem a história do Oceano Atlântico, agente líquido que reescreveu fronteiras entre culturas, promoveu a transferência de ideias provocando mudanças nas cosmovisões dessas sociedades, e acelerou a exploração de recursos naturais e commodities do Novo Mundo para um emergente mercado mundial.

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



A relevância econômica e os aspectos sociais, culturais e ambientais da atividade baleeira desenvolvida no Brasil, entre os séculos 17 e 20, compõem um campo de investigação relativamente recente. A atividade baleeira desenvolvida no Brasil sob um padrão estritamente colonial, expõe a materialidade de interações em espaços transfronteiriços. A narrativa histórica se destaca como objeto de reflexão cuja legitimidade vai além da expressão do pensamento de ‘homens influentes’ (Oliveira, op.cit.), quando nos permite refletir sobre valores e atributos que desenharam as interações estabelecidas entre seres humanos e grandes cetáceos, conservadas até recentemente, há pouco mais de quatro décadas. A história ambiental, consubstanciada em uma pluralidade de fontes e metodologias, propõe abarcar os distintos ângulos que compuseram séculos da atividade no Brasil, e outros tantos atores presentes na cena histórica. Acostumados que estamos ao isolamento em relação à nossa ‘contraparte’, as outras espécies de animais, experienciar esse reconhecimento comporta responsabilidades éticas e políticas.

A intersubjetividade emerge como traço indissociável dessas interações, auxiliando na demarcação de caminhos em direção a modos alternativos de lidar com alteridades subjugadas ao princípio naturalizado do utilitarismo. A história da atividade baleeira no Brasil se inscreve na história dos esforços transnacionais que reverteram a situação limite imposta pelas sociedades humanas às espécies de grandes cetáceos. Os fatos demonstram que a autêntica mudança de paradigma operada nesse sentido é tão plausível, como a mudança da mentalidade coletiva e de posturas políticas e éticas para o aprimoramento dessas interações, fora do âmbito estritamente utilitarista. A pesquisa historiográfica prossegue na reconstrução de paisagens que nos permitem refletir sobre o sentido dos esforços ainda por vir, oferecendo trajetórias investigativas que nos auxiliam a compreender o alcance das atitudes, valores e padrões éticos que motivam as recentes interações entre as sociedades humanas e os grandes cetáceos.

Bibliografía

Adelman, M. y Camphora, A.L. (2020) Crioulos e crioulistas: A southern Brazilian equestrian culture in a changing world. *En: K. Guest y M. Mattfeld (Coord.) Horse Breeds and Human Society: Purity, Identity and the Making of the Modern Horse*. London, UK: Routledge, pp 104-120.

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



- Anderson, K. y Perrin, C. (2018) Removed from Nature - The Modern Idea of Human Exceptionality. En: *Environmental Humanities*, 10:2, pp 447-472.
- Brito, C. (2011) Medieval and Early Modern Whaling in Portugal. En: *Anthrozoös*, Vol 21, 3, pp 287-300.
- Brito, C. y Jordão, V. (2014) A baleação medieval e o início da era moderna em Portugal: que nos dinas fontes históricas? En: *Eubalaena*, 14, pp 28-40.
- Brito, C., Jordão, V.L. y Pierce, G.J. (2015) Ambergris as an overlooked historical marine resource: its biology and role as a global economic commodity. En: *Journal of the Marine Biological Association of the United Kingdom*. doi:10.1017/S0025315415000910.
- Brito, C. (2016) New Sciences from Old News. *Scientia at Historia*, 1. Escola de Mar/CHAM, Lisboa.
- _____ (2018) Beauties and Beasts: Whales in Portugal, from Early-Modern Monsters to Today's Flagship Species. *Environment & Society Portal, Arcadia* (Autumn 2018), no. 21. Rachel Carson Center for Environment and Society. doi.org/10.5282/rcc/8449.
- Camphora, A.L. (2017) *Animais e sociedade no Brasil dos séculos XVI a XIX*. Rio de Janeiro, Brasil: Academia Brasileira de Medicina Veterinária/edição da autora.
- Castellucci Jr., W. (2005) Pescadores e baleeiros: a atividade da pesca da baleia nas últimas décadas dos oitocentos – Itaparica:1860-1888. En: *Afro-Ásia*, 33, pp 133-168.
- _____ (2009) A persistência no século XX: poucas baleias, muitas histórias. En: *Congresso Internacional de História*, Maringa, Paraná ISSN 2175-4446 pp 5541-5550.
- _____ (2015) Histórias conectadas por mares revoltos: uma história da caça de baleias nos Estados Unidos e no Brasil (1750-1850). *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, vol 9, 1, pp 88-118.
- Cardoso, A.C.A. (2017) On Whales and Giants: Images of Leviathan in New Model Army and The Unwritten. En: *Gragoatá*, Niterói, v. 22, 43, mai-ago 2017, p. 787-808.
- Castilho, P.V. (2005) *Mamíferos marinhos: um recurso de populações humanas pré-coloniais do litoral catarinense*. (tese de doutorado) Pós-Graduação em Ciências Biológicas da Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil.

- Castree, N. (2014). The Anthropocene and the Environmental Humanities: Extending the Conversation. *Environmental Humanities*, vol 5, pp 233-260.
- Coaracy, V. (1965). *O Rio de Janeiro no século XVII*. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. José Olympio.
- Cormelato, F. (2011) As armações baleeiras na configuração da costa Catarinense em tempos coloniais. En: *Tempos Históricos*, Vol 15, 2o Semestre de 2011, pp 481-501.
- Dias, C. B. (2010) *A pesca da baleia no Brasil colonial: contratos e contratadores do Rio de Janeiro no século XVII*. (Dissertação de Mestrado) Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brasil.
- D’Almeida, C. A. (2018) ‘Uma análise das paisagens marinhas como ‘paisagens-mais-que-marinhas’ En: A. C. Roque, C. J. Melo, I. Amorim, J. G. Freitas y M. M. Torrão (Coord) *Alterações Ambientais em Perspectiva Histórica*. Porto, Lisboa: CITCEM, pp:181-191.
- Ellis, M. (1957) *Aspectos da pesca da baleia no Brasil colonial (notas prévias de um trabalho em preparo)*. En: *Revista de História*. São Paulo, Vol XVI, n 32, pp 416-462.
- _____ (1958). Aspectos da pesca da baleia no Brasil colonial II. En: *Revista de História*. São Paulo, v. XVI, nº 33, p. 149-175.
- Fitzmaurice, M. (2017) International Convention for the Regulation of Whaling. Recuperado de <http://www.un.org/law/avl>
- Hacquebord, L. (2014) Three centuries of Whaling and Walrus Hunting in Svalbard and its impacts on the Arctic Ecosystem. En: *Themes in Environmental History: Animals*. Cambridge, UK: The White Horse Press, pp 58-73.
- Itaparica, M.S.R. (1981) Descrição da Ilha de Itaparica. En: S. Brayner (org.) *A poesia no Brasil I*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira. pp. 48-62.
- Oliveira, M.G. (2010) Fazer história, escrever a história: sobre as figurações do historiador no Brasil oitocentista. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.30, 59 – pp 37-52.
- International Whaling Commission. *Scientific Committee Report (1972)*. RS2087-1972 SC REP-2, London, UK.

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



- International Whaling Commission (2018) *The South Atlantic: a Sanctuary for Whales*. IWC/67/10 - 67th Annual Meeting of the IWC, Florianópolis, Brazil.
- Lee, K. (2014) An Animal: What is it? En: *Themes in Environmental History – 4. Animals*. Cambridge, UK: The White Horse Press, pp 1-18.
- McNeill, J.R. (2010) The State of the Field of Environmental History. En: *Annual Review of Environment and Resources*, 35: 345-374.
- North, M. (2018) Connected seas I. En: *History Compass*: e12503, John Wiley & Sons Ltd., 1-10.
- Pádua, J. A. (2013) Natureza e território na construção do Brasil. En: C. Leal, J. A. Pádua y J. Soluri (Org.) *Novas Histórias Ambientais da América Latina e do Caribe. RCC Perspectives*, 201/7 pp: 33-39.
- Paz, M. O. (2015) *Companhia da Pescaria das Baleias na Costa do Brasil (1765-1801): a caça ao Leviatã dos mares*. (Dissertação. Mestrado), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal.
- Pita, S. R. (1878) *História da América Portuguesa*. Bahia: Imprensa Econômica.
- Pinho, W. (1982) *História de um Engenho do Recôncavo*. São Paulo: Nacional; Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória.
- Prieto, R., Pham, C.K., Brito, C. y Morato, T. (2013). Biomass removal from shore-based whaling in the Azores. En: *Fisheries Research*, 143, pp 98-101.
- Rodrigues, A.C. (2012) *Poder eclesiástico e inquisição no século 18 luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. (Tese Doutorado) Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, São Paulo.
- Roque, A. C., Brito, C. y Veracini, C. (2020). Introduction. En: A. C. Roque, C. Brito y C. Veracini (Eds.) *Peoples, Nature and Environments: Learning to live together*. Cambridge Scholars Publishing, pp. xi - xix.
- Salvador, V. (1627) *História do Brasil (1500-1627)*. Bahia, Brasil. Recuperado em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2268

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



Silva, J.B.A. (1790) *Memória sobre a pesca das baleias, e extração do seu azeite, com algumas reflexões a respeito das nossas pescarias*. Recuperado em : <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1170/digitalizacao/pagina/12>

Souza, G.S. (1974) *Notícias do Brasil*. São Paulo, Brasil: MEC.

Tertzakian, P. (2006) *A Thousand Barrels a Second: The Coming Oil Break Point and the Challenges Facing an Energy Dependent World*. NY: Mc Graw Hill.

Toledo, G.A.C. (2009) *O homem e a baleia: aspectos históricos, biológicos, sociais e econômicos da caça na Paraíba*. (Dissertação de Mestrado) PRODEMA - Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil.

van der Ploeg, J., van Weerd, M. y Persoon, G.A. (2014) *A cultural history of crocodiles in the Philippines: Towards a New Peace Pact*. En: *Themes in Environmental History - 4. Animals*. Cambridge, UK: The White Horse Press, pp 258-292.

Veracini, C. y Teixeira, D.M. (2016) *Perception and description of New World non-human primates in the travel literature of the fifteenth and sixteenth centuries: a critical review*. *Annals of Science*, Taylor & Francis, 01-40.

Vieira, N. (2018) *A comparative approach to historical whaling techniques: transfer of knowledge in the 17th century from the Biscay to Brazil*. En: A. Polonia, M. Palma, F. Bracht y G. Conceição. *Cross-Cultural Exchange of Knowledge in the First Global Age*. Porto, Portugal: CITCEM, Ed. Afrontamento. 125-143.

York, R. (2017) *Why Petroleum Did Not Save the Whales?* En: *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*. Vol 3:1-13.

**A atividade baleeira no Brasil entre os séculos 17 e 20:
materialidade e subjetividade das relações entre sociedades
humanas e grandes cetáceos no Atlântico Sul**

Ana Lucia Camphora



ANA LUCIA CAMPHORA

Nasceu e vive no Rio de Janeiro, Brasil. Psicóloga (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (Programa EICOS/ Universidade Federal do Rio de Janeiro e Doutora em Ciências Sociais (CPDA/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro). Sua trajetória interdisciplinar engloba projetos nas áreas da economia ambiental, sustentabilidade de áreas protegidas e turismo sustentável. A partir de 2013, como pesquisadora independente, vem desenvolvendo investigações em estudos inter-espécies e história ambiental.

UM ENSAIO SOBRE O ASPECTO FELINO DE MEDUSA: ENTRECruzAMENTOS ENTRE DURAS, BREILLAT E TELLES

**UN ENSAYO SOBRE EL ASPECTO FELINO DE MEDUSA:
INTERSECCIONES ENTRE DURAS, BREILLAT Y TELLES**

**AN ESSAY ON THE FELINE ASPECT OF MEDUSA:
INTERSECTIONS BETWEEN DURAS, BREILLAT AND TELLES**

Enviado: 16 de outubro de 2020

Aceptado: 30 de outubro de 2020

Cassiana Lopes Stephan

Doutora em Filosofia. Universidade Federal do Paraná (Brasil).

Email: cassianastephan@yahoo.com.br.

Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.

Cassiana Lopes Stephan



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Neste ensaio buscamos caracterizar o aspecto felino da autarquia feminina tal que simbolizada pela imagem de Medusa na narrativa *La maladie de la mort*, de Marguerite Duras, mas também em sua adaptação para o cinema, *Anatomie de l'enfer*, dirigida por Catherine Breillat. Para tanto, em primeiro lugar, abordamos a dimensão cinematográfica da escrita de Duras, a qual a vincula ao pensamento imagético de Homero e à estética expressionista de inspiração nietzschiana. Em seguida, mostramos os desvios do roteiro de *Anatomie de l'enfer* no que tange ao pitching de *La maladie de la mort* para desenvolvermos, na via aberta por Duras, a transversalidade filosófico-literária entre Homero e Breillat no que se refere às imagens de Calypso e de Ulisses. Por outro lado, em comparação a Calypso e através da *Olympia* de Manet, delineamos o caráter felino da feminilidade medútica. Finalmente, no intuito de dar ensejo à reflexão acerca da ambivalência da subjetividade afirmativa, analisamos de forma breve o conto *Tigrela* de Lygia Fagundes Telles.

Palabras clave: autarquia, afirmação, feminilidade, gato, Medusa.

En este ensayo buscamos caracterizar el aspecto felino de la autarquía femenina simbolizada por la imagen de Medusa en la narrativa *La maladie de la mort*, de Marguerite Duras, pero también en su adaptación cinematográfica, *Anatomie de l'enfer*, dirigida por Catherine Breillat. Por tanto, en primer lugar, nos acercamos a la dimensión cinematográfica de la escritura de Duras, que la vincula con el imaginario de Homero y con la estética expresionista de inspiración nietzscheana. A continuación, mostramos las desviaciones del guion de *Anatomie de l'enfer* en cuanto al pitching de *La maladie de la mort* para desarrollar, en el camino abierto por Duras, la transversalidad filosófico-literaria entre Homero y Breillat con respecto a las imágenes de Calipso y Ulises. Por otro lado, en comparación con Calypso y a través de *Olympia* de Manet, delineamos el carácter felino de la feminidad medútica. Finalmente, para dar lugar a la reflexión sobre la ambivalencia de la subjetividad afirmativa, analizamos brevemente el cuento *Tigrela* de Lygia Fagundes Telles.

Palavras-chave: autarquia, afirmação, feminilidade, gato, Medusa.

In this essay we seek to characterize the feline aspect of the female autarchy as symbolized by the image of Medusa in the narrative *La maladie de la mort*, by Marguerite Duras, but also in its film adaptation, *Anatomie de l'enfer*, directed by Catherine Breillat. Therefore, firstly, we approach the cinematographic dimension of Duras' writing, which links her to Homer's imagery thinking and to the expressionist aesthetics inspired by Nietzsche. Then, we show the deviations from the *Anatomie de l'enfer* script regarding *La maladie de la mort* to develop, in the way opened by Duras, the philosophical-literary transversality between Homer and Breillat concerning Calypso and Ulysses. On the other hand, in comparison to Calypso and through Manet's painting *Olympia*, we delineate the feline character of medusic femininity. Finally, to give rise to the reflection on the ambivalence of affirmative subjectivity, we briefly analyze Lygia Fagundes Telles' short story *Tigrela*.

Key Words: autarchy, affirmation, femininity, cat, Medusa.

Introdução: a escrita cinematográfica de Duras

A dimensão cinematográfica da escrita de Marguerite Duras a coloca na via literária de Homero, o qual, segundo Rancière (2015), não separa o pensamento da imagem e não contrapõe a fábula à realidade: “Homero não é um inventor de fábulas. Pois ele não conhecia nossa diferença entre história e ficção. (...) Simplesmente vivia num tempo em que o pensamento não se separava da imagem, tampouco o abstrato do concreto” (29. Minha tradução). Duras, como Homero, possui um pensamento imaginativo que lhe permite mitologizar o amor. A mitologia durassiana consiste na ficcionalização de símbolos, ou melhor, Duras faz dos símbolos ficção e de tal maneira combate o absolutismo intelectualista das Ideias da Razão, as quais nada mais são do que símbolos que se impõem e que são impostos como noções fixas, estruturantes.

A partir de César Aira, parece ser possível afirmar que a literatura de Duras é expressionista, pois suas narrativas são invadidas por monstros cujas imagens são simbolizadas linha por linha. Como explica César Aira (2007), o mundo expressionista ou para o expressionista “perde sua natureza cristalina, fica gomoso, opaco de barro. (...) e sua obra fica cheia de monstros” (46). Estes monstros são projetados “no campo simbólico, mediante palavras” (Aira, 2007, 45). Tal procedimento estético é, com efeito, bastante inadequado, na verdade, ele visa à inadequação e beira ao absurdo, mas abandoná-lo seria renunciar à criação do tempo presente: “e já não por obstinação no erro, deu-se uma transmutação, operou-se uma química, e agora a inadequação é método. Retroceder (...) seria sair do presente (...)” (Aira, 2007, 46). Talvez possamos vincular esta caracterização do expressionismo à maneira pela qual Rancière descreve o contramovimento filosófico-literário que tem Nietzsche como um de seus heróis. Conforme Rancière, o contramovimento pós-Nietzsche – no qual também se inscreve o nascimento da psicanálise:

(...) mergulha no puro sem-sentido da vida bruta ou no encontro com as forças das trevas. (...) Com ele, define-se uma nova ideia de artista. O artista é aquele que viaja nos labirintos ou nos subsolos do mundo social. (...) Na topografia de um lugar ou na fisionomia de uma fachada, na forma ou no desgaste de uma vestimenta, no caos de uma exposição de mercadorias ou de detritos, ele reconhece os elementos de uma mitologia. E, nas figuras dessa mitologia, ele dá a conhecer a história verdadeira de uma sociedade, de um tempo, de uma coletividade; faz pressentir o destino de um indivíduo ou de um povo. (...) mergulha num esgoto que diz tudo, como um filósofo cínico, e reúne em pé de igualdade tudo aquilo que a civilização utiliza e rejeita, suas

Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.

Cassiana Lopes Stephan



máscaras e insígnias, bem como seus utensílios cotidianos. (...) Ele afirma que não existe o insignificante, que os detalhes prosaicos que um pensamento positivista despreza ou remete a uma simples racionalidade fisiológica são os signos em que se cifra uma história. Mas afirma também a condição paradoxal dessa hermenêutica: para que o banal entregue seu segredo, ele deve primeiro ser mitologizado. (Rancière, 2015, 33, 36, 37-38. Minha tradução)

A relação de Duras com a Antiguidade arcaica é trabalhada sob o feixe da inadequação expressionista que mitologiza o amor através da imagem-símbolo de Medusa. A máscara de Medusa é simbolizada pela autora a partir da bestialidade de Lilith e a partir da animalidade do gato, geralmente um gato preto que reenvia as mulheres-bruxas ao primitivismo de suas liberdades. Em Duras, o gato sempre aparece em consonância com a floresta, a qual representa a vida fora da casa, a vida fora da instituição familiar, ou ainda, a floresta aparece como o lugar que, ao invés de evocar o formalismo humano, evoca a vida do animal – uma vida imprópria que não tem propriedade. No arquivo 76 DRS 26.2 do Fundo Marguerite Duras (1972-1974), disponível no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC), Duras descreve a participação do gato no roteiro de *Nathalie Granger* da seguinte forma:

Nós vemos de muito perto os olhos do gato, sua matéria interna, mineral, neutra, brutal. A mulher, olhando o gato, olha a Natureza, contida nos olhos do gato. Incontrolável, terrificante, a Natureza também habita as crianças, todos, os criminosos da floresta de Dreux e os outros, todos os outros. (12. Minha tradução)

Como podemos perceber, em Marguerite Duras, a simbolização é despretensiosa, ou seja, por meio dos olhos ferinos de Medusa, Duras não pretende arcar com as dimensões fundamentais da ontologia e com as dimensões transcendentais da metafísica – o que acaba acontecendo com a simbolização psicanalítico-patriarcal do Falo. Assim, Duras desmascara o vértice expressionista da própria psicanálise, a qual teria levado muito à sério uma categoria que insiste em reduzir as mulheres a um objeto, ao objeto do desejo e da repulsa masculina: “Existe ainda, eu creio, uma categoria fálica que é levada muito a sério” (Duras, Torre, 2013, 139. Minha tradução). Por outro lado, em *L'énigme de la femme*, Kofman também trabalha a psicanálise sob a chave do expressionismo, entendido aqui como o procedimento estético que simboliza a imagem

e mitologiza a história. Por este motivo, neste ensaio, retomo as reflexões de Kofman sobre Medusa e sobre a mulher afirmativa com o intuito de mediar a comparação entre *La maladie de la mort* (2010), narrativa durassiana primeiramente publicada em 1982, e *Anatomie de l'enfer* (2004), adaptação fílmica da referida obra de Duras dirigida por Catherine Breillat. A partir do longa-metragem de Breillat, busco explorar o caráter cinematográfico da escrita e, de modo geral, do pensamento de Duras, o qual pode ser genealogicamente atrelado a Homero e, desse modo, ao contramovimento filosófico-literário de inspiração nietzschiana.

1. O roteiro de *Anatomie de l'enfer*

As narrativas durassianas são fábulas cinematográficas que não se opõem à realidade. Pelo contrário, por meio do movimento imagético de sua escrita, Duras diagnostica o real e nele intervém. Talvez seja por este motivo que quase todas as criações literárias de Duras tenham sido adaptadas para o cinema, tanto pela própria autora, como é o caso de *Détruire dit-elle* (1969), quanto por outros diretores, como é o caso de *La maladie de la mort*. Existem, pois, duas adaptações fílmicas bastante recentes de *La maladie de la mort* que dão vazão à dimensão homérica da escrita de Duras. Trata-se do curta-metragem *The malady of death* (2003), dirigido por Asa Mader, e do longa-metragem *Anatomie de l'enfer* (2004), dirigido por Catherine Breillat. É justamente em *Anatomie de l'enfer* que a interface felina de Medusa aparece. Portanto, no presente texto, que visa dar ensejo à animalidade ou ao animalismo da feminilidade medúsica, tal que caracterizada nas vias abertas por Duras, não compararemos as duas adaptações cinematográficas de *La maladie de la mort*, mas nos centraremos no filme de Breillat.

O roteiro de *Anatomie de l'enfer* é baseado no livro *Pornocratie* (2001), escrito por Breillat sob inspiração de *La maladie de la mort*. A narrativa de Breillat mantém a mesma cadência homérica da narrativa de Duras, contudo, no caso de *Pornocratie* quem contrata e paga pelas noites de conjugalidade matrimonial é a mulher e não o homem. Aparentemente Breillat inverte o pitching de *La maladie de la mort* com base em *La pute de la côte normande* (1986) – texto em que Duras nos relata o processo de adaptação de *La maladie de la mort* para o teatro, processo que resultaria na obra *Les yeux bleus cheveux noirs* (2016). Com efeito, em *Pornocratie*, Breillat não deixa de apreender a riqueza de *La maladie de la mort*, obra em que Duras nos permite problematizar, por meio do retrato da melancolia amorosa do homem e da mulher que se subjugam ao contrato e à

normalidade estanciada por ele, a repressão masculina, a opressão feminina e a misoginia atrelada à falocracia. Dito de outro modo, o que está em jogo em *La maladie de la mort* são as funções sociais que reiteram a misoginia em uma sociedade falocrática e que incidem sobre homens e mulheres de modo a reprimi-los e oprimi-las no que tange à experiência do amor.

Nesta narrativa de Duras a figura do homem permanece ambígua, ou seja, o homem que contrata as noites pagas pode ser interpretado como um heterossexual falocêntrico ou como um homossexual que tenta se adequar às normas matrimoniais do amor, as quais preveem o vínculo de finalidade reprodutiva entre um homem e uma mulher. Em *La pute de la côte normande*, Duras conta que, em razão dos diferentes sentidos de *La maladie de la mort*, ela enfrentou muitas dificuldades para produzir a sua adaptação teatral (Duras, 1986, 9-10). Entretanto, no verão de 1986 espontaneamente ela começa a escrever o roteiro da peça que acentua, no que concerne à ambiguidade de *La maladie de la mort*, a angústia de um homem gay que não ama a mulher que o ama e a angústia desta mulher que, em virtude da vontade de ser amada, submete-se à misoginia contratual do homem que a despreza e que procura nela aquilo que ela não tem, a saber, o Falo.

Para o teatro, Duras decide romper com a ambiguidade acerca da sexualidade do personagem masculino, aproximando o enredo de *Les yeux bleus cheveux noirs* daquilo que ela experienciava com Yann Andréa, seu companheiro. Durante todo o verão Duras escreve, durante a época na qual “Yann entra em um período de crise, de gritos. (...) Ele grita comigo, ele se torna um homem que quer qualquer coisa, mas que não sabe o quê” (Duras, 1986, 11. Minha tradução). Sendo assim, inspirando-se em si mesma, Duras (1986) relata o seguinte sobre a peça: “[Nela], eu tenho dezoito anos, eu amo um homem que odeia o meu desejo, o meu corpo. Yann datilografa o que dito. Enquanto ele datilografa, ele não grita. É depois que isto acontece” (11. Minha tradução). Em *Les yeux bleus cheveux noirs*, a mulher que diz não ser prostituta, mas que aceita o contrato das noites pagas, apaixona-se pelo homem que sofre por não ser amado por um outro homem, mais precisamente, por um homem estrangeiro que já estivera com a jovem mulher.¹

¹ O homem apaixonado observa aquele que tanto deseja com outra pessoa, a saber, com a jovem mulher: “No parque, assim que o jovem estrangeiro aparece, o homem se reaproxima da janela do hall sem se dar conta. Suas mãos estão dependuradas no parapeito da janela, elas estão privadas de vida, decompostas pelo esforço de olhar, pela emoção de ver. Com um gesto, a jovem mulher mostra ao jovem estrangeiro a direção da praia, ela o convida a segui-la, ela pega em sua mão, ele não resiste, eles viram as costas para a janela do hall e eles se afastam indo para o lado que ela apontou, em direção ao pôr-do-sol” (Duras, 2016, 12. Minha tradução). O homem que sofre de amor desperta o desejo da jovem mulher que há pouco estivera com o estrangeiro. Em um café, o homem gay, doente de amor, e a jovem mulher se

Astuciosamente, Breillat nos reenvia a tal recorte da trama de Duras – trama que faz da realidade ficção e da ficção realidade. No entanto, em *Pornocratie* a mulher assume o papel do homem sofredor, isto é, a mulher sofre ao ver o seu noivo com outro homem; e um terceiro homem, assumidamente gay – o que não é o caso do noivo em questão –, assume o papel da jovem mulher de Duras, porém, na *mise-en-scène* de Breillat, este homem não se apaixona pela mulher que sofre, mas por ela se compadece, já que a encontra à beira do suicídio no banheiro da boate em que seu noivo a traíra com um outro homem.²



Imagem 1. *Anatomie de l'enfer*. Fonte: cinelounge.org. Copyright Rezo Films.

2. O contrato de Calipso

No caso das adaptações de Breillat, *Pornocratie* e *Anatomie de l'enfer*, quem estabelece o contrato é a própria mulher que busca entender por que os homens são incapazes de

encontram: “Ele se senta em uma mesa. Ainda mais do que ele, ela nunca o viu. Ela o observa. É inevitável. Ele está sozinho em sua beleza e extenuado por estar sozinho, tão sozinho e tão belo quanto qualquer um a ponto de morrer. Ele chora. Para ela, ele é tão desconhecido como se não tivesse nascido. Ela deixa as pessoas com as quais está. Ela vai até a mesa daquele que acaba de chegar e que chora. Ela se senta à sua frente. Ela o observa. Ele não vê nada. Nem que as mãos dela estão inertes sobre a mesa. Nem que ela desfez o sorriso. Nem que ela treme. Que ela sente frio. Ela nunca o viu nas ruas da cidade. Ela pergunta o que ele tem. Ele diz que ele não tem nada. Nada. Para não se preocupar. A suavidade da voz que de repente rasga a alma e faz acreditar. Ele não consegue parar de chorar. Ela diz a ele: Eu gostaria de lhe fazer parar de chorar. Ela chora. Ele não quer nada na verdade. Ele não a escuta. (...) Ele não escuta. Ele não escutou. Ele para de chorar. Ele diz que está muito triste porque ele perdeu o contato com alguém que ele gostaria de rever. Ele acrescenta que frequentemente sofre com este tipo de coisas, com estas tristezas profundas. Ele diz a ela: Fique comigo” (Duras, 2016, 14-15. Minha tradução).

² No filme de Breillat, a jovem mulher é interpretada por Amira Casar e o homem gay por Rocco Siffredi.

Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.

Cassiana Lopes Stephan



desejá-la, ou ainda, por que os homens são incapazes de desejá-la pacificamente, sem a violência matrimonial do desprezo, da propriedade e do estupro que se legitima pela posse, pois “eles não nos olham. Eles nos tomam, nos estupram. Eles chamam isto de *ter* uma mulher, mas eles não têm nada” (Breillat, 2001, 26. Minha tradução). E na busca obsessiva por tal compreensão ela paradoxalmente assume a máscara de Medusa e o feitiço de Calipso. Enquanto Medusa a mulher denuncia a misoginia masculina, mas enquanto Calipso ela denuncia a fraqueza feminina daquela que solapa sua própria potência afirmativa, ao se submeter à misoginia de um homem que não a ama. Catherine Breillat transpõe a ambivalência relativa à sexualidade do homem em *La maladie de la mort* à ambivalência da figuração feminina, cujo poder afirmativo pode ser intensificado através de Medusa ou mitigado por meio de Calipso. Ao contratar o homem que por ela se compadece, a jovem mulher se apresenta como a deusa que busca transformar o amor em obrigação contratual. Na *Odisseia*, como explica Vernant (1982), Calipso promete a Ulisses a imortalidade em troca de sua companhia eterna (16). Sobre sua relação com Calipso, Ulisses relata:

Quando sobreveio a décima noite negra, fizeram os deuses que eu chegasse à ilha de Ogígia, onde vive Calipso de belas tranças, terrível deusa. Ela acolheu-me; com gentileza me estimulou e alimentou. Prometeu-me a imortalidade, para que eu vivesse sempre isento de velhice. Mas nunca convenceu o coração dentro do meu peito.
(Homero, *Od.*, 2010, VII, 253)

O encontro entre o Ulisses e a Calipso de Breillat é tão espontâneo quanto este relatado por Homero: no caso da *Odisseia*, os deuses enviaram Ulisses à ilha de Ogígia e, no caso da narrativa de Breillat, o homem é enviado à mulher em virtude da mensagem de morte que ela comunica. Além disso, o Ulisses de Breillat, como o de Homero, é incapaz de amar aquela que o contrata. Sabemos que o Ulisses de Homero não ama Calipso porque ama outra mulher, ou melhor, uma mulher mortal, e não uma deusa. Ulisses ama Penélope, sua esposa, por quem abandona a ilha de Ogígia, bem como a imortalidade e a eterna juventude que lhe foram prometidas (Homero, *Od.*, 2010, V, 215). Em distinção, o Ulisses de Breillat não ama Calipso porque para ele todos os homens estão em guerra contra as mulheres, contra todos os tipos de mulheres, pois elas “são mais fracas e eles fazem uso, então, de suas forças contra elas” (Breillat, 2001, 23. Minha tradução). Portanto, a Calipso de Breillat, isto é, a Calipso moderna, simboliza “todas aquelas que

Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.

Cassiana Lopes Stephan



não serão amadas (...)” (Breillat, 2001, 17. Minha tradução), seja pelos homens que as querem porque elas *parecem ser* o Falo (*Girl=Phallus*) (LACAN, 2010, p.471), seja pelos homens que reprimem seus desejos e que não assumem aquilo que sentem por outros homens, como é o caso do noivo da protagonista, seja por homens que assumem o seu desejo por outros homens em razão de uma superioridade falocrática, como é o caso daquele que ela contrata para experimentar quatro noites nupciais.

Vale ressaltar que a partir da recontextualização da figura de Ulisses, Breillat não direciona sua crítica aos gays, mas sim aos homens que não rompem com o falocentrismo e que recaem na miserável lógica do amor patriarcal, o qual é incapaz de conceber a diferença, esteja ela atrelada a homens afeminados, à feminilidade de mulheres cis e trans ou à masculinidade de homens trans. Além disso, a partir da recontextualização da figura de Calipso, Breillat parece criticar as mulheres que são tão falocêntricas quanto os homens que as desprezam e que as violentam, mulheres que continuam a desejar o Falo ao invés de simplesmente negá-lo, como o faria Medusa. Mais precisamente, Breillat critica as mulheres que continuam a depender da estrutura misógina do matrimônio e que repudiam, em decorrência do falocentrismo que as determina, a homossexualidade feminina ou masculina, mas também outras formas femininas, formas que não se reduzem às prescrições biológico-cristãs da anatomia.

A Calipso moderna de Breillat, na medida em que bem adaptada ao tempo do interesse econômico, promete a Ulisses dinheiro e não a imortalidade divina. Ela lhe paga para que ele deixe de observar somente aqueles que considera superiores e passe a observá-la em sua fraqueza desigual. Por um lado, ela quer ser incluída neste jogo falocêntrico do espelho que a extirpa de sua potência afirmativa, que a faz ser o Falo para aquele que tem o Falo, já que de acordo com a estruturação do amor moderno, tal que nos explica Butler (2002), “a ordem do Simbólico cria inteligibilidade cultural através das posições mutuamente exclusivas do ‘ter’ o Falo (a posição do homem) e do ‘ser’ o Falo (a paradoxal posição da mulher)” (56. Minha tradução). Por outro lado, na narrativa e na *mise-en-scène* de Breillat, a mulher também quer quebrar este espelho e entender em que medida a sua figura é capaz de desestruturar as regras falocráticas do amor. Como Calipso ela o contrata para encapsulá-lo em sua ilha que o afasta de todos os outros homens para os quais o seu desejo se orienta. Como vimos, a Calipso arcaica privava Ulisses da mortalidade representada por Penélope. Em distinção, a Calipso moderna priva Ulisses de seu desejo homossexual e impõe a ele a heterossexualidade contratual, da qual deriva sua melancolia, representada pelas lágrimas que manifestam a irrealização do desejo que

Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.

Cassiana Lopes Stephan



sente por outros homens e pela cólera em relação à mulher que o priva de sua felicidade.³ No entanto, como Medusa, ela o contrata para desestabilizá-lo mediante a imagem de sua feminilidade felina que nos remete tanto a Olympia, a prostituta de Manet, quanto a Lilith que, conforme as análises de Blanchot, também se atrela à imagem da jovem mulher em *La maladie de la mort*:

Cada um pode fazer, a seu grado, uma ideia dos personagens, particularmente da jovem mulher cuja presença-ausência é tal que ela se impõe quase que ultrapassando a realidade à qual ela se ajusta. De uma certa maneira, somente ela existe, ela é descrita: jovem, bela, peculiar, sob o olhar que a descobre, pelas mãos ignorantes que a conhecem crendo tocá-la. E, não esqueçamos, é a primeira mulher para ele e é, portanto, a primeira mulher para todos, no imaginário que a torna mais real do que ela poderia ser em realidade – aquela que está ali, para além de todos os epítetos que tentamos atribuir a ela para fixar seu ser-aí. Resta esta afirmação (ela é verdadeira no condicional): “O corpo teria sido longo, feito numa única fundição, em uma única vez, como pelo próprio Deus, com a perfeição indelével do acidente pessoal.” “Como pelo próprio Deus”, eis Eva ou Lilith, mas sem nome, não tanto porque ela é anônima, mas porque ela parece muito atípica para que qualquer nome lhe convenha. (Blanchot, 2012, 62. Minha tradução)

³ Como explica Vernant (1982), na *Odisseia*, “na costa da ilha de Ogígia, onde com apenas uma palavra ele poderia se tornar imortal, sentado sobre uma rocha em face ao mar, Ulisses se lamenta todos os dias e soluça. Ele se afunda, ele se liquefaz em lágrimas. Seu *aiôn*, sua vitalidade corre sem cessar, *kateibeto aiôn*, pelo *póthos*, pela saudade por sua vida mortal, que está do outro lado do mundo, com o outro polo do casal, com Penélope que, por sua vez, também consome o seu *aiôn*, chorando por sentir saudades do desaparecido Ulisses” (17. Minha tradução). As lágrimas de Ulisses representam a falta que ele sente por Penélope: “Para junto do magnânimo Ulisses se dirigiu a excelsa ninfa [Calispso], depois que ouviu a mensagem de Zeus. Encontrou-o sentado na praia, os olhos nunca enxutos de lágrimas: gastava-se-lhe a doçura de estar vivo, chorando pelo retorno. E já nem a ninfa lhe agradava. Por obrigação ele dormia de noite ao lado dela nas côncavas grutas: era ela, e não ele, que assim o queria. Mas de dia ficava sentado nas rochas e nas dunas, torturando o coração com lágrimas, tristezas e lamentos. E com os olhos cheios de lágrimas fitava o mar nunca vindimado” (Homero, *Od.*, 2010, V, 150). Penélope também chora por sentir falta de Ulisses e pela emoção de reencontrá-lo: “Deste modo assemelhava Ulisses muitas mentiras a verdades. E ela, enquanto ouvia, vertia uma torrente de lágrimas, a ponto de parecer que o próprio rosto se derretia, quando o Euro aquece o que o Zéfiro fez nevar, e a neve, ao derreter, faz aumentar o caudal dos rios – assim se lhe derretiam as belas faces em torrente de lágrimas, chorando pelo marido, que estava à sua frente” (Homero, *Od.*, 2010, XIX). Diferentemente, o Ulisses de Breillat chora, já na primeira noite das núpcias contratadas, por ter sido privado do desejo orientado a outros homens, como nos relata ela, a Calipso moderna: “Ao vê-lo chorar assim, eu compreendo que lhe aconteceu algo que eu não sabia. Eu apoio minha cabeça inclinada sobre seu ombro como sinal de afeto e de pertencimento, pois a fraqueza assumida do fraco tranquiliza o forte. – Não é nada, é apenas a primeira noite. Depois eu volto a dormir até o amanhecer” (Breillat, 2001, 77. Minha tradução).

3. O aspecto felino de Medusa



Imagem 2. *Anatomie de l'enfer*. Fonte: cinelounge.org. Copyright Rezo Films.

No filme de Breillat, Olympia surge despididamente como a mulher que afirma o seu poder ao negar o Falo, isto é, ao afirmar a negação que a constitui, ela se apresenta a Ele como a mulher afirmativa, como aquela que não tem o Falo e tampouco quer ser o Falo. Conforme mostra Sarah Kofman, este tipo de mulher é considerada por Freud como castradora e narcisista e, enquanto tal, ela terrifica *à la mode de Méduse* os detentores do Falo. Como diz Kofman (1982), para Freud as serpentes que compõem o cabelo de Medusa indicariam na mulher a inveja do pênis, inveja que “tranquilizaria o homem contra sua angústia da castração; o horror perante a cabeça de Medusa é sempre acompanhado de uma sideração (*Starrwerden*) que significa a ereção” (101. Minha tradução). Ou ainda, de acordo com o próprio Freud (2013):

Se os cabelos da cabeça de Medusa são frequentemente representados na arte como serpentes, então estas surgem de novo, do complexo de castração e, curiosamente, por mais amedrontadores que sejam em si seus efeitos, eles oferecem realmente um abrandamento do horror, pois substituem o pênis, cuja falta é sua causa última. (92)

Para Breillat, que se coloca na via de Duras, a figuração medúsica de Olympia não simboliza a inveja do pênis, mas sim a afirmação da autossuficiência feminina, a qual

Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.

Cassiana Lopes Stephan



se deve à negação da estrutura fálica. Então, ao utilizar a máscara de Medusa, Olympia reflete em nossos olhos a impureza de uma vida precária que se basta a si mesma. Ao olhar para Medusa, ele não percebe a carência de Calipso, mas a força da autarquia que rompe o espelho fálico. Como explica Kofman (1982), o terrificante em Medusa não é a castração, mas a afirmação da negação que a constitui, ou seja, a afirmação de sua força a-fálica: “Terrificante é a indiferença da mulher ao desejo do homem, é sua autossuficiência (...), autossuficiência que a torna enigmática, inacessível, impenetrável. E na medida em que ela não simula e nem dissimula nada, ela exhibe a platitudo ou a beleza de seus seios.” (73. Minha tradução) Assim o faz Olympia, que distorce a imagem freudiana da mulher narcísica ao revelar o narcisismo de homens que, como Freud, por não suportarem a autossuficiência da mulher, “imaginam que ela é um puro estratagema, uma aparência, que seu coquetismo, sua beleza são um adorno suplementar destinado a prender os homens, que sua ‘platitudo’ sempre dissimula no fundo certa... inveja do pênis, certo ‘desejo pelo outro’” (Kofman, 1986, 73-74. Tradução minha).

Olympia sempre foi uma mulher afirmativa e é a afirmação de sua força autárquica que a aproxima da animalidade dos gatos. A partir da interpretação de Kofman acerca da mulher afirmativa em Nietzsche, podemos subverter as análises de Freud que comparam o narcisismo das mulheres ao dos felinos com o intuito de rebaixá-las sob a chave da moralidade que atribuí um valor negativo ao amor-próprio feminino (Kofman, 1982, 67). Conforme Freud (2012), àqueles que renunciam ao seu próprio narcisismo – ou seja, aos homens em geral –, as mulheres narcísicas são atraentes como o são “certos animais que parecem não se preocupar conosco, tal como os gatos e os grandes predadores” (62. Minha tradução). Diferentemente, como explica Kofman, para Nietzsche a mulher afirmativa é comparada aos gatos porque o seu suposto egoísmo manifesta a força de sua astúcia, a qual impede que ela se sacrifique em nome do amor pelos outros. Mais precisamente, de acordo com Nietzsche (2005):

o que na mulher inspira respeito e com frequência temor é sua natureza, que é “mais natural” que a do homem, sua autêntica astuciosa agilidade ferina, sua garra de tigre por baixo da luva, sua inocência no egoísmo, sua ineducabilidade e selvageria interior, o caráter inapreensível, vasto, errante de seus desejos e virtudes... (§ 239, p.131)

Segundo Kofman, Nietzsche confina com Lou Salomé no que tange à explicação da feminilidade, pois para ambos o amor-próprio das mulheres, ou ainda, sua posição libidinal inatacável, é o caminho para a experiência da alegria individual e relacional. Para

Lou Salomé o desejo das mulheres não pode ser explicado com base na inveja do pênis, já que as mulheres não invejam os homens, mas, pelo contrário, os homens invejam as mulheres, ou melhor, invejam a maneira pela qual elas cuidam de si mesmas e amam a si mesmas:

(...) a mulher guarda sempre “uma reserva enigmática”, se dá sem se abandonar e, quando ela se dá, “o fruto de seu dom resta em seu colo”, como diz Goethe citado por Lou Salomé em uma página de seu Jornal no momento em que ela indica que quando um neurótico deseja se tornar mulher é um sinal de cura, pois é um desejo de se tornar feliz – somente nas mulheres a sexualidade não será uma renúncia. (Kofman, 1982, 62. Minha tradução)

Pelo amor que elas enigmaticamente resguardam por si mesmas, as mulheres afirmativas, além de serem comparadas aos gatos, também o são aos grandes criminosos representados pela literatura. De acordo com Kofman (1982), em Nietzsche o “grande criminoso à la Dostoiévski é o modelo do verdadeiro espírito livre, daquele que, pertencendo à ordem invencível dos Assassinos, soube receber este princípio essencial, este último segredo: ‘Nada é verdadeiro, tudo é permitido.’” (64-65. Minha tradução)⁴ Para a mulher afirmativa a verdade não é universal, necessária e obrigatória. Em distinção, para ela a verdade é uma perspectiva entre várias outras perspectivas, que se impõe e se apreende astuciosamente. Então, a sabedoria da mulher afirmativa não advém do erotismo socrático-platônico, do qual desponta o dogmatismo filosófico, mas advém da astúcia afrodisíaca, isto é, a sua sabedoria é astúcia e esta é experienciada por meio do amor afrodisíaco que se atrela ao espelho de Medusa (Kofman, 1983, 15, 96-98; Nietzsche, 2005, p.7). Segundo Kofman, é possível que as interpretações de Nietzsche acerca da mulher afirmativa tenham inspirado as análises de Freud sobre a mulher narcísica, porém, em distinção a Freud, Nietzsche não atribui à autossuficiência da mulher o mal moral.

⁴ A passagem de Nietzsche citada por Kofman está em *Genealogia da moral* (1998), III.24, p.138.



Imagem 3. *Olympia*, Édouard Manet, 1863, 130,5 x 190. Copyright foto Musée d'Orsay.

Nesse sentido, de um ponto de vista nietzschiano talvez seja possível dizer que o aspecto subversivo da *Olympia* de Manet, o qual conjuga a comparação da mulher com o criminoso e a comparação da mulher com o gato por meio da representação pictural da prostituta nua ao lado de seu gato preto, não é motivo para rebaixamento feminino, mas sim para a exaltação da feminilidade que afronta os valores demasiado humanos e demasiado falocratas de nossa sociedade. A *Olympia* de Manet subverte o narcisismo freudiano, pois em seu despudor ela nos mostra que narcísicos são aqueles que se constroem perante a autossuficiência daquela que deles difere:

Olympia chocou por aquilo que mostra, um boudoir perfumado, e isto que ele esconde, o sexo sobre o qual essa cortesã coloca sua mão de soberana. Ambivalência reforçada pelo gato preto, com a cauda ereta aos confins da caricatura e do fantástico, mas fazendo sinal em direção ao espectador, ao intruso a ser subjulgado. O felino (...)

**Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa:
entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.**
Cassiana Lopes Stephan



verdadeiro atentado ao pudor reenvia também ao sexo dissimulado de Olympia.
(Guéguan, 2011, 136. Minha tradução)⁵

Ademais, a Olympia de Manet dialoga, através do gato, com a poética do impuro em Baudelaire (Guéguan, 2011, p.136). Manet foi fortemente influenciado por *As Flores do mal* (2012) e o seu quadro nos reenvia ao menos a três poemas de Baudelaire (2012) que elogiam o aspecto felino das mulheres (*Spleen e ideal* – XXXIV O gato), a estranheza medúsica dos gatos (*Spleen e ideal* – LI O gato) e a sua autarquia, motivo pelo qual os amantes e os sábios os amam (*Spleen e ideal* – LXVI Os gatos). Baudelaire, por sua vez, nos reenvia a Foucault e à estética da existência, mostrando-nos que os dândis recontextualizam a animalidade cínica, simbolizada pelo cão, através da figura feminina do gato. De modo geral, isso significa que tanto para cínicos antigos quanto para artistas modernos “a animalidade é um exercício. É uma tarefa para si mesmo, e é ao mesmo tempo um escândalo para os outros” (Foucault, 2011, p.234). Mais precisamente, por um lado, o escândalo da animalidade cínica na Antiguidade era canino, como explica Foucault acerca de Diógenes que,

comendo na praça pública, se faz tratar de cão pelos passantes: você come como um cão, dizem eles. E Diógenes reverte logo a humilhação e a reverte, dizendo: mas vocês também são cães, pois só os cães fazem uma roda em torno de um cão que come. Cão eu sou, mas vocês são tanto quanto eu. (Foucault, 2012, p.231)

Por outro lado, na arte moderna, sobretudo na arte moderna de Baudelaire e de Manet, o escândalo da animalidade de tipo cínica é felina e ela nos expõe, a partir da nudez de Olympia e da luz sombria que arde em chamas desde a pupila dos gatos, à precariedade da vida que é preciso estetizar, à fragilidade desta vida que não pode ser protegida pelos contratos de imortalidade, os quais buscam igualar os homens aos deuses, como é o caso homérico de Calypso e de Ulisses, ou o Homem a Deus, como é caso da filosofia dogmática e da religião. O cinismo moderno de Baudelaire, que flerta com a

⁵ Como vimos acima, o gato preto não aparece de forma explícita e caricatural na Olympia de Breillat. Contudo, isso não quer dizer que ele esteja ausente. A referência ao gato preto acontece no filme pela exposição do sexo da mulher. Inclusive é interessante ressaltar que a palavra “chatte” em francês significa gata, o feminino de “chat” que é gato, mas em um sentido popular “chatte” também significa o sexo da mulher.

**Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa:
entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.**
Cassiana Lopes Stephan



espiritualidade estoica (Baudelaire, 2010, p.63)⁶, é felino e enquanto tal afeminado, mas esta feminilidade não é pura como a da *Virgem com o Menino* ou como a da *Vênus de Urbino*.⁷ A feminilidade dândi é imprópria como a de Olympia e infernal como a de Lilith, ou seja, ela é medúsica. O aspecto infernal de Lilith é tão escandaloso quanto o aspecto criminoso e felino de Olympia.

Breillat mostra que a demonização de Lilith possui um viés moralizante, como aquele que imputa à autossuficiência canina de Diógenes e à autossuficiência felina de Olympia um valor moral de conotação negativa. Demonizar Lilith é vinculá-la à bestialidade e, sendo assim, excluí-la de toda pureza humana ou humanista que tangencia a vida dos falocratas. São estes que lhe outorgam a bestialidade demoníaca, ou melhor, em nome de Deus e em nome do Falo, eles lhe outorgam – com toda a violência que creem legítima – o estupro da mulher-besta, como mostra Breillat em seu filme. Por meio de tamanha violência eles querem afastar delas tudo aquilo que é satânico para fazer “aparecer [ali] a face de Deus. Mas eles nunca verão nada, eles não são capazes” (Breillat, 2011, 56. Minha tradução). E é justamente por não serem capazes que eles atribuem a elas a bestialidade. Contudo, como Diógenes elas reverterem tal humilhação, dizendo que de fato são satânicas e que por isso também são deus. Em *Pornocratie* (2011), Lilith afirma àquele que a violenta: “Um é Deus, outro é Satã. [Mas] os dois são Deus” (57. Minha tradução).⁸

⁶ Vale lembrar que Foucault articula, sob a chave da transhistoriedade, Baudelaire à espiritualidade ascética dos estoicos e à espiritualidade ascética dos cínicos. De modo geral, Baudelaire recontextualiza a ética do eu da Antiguidade helenístico-romana por meio da relação entre a obra de arte e a vida de artista. De acordo com Foucault, ele se aproxima do estoicismo através da valorização do presente (Foucault, 2010, 224) e do cinismo a partir da animalidade, a qual se apresenta como uma tarefa àqueles que buscam estetizar a própria existência, ou seja, “a animalidade não é um dado, é um dever” (Foucault, 2011, 234). Conforme Foucault, a arte no mundo moderno é o veículo do cinismo, pois ela “é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. (...) a própria arte, quer se trate da literatura, da pintura ou da música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência. Essa prática da arte como desnudamento e redução ao elementar da existência é algo que se assinala de uma maneira cada vez mais sensível a partir sem dúvida de meados do século XIX. A arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) (...)” (Foucault, 2011, 164-165).

⁷ Respectivamente: Raffaello, *Madonna di Pasadena*, 1503, 55 X 40cm, Pasadena, Norton Simon Museum. / Tizianno, *Venere di Urbino*, 1534. 119 X 165 cm, Florenza, Galleria degli Uffizi.

⁸ No texto “Foucault em defesa de Eva”, Margareth Rago aponta, a partir de Foucault, que o padre Tertuliano foi “o inventor dessa ideia maravilhosa do pecado original, assim como da mulher como ‘a porta do diabo’.” (RAGO, 2019, p.181)

4. E para terminar: uma breve reflexão sobre nossa ambivalência

Na busca por outras figuras felinas ou ferinas, deparo-me com “Tigrela”, conto de Lygia Fagundes Telles que parece se valer dos reflexos bestiais de Medusa. Talvez o meu olhar esteja viciado, talvez eu esteja vendo Medusa em todos os lugares, até mesmo naqueles em que ela não está. Seja como for, o fato é que eu vi Medusa em Tigrela, mas também vi um tigre em Medusa e percebi que, em certa medida, somos todas Romana. Somos Romana na medida em que nosso eu – nosso eu feminino – é ambivalente, pois, além de si, ele inclui ao mesmo tempo um outro. O que quero dizer é que nosso eu, quando se desata das amarras do Falo, abraça em si a diferença. Assim o faz Romana que, ao se separar do quinto marido, passa a viver “com um pequeno tigre num apartamento de cobertura” (Telles, 2009, 33). Esse tigre se chama Tigrela, ou talvez este tigre seja ela, a própria Romana. Tigrela parece ser o duplo medúsico de Romana que demarca a ambivalência do seu eu. A tigresa evoca a estranheza que Romana sente por si mesma ao se olhar no espelho e se perceber como uma mulher que independe dos jogos institucionais do casamento e, de modo geral, do amor. Tigrela, embora esteja dentro de Romana, marca a sua extroversão – a extroversão de um aspecto do si que fora melancolicamente ofuscado pela estrutura patriarcal. Em outras palavras, Tigrela marca em Romana a extroversão do desejo por autarquia:

Uma noite, enquanto eu me vestia para o jantar, ela veio me ver, detesta que eu saia mas nessa noite estava contente, aprovou meu vestido, prefere vestidos mais clássicos e esse era um longo de seda cor de palha, as mangas compridas, a cintura baixa. Gosta. Tigrela? Perguntei, e ela veio, pousou as patas no meu colo, lambeu de leve meu queixo para não estragar a maquiagem e começou a puxar com os dentes meu colar de âmbar. Quer para você? Perguntei, ela grunhiu, delicada mas firme. Tirei o colar e o enfiei no pescoço dela. Viu-se no espelho, o olhar úmido de prazer. Depois lambeu minha mão e lá se foi com o colar dependurado no pescoço, as contas maiores roçando o chão. (Telles, 2009, 36)

Romana e Tigrela não figuram um binarismo psíquico, mas sim uma ambivalência subjetiva. O binarismo que se atrela à lei patriarcal, a qual é metonimicamente retomada pela imagem psicanalítica do Falo (Butler, 2002, 56), estabelece diferenciações excludentes, ou seja, a mulher que se adequa a esta estrutura relega Tigrela à escuridão da inconsciência. Por outro lado, à medida que desobedecemos a referida lei, animamos em nós a ambivalência que embrulha o si ao outro e o outro ao

si. Sobre sua relação com Tigrela, Romana relata: “No começo me imitava tanto, era divertido, comecei também a imitá-la e acabamos nos embrulhando de tal jeito que já não sei se foi com ela que aprendi a me olhar no espelho com esse olho de fenda” (Telles, 2009, 34). Olharmo-nos no espelho com esse olho de fenda, com este olho de gato que nos reenvia à feminilidade de tipo bestial ou criminosa, nada mais é do que liberar em nós mesmas – em nossa topografia interna – a autossuficiência outrora sacrificada em nome do Falo (Butler, 1997, 9). Em nós, em nosso eu, Tigrela estivera adormecida por séculos e séculos. Pois bem, já é hora de despertá-la, de deixá-la correr livremente por este apartamento que fica no meio de um jardim, de uma selva que Romana mandou plantar justamente para acolher a desobediência medúscica da pequena tigresa (Telles, 2009, 35, 38).

Embora o espaço do apartamento não seja assim tão grande, nele cabe Romana e nele cabe Tigrela. Isso quer dizer que nele cabe a variação do humor melancólico que parece entrecruzar os traços humanoides de Romana aos traços animais de Tigrela.⁹ Parece, portanto, que a mulher afirmativa seria aquela que afirma esta oscilação, isto é, aquela que não teme o conflito que tal variação psíquica pode gerar: “Gostava de uísque, essa Tigrela, mas sabia beber, era contida, só uma vez chegou a ficar realmente de fogo. E Romana sorriu quando se lembrou do bicho dando cambalhotas, rolando pelos móveis até pular no lustre e ficar lá se balançando de um lado para outro (...)” (Telles, 2009, 34). Não somos puramente puras e tampouco somos puramente impuras – por vezes nossa animalidade desmente nossa humanidade, por vezes nossa humanidade desmente nossa animalidade. Então, talvez possamos dizer que o exercício da autossuficiência decorre de um processo de apropriação de si que envolve, ao mesmo tempo, a estranheza em relação à outra que habita em nós como a potência do que podemos vir a ser. Em outras palavras – e aqui chego, de fato, à conclusão deste texto – para que nosso desejo por autarquia se torne ato, precisamos nos revoltar contra aquela que já somos, ou contra aquela que sempre fomos, para simultaneamente nos apropriarmos daquela que ainda não somos, mas que podemos nos tornar: Tigrela.

⁹ No presente ensaio, não abordo o caráter melancólico da constituição falocêntrica da feminilidade e nem mesmo o caráter melancólico da constituição afirmativa, os quais respectivamente articulo, a partir de Judith Butler e de Michel Foucault, à melancolia oblativa ou estruturada e à melancolia desviante ou criativa. Para uma análise da variação do humor melancólico no que se refere à experiência dos vínculos amorosos, certificar *Notas sobre o amor e melancolia: da estrutura à resistência* (Stephan, 2020).

Bibliografía

- Aira, C. (2007). *Pequeno manual de procedimentos*. Trad: Eduard Marquardt. Curitiba: Arte & Letra.
- Baudelaire. (2012). *As Flores do Mal*. Edição bilíngue. Trad: Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Blanchot, M. (2012). *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Breillat, C. (2001). *Pornocratie*. Paris: Denoël.
- Butler, J. (2002). *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power: theories in subjection*. California: Stanford University Press.
- Duras, M. (2010). *La maladie de la mort*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Duras, M. (1986). *La pute de la côte normande*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Duras, M. (2016). *Les yeux bleus cheveux noirs*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Duras, M., Torre, L.P. (2013). *Marguerite Duras: La Passion Suspendue*. Paris: Seuil.
- Duras, M. (1972-1974). 76 DRS 26.2: *Nathalie Granger (scénario et dialogues)*. Fonds Marguerite Duras: IMEC.
- Foucault, M. (2010). *A hermenêutica do sujeito*. Trad: Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (2013). “A cabeça de Medusa”. Em *Clínica & Cultura*. Trad: Ernani Chaves, vol. 2, (pp.91-93).
- Homero. (2010). *Odisséia*. Trad: Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia.
- Kofman, S. (1983). *Comment s'en sortir ?* Paris: Galilée.
- Kofman, S. (1980). *L'énigme de la femme: la femme dans les textes de Freud*. Paris: Galilée.
- Lacan, J. (2010). *O Seminário, Livro 8: A Transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lepetit, J-F. (produtor) e Breillat, C. (diretora). (2004). *Anatomie de l'enfer*. França: CB Films.
- Mader, A., Lhermitte, N. (produtores) e Mader, A. (diretor). (2003). *The Malady of Death*. França/Estados Unidos.

**Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa:
entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles.**
Cassiana Lopes Stephan



- Moulet, L., Carré, J-M. (produtores) e Duras, M. (diretora). (1972). *Nathalie Granger*. França.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rago, M. (2019). Foucault em defesa de Eva. In: Rago, M., Pelegrini, M. (orgs.), *Neoliberalismo, Feminismo e Contracondutas: perspectivas foucaultianas* (pp.175-198). São Paulo: Intermeios.
- Rancière, J. (2015). *O inconsciente estético*. Trad: Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34.
- Stephan, C.L. (2020). “Notas sobre o amor e a melancolia: da estrutura à resistência”. Em *Revista Estudos Feministas*, vol.28 (n.2). Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n259368>.
- Stéphane, N. (produtora) e Duras, M. (diretora). (1969). *Détruire dit-elle*. França: Madeleine Films.
- Telles, L.F. (2009). “Tigresa”. In: *Seminário dos ratos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vernant, J-P. (1982). Le refus d’Ulysse ». Em Pontalis, J-B. (Dir.). *Le temps de la réflexion – la mort de l’immortalité*. Paris: Gallimard.

CASSIANA LOPES STEPHAN

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil) na área de Ética e Política, com estágio de pesquisa no *Laboratoire Savoirs, Textes, Langage* (UMR 8163) da *Université de Lille* em decorrência do Programa de Doutorado Sanduíche da Capes (PDSE), e no *Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine* (IMEC) em razão da primeira bolsa de estudos da *Association pour le Centre Michel Foucault* (CMF) em parceria com o IMEC. Desde 2015, integrante da equipe ILECA, *Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales*.

DESIGUALDADES ENTRELAÇADAS: FIGURAÇÕES DA ANIMALIDADE NO IMAGINÁRIO COLONIAL-MODERNO

**DESIGUALDADES ENTRELAZADAS: FIGURACIONES DE LA ANIMALIDAD EN LA
IMAGINACIÓN COLONIAL-MODERNA**

**INTERTWINED INEQUALITIES: THE ANIMALITY IN THE COLONIAL-MODERN
IMAGINATION**

Enviado: 24 de septiembre de 2020

Aceptado: 1 de diciembre de 2020

Eliane Sebeika Rapchan Nombres y Apellidos del/la autor/a

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp/Brasil). Pesquisadora colaboradora do Laboratório de Arqueologia e Antropologia Ambiental e Evolutiva da Universidade de São Paulo (LAAAE-USP/Brasil). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM/Brasil).

Email: esrapchan@gmail.com

Fagner Carniel

Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/Brasil). Pós-doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil). Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM/Brasil).

Email: fcarniel@uem.br

O que a antropologia tem a dizer sobre as catástrofes que aterrorizam nossa geração? Neste texto propomos uma reflexão sobre o modo pelo qual diferentes figurações da animalidade e da humanidade participaram da estruturação de um mundo marcado por desigualdades entrelaçadas a partir de narrativas literárias, históricas e socioantropológicas. O objetivo é subsidiar reflexões sobre o *continuum* constituído pelo moderno-colonial a fim de analisar alguns de seus conflitos, particularmente aqueles que se assentaram nas projeções de características associadas a certos animais sobre certos grupos humanos para caracterizar e justificar sua inferioridade ou suas mazelas. Nossa reflexão orienta-se pela pergunta: A animalidade expressa unicamente a identidade de certos animais diferentes de nós ou revela-se, também, como um dos múltiplos marcadores sociais que organizam o imaginário hegemônico de nossa época?

Palavras-chave: antropologia das relações humano-animais, Covid-19, desigualdades, estudos decoloniais.

¿Qué tiene que decir la antropología sobre las catástrofes que aterrorizan a nuestra generación? En este texto proponemos una reflexión sobre la forma en que diferentes figuraciones de la animalidad y la humanidad participaron en la estructuración de un mundo marcado por desigualdades entrelazadas desde narrativas literarias, históricas y socioantropológicas. El objetivo es subsidiar reflexiones sobre el *continuum* constituido por lo moderno-colonial para analizar algunos de sus conflictos, particularmente los que se basaron en las proyecciones de características asociadas a ciertos animales sobre ciertos grupos humanos para caracterizar y justificar su inferioridad o sus males. Nuestra reflexión está guiada por la pregunta: ¿La animalidad expresa solo la identidad de ciertos animales diferentes a nosotros o se revela también como uno de los múltiples marcadores sociales que organizan el imaginario hegemónico de nuestro tiempo?

Palabras clave: antropología de las relaciones humano-animal, Covid-19, desigualdades, estudios decoloniales.

What does anthropology have to say about the catastrophes that terrorize our generation? In this text we propose a reflection on the way in which different representations of animality and humanity participated in the structuring of a world marked by inequalities intertwined from literary, historical and socio-anthropological narratives. The objective is to subsidize reflections on the *continuum* constituted by the modern-colonial in order to analyze some of its conflicts, particularly those that were based on the projections of characteristics associated with certain animals on certain human groups to characterize and justify their inferiority or their harm. Our reflection is guided by the question: Does animality express only the identity of certain animals different from us or does it also reveal itself as one of the multiple social markers that organize the hegemonic imagery of our time?

Keywords: anthropology of human-animal relations, Covid-19, inequalities, decolonial studies.

1. Apresentação

A pandemia provocada pela nova variação do coronavírus (SARS-CoV-2), responsável pela doença que assola o planeta desde o ano 2020, tem revelado muitos aspectos da organização das sociedades e de suas relações com não-humanos. As políticas neoliberais que geram fortunas e concentram renda sustentam-se sobre um capitalismo financeiro que restringe ao mínimo a participação dos estados em políticas públicas associadas à saúde, moradia, alimentação, educação, trabalho, direitos civis. As sociedades que conseguiram preservar minimamente instituições que assegurassem esses direitos são as mesmas que têm conseguido proteger a maioria da população do açoitamento da doença. Onde isso não foi possível, escancararam-se as profundas desigualdades sociais, revelando que as maiores vítimas da Covid-19, direta e indiretamente, são as mesmas cotidianamente atingidas pela miséria, pelo imperialismo, pelo racismo, pelo machismo, pelo capacitismo, pela negação de direitos.

O contágio desenfreado e suas consequências são a expressão desses abismos sociais. Por outro lado, a contaminação pelo vírus, que saltou das espécies silvestres para os humanos, está relacionada à intensificação das interações entre humanos e animais selvagens e com a superexploração de certas espécies domésticas, como gado bovino ou aves. Mais uma expressão da invasão e devastação de ecossistemas que todas as recomendações científicas sobre os riscos associados ao desmatamento, ao aquecimento global e à extinção em massa não têm conseguido desacelerar. Em que pese a significativa redução dos índices de poluição decorrentes das medidas de isolamento social em alguns países, como a China (Cole, Liu y Elliott, 2020), a população mundial daqui em diante terá que aprender a lidar com muitas outras pandemias e, quem sabe, descobrir que a natureza também está em nós e aprender a se relacionar melhor com essa evidência (Rapchan y Carniel, 2016; Carniel y Rapchan, 2018; Pedersen, 2019; Neto, 2019).

No entanto, como poderíamos criar estratégias de coexistência com seres que simplesmente não enxergamos? Conforme a microbiologia nos informa, os agentes infecciosos que nos causam tanto pavor possuem uma estrutura de 20 a 300 nmm de diâmetro e circulam pelo ambiente associando-se a outros organismos sem que possamos percebê-los até a aparição dos primeiros sintomas do contágio. Quem sabe, a intangibilidade dos vírus, associada aos movimentos mundiais anti-isolamento social e anti-vacina e à sua respectiva carga moral e política, possa explicar em parte as acusações de manipulação, a descrença em relação às recomendações sanitárias ou mesmo a insensibilidade diante dos efeitos sociais de uma pandemia. Por outro lado, a

invisibilidade desses “tipos diminutos de vida”, para utilizar uma expressão empregada por Louis Pasteur no século XIX, talvez não represente um mero problema de comunicação, mas a própria metáfora de que precisamos para imaginar horizontes de re-existência. Afinal, os cenários que enxergamos e pelos quais atualmente circulamos são restritamente limitados àquilo que podemos (ou queremos) considerar e não contemplam o que ignoramos ou o que nossos sentidos são incapazes de perceber – ou, ainda, isso tudo seja fruto do movimento anti-cientificista que parece adensar-se nas redes sociais por meio de notícias falsas e sensacionalistas e começa a ganhar as ruas em várias capitais ao redor do mundo.

Esse cenário sinaliza a relevância e a urgência de adensarmos reflexões transversais que tratem das diversas facetas e camadas que compõem as relações entre humanos e os outros seres. Neste ensaio, apresentamos uma reflexão sobre o modo pelo qual diferentes figurações da animalidade participam da estruturação de mundos marcados por desigualdades entrelaçadas. Nosso propósito é subsidiar a identificação dos contornos e das dinâmicas do *continuum* constituído pelo moderno-colonial a fim de analisar alguns de seus conflitos, particularmente aqueles que se assentaram nas projeções de características associadas a certos animais sobre certos grupos humanos e que funcionaram para caracterizar e justificar supostas inferioridades e suas mazelas. Esse processo, contudo, não é linear e nem sempre é explícito. Modulado por trajetórias, pontos de vista e razões políticas diversas, a análise dessas relações pode, também, oferecer condições para o exercício de metodologias diversas que servem tanto para compreender nossos mundos forjados a partir das relações entre humanos diversos e naturezas mal conhecidas, quanto para nos ajudar a lidar com um futuro no qual, para o bem e para o mal, teremos que enfrentar os desafios postos pelo inevitável estreitamento das relações entre humanos e não-humanos.

2. Reacompondo natureza e sociedade: contaminações antropológicas

Uma análise antropológica da pandemia provocada pela Covid-19 pode se valer das reflexões que a disciplina tem realizado ao longo das últimas décadas e que contemplam alguns dos efeitos imprevisíveis e, por vezes, indesejáveis das relações entre animais humanos e não-humanos. E isto não vale somente para os primeiros, mas também para os últimos, particularmente se considerarmos os elevados riscos de defaunação postos

pelo antropoceno e os impactos desse processo sobre a vida humana, sobre diferentes culturas e sobre o planeta (Young et al., 2016).

As várias camadas de práticas, de vivências e de significados, bem como as interseções produzidas pelas interações entre humanos e não-humanos, estimuladas pelos deslocamentos de populações europeias pela América, África e Ásia nos últimos cinco séculos, têm se adensado nas últimas cinco décadas. Animais selvagens, habituados e domesticados, dos seres microscópicos à mega fauna, da alimentação ao imaginário, estão historicamente presentes em contextos rurais e urbanos, artísticos, técnicos, filosóficos, bélicos, cosmológicos, ecológicos e sociais. Aliás, isso não é uma novidade para a antropologia, seja na tradição francesa de Mauss a Lévi-Strauss, seja na tradição anglo-saxã de Morgan a Evans-Pritchard e Bateson ou, ainda, via a antropologia materialista de Harris, a antropologia ecológica de Rappaport e a etnobiologia.

Assim, a novidade expressa pelo adensamento contemporâneo das reflexões sobre as relações entre humanos e não-humanos não está na constatação empírica das relações em si, mas parece repousar na urgente necessidade de revisão dos parâmetros teórico-epistemológicos ocidentais que sustentam as análises ocidentais dessas relações (Galvin, 2018). O que sugere duas consequências marcantes.

A primeira afeta o modo de produzir conhecimento, demonstrando a necessidade de assumirmos, como critério fundante, a consciência dos impactos resultantes da intensificação de contatos entre espécies (Young et al., 2016), da destruição de recursos não-renováveis e dos efeitos da ação humana sobre a vida e sobre o planeta (Moran, 2010) a partir de categorias como o antropoceno (Haraway, 2015; Latour, 2018), a biopolítica (Foucault, 2008) e o biocapital (Helmreich, 2008). Isso se sustenta sobre a crítica epistemológico-filosófica dirigida à ciência moderna, que deságua na crescente suspeita da validade explicativa dos dualismos por ela estabelecidos (Haraway, 1989; Latour, 1994), e no questionamento da capacidade do pensamento dito moderno oferecer as melhores ideias para equacionar as relações entre humanos e não-humanos. Um dos méritos desses movimentos é a ênfase na consciência de que os seres humanos não estabelecem relacionamentos apenas entre si, em termos sociais e simbólicos, mas também vivem profundamente conectados ao seu próprio corpo e ao mundo que esse corpo habita (Latour, 1984; Macnaghten y Urry, 2001), a outros seres vivos (Tsing, 2004), bem como a artefatos (Miller, 2005; Appadurai, 1988), tecnologias (Haraway, 2016), recursos (Mol, 2002), lugares específicos (Janowski y Ingold, 2016) e, inclusive, os

fenômenos meteorológicos (D’Olne, Campos y Bajgielman. 2009; Faulhaber, 2009; Low, 2009).

A segunda, diz respeito à oportunidade de repensarmos a singularidade humana. Critérios como bipedia, cérebro grande, uso de ferramentas, complexidade social e capacidade cognitiva, largamente usados para diferenciar os humanos dos outros seres desde a emergência da ciência moderna, têm-se mostrado insatisfatórios (Rapchan, 2019). Ao mesmo tempo, e diante da constatação de que todos os humanos estão em relação com outros seres, a análise de práticas como a domesticação de animais e plantas, outrora considerados exemplos da diligência humana, estão sendo observados, a partir das relações multi-espécies (Cassidy y Mullin, 2020; Kirksey y Helmreich, 2010), processos que modificaram profundamente tanto humanos quanto não-humanos. Isso revela que tais processos também são relações de troca. São vias de contágio por patógenos, conexões com a selvageria e com a oscilação entre a natureza e a cultura, o doméstico e o selvagem (Bennet, 2010). Inclusive, há dúvidas de que a domesticação tenha ocorrido exclusivamente por ações conscientes e sabe-se que tais processos estão fortemente relacionados com patogêneses, zoonoses e pandemias, tornando-se mais agudos em cenários de criação e confinamento em escala (Galvin, 2018). Há fortes suspeitas de que a domesticação seja uma via de mão dupla, ou seja, transformou os humanos na mesma medida em que animais e plantas transformavam-se (Callon, 1984).

Nesse sentido, etnografias como a que Keck (2010) realizou junto aos vários atores envolvidos na criação de respostas à epidemia da gripe desencadeada pelo vírus H1N1 constituem apenas um entre tantos outros exemplos de contribuições antropológicas que podem auxiliar-nos a compreender as habilidades de que dispomos para enfrentar as catástrofes ambientais e sanitárias que aterrorizam nossa geração e equacionar formas de a antropologia participar ativamente disso. De acordo com Keck, o “mundo gripado” que emergiu em 2009 evidenciou a articulação que mantemos com algo que assumimos ser “externo” ao humano e que, paradoxalmente, está associado a nós de uma maneira inevitável.

Contudo, o esforço de reconectar os laços que nos vinculam ao mundo natural em meio a uma pandemia exige que se ultrapasse o temor causado pelas perturbações que uma doença pode acarretar na constituição “natural” de nossos corpos biológicos. Parece ser preciso reaprender a problematizar o próprio modo pelo qual nos relacionamos com tudo aquilo que entendemos por “natureza” – em especial com os animais não-humanos. O momento que vivemos é propício a isso, pois permite aproveitar a mobilização social

em torno de um vírus para construir instrumentos intelectuais oblíquos que tornem visíveis aquilo que nossa tradição científica muitas vezes invisibiliza: o fato de que partilhamos um mundo que não está desconectado de nós, mas que se compõe e se descompõe na pluralidade dos seres que o habitam e dos fenômenos que a eles se conectam.

Nesse caso, a pandemia causada pela Covid-19 poderia ser encarada como mais uma manifestação contemporânea dos efeitos colaterais do projeto colonial-moderno. Ainda que as consequências deste surto para os sistemas públicos de saúde ao redor do planeta tenham provocado transformações dramáticas no modo como vivemos nossas vidas e ampliado as desigualdades sociais em uma escala assustadora, esta não foi a primeira vez que cepas de vírus até então desconhecidas saltaram de hospedeiros não-humanos para contaminar populações humanas – e provavelmente não será a última. A epidemia da SARS, ocorrida em 2002 e 2003, a pandemia da influenza H1N1, de 2009, o surgimento da MERS, em 2014, e o surto de Ebola, entre 2014 e 2016, são exemplos recentes de agentes infecciosos que se originaram de transmissões zoonóticas e geraram doenças graves e mortais em grandes parcelas da população mundial. Diante de tantas perdas, ao menos esses microrganismos estão nos ensinando uma primeira lição: a consciência de que vivemos em coletivos formados por humanos e não-humanos e que a dimensão pública das sociedades, em suas várias nuances, são vitais para o nosso presente e para o nosso futuro (Auffray et al., 2020).

Ainda no âmbito da “pedagogia dos vírus trans-específicos”, na década de 1980 a aparição de uma outra infecção, popularmente conhecida como “doença da vaca louca”, já havia nos alertado para a urgência de se fomentar o desenvolvimento de comunidades epistêmicas capazes de borrar as fronteiras entre o que se considera cultura e natureza e oferecer respostas adequadas à aceleração do surgimento de novos surtos de doenças precipitados por nossos próprios estilos de vida. O problema, como observa Segata (2020), é que quando um vírus se espalha ele não carrega consigo apenas a probabilidade de causar doenças. Ele também favorece a composição de agendas contingentes que logram universalizar suas políticas de Global Health. Nesse cruzamento de fronteiras e de escalas, se não conseguirmos construir alianças que nos permitam friccionar nossas diferenças e desigualdades por entre as lacunas deixadas pelas instáveis retóricas universalistas de nossa época, como analisa Tsing (2004), estaremos sujeitos a perpetuar os modos perversos que expressam a monocultura liberal e financeira que nos trouxe até aqui.

Trata-se, portanto, de atender à necessidade urgente de produzirmos alternativas intelectuais e agendas políticas cada vez mais heterogêneas, mais articuladas, mas, ao mesmo tempo, cada vez menos concentradas na formulação de dispositivos biopolíticos globais de monitoramento e de controle dos seres vivos. Desse modo, talvez, seja possível vislumbrar o que Lévi-Strauss (2009) chamou de “a lição de sabedoria das vacas loucas”; ou seja, a compreensão de que compartilhamos com outras espécies o mesmo tipo de desafio posto pela necessidade de lidarmos com nossas semelhanças e diferenças inter-humanas para que possamos, todos, coexistir.

No entanto, combater as assimetrias que estruturam nossas relações com a natureza e com outros seres vivos para gerar novas experiências com o mundo nunca foi uma tarefa isenta de conflitos e controvérsias, pois implica reverter o desaparecimento de modelos locais de produção da natureza e dos ecossistemas. A exemplo do que argumenta Escobar (2005, p. 137), a preponderância do espaço global sobre o lugar, ou do universal sobre o particular, opera como um tipo de dispositivo de dominação profundo que moldou tanto o eurocentrismo quanto a condição colonial-moderna em que vivemos. Isso porque nossos marcos de referência para atuar no mundo, centrados em ontologias naturalistas e racionalistas, dificultam a compreensão de que os efeitos de fenômenos globais, como a recente pandemia provocada pela Covid-19, ativam desigualdades históricas que remontam a legados indigestos e pouco debatidos do colonialismo, que se expressam no presente e delinham futuros, nas mais diversas localidades do planeta.

Nesse sentido, gostaríamos de argumentar neste texto que a contiguidade entre animais humanos e não-humanos, sejam eles autônomos ou dependentes, domesticados ou selvagens, literais ou ficcionais, suscita problemas antropológicos, ecológicos e políticos que possuem uma longa tradição no imaginário colonial-moderno. Afinal, a pergunta pelo modo como poderemos nos relacionar com os vírus que circulam pelo planeta parece estar articulada com as maneiras através das quais temos nos relacionado com a diversidade de modos de vida no curso de nossas histórias. O que significa que a animalidade não expressaria exatamente a identidade de certos animais diferentes de nós, mas revela-se como um dos múltiplos marcadores sociais que organizam o imaginário hegemônico de nossa época, moldado tanto pela influência do pensamento científico moderno quanto pela filosofia política e pela literatura colonial.

3. Figurações da animalidade nas narrativas coloniais-modernas

Enquanto as expedições científicas coloniais começavam a se aproximar de grandes animais selvagens para estudar suas relações de semelhança e de diferença em relação aos humanos, outras narrativas a respeito da animalidade também foram formuladas. Na tradição filosófica renascentista, especialmente durante a ascensão do projeto iluminista francês dos séculos XVII e XVIII, a pergunta pela natureza dos animais e por seu lugar na construção das sociedades modernas parece ter figurado como uma espécie de espelho através do qual determinadas noções de humanidade puderam se autodefinir em comparação à existência de outros seres vivos.

René Descartes, para mencionar um dos intelectuais mais ilustres daquele período, recuperou o dualismo platônico entre “corpo” e “alma” e estabeleceu a conhecida dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa*. Um binômio que promoveria não apenas a desagregação do sujeito em relação ao seu corpo sensível, mas também materializaria uma maneira de nos relacionarmos com a natureza que se tornaria hegemônica no pensamento ocidentalizante. Isso porque o triunfo político do projeto cartesiano favoreceu a postulação de um tipo de racionalidade que solidificaria a separação entre sujeito e objeto, humano e animal, pessoa e coisa, e participaria da enunciação do humano enquanto um empreendimento autocentrado, autônomo e soberano.

Na perspectiva cartesiana, o que entendemos por natureza jamais poderia existir enquanto sujeito. Bichos, plantas, rios, montanhas ou mesmo os astros seriam assumidos como seres-para-alguém, desalmados, sem finalidade em si mesmos. Os humanos, por outro lado, se distinguiriam de tudo aquilo que não é humano por serem coisas que pensam, duvidam, concebem, negam, desejam, imaginam, sentem. Para circunscrever o humano no domínio do pensamento ou da racionalidade, Descartes precisou apartá-lo de seu corpo físico. Esse animal-em-mim, que foi interpretado como uma espécie de “máquina” que nos mantém vivos, em contato com o sensível e que se assemelha às estruturas orgânicas de tantos outros animais diferentes da espécie humana, não funcionaria como uma alteridade crível para o pensamento, pois representaria apenas a força a ser controlada para que o eu-mesmo pudesse existir.

Essa crença em um “cérebro extirpado” do corpo e distante do mundo, como observou recentemente Bruno Latour (1999), constituiu mais do que o medo de que relações imediatas e cordiais com a natureza e com os animais que a habitam deixassem de nos conduzir à “verdade”. Sustentou, inclusive, o próprio temor de um governo das massas. Afinal, não havendo *res cogitans*, todas as “coisas” relegadas ao domínio da *res*

extensa conseguiriam libertar-se e a realidade poderia ser reivindicada por todos, até pelos seres tidos socialmente como menos humanizados.

O antropocentrismo radical formulado por Descartes talvez não pudesse ser enunciado da mesma maneira em universo social que desconhecesse as histórias de conquistas, explorações e genocídios que caracterizaram o sistema-mundo europeu dos séculos que o antecederam. Conforme argumenta Enrique Dussel (2005), o “ser imperial” representado pelo cartesianismo somente pôde configurar a sua identidade em meio a queima de corpos e de livros, a inferiorização racial e patriarcal, o extermínio de memórias e de trajetórias, a exploração de populações, de territórios e de saberes. Esses processos teriam fornecido as condições favoráveis para que o pensamento eurocêntrico assumisse o privilégio epistemológico de conceber o significado do mundo como se ele fosse um reflexo invertido de si mesmo, relegando os demais animais humanos e não-humanos subjugados pelo avanço do colonialismo ao universo do não-ser.

Por outro lado, o receio de “perder o controle” da realidade das coisas parece nunca ter cessado de perturbar o imaginário colonizador. Já nos escritos de Cristóvão Colombo, ilustrados e editados por Don Martin Fernandez de Navarrete (1853, p. 200 y 318), podemos localizar relatos sobre a existência insólita de “*hombres de um ojo y otros com hocicos de perros que comiam hombres, y que em tomando uno lo degollaban y le bebian su sangre y le cortaban su natura*” na ilha de Cuba. Em 1493, na província de Cibao, disseram-lhe inclusive que ali “*nace la gente com cola*”. No entanto, na visão de Colombo aquelas “*noticias extravagantes nacían tal vez de la ignorancia de los indios, y también de no ser bien entendidos por el Almirante y por los españoles que no comprendían su lengua ni sus expresiones*”.

Tal percepção da “inconstância da alma selvagem”, para utilizar um eufemismo quinhentista amplamente debatido por Eduardo Viveiros de Castro (2002), denuncia não apenas o papel central ocupado pela Península Ibérica na conformação do mundo colonial-moderno do século XVI, mas também o papel desempenhado pela animalidade naquilo que Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 230) considera como a transformação “de um sistema de poder baseado em diferenças religiosas para outro baseado em diferenças raciais”. Isso porque, ao descrever a incompletude indígena, ora com docilidade ora com horror, narrativas como aquelas protagonizadas por Colombo ativaram debates recorrentes a respeito dos tipos e dos graus de humanidade ou de

animalidade de tudo o que não se assemelhasse à imagem que as sociedades colonizadoras nutriam de si mesmas.

No século XVIII, com a transição política e econômica dos eixos imperiais para os países centrais do norte da Europa, tais debates encontrariam outras formulações e novas figurações da animalidade começariam a ser postuladas no universo colonial-moderno. Em seu consagrado *Discourse on Inequality*, o filósofo francês Jean Jacques Rousseau diferenciou o que seria essencial ao humano daquilo que considerava socialmente adquirido a fim de demonstrar a ausência de fundamento natural para a desigualdade social – desestabilizando, assim, as bem assentadas hierarquias políticas entre fortes e fracos, ricos e pobres, governantes e governados, dominantes e subordinados, pelas quais as sociedades europeias se organizaram historicamente. Caso fossem despojados dos artifícios sociais que lhes conferem racionalidade e consciência moral, humanos poderiam se tornar novamente animais, ou seja, seres governados por princípios pré-reflexivos, como os de amor próprio e piedade.

Do ponto de vista da teoria política de Rousseau, animais humanos e não humanos seriam imaginados como naturalmente iguais em suas lutas pela sobrevivência e em sua vulnerabilidade à dor e à morte. Nesse sentido, a identidade humana, contingente e dividida, ao invés de essencial e integral, não deveria ser deduzida de uma diferença absoluta em relação aos animais, mas da habilidade socialmente adquirida de projetarmos nossos valores morais sobre o mundo natural. Assim, ao rejeitar o excepcionalismo humano que esteve contido em inúmeras definições positivas de humanidade ao longo da história ocidentalizante, seu trabalho ofereceu caminhos para que relações com base na objetificação do outro pudessem ser contestadas, inclusive entre seres humanos e animais.

De acordo com Inston (2019), tratava-se de uma concepção radical em uma época em que se acreditava na fixidez das espécies e na inegável diferença qualitativa entre humanos e animais. Nesse sentido, a proposição de Rousseau, bem como as perspectivas de outros intelectuais europeus de seu tempo, parece abalar a racionalidade cartesiana, abrindo a possibilidade de se pensar a vida social para além do especismo colonial-moderno que nutre as ideias de singularidade e superioridade humana. Contudo, é preciso reconhecer que a figura do “bom selvagem” de Rousseau, que sinaliza certa “inocência” ou “pureza” de uma animalidade universal, funcionou tanto como crítica quanto como reforço dos alicerces que estruturariam os mais diversos sonhos civilizatórios dos modernos Estados imperiais, uma contra-parte do etnocentrismo.

Em 1918, quando Mary Shelley publicou seu romance *Frankenstein*, a universalização da animalidade como um contraponto necessário para a inteligibilidade da universalidade humana, propagada pelos projetos iluministas, começava a ser fortemente questionada no interior das próprias sociedades coloniais. Imersa em um círculo social e familiar sensível ao feminismo, ao veganismo e aos direitos dos animais (Patricia, 2004), a escritora inglesa produziu em sua obra uma alegoria que se projeta sobre a dissolução da tradicional hierarquia entre animais humanos e não humanos. Victor Frankenstein, seu protagonista, representa um certo legado cartesiano, por meio do qual se acreditou que a atividade científica permitiria o domínio pleno da mente humana sobre os “segredos da natureza”. Fascinado pelo desenvolvimento tecnológico propiciado pela revolução industrial no império britânico, o narrador do romance, Robert Walton, também encarna a ideia de que a racionalidade e a experimentação científica singularizariam a espécie humana, tornando-a independente e soberana inclusive em relação a uma das dimensões mais impenetráveis para as perspectivas naturalistas: a morte.

Desse modo, é significativo que a busca pelo “elixir da vida”, capaz de oferecer o “privilegio” da imortalidade aos humanos, se converta em um eixo narrativo central para a obra de Shelley. Nesse enredo, o criador “opera” sua criatura utilizando inescrupulosamente todos os “materiais” disponíveis (animais e partes de corpos humanos) como se fossem fragmentos potenciais para a produção de uma máquina. A crueldade implicada na “genialidade” do experimento leva ambos, personagem e narrador, a ficarem enojados com as dores e as matanças provocadas, mas não ao ponto de os fazer desistir de seu projeto e nem nós, leitores e leitoras, de abandonarmos a narrativa de uma fabricação tão incomum, tão antinatural, tão monstruosa, que ultrapassaria a própria condição humana, apesar de se assemelhar em muitos aspectos ao que ainda hoje se entende por humano no imaginário ocidentalizante.

As características físicas não foram as únicas formas elencadas por Shelley para estabelecer uma alteridade possível entre humanos, animais e máquinas. Após ser animado pela força elétrica proveniente da natureza, Frankenstein começa a ser retratado como uma criatura complexa, consciente, capaz de adquirir linguagem, de raciocinar e tomada por emoções e sentimentos que advêm das relações sociais que estabelece com Victor, com a família de De Lacey, com os moradores da vila e com seu próprio corpo. Admiração, alegria, amor, angústia, calor, coragem, desdém, dor, felicidade, frio, medo, paixão, prazer, ódio, orgulho ou tristeza são alguns dos atributos que solidificam a presença de Frankenstein no reino da humanidade construído pela autora. Desse modo,

ela pôde conferir ao personagem habilidades socialmente tornadas desejáveis pelos projetos civilizatórios da época, como bondade, carinho, confiança, curiosidade, gentileza, simpatia.

Ao longo da história, no entanto, a condição sobrenatural de Frankenstein, de humano-máquina, começa a ser intensificada, tanto física quanto cognitivamente. A criatura apresenta destrezas, força e velocidade supra-humanas e acelera suas capacidades de aprendizagem. Com o tempo, começa a falar com eloquência e persuasão, até que passa a argumentar, planejar e negociar com seu criador. O horror de Victor em relação às ameaças e reivindicações é dirigido aos aspectos físicos de sua criatura, ao seu aspecto monstruoso, não-humano. Quando Frankenstein interage com outros humanos da vila, a rejeição por sua aparência se intensifica. Ele é hostilizado, desprezado, atacado, abandonado, até que a mágoa e o ressentimento se transformam em disposições “malignas” de vingança pessoal.

O que se torna evidente no romance de Shelley, é que não há um termo disponível para descrever completamente aquela criatura. Sua identidade flutua entre as ideias de humano, animal e máquina sem conseguir se fixar em nenhuma delas e, assim, acaba borrando as fronteiras estabelecidas pela auto imagem que o projeto humanista produziu para si mesmo. Nesse sentido, “Frankenstein” parece ter fabulado um tipo de mistura ou plasticidade vital que denunciava a insuficiência das categorias coloniais-modernas em explicar o “humano absoluto” e seus “outros” essenciais.

Shelley compõe com a mesma “máquina do mundo” que movimentou ideias e iniciativas que colocaram definitivamente em xeque a antropologia filosófica iluminista e universalista diante da emergência de uma outra antropologia, fortemente enraizada nos estudos etnográficos de campo, que se tornou capaz de narrar a diversidade humana, cujas singularidades em nada ficam a dever, em termos de complexidade, à chamada “civilização ocidental”. Contudo, em meio a esse amplo percurso político e intelectual que contribuiu para a construção da ideia de humanidade única e variada, baseada na ideia de diversidade cultural, a partir do qual a antropologia se estabeleceu enquanto uma especialidade acadêmica voltada ao estudo do humano, a animalidade continuou figurando como uma espécie de alteridade, à qual a tradição colonial-moderna nunca pôde ser indiferente.

4. Animalidade e domesticação nas relações moderno-coloniais

O excepcionalismo humano, notadamente autocentrado em formas capacitistas, imperiais, patriarcais e racializadas de dominação da animalidade no imaginário colonial-moderno, parece ter legado ao pensamento científico, na passagem dos séculos XIX para o XX, certa ambição em controlar o social através de práticas de racionalização e de higienização da vida. Como argumenta Tsing (2015), esse desejo de domesticar a natureza, fosse ela considerada “perigosa”, “misteriosa”, “bucólica” ou “monstruosa”, converteu-se em uma espécie de “monocultura civilizacional”.

By dividing us firmly into races, plantations remade human species being, the practice of being human. Racial separation – depending as it does on marriage and family organisation – required additional transformations of gender. In the plantation zones, with their unsettled mixtures of native and foreign, free, bound, and enslaved, wild and tame, disease and plenty, things could so easily go awry (Tsing, 2015, p. 149).

Assim, as gerações que nos antecederam foram submetidas violentamente ao estabelecimento fronteiras biopolíticas cada vez mais rígidas que visaram reestruturar um modo de vida que, nos discursos de “seus representantes”, a exemplo “dos nossos” (Stengers, 2015), proclamava-se em estado constante de “progresso” tecnológico e societário. A história da luta contra a febre amarela no Brasil, narrada em detalhes por Ilana Löwy (2006), recupera elementos significativos das disputas, contradições e assimetrias implicadas no processo de fabricação e de universalização de determinados saberes científicos que possibilitariam a sanitarização do mundo como um aspecto decisivo para a construção do imaginário modernizador contemporâneo.

De acordo com Löwy, entre os anos de 1880 e 1930, a transferência de conhecimentos e de práticas de pesquisa para países do Sul global, como o Brasil, contribuiu não apenas para difundir as “ciências pasteurianas”, mas para reforçar a percepção de que as características de qualquer doença transmissível compartilhariam uma base biológica comum. O que consolidaria o próprio princípio de que os saberes médicos deveriam ser assumidos como universais. Imbuídos dessa fé no progresso científico, nas primeiras décadas do século XX, especialistas em bacteriologia puderam supor que, do mesmo modo que cada doença teria uma identidade natural fixa, provavelmente cada uma delas possuiria um agente causador específico. A partir daquele momento, para utilizar uma

expressão consagrada por Canguilhem (1989, p. 13), uma nova imagem da morte seria acrescentada ao imaginário sanitário já povoado do mundo transatlântico: ela agora também teria asas para voar, apêndices para rastejar e grudar em nossa pele, enfim, condições para se reproduzir em massa, fervilhar e contaminar toda a humanidade.

O mais letal episódio do século XX protagonizado por criaturas invisíveis a olho nu e que provavelmente “saltaram” de outras espécies para os humanos, provavelmente foi a doença popularmente conhecida como “gripe espanhola”. Ela tem sido revisitada contemporaneamente por historiadores e epidemiologistas como um evento que mudou o mundo (Spiney, 2017) em termos de relações raciais, política global e estruturas familiares. E esse fenômeno pode nos ensinar, ao menos, três lições. A primeira, é que epidemias podem aniquilar até mais vidas do que guerras tradicionais em escala mundial (Lima y Sobral, 2018). Enquanto estima-se que a gripe espanhola contaminou, entre 1914 e 1918, cerca de 500 milhões de pessoas (uma em cada três habitantes do planeta) e matou entre 30 e mais de 100 milhões (Honigsbaum, 2014), a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) ceifou 16 milhões de vidas e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) provocou entre 50 e 85 milhões de mortes (Lima y Sobral, 2018). A comparação entre escalas de mortandade não visa justificar as guerras, mas dar visibilidade à potência aniquiladora do vírus que, ao contrário dos embates bélicos, deixou menos marcas na memória coletiva. Lima e Sobral (2018) exploram essa invisibilidade a partir da suposição de que, enquanto a guerra aciona a memória social a partir do arrependimento, o silêncio sobre a epidemia é conveniente uma vez que encobre o fracasso do Estado e da ciência no combate às doenças.

A segunda lição é que a gripe espanhola marcou o primeiro conflito entre a ciência moderna e uma doença epidêmica de escala mundial (Barry, 2005). Por isso, pode servir de modelo epidemiológico para a Covid-19, no sentido de oferecer pistas para responder questões sobre como enfrentar pandemias. Por exemplo, o uso de sangue e plasma, coletados de pacientes sobreviventes da infecção por Covid-19, como terapia, inspirado nas práticas que foram adotadas pela primeira vez para tratar os enfermos de gripe espanhola, têm surtido efeito quando associado a outros tratamentos (Kupferschmidt, 2020).

Por fim, a terceira e mais importante lição: do mesmo modo que a Covid-19, a gripe espanhola foi muito mais devastadora em relação às parcelas mais frágeis e desprotegidas da população, revelando desigualdades históricas profundas (Wade, 2020) e ativas na atualidade (Dávalos et al., 2020). Baseadas em critérios de etnia, raça, gênero, saúde,

deficiência, pobreza e migração e, de modo semelhante a outras doenças, como o HIV, a lepra ou o cólera, a Covid-19 amplifica os estigmas nas pessoas infectadas e produz novas formas de fobias e exclusões (Chandrashekhar, 2020). O que exige foco e atenção por parte das políticas sanitárias, porque sinaliza um reforço social de condutas associadas à eugenia, ao capacitismo, à valorização de modelos de corpo e de mente que nos são apresentados como “saudáveis” e “perfeitos”.

Por isso, a produção de interpretações para as crises sanitárias que assolam nossas coletividades, bem como da própria composição do social neste contínuo moderno-colonial em que vivemos nossas vidas, não pode ser ancorada exclusivamente em abordagens realistas, racionalistas e antropocêntricas – tão caras às ontologias naturalistas que embalam o imaginário científico hegemônico. No universo literário do século XX, por exemplo, inúmeros romances procuraram simbolizar doenças como uma metáfora da condição humana. Inspirado no último grande surto de peste bubônica de que temos notícia, ocorrido na Argélia em 1944, a obra *La peste*, publicada por Albert Camus em 1947, narra a tragédia coletiva vivenciada pela população da pequena cidade de Oran a partir do ponto de vista de personagens como o médico Bernard Rieux. O romance representa em profundidade os conflitos existenciais e morais decorrentes da quarentena imposta pelos atores políticos locais diante do surto infeccioso.

Em uma analogia expressa aos terrores provocados pela Segunda Guerra mundial, a narrativa figurativa do acontecimento da peste e a crise sanitária instaurada na cidade acaba nos convocando a refletir sobre como nossos tecidos sociais podem se desorganizar e as mentalidades se movimentam diante da dor, do medo, da angústia e do absurdo da morte de tantas pessoas. Nesse sentido, talvez seja possível dizer que Camus elaborou em sua obra uma alegoria da peste enquanto a encarnação do mal para refletir sobre o problema moral no embate entre natureza e sociedade. Tal representação da peste como a personificação de um mal simultaneamente abstrato e concreto, que estaria fora de nós e ao mesmo tempo se instalaria em nós por meio de nossas ações, emoções e julgamentos, escancara o animal humano e nos faz pensar a respeito de como temos lidado ou deixado de lidar com a intrusão desses seres que Gabriel Garcia Marquez chamou do “cólera”, José Saramago denominou de “cegueira”, Dino Buzzati descreveu como o “inimigo invisível” e, mais recentemente, recebeu o nome de “ossos dos mortos” por Olga Tokarczuk – afinal, observa Camus (1947, p. 15) “*À Oran comme ailleurs, faute de temps et de réflexion, on est bien obligé de s'aimer sans le savoir*”.

Assim, a análise do jogo de “revela-esconde” entre doenças avassaladoras, conflitos armados e conquistas tecnológicas, observável nos séculos XX e XXI, indica uma tendência ao esquecimento das primeiras. Como já mencionado, desde a gripe espanhola, cuja memória é subordinada à Primeira Guerra Mundial e aos sucessivos eventos da crise de 1929, do entre guerras e da Segunda Guerra Mundial até a “gripe asiática” (H2N2), detectada em 1958 (Lina, 2008), que é muito menos lembrada do que a guerra fria ou as viagens à lua, chegamos a um elemento em comum: temos sido muito capazes de valorizar feitos bélicos e tecnológicos e muito ineptos para reconhecer e enfrentar nossos erros e fracassos. Essas pandemias, decorrentes zoonoses, observadas rara, mas regularmente, podem até mesmo não ser consequências diretas do mundo moderno (Lina, 2008), mas são indícios da necessidade urgente de tomarmos consciência sobre o caráter desigual e assimétrico tanto das relações que estabelecemos com os não-humanos quanto das relações estabelecidas entre humanos, principalmente aqueles que são ideologicamente classificados como “imperfeitos” e, portanto, colocados mais próximos das escalas de animalidade.

Temos aprendido muito pouco com nossos erros, porque os evitamos ou só os tratamos parcialmente. A memória colonial sucedeu-se ao imperialismo, a corrida espacial abriu opções científico-tecnológicas e ficcionais para pensarmos sobre a colonização de outros planetas, a falta de solidariedade e a concentração de riquezas não são tratadas como um enorme problema, mas projetadas sobre infecções virais fictícias capazes de corroer nossa empatia transformando-nos em “zumbis” hedonistas (Comaroff y Comaroff, 2002).

Ao invés de corajosamente reconhecermos e enfrentarmos nossos erros, facilmente somos capazes de atribuí-los aos outros (animais, seres microscópicos, tecnologias, imigrantes, grupos sociais minorizados). E, quando reconhecemos o mal entre nós, somos incapazes de reconhecer nossa agência, declaramos que não somos responsáveis pelos cataclismos e que tal mal vem de fora (Douglas, 1976) anulando, assim, supostamente, os paradoxos da nossa modernidade (Chittó Gauer, 2005).

5. *Animal Studies* no futuro do pretérito, considerações finais

Os chamados *animal studies* têm recebido um tipo de crítica particularmente dirigida às suas dificuldades de enfrentar relações de poder postas pelas desigualdades entre as coletividades constituídas por humanos e outros animais, particularmente, mas não

exclusivamente, aquelas inspiradas pelo chamado “giro ontológico” (Holbraad y Pedersen, 2017). Ao mesmo tempo, os estudos voltados às dinâmicas contemporâneas das heranças coloniais priorizam relações entre humanos, mas raramente enfocam as consequências desses processos sobre as interações entre humanos e não-humanos (Tuck y Yang, 2012; Mullin, 1999).

Por essa perspectiva, pretendemos resgatar a animalidade não apenas como um grande referencial que opera como classificador de todos os seres que não são humanos, mas também como um marcador que organiza o imaginário contemporâneo. Sem ter promovido uma crítica suficientemente profunda e eficiente das relações entre humanos e não-humanos nascidas nos sistemas coloniais, a categoria animalidade (ou seus correlatos), abarca, sob as marcas da escravidão, do racismo, da eugenia, do machismo, da xenofobia, do genocídio, do etnocídio, da coisificação dos trabalhadores, da fobia aos imigrantes há, talvez, 500 anos, todos os humanos empurrados às margens dos privilégios ou das categorias de valor e poder. São potencialmente animalizáveis todos os que não foram declarados como humanos “plenos”, “verdadeiros” ou “puros”, em contextos apropriados e momentos históricos chaves.

O fracasso da crítica ao sistema colonial tem permitido a reprodução de narrativas, imaginários, leis, trajetórias de vida, políticas e modos de produção que penetram as formas de expressão da modernidade e tornam aceitáveis, tanto a coisificação, a submissão e a exploração descontrolada do mundo natural quanto o massacre de povos, a supressão, o desrespeito ou a suspensão de direitos, a construção da invisibilidade daqueles humanos que, de algum modo, foram incluídos na categoria de animalidade a partir de qualquer resquício colonial, racista, eugênico ou classista. Retomando Ingold (1994), a classificação de seres nas categorias humanidade ou animalidade depende dos atributos identitários que se atribuem aos seres, em contextos históricos específicos, de acordo com aqueles que têm o poder para impor tais atributos. Por isso, é fundamental aprofundar as reflexões acerca dos fundamentos que constituem, consolidam, justificam e sustentam as diferenças e as desigualdades dos humanos entre si e entre humanos e outros seres vivos.

Nesse sentido, apesar das contribuições produzidas pela antropologia na produção de subsídios etnográficos e teóricos que adensam as reflexões sobre a importância inalienável de reconhecer e garantir a diversidade humana, ao mesmo tempo em que tem contribuído para chamar a atenção sobre a urgência de se produzir reflexões mais acuradas sobre as relações entre humanos e não-humanos, é preciso sinalizar que há, pelo menos, dois

pontos críticos na produção antropológica contemporânea, que não serão satisfatoriamente aprofundados aqui, mas que devem ser sinalizados e devem, urgentemente, ser tratados em reflexões futuras.

Um deles corresponde aos rumos tomados no tocante ao alcance do conceito de cultura, frente à concepção de universalidade e às expressões particulares dos grupos humanos, que têm levado tanto à crítica ao relativismo absoluto, que encerra cada cultura em universos fechados em si, quanto à ideia de que a humanidade não dá conta satisfatoriamente das particularidades (Almeida, 2003; Rapchan, 2002). Contudo, se nossa cultura particular parece mais confortável do que o princípio de universalidade, há pelo menos dois bons antídotos a serem testados: de um lado, nossa história evolutiva; de outro, a importância vital de se pensar a ideia de humanidade a partir da ética. Esses antídotos sugerem que, talvez, o último reduto da unidade humana seja sua capacidade simbólica (Corbey, 2005) a qual, por sua vez, a partir da vida e da história contextualizadas (Ingold, 2011), é responsável por produzir e reproduzir as diferentes expressões humanas.

O outro ponto, muito familiar às discussões sobre as relações entre humanos e não-humanos, implica refletir se a noção de ontologia, aplicada às formas particulares de existência dos grupos humanos (Holbraad y Pedersen, 2017), pode substituir, com vantagens ou não, a ideia de cultura (Carrithers et al., 2010). Esse ponto é importante porque a concepção de ontologia contempla não apenas concepções diferenciadas de si e do mundo, mas também um modo único de estar no mundo e viver. Assim, à medida que a chamada “virada ontológica” na antropologia tem tratado das relações entre humanos e não-humanos em vários contextos particulares, sua proposição de que os vínculos entre humanos e não-humanos em contextos particulares forjam maneiras únicas de existência implica afirmar que, talvez, o mundo não seja constituído por uma natureza e várias culturas, mas, sim, por várias naturezas. Nessa direção, o debate tornado público recentemente entre Ingold (2016) e Descola (2016) oferece um vislumbre das implicações dessa abordagem.

Desse modo, o amadurecimento da antropologia das relações entre humanos e não-humanos tem indicado que, apesar da unidade em relação à transversalidade, da busca de diálogo com as ciências naturais e da proposição de novos tipos de política sob o guarda-chuva do Pós-Humanismo (Galvin 2018; Kohn 2013; Latour, 2018; Tsing 2015), uma de suas mais famosas abordagens, a “virada ontológica”, tem sido duramente criticada. Bessire e Bond (2014) atacam a não-contextualização etnográfica, o que, segundo eles atenua excessivamente a historicidade e invisibiliza os contextos políticos e econômicos,

bem como suas contradições e conflitos. Isso, de um lado, desenraizaria a etnografia e geraria a falsa percepção de que os coletivos formados por humanos e não-humanos flutuam em alguma realidade própria e exclusiva. De outro, purificaria as preocupações políticas, econômicas e históricas promovendo uma aproximação teórico-conceitual entre as tradições filosóficas e as ontologias etnográficas.

Na mesma direção, Graeber (2015), em debate com Viveiros de Castro (2015), observa que a “virada ontológica” oferece subsídios para favorecer direções politicamente conservadoras, uma vez que a defesa de “alteridades radicais”, ao invés de promover o contato, o atrito e o diálogo, reforçam as singularidades e a manutenção dos princípios e da ordem de um mundo em que o poder se concentra nas mãos daqueles que concentram riquezas e força. Por outro lado, pode-se contra-argumentar em favor da dimensão política da “virada ontológica” sob a perspectiva de que é empoderadora, para um nativo, a possibilidade de expressar um discurso que demonstra o quanto as relações do seu povo com os não-humanos são exclusivas e distintas das relações destrutivas e decadentes que o ocidente tem produzido com os outros seres e a natureza (Kopenawa y Albert, 2015), dada a incomensurabilidade entre, por exemplo, ontologias indígenas, discurso científico e organizações não-governamentais (Descola y Pálsson, 2006; Larsen, 2011).

Discorrendo sobre trajetórias distintas da “virada ontológica”, a abordagem inter-relacional tem abrigado antropólogas e antropólogos ocupados em pensar as relações entre humanos e não-humanos a partir de seus contextos vitais. O que significa abordar questões de poder e marginalidade frente ao capitalismo e à globalização, humanos e não-humanos como espécies companheiras ou a possibilidade de a antropologia abordar o mundo vivido, sem apartá-lo da política e da história.

Bibliografia

- Almeida, M. (2003). Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. *Campos - Revista de Antropologia*, 3(1), 9-29. <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v3i0.1585>
- Appadurai, A. (Ed.). (1988). *The social life of things*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Auffray, C. et al. (2000). COVID-19 and Beyond: A Call for Action and Audacious Solidarity to All the Citizens and Nations, It Is Humanity's Fight. *SSRN Electronic Journal*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3630412>
- Barry, J. (2005). *The Great Influenza: The Story of the Deadliest Pandemic in History* New York: Penguin Books.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bessire, L. y Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Blanchette, A. (2015). Herding species: biosecurity, posthuman labor, and the American industrial pig. *Cultural Anthropology*, 30(4), 640-69. <https://doi.org/10.14506/ca30.4.09>
- Callon, M. (1984). Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay. *The Sociological Review*, 32(1), 196-233. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1984.tb00113.x>
- Camus, A. (1947). *La peste*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Campos, M. D. y Bajgielman, T. (2009). "Weather dependent methods for observing the sky and reckoning time among the Kayapó of Gorotire, Brazil". En Jankovic, V. y Barboza, C. (eds.) *Weather, Local Knowledge and Everyday Life*. (Pp. 263-269). Rio de Janeiro: MAST.
- Canguilhem, G. (1989). "Presentation". En Delaporte, F. *Histoire de la Fièvre Jaune*. Paris: Payot.
- Carniel, F. y Rapchan, E. S. (2018). Usos (sem abuso) do texto etnográfico em sala de aula. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 99(253), 687-699. <https://doi.org/10.24109/2176-6681.rbep.99i252.3758>
- Carrithers, M. et al. (2010). Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30(2), 152-200. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>
- Cassidy, R. y Mullin, M. (Eds.). (2020). *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*. New York: Routledge.

- Chandrashekar, V. (2020). The burden of stigma. *Science*, 369(6510), 1419-1423. <https://doi.org/10.1126/science.369.6510.1419>
- Chittó Gauer, R. M. (2005). Da diferença perigosa ao perigo da igualdade. Reflexões em torno do paradoxo moderno. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 5(2), 399-413. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2005.2.10>
- Cole, M., Elliott, R. y Liu, B. (2020). *The Impact of the Wuhan Covid-19 Lockdown on Air Pollution and Health: A Machine Learning and Augmented Synthetic Control Approach*. Birmingham: University of Birmingham.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. L. (2002). Alien-Nation: Zombies, immigrants, and millennial capitalism. *The South Atlantic Quarterly*, 101(4), 779-805. doi: 10.1215/00382876-101-4-779
- Corbey, R. (2005). *The Metaphysics of Apes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dávalos, L. M. et al. (2020). Pandemics' historical role in creating inequality. *Science*, 368(6497), 1322-1323. doi: 10.1126/science.abc8953
- Descola, P. (2016). Biolatry: A Surrender of Understanding (Response to Ingold's 'A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology'). *Anthropological Forum*, 26(3), 321-328. <https://doi.org/10.1080/00664677.2016.1212523>
- Descola, P. y Pálsson, G. (Eds.). (1996). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- Douglas, M. (1976). *Pureza e Perigo*, São Paulo: Perspectiva.
- Dussel, E. (2005). "Europa, modernidade e eurocentrismo". En Lander, E. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. (Pp. 24-32). Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A. (2005). "O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?". En Lander, E. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. (Pp. 69-86). Buenos Aires: Clacso.
- Faulhaber, P. (2009). "Anthropology of weather and indigenous cosmology in ritual artifacts". En Jankovic, V. y Barboza, C. (Eds.). *Weather, Local Knowledge and Everyday Life*. (Pp. 245-252.). Rio de Janeiro: MAST.

- Fernandez de Navarrete, M. (Ed.). (1853). *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV y siglo XVI*. Madrid, Imprenta real.
- Foucault, M. (2008). *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Galvin, S. S. (2018). Interspecies Relations and Agrarian Worlds. *Annual Review of Anthropology*, 47(1), 233–249. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050232>
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1-41. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Haraway, D. (2016). *Manifestly Haraway*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York/London: Routledge.
- Helmreich, S. (2008). Species of biocapital. *Science as Culture*, 17(4), 463–78. <https://doi.org/10.1080/09505430802519256>
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honigsbaum, M. (2014). *A History of the Great Influenza Pandemics: Death, Panic and Hysteria, 1830-1920*. London and New York: I. B. Tauris.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive*. New York: Routledge.
- Ingold, T. (1994). “Humanity and animality”. En Ingold, T. (Ed.). *Companion encyclopedia of anthropology*. (Pp. 14-32). London: Routledge.
- Ingold, T. (2016). Rejoinder to Descola’s ‘Biolatry: a surrender of understanding’. *Anthropological Forum*, 26(3), 329-332. <https://doi.org/10.1080/00664677.2016.1212532>

- Inston, K. (2019). The Human–Animal Relation in Rousseau's Discourse on Inequality. *Paragraph*, 42(1), 37-53. <https://doi.org/10.3366/para.2019.0287>
- Janowski, M. y Ingold, T. (Eds.). (2016). *Imagining Landscapes: Past, Present and Future*. New York: Routledge.
- Keck, F. (2010). *Un monde grippé*. Paris: Flammarion.
- Kirksey, S. E. y Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Kohn, E. (2013). *How forests think*. Berkeley: University of California Press.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kupferschmidt, K. y Cohen, J.(2020). Can plasma from COVID-19 survivors help save others?. *Science*, 367(6482), 1061-1062. <https://doi.org/10.1126/science.367.6482.1061>
- Latour, B. (1984). *Les microbes, guerre et paix, suivi de irréductions*. Paris: Anne-Marie Metailié.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (1999). *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2018). *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Larsen, P. B. (2011). Environmental Politics and Policy Ambiguities in Environmental Anthropology. En Kopnina, H., y Shoreman-Ouimet, E. (Eds.). *Environmental Anthropology Today*. (Pp. 75-94). New York: Routledge.
- Levi-Strauss, C. (2009). A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estud. av.*, 23(67), 211-216. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142009000300025>
- Lima, M. L. y Sobral, J. M. (2020). “Threat and Oblivion: Interpreting the Silence Over the Spanish Flu (1918-1919)”. En Jodelet, D. et al. (Eds.). *Societies Under Threat: A Pluri-Disciplinary Approach*. (Pp. 187-199). Switzerland: Springer Nature.

- Lina, B. (2008). "History of Influenza Pandemics". En Raoult D. y Drancourt M. (Eds.) *Paleomicrobiology*. (Pp. 199-211). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Low, C. (2009). "Working with potency. The role of weather in KhoeSan healing". En Jankovic, V. y Barboza, C. (Eds.). *Weather, Local Knowledge and Everyday Life*. (Pp. 233-242). Rio de Janeiro: MAST.
- Löwy, I. (2006). *Vírus, mosquitos e modernidade: a febre amarela no Brasil entre ciência e política*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- Macnaghten, P. y Urry, J. (Eds.). (2001). *Bodies of Nature*. London: Sage Publications.
- Maldonado-Torres, N. (2008). "Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial". En Mestiri, M., Grosfoguel, R. y Soum, El Y. (Eds.). *Islamophobie dans le monde moderne*. (Pp. 205-238). Paris: IIIT.
- Miller, D. (Ed.). (2005). *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mol, A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham, NC: Duke University Press.
- Moran, E. F. (2010). *Adaptabilidade Humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. São Paulo: Edusp.
- Mullin, M. H. (1999). Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28(1), 201-224. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.201>
- Neto, M. P. (2019). Pedagogias Animalomórficas: desconstrução, perspectivismo e narrativas multiespécies. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(4), 169-187. Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/213/167>
- Patricia, D. (2004) Mary Shelley's afterlives: Biography and invention. *Women: A Cultural Review*, 15(2), 230-249. <https://doi.org/10.1080/0957404042000234079>
- Pedersen, H. (2019). Educación en el complejo animal-industria. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(4), 131-147. Recuperado: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/211/165>
- Rapchan, E. S. (2019). *Somos todos primatas. E o que a antropologia tem a ver com isso?* Curitiba: Ed. Appris.

- Rapchan, E. S. (2002). Relativismo epistêmico, relativismo antropológico: reflexões sobre a produção do pensamento no âmbito das contribuições da antropologia. *Acta Scientiarum, Human and Social Sciences*, 24(1), 261-270. <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v24i0.2448>
- Rapchan, E. S. y Carniel, F. (2016). NATUREZA OU CULTURA NA FORMAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA. *Revista Inter-Legere*, 1(18), 76-94. Recuperado de <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/10815>
- Segata, J. (2020). Covid-19: escalas da pandemia e escalas da antropologia. *ANPOCS – Boletim cientistas sociais e o coronavírus*, 2, 1-3. Recuperado de <http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2307-boletim-n-1-cientistas-sociais-o-o-coronavirus-2>
- Spiney, L. (2017). *Pale Rider: The Spanish Flu of 1918 and How it Changed the World*. Laura Spinney PublicAffairs.
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes: como resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.
- Tsing, A. (2004). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tuck, E. y Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40. Recuperado de <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/18630>
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Who Is Afraid of the Ontological Wolf? *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2-17. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Young, H. S. et al. (2016). Patterns, causes, and consequences of anthropocene defaunation. *Annual Review of Ecology, Evolution and Systematics*, 47(1), 333–58. <https://doi.org/10.1146/annurev-ecolsys-112414-054142>

ELIANE SEBEIKA RAPCHAN

Pesquisadora do Laboratório de Arqueologia e Antropologia Ambiental e Evolutiva da Universidade de São Paulo (USP, Brasil). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM, Brasil). Dedicou-se à pesquisa antropológica sobre as relações entre humanos e animais a partir de registros etnográficos, análises de produções científicas e de outras narrativas, enfatizando as pesquisas comportamentais sobre chimpanzés, bonobos, macacos-prego e, mais recentemente, elefantes.

FAGNER CARNIEL

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM, Brasil) e do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional (ProfSocio, Brasil). Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Brasil). Pós-Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, Brasil). Investiga temáticas relacionadas ao ensino, diversidade e inclusão.

¿PUEDE UN JABALÍ MORIR POR HONOR?

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL HONOR EN NUESTRAS INTERACCIONES CON EL RESTO DE LOS ANIMALES

PODE UM JAVALI MORRER POR HONRA?
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE HONRA EM NOSSAS INTERAÇÕES COM OUTROS ANIMAIS

CAN A WILD BOAR DIE FOR HONOR?
SOME CONSIDERATIONS ABOUT HONOR IN OUR INTERACTIONS WITH OTHER ANIMALS

Enviado: 27 de julio de 2020 Aceptado: 3 de octubre de 2020

Eduardo Barona Collado

Doctorando en Antropología y Sociología. Universidad Complutense de Madrid (UCM), España.
Email: ebarona@ucm.es

Pedro Tomé Martín

Doctor en Antropología Social y Cultural. Científico Titular, Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España.
Email: pedro.tome@cchs.csic.es

Olga Campos Serena

Doctora en Filosofía. Profesora colaboradora extraordinaria del departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada (UGR).
Email: olgacampos@ugr.es

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Este trabajo trata sobre la importancia de los conceptos de honor, prestigio y reputación en las interacciones humanas con los demás animales. Parte del análisis de la noticia de la muerte de tres militantes del ISIS por el ataque de un grupo de jabalíes y la posterior venganza de los compañeros de los combatientes muertos. La noticia, ampliamente difundida por los medios occidentales, situó a los jabalíes en la arena política internacional, como aliados anti ISIS.

En este artículo se analizan conceptos relacionados con el honor y la violencia que le subyace cuando los animales no humanos representan intereses de individuos o grupos humanos en conflicto o competición. De este modo, establece nuevas conexiones que permiten entender diferentes comportamientos que hasta ahora quedaban fuera de la comprensión de las ciencias sociales, como la posibilidad de que un animal no humano pueda ser víctima de una violencia basada en el honor.

Palabras clave: violencia basada en el honor, biopolítica, biotecnología de representación, considerabilidad moral.

Este trabalho trata sobre a importância dos conceitos de honra, prestígio e reputação nas interações humanas com os outros animais. Parte da análise da notícia da morte de três militantes do ISIS por ataque de um grupo de porcos selvagens e a vingança posterior dos camaradas dos combatentes mortos. A notícia, amplamente difundida pelos meios ocidentais, colocou porcos selvagens na arena política internacional, como aliados anti ISIS.

Este artigo analisa conceitos relacionados com a honra e a violência que o subyace, quando animais não humanos representam os interesses de indivíduos ou grupos humanos em conflito ou competição. Dessa maneira, estabelece novas conexões que permitem compreender diferentes comportamentos que até agora estavam fora do entendimento das ciências sociais, como a possibilidade de que um animal não humano, pode ser vítima de uma violência baseada em honra.

Palavras-chave: violência baseada em honra, biopolítica, biotecnologia de representação, considerabilidade moral.

This work deals with the importance of the concepts of honor, prestige and reputation in human interactions with other animals. It starts from the analysis of the news of the death of three ISIS militants by the attack of a group of wild boars and the subsequent revenge of the comrades of the dead fighters. The news, widely disseminated by Western media, placed wild boars in the international political arena as anti-ISIS allies.

This article analyzes concepts related to honor and the violence that underlies it, when non-human animals represent the interests of individuals or human groups in conflict or competition. In this way, it establishes new connections that allow us to understand different behaviors that until now were outside the understanding of the social sciences, such as the possibility that a non-human animal could be a victim of honor based violence.

Key Words: honor-based violence, biopolitics, representational biotechnology, moral considerability.

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



1. Introducción

Este trabajo trata sobre la importancia de los conceptos de honor, prestigio y reputación en las interacciones humanas con el resto de los animales y los comportamientos relacionados con estos conceptos. Toma como caso de estudio la noticia de la muerte de 3 militantes del ISIS por una estampida de jabalíes, 55 millas al suroeste de la ciudad iraquí de Kirkuk (Shammary, 2017). Esta noticia, aparecida en *The Times* a finales de abril de 2017, ofrecía un curioso titular: *Isis Fighters killed by wild boar as they hid waiting in ambush*. Según la redacción de *The Times*, los combatientes se encontraban preparando una emboscada contra las “tribus” locales, organizadas a modo de brigadas para defender sus territorios. En ese momento habrían molestado a los jabalíes, presentes en la zona, que habrían salido en estampida causando la muerte a 3 de los milicianos e hiriendo a otros 5.

Tomando la redacción de este episodio como punto de partida, este trabajo se estructura en cuatro partes. La primera de ellas explora la producción discursiva de la noticia, en base a las redacciones de 37 medios de comunicación digitales de 19 países (ANEXO 1), en términos de contenido. En la segunda parte, se trata la construcción occidental de una imagen desfasada y atrasada del mundo islámico. En lo que Said (1999) denominó “orientalismo”, es occidente, desde su posición hegemónica, el que construye la imagen del “otro”. Como se propone en el texto, a través de los conceptos de honor y prestigio, así como del reconocimiento de la violencia como forma de restituirlos, se pretende poner de manifiesto el comportamiento atrasado que legitimaría el afán colonizador en beneficio de los propios conquistados. En la tercera parte, se indaga en los modelos morales y la ética dominante que se concretan en determinados comportamientos violentos con respecto a los animales no humanos. En este apartado, se aborda el concepto de “Biopolítica” (Agamben, 1998) para describir la inclusión de los animales no humanos en la esfera de lo político. Al incorporar estas vidas, los no humanos también pueden verse implicados en los conflictos inter-humanos. Dado que la tradición racionalista, ampliamente extendida, considera a los animales no humanos fuera de nuestra comunidad moral, la posibilidad de que su comportamiento (natural o aprendido) favorezca a uno de los grupos en conflicto los convertiría en figuras de representación, expuestas al castigo y desprovistas de considerabilidad moral. Por último, en la cuarta parte se ofrecen las conclusiones, donde se establecen conexiones entre el

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



honor y la violencia hacia los animales no humanos, y se aboga por la necesidad de un criterio de considerabilidad moral sensocentrista, en el que los animales no humanos sean contemplados como pacientes morales, incapaces de llevar a cabo acciones morales, pero sí de sufrir las acciones de los agentes morales (Lara y Campos, 2015).

2. La noticia

1.1 Análisis de la noticia

Metodológicamente, se emplean los niveles de análisis contextual y textual propuestos por Ruiz (2009). En el primer nivel, se desarrolla un diagrama de flujos desde la fuente inicial hasta las diferentes publicaciones, con el objetivo de establecer las condiciones en que fueron creados los mensajes discursivos de la noticia, así como las relaciones entre los informantes y los medios de comunicación (Figura 1). Se opta por un análisis intertextual (Fairclough, 1995) que permite observar los elementos adoptados de otros discursos, a modo de “bricolaje discursivo” entre las distintas noticias. El análisis textual se ha basado en el modelo de superestructura del texto (Van Dijk, 1983), que incorpora todos los contenidos emergentes adicionales al corpus central de la noticia, tomando las informaciones de las 37 producciones discursivas analizadas (Figura 2).

¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos

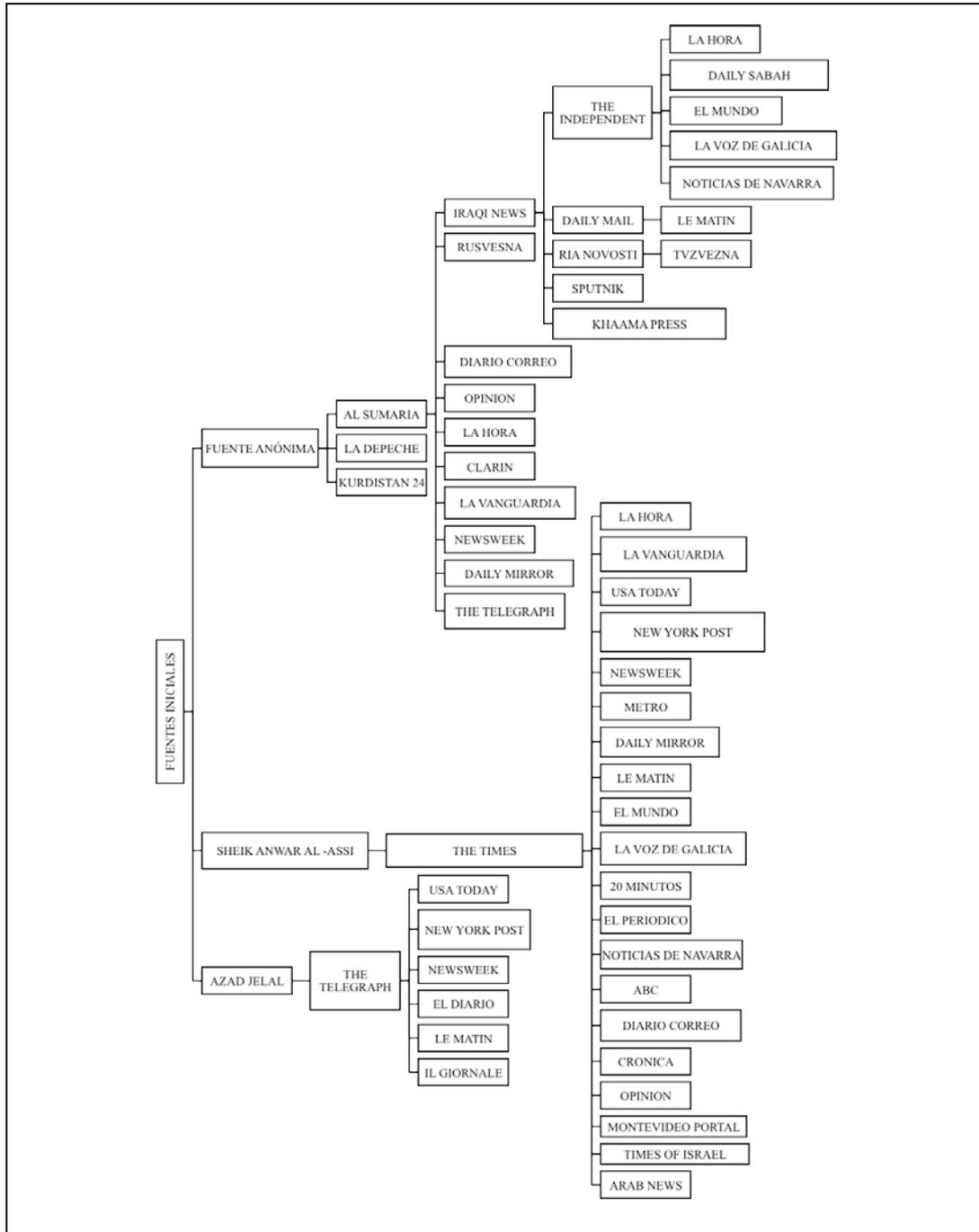


Figura 1. Cuadro relacional de fuentes referenciadas por los medios. Elaboración propia.

¿Puede un jabalí morir por honor?
 Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
 interacciones con el resto de animales.
 Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos

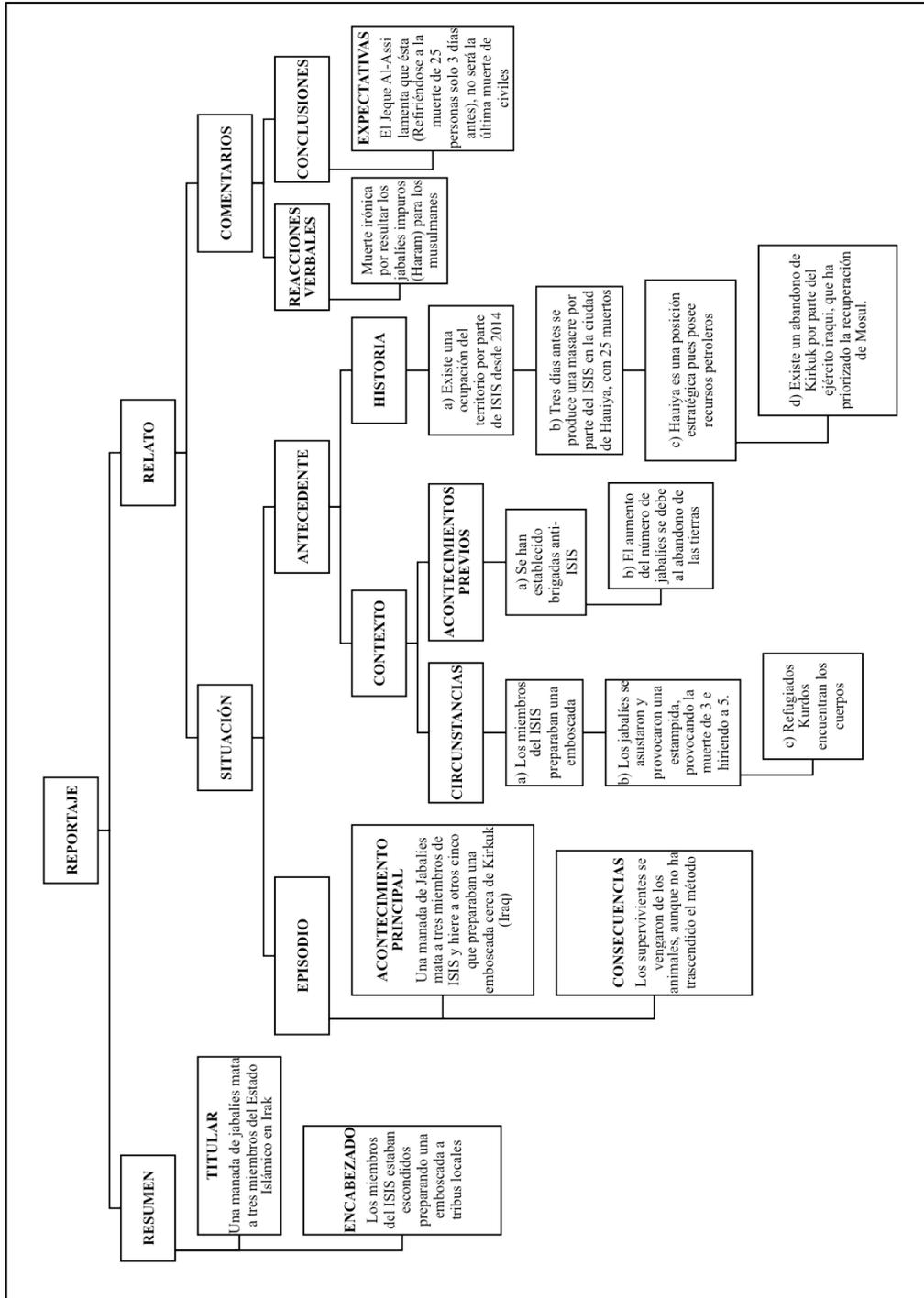


Figura 2. Superestructura de la noticia. Elaboración propia a partir del esquema de Van Dijk (1990).

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Contextualmente (Figura 1), a través de este árbol de medios, se llega a la existencia de tres fuentes iniciales: Azad Jelal, Jefe de Inteligencia Kurda en Kirkuk, Sheik Anwar Al-Assi, jefe de la tribu Ubaid y, por último, un informante anónimo. Estos tres informantes se encuentran directamente relacionados con tres medios de comunicación primarios, a partir de cuyas configuraciones y reconfiguraciones se compone el resto de las redacciones. Estas son: Azad Jelal para *The Telegraph*, Sheik Anwar Al-Assi para *The Times* y el informante anónimo para *Al Sumaria*. Este último, medio satelital iraquí, fue el primero en publicar la noticia, el 23 de abril de 2017, siendo también el medio más referenciado por otros (en 22 de las 37 redacciones). Así mismo, el relato de *The Times*, publicado el 26 de abril de 2017, fue referenciado en 20 de las redacciones y, por último, el de *The Telegraph*, fue publicado el 25 de abril y referenciado por otros 6 medios.

Textualmente (Figura 2), es posible visualizar no solo lo referente al relato concreto, sino también los antecedentes, las consecuencias y expectativas derivadas, lo que aporta una abundante información para el análisis interpretativo de este discurso como producto social. De éste se extrae la importancia estratégica del área para el ISIS como explotación petrolera, que lo habría atraído hacia el territorio, el cual ocupa desde 2014. Según la redacción de las noticias, la imposibilidad del ejército iraquí de recuperar esta región se debería a la priorización del control de la ciudad de Mosul. Los informantes refirieron que se sintieron abandonados por el ejército iraquí, teniendo que recurrir a la organización de brigadas anti ISIS, autogestionadas por líderes locales. Como represalia, una de las últimas acciones del ISIS había sido la masacre de 25 civiles en la ciudad de Haiya, muy cercana al lugar donde ocurrió el ataque de los jabalíes y a la que los medios occidentales apenas prestaron atención.

Otra información emergente de este análisis estuvo relacionada con la posibilidad de una venganza del ISIS contra los jabalíes. Esta idea estuvo presente en 25 de las 37 noticias analizadas, el 100% de las noticias que añadieron información adicional al relato estricto del suceso. *The New York Post*, *Clarín* y *La Hora* fueron más allá, al presentar a los jabalíes como héroes y justicieros, e incluso los medios *Kurdistan 24* y *Opinión* ironizaron por el tipo de muerte que habían sufrido, en alusión a la prohibición de la carne de cerdo, expresada en el Corán (5:3).

1.2 Aportaciones del análisis

La primera idea que ofrece este análisis es la imposibilidad de confirmar la verosimilitud del suceso. Esta limitación ya fue abordada por diarios como *El País* (Blanco, 2017) o *Le*

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Parisien (2017). El primero de ellos alude a la inexistencia de testigos creíbles. De hecho, de las tres fuentes iniciales, una de ellas es anónima, mientras que las otras dos corresponden a líderes locales marcados por una clara parcialidad ideológica. Partiendo de sus testimonios, *The Telegraph*, *The Times* y *Al Sumaria* construyeron las noticias sobre cuya información se nutrió el resto de los relatos. Este flujo de difusión muestra cómo los discursos sociales están impregnados de discursos dominantes, reflejando mecanismos de dominación ideológica, que se muestran en el resto de las redacciones (Van Dijk, 1999).

Por otro lado, las numerosas informaciones que subyacen al relato principal, obtenidas a partir del análisis textual, son consistentes con la función social que se espera de las noticias falsas o *Fake News*, es decir, la de dar visibilidad a una zona geográfica o a un aspecto específico, dando voz a los que habitualmente no la tienen y sirviendo así de escape hacia la sociedad que desearían (Fernández Poncela, 2012). Las acusaciones de abandono ante la ocupación del ISIS y las masacres previas en el área, que denunciaron los líderes locales entrevistados, encajarían con esta idea. Si bien es evidente que los medios occidentales no son precisamente los “que no tienen voz”, éstos ejercieron de “amplificadores” para un relato que, surgido localmente de los que no tienen voz, compartía intereses para occidente y opositores del ISIS, y fueron elevados a fenómeno de masas a través de los medios.

Le Parisien fue aún más allá en este análisis, proponiendo que no solo se trató de una noticia falsa, sino que fue una “intoxicación” que habría tenido como objetivo la ridiculización del ISIS por parte de los medios occidentales. Esta propuesta aboga por la construcción intencionada de un rumor, generado en el contexto de un conflicto, con el objetivo de humillar al grupo enemigo a través de mensajes persuasivos dirigidos a la manipulación moral de su enemigo, provocando su desprestigio y negando sus habilidades (Schleifer, 2014). Esta forma de rumor conocida como PSYOP (Psychological Operations) se equipara con los términos “posverdad” o *Fake News* que introducen la idea de una intencionalidad en la generación y/o difusión de la noticia. La importancia interpretativa que este enfoque aporta a este trabajo es que, al reconocer la intencionalidad de desprestigiar al ISIS a través de la acción de los jabalíes, sitúa también a estos animales como responsables de la humillación.

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Como razonó el comentarista de Fox News, Tucker Carlson, para explicar la noticia: *“If you are an ISIS fighter, there is not worst end than to be killed by a pig”*¹. En la reproducción de este relato, bajo el epígrafe “Historias que te hacen sentir bien”, se caracteriza a los jabalíes como héroes y se ironiza sobre la idea de que, si se es un combatiente del ISIS, no puede haber peor muerte que por causa de un jabalí, ya que entonces no es posible ir al paraíso. Esta referencia está basada en la consideración del cerdo (también del jabalí) como un animal cuya carne resulta prohibida por el Corán (5:3). Más aun, autores como Foltz (2006:131) mantienen que incluso la caza de estos animales sería considerada impura, por lo que la posibilidad de una venganza solo podría constituir un nuevo desprestigio para el grupo.

La lógica de esta venganza, a la que se dedica este trabajo, fue considerada un elemento central en la producción y reproducción discursiva de la noticia, que se debe analizar en relación con un conjunto de prácticas sociales, ideologías y contextos institucionales y sociológicos (Van Dijk, 1990). En ese conjunto material y simbólico, los medios occidentales construyeron la imagen del colectivo ISIS a modo de “sociedad tradicional”, donde el honor juega un papel importante y la violencia es una forma legítima para restituirlo.

2. El honor en las sociedades “tradicionales”

Construido en el seno de la modernidad occidental, el término “Violencia Basada en el Honor” pretende ilustrar cómo las sociedades consideradas “tradicionales” se rigen por códigos normativos, que pueden llegar a legitimar la violencia como mecanismo de restitución del honor. “Violencia Basada en el Honor”² (HBV, por sus siglas en inglés), es un término aplicado a los actos violentos que se cometen con la intención de restituir el honor perdido a causa de la acción de otro (Sedem y Ferrer-Wreder, 2014). En su definición más amplia, se aplica a “un crimen o incidente cometido para proteger o defender la reputación de una persona, familia y/o comunidad” (Association of Chief Police Officers, 2008).

En el ámbito académico, en las últimas décadas, ha surgido un gran número de publicaciones que se refieren específicamente a la HBV en contextos musulmanes, así

¹ Video disponible en el enlace <https://www.youtube.com/watch?v=IM3I0VUhBBc>

² Como no debería ser de otra manera, en ese trabajo se maneja el concepto de HBV en ningún caso como justificación de la violencia ni como eximente de la culpa. Al contrario, se trata este concepto para entender que el honor y la reputación pueden ser causas motivacionales de la violencia.

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



como en países del este de Europa y del sur de Asia (Payton, 2014; Bhanbhro et al, 2016; Tokiharu y Vijaykumar, 2016; Abu-Lughod, 2011). También existe una amplia literatura sobre la existencia de grupos sociales donde el honor juega un papel importante y donde existen códigos normativos que permiten el mantenimiento del orden previsto, si es necesario a través de la violencia. Entre otros muchos ejemplos, es posible citar el *Kanun*, en Albania, el *Pashtunwali* en Afganistán o el *Izzat* en regiones del norte de la India, Bangladesh y Pakistán³.

La HBV se ha convertido en una característica fácilmente observable en el “otro”, pero difícilmente analizable en el seno de una sociedad propia. Numerosos estudios clásicos sobre el honor hunden sus raíces en nuestra propia occidentalidad, como en el caso de *Vengeance and Justice: Crime and Punishment in the 19th Century American South* (Ayers, 1984), *Honour and Shame* (Peristiany, 1966), *Honour and Social Status* (Pitt-Rivers, 1966) o en trabajos sobre el honor medieval o la pureza de sangre en las antiguas monarquías (Caro, 1964). Sin embargo, no es fácil ver cómo esas relaciones entre honor y violencia que orientaron las primeras líneas de investigación sobre el honor en la antropología siguen subyaciendo en nuestras interacciones con los demás.

En el ámbito social se ha pretendido desvincular a la sociedad “moderna occidental” de estos elementos asociados a los colectivos donde el honor tiene un papel relevante. Si bien el honor y sus códigos se mantienen vigentes en numerosos colectivos humanos, el concepto ha ido siendo sustituido por el de dignidad, de carácter universal y menos discriminatorio (Bayefsky, 2013; Rodríguez Collao, 1999). Mientras que el primero se contempla como una medida jerárquica de valor social, que no es igual para todos, la dignidad remite a un valor intrínseco y equitativo, que cada individuo posee al nacer, con independencia de cualquier juicio de valor (Ayers, 1984; Rodríguez Collao, 1999; Bayefsky, 2013). Aunque honor y dignidad siguen coexistiendo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) promueve el reconocimiento “de la dignidad inherente y de los derechos inalienables de la familia humana” y no del honor. La sustitución de estos términos posee una importancia estratégica en la vida política y social, pues con ello se supera el antiguo concepto de honor, a favor de una democratización de los derechos básicos (Bayefsky, 2013).

³Si se desea obtener más información sobre estos trabajos, se pueden consultar, entre otros muchos ejemplos: Gellçi, 2005; Kakar, 2004 y Gauhar, 2014.

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Ciertamente, el honor así como los comportamientos relacionados con él son conceptos difíciles de abordar y de identificar. Por un lado, honor refiere a la percepción del mismo desde el punto de vista íntimo del individuo, más parecido al orgullo o a la autoestima. Pero esta vivencia también es reconocida por los demás a través de actos y comportamientos, adquiriendo entonces una dimensión social, conocida como honra o reputación (Maiza, 1995).

Autores como Peristiany (1966) o Heller (1987) han estudiado cómo los valores socioculturales y códigos morales del grupo evalúan, premian o sancionan el comportamiento de sus integrantes, es decir, cómo resultan prescriptivos para los individuos. En este sentido, Bailey (1971) se refirió a la expresión del honor como “comportamiento basado en el honor” para explicar esta dimensión social del honor. Cuando estos valores o códigos se establecen y legitiman, la cuestión del honor se torna central y alcanza el nivel de producto cultural, señalando colectivos donde el honor juega un papel especialmente relevante.

Diferentes autores han establecido elementos que habitualmente se encuentran presentes en las sociedades donde el honor juega un papel importante y que pueden ayudar a identificar comportamientos basados en él. López-Zafra (2007) considera que el principal elemento tiene que ver con la intensidad con la que los individuos de un grupo perciben el honor, tanto desde el punto de vista íntimo (autoestima) como social (reputación). Para la misma autora, cuando esta percepción se vive de manera muy intensa, la violencia puede ser vista como mecanismo legítimo para la restitución del honor. Se tiende, por tanto, a relacionar a los colectivos donde el honor juega un papel relevante con ciertas formas de violencia que surgen de una hipersensibilidad ante las cuestiones de autoestima y reputación (Pitt-Rivers y Peristiany, 1993; Osterman y Brown, 2011).

Se reconoce también la idea de que esas formas de violencia que pretenden la restitución del honor grupal son moralmente necesarias, es decir que, al ejercerla, se está ejerciendo una violencia virtuosa al servicio del grupo (Fiske y Rai, 2014). Miller (1993) observa cómo quien ejerce esta violencia percibe la acción como un acto de autoprotección basada en una *lex talionis*. En cierto sentido, existe cierto paralelismo entre los sistemas legales y los códigos normativos en torno al honor, pues ambos sistemas resultan prescriptivos y están basados en sanciones (Schmill, 1992). No en vano, como advierten diferentes autores, en los colectivos en los que el honor juega un papel relevante, la cultura, la tradición o la religión suelen dificultar la modernización de los sistemas

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



legales, llegando incluso a competir con ellos y a tener reflejo en las propias leyes (Schneider, 1971; Cohen y Nisbett, 1994).

Obviamente la legitimación y aplicación de estos códigos normativos basados en el honor requieren, según Al Gharaibeh (2016), de cierta capacidad de organización del grupo. El propio autor advierte que esta capacidad del grupo para organizarse, no solo es capaz de legitimar o prescribir el uso de la violencia, sino que es directamente proporcional al castigo. A mayor capacidad de organización, mayor puede ser la respuesta al deshonor. Por su parte, Cooney (2014) observa otra relación proporcional, esta vez respecto a la percepción de las diferencias sociales entre ofensor/ofendido y a la severidad del castigo. Es decir, cuando el grupo o individuo causante del deshonor es considerado de un estatus más bajo, la respuesta será más severa.

Todos estos elementos (la intensidad del honor íntimo y social, la legitimación de la violencia como mecanismo de restitución, la percepción de esta violencia como algo virtuoso y de servicio al grupo, la proporcionalidad entre la capacidad organizacional del grupo y el castigo prescrito, así como la relación entre este castigo y la percepción de superioridad social del grupo ofendido) pudieron ser identificables en la construcción social y reproducción del discurso del caso de estudio propuesto. A través de él, los medios occidentales mostraban al mundo una imagen del ISIS a modo de sociedad “tradicional”, basada en el honor, en el que la venganza aparecía como un mecanismo coherente para la restitución del honor.

En la producción discursiva de este episodio, lo que se estaba dando por válido es que la violencia ejercida hacia los jabalíes era una forma de HBV. Sin embargo, como se aborda en el siguiente apartado, la aplicación de esta violencia, según la tradición racionalista⁴, no sería coherente ni tampoco retributiva del honor, pues si bien a los animales no humanos no se les otorga derechos morales, tampoco se les atribuye obligaciones. Si bien la posibilidad de que los animales no humanos fuesen moralmente

⁴ Si se desea completar información sobre la tradición *racionalista* como argumento para la no atribución de derechos morales a los animales no humanos, se puede consultar el trabajo de tesis doctoral de Olga Campos (2011:43) “¿Daña la muerte a los animales? El análisis privacionista y la plausibilidad de una gradación no especieísta del valor de las vidas”. Granada, Universidad de Granada. La argumentación que se propone responde al siguiente esquema:

“1. En un esquema contractualista, derechos y obligaciones morales dependen de la existencia de un contrato hipotético o real. 2. Los participantes en dicho contrato deben ser agentes racionales. 3. De esa forma, los derechos y obligaciones encarnados en el contrato abarcan sólo a los agentes racionales. 4. Los animales no son agentes racionales. 5. De esa forma, los derechos y obligaciones encarnados en el contrato no abarcan a los animales. 6. Solo los que participan en el contrato poseen derechos morales directos. 7. De esa forma, los animales no poseen derechos morales directos.”

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



responsables de un perjuicio cometido, con juicios y sanciones en cortes ordinarias, sí está ampliamente documentado⁵, la totalidad de estos casos remite a tiempos remotos. Por el contrario, en la literatura contemporánea, el concepto de HBV nunca ha sido aplicado a animales no humanos. Al incorporar la venganza de los combatientes sobre los jabalíes, los medios occidentales ahondaban en la construcción del ISIS como una sociedad atrasada, incoherente y sometida a la tradición y a sus códigos normativos.

3. El jabalí, una biotecnología fuera de nuestra comunidad moral pero dentro de la política

Si bien la tradición racionalista ha sido claramente superada por sus incoherencias referidas a los casos de “humanos marginales⁶”, ésta constituye todavía hoy la corriente ética dominante. Bajo este prisma se propone que la racionalidad moral es el criterio que debe guiarnos en la inclusión/exclusión de nuestra comunidad moral. Considerar a los animales no humanos como miembros de nuestra comunidad moral implicaría reconocer su capacidad para razonar moralmente, lo cual resultaría un absurdo (Campos, 2011).

Esta agencia moral que sí es reconocida en los humanos, sienta las bases del desarrollo de un contractualismo por el que se establecen los derechos y obligaciones de sus miembros. Si no consideramos a los animales no humanos como agentes morales, estos derechos y obligaciones no les abarcarían, es decir, quedarían fuera de nuestra comunidad moral. La idea de la reciprocidad⁷ subyace, por tanto, a este racionalismo. Solo

⁵Si se desea profundizar en estos trabajos, se pueden consultar, entre otros, los siguientes: Hyde, 1916; Saint-Prix, 1829; Evans, 1906; D’Addosio, 1892.

⁶ El caso de los “humanos marginales” se ha empleado para demostrar la incoherencia del paradigma racionalista, que propone la racionalidad moral como requisito para la atribución de derechos morales. De este modo, se hace referencia a aquellos humanos, bebés, niños pequeños o individuos con discapacidad cognitiva grave, a los que no es posible atribuirles racionalidad y que, por lo tanto, bajo este pensamiento quedarían fuera de nuestra Comunidad Moral. Si se desea completar información sobre el requisito de la reciprocidad para la pertenencia a la comunidad moral se puede consultar el trabajo de tesis doctoral de Olga Campos (2011:45) “¿Daña la muerte a los animales? El análisis privacionista y la plausibilidad de una gradación no especieísta del valor de las vidas”. Granada, Universidad de Granada.

⁷Si se desea completar información sobre el requisito de la reciprocidad para la pertenencia a la comunidad moral se puede consultar el trabajo de tesis doctoral de Olga Campos (2011:45) “¿Daña la muerte a los animales? El análisis privacionista y la plausibilidad de una gradación no especieísta del valor de las vidas”. Granada, Universidad de Granada. Basándose en Sapontzis (1987: 140-144), se argumenta que: “B1. Sólo aquellos individuos capaces de reciprocidad (que respetan los derechos morales de otros) son sujetos de derechos morales. B2. Los animales no son capaces de reciprocidad (no pueden respetar los derechos morales). B3. Entonces los animales no pueden ser sujetos de derechos morales.”

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



aquellos capaces de llevar a cabo acciones morales pueden ser sujetos de derechos morales.

Como reconoce Campos (2011), en el caso de los animales no humanos, al no poder ser agentes morales, no podrían tampoco ser sujetos de derechos morales. Por un lado, cualquier comportamiento hacia ellos quedaría legitimado. Bajo esta premisa, matar a los jabalíes de Kirkuk sería legítimo, dado que se les considera ajenos a nuestra comunidad moral. Sin embargo, por otro lado, dado que no es posible atribuirles agencia ni obligaciones morales, la venganza hacia ellos no tendría sentido alguno, pues no constituiría una violencia virtuosa ni supondría la restitución del honor perdido.

Para entender el porqué de una venganza hacia los jabalíes, tendríamos dos opciones. La primera supondría asumir, conforme nos propone la construcción del discurso de la noticia, que el ISIS, a diferencia de nosotros, es una sociedad atrasada y basada en la tradición. De ser así, la prescripción de la violencia estaría por encima del paradigma racionalista. Es decir, deberíamos asumir que este grupo social consideró a los jabalíes moralmente responsables de su acción y decidió vengarse con su muerte para restituir el honor perdido.

La segunda opción, por la que se toma partido en este trabajo, implica asumir que la imagen del ISIS no se corresponde con la imagen de sociedad “atrasada”, que los medios ofrecieron a través de su discurso. Implica entender la venganza hacia los jabalíes como una venganza hacia los medios occidentales, situarla en la arena política. Bajo esta perspectiva, la acción de los jabalíes habría sido difundida, amplificada e interpretada por los medios de comunicación occidentales para la humillación y el desprestigio del ISIS. A través de este discurso, los jabalíes fueron elevados a la categoría de “héroes antiterroristas”, representando los intereses del mundo occidental.

En *When species meet*, Haraway (2013:56) retoma un concepto definido por Edmund Rusell (2003) para referirse a la utilización de algunos animales como “biotecnologías” y que puede ser útil para entender el significado de la venganza hacia los jabalíes. Rusell (2003) aplicó el término “biotecnología” para referirse a “un artefacto biológico conformado por los humanos para servir a sus fines”. Es evidente que en esta noticia los jabalíes no fueron conformados para matar a los tres terroristas del ISIS. Sin embargo, su acción fue apropiada e interpretada por los medios occidentales para el desprestigio de este grupo.

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Se diría entonces que los jabalíes actuaron como “biotecnologías”, en representación de los intereses occidentales. Sería posible, entonces, introducir el concepto de “biotecnología de representación” para referirse a toda apropiación de la acción de un organismo vivo para representar los intereses de un individuo o colectivo en conflicto o competición. Esta definición implica sustituir el concepto de jabalí (*per se*) por el de jabalí^{br} (como biotecnología de representación)⁸.

La incorporación de los jabalíes^{br} como héroes, capaces de desprestigiar al colectivo ISIS, situó su acción dentro del terreno de la política pero fuera de nuestra comunidad moral. Es decir, desde una tradición racionalista, la muerte de estos animales, en cuanto a ajenos a nuestra comunidad moral, no es algo que lamentar. Sin embargo, a través de su acción, los jabalíes sí representaron los intereses de los medios occidentales frente al ISIS. El jabalí^{br} habría sido una útil tecnología al servicio de los medios occidentales, capaz de protagonizar la humillación del grupo ISIS, pero cuya vida no se encuentra al amparo de nuestra comunidad moral.

Esta idea estaría alineada con la propuesta de Agamben (1998) en *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Aquí el filósofo reflexiona sobre la existencia de dos modos de vida. De un lado, la vida cualificada que goza de consideración moral y política, a la que denominó “Bíos”. De otro lado, la vida desnuda, desprovista de derechos morales y políticos, a la que llamó Zôe. Para Agamben, la inclusión de la Zôe dentro de la vida política, es algo característico de la modernidad. La paradoja de la que se da cuenta, es cómo la política moderna se constituye por medio de una exclusión inclusiva, en la que la Zôe se incorpora a la vida política como quien inserta un objeto.

La biopolítica, entendida como una politización de la vida desnuda, ha servido para explicar diferentes teorías de la alteridad, desde teorías postcoloniales hasta estudios críticos animales. El término “biopolítica”, de gran complejidad y amplitud, se utiliza aquí en el sentido en que Agamben (1998) lo toma de Michel Foucault para referirse a la inclusión de la vida natural (Zôe) en los mecanismos y cálculos de poder del Estado. Si bien se entiende este concepto en la descripción de una forma de relación entre el individuo (humano) y el Estado, la necesidad de describir a quienes forman parte de esa

⁸ A partir de este punto, el texto distingue entre jabalí y jabalí^{br}, refiriéndose esta última forma a los jabalíes contemplados como biotecnologías de representación de los medios de comunicación occidentales. De este modo des-esencializa al animal, añadiendo las connotaciones que se exploran en este artículo.

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



“vida natural” dota a este término de gran utilidad para describir nuestras relaciones con los que consideramos fuera de nuestra humanidad.

Su modelo biopolítico del poder, basado en la oposición entre el mero hecho de vivir (Zôe) y la vida cualificada (Bíos), sitúa a la primera, la vida natural o *nuda vita*, al margen de nuestra comunidad política. Sin embargo, como Agamben describe, esta es una exclusión inclusiva, pues lo excluido se mantiene en relación con lo incluido a través de la excepción. La incorporación de la Zôe en la vida política forma parte de esta paradójica excepción (Berrio, 2008). En el relato de este caso de estudio, el modelo biopolítico de Agamben nos sirve para entender cómo las vidas desnudas de los jabalíes, excluidos de nuestra comunidad moral, fueron traídas a la arena política, convirtiendo a los jabalíes en jabalíes^{br}. La venganza, que de otro modo no hubiese tenido sentido, se interpretaría ahora con coherencia, cobrando el valor instrumental de restituir el honor perdido.

4. Conclusiones

Llegados a este punto, es posible contestar a la pregunta que se plantea en el título de este trabajo, ¿puede un jabalí morir por honor? Dada la racionalidad moral que se le atribuye al jabalí, sería difícil entender que decidiera morir para restituir su honor. Sin embargo, la posibilidad de que un humano considere que su honor, prestigio o reputación ha resultado dañado por la acción de un jabalí, podría implicar la venganza violenta hacia éste. Sin embargo, dentro del paradigma de la reciprocidad, esta venganza no tendría sentido, salvo que el animal no humano estuviera representando los intereses de un individuo o colectivo humano. Ahora el juego de palabras empleado en el título cobra sentido, si se piensa que los jabalíes del relato sí pudieron ser matados por una cuestión de honor.

Si bien no es posible contrastar la veracidad del relato analizado y numerosos indicios apuntan a pensar en su redacción como una “PSYOP”, *Fake New* o “Posverdad” para el desprestigio y humillación del ISIS, el análisis realizado sirve para establecer conexiones entre el discurso y el espacio social en el que surgió. La manera en la que los medios occidentales construyeron este discurso se relaciona con un conjunto de prácticas, ideologías y contextos institucionales que incorporaron la venganza violenta como una forma de restituir el honor. Al hacerlo, confeccionaron una imagen del ISIS como una sociedad “basada en la tradición”, “primitiva”, “atrasada”, donde los códigos normativos son capaces de legitimar el uso de la violencia.

¿Puede un jabalí morir por honor? Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras interacciones con el resto de animales.

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Sin embargo, en la construcción y reproducción moderna occidental de este discurso, la lógica de la venganza se incorporó como una reacción esperable, a pesar de que la violencia ejercida hacia los jabalíes suponía admitir una forma de HBV interespecie, sobre la que no existen precedentes en la literatura contemporánea. Si en una tradición racionalista no es posible atribuir a los jabalíes la capacidad de razonar moralmente, tampoco a su acción podría atribuírsele una motivación y por lo tanto la venganza violenta hacia ellos no podría cumplir una función restitutiva del honor. No en vano la HBV nunca ha sido empleada para definir interacciones entre especies, ya que resultaría incoherente con respecto al requisito de la reciprocidad.

Si los medios occidentales incorporaron a este relato la venganza hacia los jabalíes, no fue porque los consideraran agentes morales, sino porque a través del discurso de esta noticia, los habían elevado a la categoría de “héroes antiterroristas”, empleándolos como “biotecnologías de representación” de sus intereses. Los jabalíes habían saltado así a la arena política, convertidos en jabalíes^{br}. La venganza hacia ellos no respondió a un error conceptual, de una sociedad tradicional y atrasada sino a una respuesta en la esfera de la política, a través de la que estos animales habían sido interpretados como aliados de los medios occidentales, para el desprestigio y la humillación del grupo social ISIS.

La importancia del modelo expuesto como “biotecnología de representación” radica en que permite comprender comportamientos hacia los animales no humanos que antes quedaban fuera del entendimiento de las ciencias sociales. El caso del honor es especialmente significativo, pues los comportamientos que le subyacen son capaces de prescribir el uso de la violencia como mecanismo de restitución. Si el conocimiento sobre la HBV nunca ha sido ensanchado para dar cabida a los animales no humanos, es porque el honor y la violencia basada en él operan en el dominio de una comunidad moral en la que ambos agentes se reconocen racionalidad moral para llevar a cabo sus actos.

Como se ha visto, la superioridad social entre el ofendido y el ofensor puede guardar una proporcionalidad con el castigo. Esta regla es relevante aquí porque en nuestro imaginario la percepción de las diferencias sociales entre humanos y animales no humanos pueden prescribir castigos de máxima severidad⁹. Este trabajo alerta sobre la

⁹La percepción de esta diferencia, así como la aplicación de castigos tiene que ver con la considerabilidad moral que desde la tradición racionalista se les atribuye a los animales no humanos. No obstante, otros criterios no racionalistas, como la capacidad de sufrir, contribuirían a reducir la percepción de una diferencia social entre humanos y demás animales. Si se desea profundizar en el conocimiento de este otro criterio de inclusión, se puede consultar el trabajo de tesis doctoral de Olga Campos (2011:45).

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



necesidad de extremar la vigilancia sobre las formas de violencia hacia los animales no humanos, cuando éstos son contemplados como “biotecnologías de representación”, es decir, cuando representan intereses de individuos o colectivos humanos en conflicto o competición. Así mismo, promueve un modelo de considerabilidad moral sensocentrista, en el que los no humanos, pese a no ser capaces de llevar a cabo actos morales, ni respetar los derechos de los demás, si pueden padecer las acciones de los agentes morales. Deben ser considerados, por tanto, pacientes morales y tenidos en cuenta en nuestra toma de decisiones.

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

ANEXO 1. Cuadro de medios consultados

TITULAR	MEDIO	ENLACE
خنازير يريية تقتل ثلاثة من داعش "جنوب كركوك"	ALSUMARIA	https://www.alsumaria.tv/news/201825/%D8%AE%D9%86%D8%A7%D8%B2%D9%8A%D8%B1-%D8%A8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D9%82%D8%AA%D9%84-%D8%AB%D9%84%D8%A7%D8%AB%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4-%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%A8%D9%8A-%D9%83%D8%B1%D9%83%D9%88%D9%83/ar#
Three ISIS fighters 'are killed by rampaging wild BOARS' near Iraqi farmland	DAILY MAIL	https://www.dailymail.co.uk/news/article-4439418/Three-ISIS-fighters-killed-wild-boars-Kirkuk.html
DES MEMBRES DE DAECH TUÉS PAR DES SANGLIERS	LE MATIN	https://www.lematin.ch/monde/membres-daech-tues-sangliers/story/15649171
Wild boars rampage in Kirkuk, leave 3 Islamic State members dead	IRAQINEWS	https://www.iraqinews.com/iraq-war/wild-boars-rampage-kirkuk-leaves-3-members-dead/
Wild boars overrun Islamic State position, kill 3 militants	USA TODAY	https://eu.usatoday.com/story/news/world/2017/04/25/wild-boars-overrun-islamic-state-position-kill-3-militants/100876844/
ISIS FIGHTERS IN IRAQ KILLED BY WILD BOARS BEFORE THEY CAN AMBUSH LOCALS	NEWSWEEK	https://www.newsweek.com/isis-fighters-iraq-killed-wild-boars-ambush-civilians-589816
Three Isis fighters 'mauled to death by wild boars in Iraq'	INDEPENDENT	https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/isis-fighters-wild-boars-mauled-death-iraq-kirkuk-al-rashad-a7700596.html
Wild boars maul Isil fighters to death in Iraq	THE TELEGRAPH	https://www.telegraph.co.uk/news/2017/04/25/wild-boars-maul-isil-fighters-death-iraq/
Irak : trois membres de Daech tués par... des sangliers	LA DEPECHE	https://www.ladepeche.fr/article/2017/04/25/2562759-irak-trois-membres-de-daech-tues-par-des-sangliers.html
Wild boars' rampage kills	KURDISTAN 24	http://www.kurdistan24.net/en/news/991cca7e-48b8-4ac8-8123-b2e7217ecd5f/Wild-boars-rampage-kills-three-IS-injures-five

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

three IS, injures five		
Кабанырастерз алитрехтеррористов ИГИЛ в Ираке	RUSVESNA	http://rusvesna.su/news/1493074202
СМИ: в Иракекабанырастерзалитрехтеррористов ИГ	SPUTNIK	https://ru.sputnik.kg/world/20170425/1033068592/kabany-rasterzali-boevikov-ig.html
СМИ: в Иракекабанырастерзалитрехбоевиков ИГ*	RIA NOVOSTI	https://ria.ru/20170425/1493028505.html
Кабанырастерз алитрехбоевиков в ИГИЛ в Ираке – СМИ	TVZVEZDA	https://tvzvezda.ru/news/vstrane_i_mire/content/201704250202-zola.htm
عناصر من داعش أُلحق بهم موتوندهساتحترارجلخ نازيربرية	DAILY SABAH	https://www.dailysabah.com/arabic/arab-world/2017/04/25/three-isis-fighters-mauled-to-death-by-wild-boars-in-iraq
Wild boar stampede crushes ISIS fighters	NEW YORK POST	https://nypost.com/2017/04/26/wild-boar-stampede-crushes-isis-fighters/
Stampeding boars kill three Isis terrorists	METRO	https://metro.co.uk/2017/04/26/stampeding-boars-kill-three-isis-terrorists-6597872/
Isis fighters killed by wild boar as they hid waiting in ambush	THE TIMES	https://www.thetimes.co.uk/article/isis-fighters-killed-by-wild-boar-as-they-hid-waiting-in-ambush-bc022dlqm
ISIS fighters mauled to death by 'rampaging wild boars' near Iraqi farmland	DAILY MIRROR	https://www.mirror.co.uk/news/world-news/isis-fighters-boars-rampage-death-10297374
a tres miembros de Estado Islámico n Irak	EL MUNDO	https://www.elmundo.es/f5/comparte/2017/04/26/59008a12e2704e5c288b45ae.html
Unos jabalíes matan a tres terroristas de Estado Islámico	20 MINUTOS	https://www.20minutos.es/noticia/3022019/0/jabalies-matan-tres-terroristas-estado-islamico/
Irak: jabalíes matan a tres miembros del ISIS cuando preparaban emboscada	DIARIO CORREO	https://diariocorreo.pe/mundo/irak-jabalies-matan-a-tres-miembros-del-isis-cuando-preparaban-emboscada-746017/

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Jabalíes matan a tres yihadistas que preparaban un ataque en Irak	CRONICA	http://www.cronica.com.mx/notas/2017/1020746.html
Tres miembros de Estado Islámico murieron atacados por una piara de jabalíes	MONTEVIDEO PORTAL	https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Tres-miembros-de-Estado-Islamico-murieron-atacados-por-una-piara-de-jabalies-uc341459
Iraq, tremiliziani di Isis uccisi da un branco di cinghialiselvatici	IL GIORNALE	http://www.ilgiornale.it/news/mondo/iraq-tre-miliziani-isis-uccisi-branco-cinghiali-selvatici-1390013.html
Three Islamic State fighters said killed by wild boars	TIMES OF ISRAEL	https://www.timesofisrael.com/three-islamic-state-fighters-said-killed-by-wild-boars/
Wild boars slay three Daesh militants	ARAB NEWS	http://www.arabnews.com/node/1090531/middle-east
3 ISIS militants killed by wild boars in Iraq	KHAAMA PRESS	https://www.khaama.com/3-isis-militants-killed-by-wild-boars-in-iraq-02654/
Una manada de jabalíes mata a tres miembros del Estado Islámico en Irak	LA VANGUARDIA	https://www.lavanguardia.com/internacional/20170427/422084863309/estado-islamico-isis-jabalies-irak.html
Una manada de jabalíes mata a tres yihadistas del Estado Islámico en Irak	LA VOZ DE GALICIA	https://novo.lavozdegalicia.es/noticia/animaladas/2017/04/27/manada-jabalies-mata-tres-yihadistas-estado-islamico-irak/00031493310483552302151.htm
Unos jabalís acaban con una célula del Estado Islámico al norte de Irak	EL PERIODICO	https://www.elperiodico.com/es/extra/20170427/jabalies-matan-terroristas-estado-islamico-irak-6001090
Una piara de jabalíes mata a tres miembros de Estado Islámico en Kirkuk	NOTICIAS DE NAVARRA	https://www.noticiasdenavarra.com/2017/04/27/ocio-y-cultura/que-mundo/una-piara-de-jabalies-mata-a-tres-miembros-de-estado-islamico-en-kirkuk
Una estampida de jabalíes mata a tres soldados de Daesh en Kirkuk (Irak)	ABC	https://www.abc.es/internacional/abci-estampida-jabalies-mata-tres-soldados-daesh-kirkuk-irak-201704261221_noticia.html

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



Una manada de jabalíes mata a tres miembros del ISIS en Irak	OPINION	http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2017/0427/noticias.php?id=217688
Tres miembros del Estado Islámico murieron tras ataque de una manada de jabalíes	LA HORA	http://www.lahora.cl/2017/04/tres-miembros-del-estado-islamico-murieron-tras-ataque-una-manada-jabalies/
Una manada de jabalíes mata a tres miembros del ISIS en Irak	CLARIN	https://www.clarin.com/mundo/manada-jabalies-mata-miembros-isis-irak_0_ry0Kotky-.html
Jabalíes matan a terroristas	EL DIARIO	http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/432784-jabalies-matan-a-terroristas/

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2011). “Seductions of the “honor crime””. En *Differences*, Vol. 22 N° 1 (Pp. 17-63).
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Al Gharaibeh, F.M. (2016). “Debating the role of custom, religion and law in ‘honour’ crimes: implications for social work”. En *Ethics and Social Welfare*, 10:2 (Pp. 122-139).
- Association of Chief Police Officers (2008). *Honor Based Violence strategy. Workbook for the creation of Guidance/Practice Advice*. London, England: Association of Chief Police Officers of England, Wales and Northern Ireland.
- Ayers, E. L. (1984). *Vengeance and justice: Crime and punishment in the 19th century American South*. New York: Oxford University Press.
- Bailey, F. (1971). *Gifts and Poisons: the Politics of Reputation*. New York: Schocken Books
- Bayefsky, R. (2013). “Dignity, honour, and human rights: Kant’s perspective”. En *Political Theory*, Vol. 41 N° 6 (Pp. 809-837).
- Berrío, A. (2008). *La fusión entre democracia y estado de excepción en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: una reflexión en torno a los efectos de la exclusión-inclusiva*

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



- de la nuda vida en el ejercicio de la política occidental*. Tesis de maestría. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Bhanbhro, S., Cronin de Chavez, A. y Lusambili, A. (2016). "Honour based violence as a global public health problem: a critical review of literature". En *International Journal of Human Rights in Healthcare*, 9 (3) (Pp. 198-215).
- Blanco, P.R. (2017). *La inverosímil victoria de los jabalíes contra los terroristas del ISIS*. El País. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2017/05/02/hechos/1493722495_753577.html.
- Campos, O. (2011). *¿Daña la muerte a los animales? El análisis privacionista y la plausibilidad de una gradación no especieísta del valor de las vidas*. Granada: Universidad de Granada.
- Caro, J. (1964). "Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos populares". En *Revista de dialectología y tradiciones populares*. 20(4) (P. 410).
- Cohen, D., y Nisbett, R. E. (1994). "Self-protection and the culture of honor: Explaining southern violence". En *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20(5) (Pp. 551-567).
- Cooney, M. (2014). "Death by family: Honor violence as punishment". En *Punishment and Society*, 16(4) (Pp. 406-427).
- D'Addosio, C. (1892). *Bestie Delinquenti*. Luigi Pierro, Napoli.
- Evans, E. P. (1906). *The criminal prosecution and capital punishment of animals*. London: William Heinemann.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis*. Harlow: Longman Group UK Ltd.
- Fernández Poncela, A. M. (2012). "Psicología de masas, identidad social, epidemias y rumores: la influenza en México". En *Sociológica*, 27(76) (Pp.189-230).
- Fiske, A. P. y Rai, T. S. (2014). *Virtuous violence: Hurting and killing to create, sustain, end, and honor social relationships*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Foltz, R. C. (2006). *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. London: Oneworld Oxford.
- Gauhar, N. A. (2014). *Honour crimes in Pakistan: unveiling reality and perception*. Community Appraisal y Motivation Programme.
- Gellçi, D. (2005). *Gjakmarrja: Albanian highlander's "blood feud" as social obligation*. Albanian Institute for International Studies.

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



- Haraway, D. J. (2013). *When species meet* (Vol. 3). University of Minnesota Press.
- Heller, A. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ed. Península.
- Hyde, W. W. (1916). "The prosecution and punishment of animals and lifeless things in the middle ages and modern times". En *University of Pennsylvania Law Review and American Law Register*, 64(7) (Pp. 696-730).
- Kakar, P. (2004). *Tribal law of Pashtunwali and women's legislative authority*. Afghan Legal History Project, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law of School.
- Lara, F. y Campos, O. (2015). *Sufre, luego importa: reflexiones éticas sobre los animales*. España: Plaza y Valdés Editores.
- Le Parisien (2017). *Djihadistes tués par des sangliers en Irak: «Une intoxic»*. Recuperado de: <http://www.leparisien.fr/archives/irak-trois-djihadistes-de-daech-tues-par-des-sangliers-25-04-2017-6887307.php>.
- López-Zafra, E. (2007). "Elaboración de una escala para medir Cultura del Honor". En *Revista de Psicología Social*, 22(1) (Pp. 31-42).
- Maiza, C. (1995). "La definición del concepto de honor: Su entidad como objeto de investigación histórica". En *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, (8) (Pp. 191-210).
- Miller, W. I. (1993). *Humiliation: And other essays on honor, social discomfort, and violence*. Cornell University Press.
- Osterman, L. L., y Brown, R. P. (2011). "Culture of honor and violence against the self". En *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37(12) (Pp. 1611-1623).
- Payton, J. (2014). "'Honor,' collectivity, and agnation: emerging risk factors in 'honor'-based violence". En *Journal of interpersonal violence*, 29(16) (Pp. 2863-2883).
- Peristiany, J. G. (1966). *Honour and shame: The values of Mediterranean society*. University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, J. y Peristiany, J. G. (1993). *Honor y gracia*. Alianza Editorial.
- Pitt-Rivers, J. (1966). *Honour and social status. Honour and shame: The values of Mediterranean society*. University of Chicago Press.
- Rodríguez Collao, L. (1999). "Honor y dignidad de la persona". En *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* N°20 (Pp. 9-22).
- Ruiz Ruiz, Jorge (2009). "Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas". En *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), Art. 26.

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



- Russell, E. (2003). *Industrializing Organisms: Introducing Evolutionary History*. London and New York: Ed. Schrepfer, S. & Scranton P.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Editorial Al Quibla.
- Saint-Prix, J. B. (1829). *Rapport et recherches sur les procès et jugemens relatifs aux animaux*. Imprimerie de Selligue.
- Schleifer, R. (2014). "Propaganda, PSYOP, and Political Marketing: The Hamas Campaign as a Case in Point". En *Journal of Political Marketing*, 13:1-2 (Pp. 152-173).
- Schmill, U. (1992). "El sistema del derecho y sus implicaciones", en González, M. del R. (comp.) (1992). *Historia del derecho*. México: Instituto Mora.
- Schneider, J. (1971). "Of vigilance and virgins: Honor, shame and access to resources in Mediterranean societies". En *Ethnology*. 10(1) (Pp.1-24).
- Sedem, M. y Ferrer-Wreder, L. (2014). "Fear of the Loss of Honor: Implications of Honor-Based Violence for the Development of Youth and Their Families". En *Child y Youth Care Fórum*, N° 44: (Pp. 225-237).
- Shammary, A. (2017). *Isis Fighters killed by wild boar as they hid waiting in ambush*. *The Times*. Recuperado de: <https://www.thetimes.co.uk/article/isis-fighters-killed-by-wild-boar-as-they-hid-waiting-in-ambush-bc022dlqm>
- Tokiharu, D. y Vijaykumar, R. (2016). "A Review of the Literature on Honor-based Violence". En *Sociology Compass*, 10(5) (Pp. 353-363).
- Van Dijk, T. A. (1999). "El análisis crítico del discurso". En *Anthropos: Huellas del Conocimiento*, 186 (Pp. 23-36).
- Van Dijk, T.A. (1983). "Estructuras textuales de las noticias de la prensa". En *Anàlisi : quaderns de comunicació i cultura*, N° 7-8 (Pp. 77-105).
- Van Dijk, T. A. (1990). *La noticia como discurso Comprensión, estructura y producción de la información*. Paidós Comunicación.

**¿Puede un jabalí morir por honor?
Algunas consideraciones sobre el honor en nuestras
interacciones con el resto de animales.**

Eduardo Barona, Pedro Tomé y Olga Campos



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

EDUARDO BARONA COLLADO

Es antropólogo social y cultural, doctorando en la Universidad Complutense de Madrid en el área de estudios Humano/Animal (HAS). Preside la Fundación Yelcho, entidad basada en la educación en el respeto a los animales.

PEDRO TOMÉ MARTÍN

Antropólogo social y cultural, Jefe del Departamento de Antropología (ILLA-CSIC), experto, desde la ecología cultural política, en culturas ganaderas (España) y rancheras (México)

OLGA CAMPOS SERENA

Filósofa especializada en ética normativa no especista e implicaciones prácticas del paradigma ético sensocentrista.



LITERATURA

AÑO VII | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2020

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

BREVE RECuento: EVOLUCIÓN DE LA FIGURA DE LA SIRENA EN LA MICROFICCIÓN MEXICANA DEL SIGLO XX

**BREVE RELATO:
EVOLUÇÃO DA FIGURA DA SEREIA NA MICROFIÇÃO MEXICANA DO SÉCULO
XX**

**A BRIEF OVER VIEW:
EVOLUTION OF THE SIREN'S FIGURE IN MEXICAN MICROFICTION OF THE
20TH CENTURY**

Enviado: 9 de noviembre de 2020

Aceptado: 26 de octubre de 2020

Omar David Avalos Chávez

Doctor en Literatura Latinoamericana. Facultad de Humanidades y Arte en Universidad de Concepción (Chile). Facultad de Letras y Comunicación, Universidad de Colima.

Email: omardavid_avalos@ucol.mx

Mayra Vázquez Laureano

Licenciada en Letras Hispanoamericanas. Facultad de Letras y Comunicación en Universidad de Colima (México).

Email: mayra.m.laureano@gmail.com

Breve recuento: evolución de la figura de la sirena en la microficción latinoamericana del siglo XX

Omar David Avalos Chávez / Mayra Vázquez Laureano



La evolución que ha tenido la sirena como personaje en la microficción latinoamericana, específicamente en la obra de autores mexicanos, es analizada en el presente escrito mediante la localización de características que permiten a la microficción retratar dicha figura, así como la forma en que estos rasgos se contraponen a los de los mitos clásicos relacionados con las sirenas, esto para examinar el aspecto mítico-literario que mantenemos en relación a la herencia cultural que nos ha sido otorgada por Occidente.

Palabras clave: sirena, México, microficción, evolución.

A evolução que a sereia teve como personagem na microficção latino-americana, especificamente na obra de autores mexicanos, é analisada neste escrito por meio da localização de características que permitem a microficção retratar essa figura, também como a forma como esses recursos se contrapõem aos dos mitos clássicos relacionados às sereias, isso para examinar o aspecto mítico-literário que mantemos em relação ao patrimônio cultural que nos foi concedido pra mundo Ocidental.

Palavras-chave: sireia, México, microficção, evolução.

The evolution that the mermaid has had as a character in Latin American microfiction, specifically in the work of mexican authors, is analyzed in the present writing through the tracing of characteristics that allow microfiction to portray figure, as well as the wayin which such features are opposed to those of the classic myths related to mermaids, this in order to examine the mythical-literary aspect that we maintain in relation to the cultural heritage that has been granted to us by the West.

Key Words: mermaid, México, microfiction, evolution.

1. Introducción

Dado que la figura mitológico-literaria de la sirena es desacralizada por autores mexicanos, quienes incorporan al mito variaciones que crean un nuevo contexto, totalmente irreverente, en un claro ejemplo de transculturalización en el que los moldes canónicos y genéricos evolucionan gracias a distintos procedimientos irónicos y paródicos al incorporar a la sirena a la microficción como uno de los elementos claves para lograr la “economía narrativa”, el presente artículo pretende determinar los orígenes del mito de la sirena para obtener características a analizar, tales como función, forma física y personajes que tienen que ver con ella, analizar y comparar dichas cualidades que definen a la nueva sirena mexicana, para así exponer los medios por los cuales la figura mitológica asimila nuevas características y el contexto en que se le re-enmarca al arribar a una cultura distinta de la que proviene originalmente.

Es en el siglo XVII europeo cuando “lo monstruoso se constituye como una fuerza imaginativa que contradice las normas clásicas y armónicas, apolíneas y geométricas de la percepción y la representación dictadas por la noción de mimesis” (Del Río Parra, 2003: 14), lo cual constituye un modelo, parámetro de lo “normal” que los europeos traen consigo y desembarcan en América a su llegada.

Para Lucian Boia (1995), con el descubrimiento “América lo heredaba todo, el nombre y las peculiaridades de los indios y también la fértil colección de rasgos, cualidades y defectos atribuidos por los griegos y los romanos a los bárbaros, a los pueblos diferentes que habitaban los confines del mundo”, definiendo así los componentes del mestizaje, de la transculturalidad que nos ha caracterizado desde la emancipación política de la corona española, los mismos que se instauran como referentes en cuanto a la comparación que Occidente ha hecho desde entonces, incluyendo al mito de la sirena.

Pero esta monstruosidad ligada a la idea de impureza y la transgresión de reglas sociales o a su posible violación, se refería a las “representaciones rudimentarias de la luminosidad que alcanzarían después complicadas elaboraciones, hasta desplazarse hacia los planos alegóricos”. Es de este carácter numinoso que Europa intenta protegerse, “o bien aquellos elementos numinosos que domina o pretende dominar”, los cuales se encontraría simbolizados “por las anomalías, las excepciones, las monstruosidades”, como en el caso de la sirena. (Báez, 1992, p.305)

Por ello, es de señalarse la existencia de leyendas y mitos anteriores a la aparición de América en la cartografía occidental en los que se da cuenta de esta figura mítica. Como

señala Maite Solana (Macías Rodríguez, 2006), los mitos indoeuropeos pudieron desarrollarse mejor durante la etapa del romanticismo en Europa gracias a las condiciones intelectuales y culturales, alcanzando su auge sobre todo en los siglos XVIII y XIX. Su desarrollo fue comparable incluso con el que alcanzó en la época griega, logrando ampliar y penetrar en el imaginario cultural europeo durante ese tiempo.

La referencia hacia los mitos, el uso de personajes mitológicos conocidos como un recurso literario nos lleva a indagar sobre las razones por las que los escritores se apoyan en ellos. Macías Rodríguez considera la idea de Jaume Pòrtulas (1998, pp. 23-24) al respecto, en la que los mitos proporcionarían al individuo “el sentimiento de insertarse en una tradición muy vasta, que les trasciende de modo extraordinario”, con lo que se intentaría “vencer la sensación de radial soledad”. Además, supone que el poeta ocuparía el lugar de antiguos sacerdocios ya sin prestigio que se esfuerza por ser el creador de mitos y religiones.

En el caso de América la llegada a los mitos ocurre mediante dos caminos: en la primera los autores y críticos serían los encargados de rescatar, reconocer e interpretar aquellos componentes mitológicos provenientes de las culturas prehispánicas, así como la referente al vudú ocurrida en las islas caribeñas, mientras que en la segunda estarían aquellos críticos y estudiosos de formación helenista quienes se encargarían de interpretar las creaciones literarias latinoamericanas según los mitos de la cultura grecolatina, además de aquellos autores que rescatan elementos de la mitología clásica y los reelaboran en sus textos (Macías Rodríguez, 2006). Sin embargo, existen casos en los que nacen nuevos mitos a raíz de la fusión entre el autor y su obra, misma que recluta elementos míticos y simbólicos latinoamericanos.

1. Origen de la figura de la sirena en el microrrelato mexicano

Madres del Agua y Sirenas sufren modificaciones luego del encuentro de Europa con América, aunque para Therese Bouysse Cassagne (1985) “las representaciones artísticas que testimonian un pasado anterior a la llegada de los españoles siguen subsistiendo, al mismo tiempo que los mitos que las soportan”. Además, propone que el punto de partida sería autóctono, por lo que no debe buscarse “aquello que quedó de los valores indígenas sojuzgados, sino cómo y en qué manera los valores indígenas han modificado los aportes europeos al punto de transformarlos en algo totalmente nuevo”.

En su odisea por el microrrelato mexicano la sirena ha debido pasar por una serie de transformaciones de las que ha salido airosa. Su primer avistamiento corresponde a Cristóbal Colón:

9 de enero, miércoles de 1493

El día pasado, cuando el Almirante iba al río del Oro, dijo que vido tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara. Dijo también que otras veces vido algunas en Guinea, en la costa de Manigueta. (Zavala, 2003, p. 34)

Más tarde, las sirenas desembarcarán en la literatura mexicana, particularmente en la Colonia, donde han tenido pocas menciones como encontramos en el texto de Mariano Silva y Aceves, destacado escritor mexicano que situó su obra en el “colonialismo”. Ya Francisco Monterde (1999) en Figuras y generaciones literarias declara que “Mariano Silva y Aceves tuvo, desde la tierra donde nació e hizo los primeros estudios hasta concluir el bachillerato, una preparación humanística asentada sobre firmes bases: la lectura de los clásicos latinos”, y que en sus comienzos tomó por norte “lo que se llamaría más tarde ‘colonialismo’; pero al hacerlo así, no se detuvo en la superficie, frecuentemente pintoresca, amable y sugestiva, de las cosas de otros siglos” (1999, p. 247).

Así, la historia que nos presenta en Doña Sofía de Aguayo retoma visos de dicha época y su contexto:

Mariano Silva y Aceves Doña Sofía de Aguayo

Doña Sofía de Aguayo, la víspera de sus segundas bodas, buscaba con ansiedad en la arquilla de marfil calado que le servía de joyero, y sobre su lecho caían rosas de diamantes, perlas desgranadas, pesados aretes, cadenas de oro y cintillos con mil adornos produciendo un alegre sonido. Allí creía tener guardada una prenda de su primer amor, que su confesor le pedía con exigencia, so pena de impedir el matrimonio. Fue vana la tarea. El interior de raso azul quedó vacío y doña Sofía, después de remirarlo, arrojó el arca como cosa inútil. Buscó afanosamente en todas partes sin

mejor fortuna, y acabó por ver en ese contratiempo la señal de su desdicha en las futuras bodas.

Su apellido y su riqueza, para las gentes de su tiempo, en toda la Nueva España, eran títulos que obligaban a los mayores miramientos; pero su hermosura daba confianza a los corazones más castigados y ella gustaba de los martirios de amor. Con esos pensamientos, aquella misma tarde, escribió al que iba a ser su esposo, su resolución de romper los pactos otorgados, en bien de su alma. Y todavía sonaba el rasgueo de la pluma de ave en la amarillenta cartulina, cuando del rico encaje de la manga cayó sobre el billete un pequeño camafeo con bordes de oro, en cuyo centro, con aire de malicia, tocaba la doble flauta una sirena. (Zavala, 2003, p. 43)

La minificción, mediante el personaje sirénido, es también una crítica a la sociedad y al contexto: si ya el apelativo “doña” para referirse a Sofía de Aguayo es la versión femenina del latín dominus, señor, entonces “doña”, del latín domīna, “se aplica a las mujeres y precede a su nombre de pila”. El marfil calado, diamantes, perlas, oro denotan la posición social y económica en que se encuentra Doña Sofía. Su condición de belleza y hermosura es compartida con el personaje pisciforme sobre todo con un elemento en común: las sirenas peinan sus cabellos con peines de oro y de marfil. Sin embargo, la incursión de este personaje adquiere elementos hereditarios de las culturas occidentales. Si bien es cierto que dentro de las configuraciones y re-configuraciones del personaje cada versión lo acerca a la serie, al estereotipo, también debe considerarse que su aparición dentro del relato se configura de forma verbal y es a través del lenguaje y su enunciación como podemos conocerlas, identificar rasgos particulares, como ocurre con René Avilés Fabila, quien relata de qué forma se adecuan las sirenas a los nuevos tiempos:

Las sirenas o la libre empresa

Cierto balneario hubo de adquirir, para fines estrictamente propagandísticos, un lote de sirenas. Traídas en peceras anchas y altas, las distribuyeron por todas las piscinas. Para que no extrañaran su lugar de origen, también se compraron pececillos dorados, caballos de mar y uno que otro tritón. El siguiente paso fue ahondar las albercas y colocar un letrero luminoso que con descaro anuncia a las bellas y sugestivas sirenas e indica tarifas.

Breve recuento: evolución de la figura de la sirena en la microficción latinoamericana del siglo XX

Omar David Avalos Chávez / Mayra Vázquez Laureano



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Ninguno nada por admirarlas. Su belleza es elocuente. Pero como lanzan al viento su voz que encanta a los humanos hasta cultivarlos y hacerles olvidar a la mujer y a los hijos, es indispensable tener dos o tres salvavidas —cuyos oídos están tapados con cera dulce— dispuestos a evitar que alguna persona se ahogue al arrojarle tras ellas.

La clientela, masculina en su totalidad, abarrotó las piscinas desde entonces. Los balnearios cercanos, sin recursos económicos suficientes para contrarrestar la hábil propaganda, tuvieron que cerrar por quiebra, ya que sus albercas se habían secado de soledad (Avilés, 1997, p.55).

En el texto de Avilés la belleza de las sirenas “es elocuente”. Cumplen con su papel, con su labor, tal como se espera de ellas. Nuevamente desempeñan el rol de animar, de atraer, de seducir con su físico, con su canto al lanzar al viento “su voz que encanta a los humanos hasta cultivarlos y hacerles olvidar a la mujer y a los hijos”. Avilés, mediante la parodia del mito, logra lo que Martine Joly (2003, p. 95) considera la actualización del relato utilizando cualquier medio de comunicación: “palabra, escritura o imagen. Puede narrativizarse textos muy distintos (publicidad, reportaje, informe) desde el momento en que someten su sistema de expresión a una estructura temporal”, además de incluir referencias a áreas como la economía de mercado, utilizándolas para re-contextualizar y adaptar las formas gastadas de la narración y lograr así una re-vitalización literaria en esos aspectos.

En México ocurre también lo que pasa en el resto de “los países jóvenes en el extremo Sur de América, que no tienen una tradición religiosa comparable a las naciones asiáticas ni tampoco semejantes a las mitologías greco-romanas y germánicas; generan sus propios conceptos mitológicos que al fin y al cabo vienen a expresar y a dejar de manifiesto su autonomía e identidad de ancestro” (Quiroz Concha, 2000, p. 27). Sin embargo, a las mitologías europeas heredadas mediante el encuentro entre mexicanos y españoles se suma toda la cosmogonía de las culturas asimiladas durante la expansión de Tenochtitlán, es decir: la heredad cultural indígena.

María Estela Eguiarte Sakar (2006) considera que como el resultado de este encuentro el imaginario de ambos mundos alteró la representación original de la sirena sin que por ello perdiera ese significado que la precisa como “un ser acuático, relacionado con la pesca, la fertilidad, pero también con el peligro y la seducción”. De ahí las

variaciones en cuanto a la “configuración y sentido” de las figuras acuáticas en las representaciones esculturales de aquel entonces.

Lo anterior adquiere mayor relevancia si se toman en cuenta los resultados de las investigaciones hechas por Teresa Gisbert reunidas en *Tunupa y las Sirenas del lago Titicaca* (Transformación de un mito prehispánico) por Félix Báez (1990, p. 126), donde la investigadora nos advierte sobre la figura de la sirena, misma que,

[...] conocida su interpretación occidental como símbolo del pecado, mantiene esta calidad dentro de su contexto indígena. Su ligazón al agua es constante. La Sirena es figura representativa de la espina dorsal acuática que domina el mundo andino, siempre dual, en urcosuyo y umasuyo. La supervivencia del mito puede explicarse mediante un largo proceso que se vale tanto de la fuerza tradicional indígena como del afán moralizador de los humanistas empeñados en dar un sentido ético y cristiano a los mitos paganos.

Sin embargo, la incidencia de la sirena en el arte sacro pertenece exclusivamente a ese uso e interpretación, donde se consideraba a la mujer-pezuca como símbolo del pecado carnal, aunque ello no significaría que en el imaginario indígena dicha figura fuera considerada como representante de concupiscencias carnales. La sirena, entonces, ha sido re-simbolizada gracias a

la infinita posibilidad de transformación encerrada en los mitos y relatos, y sus consecuentes representaciones simbólicas en las artes plásticas, así como la combinación y sincretismo de los significados similares y contrastantes a lo largo de la explicación que el hombre ha intentado dar sobre su existencia. La literatura y las artes plásticas dan cuenta de ello. Alentada para trascender su propia realidad, la imaginación recorre los más insólitos lugares poblados de seres extraordinarios. La metamorfosis de la sirena da cuenta de ello. (Sakar, 2006, p. 2)

Los relatos sobre la sirena que provienen de aquellos grupos en que se ha operado ya la transculturalidad, como ocurre en México primero, así como en las comunidades urbanas donde se han desarrollado procesos relacionados con el sincretismo o que hayan tenido una reformulación cultural entrarían en la categoría de textos multiformes, a los

que Annamaria Lammel (Báez, 1992, p. 20) considera como aquellos que logran cambios drásticos y profundos en los géneros narrativos, que afectan su estructura y así como su lógica, además de sus elementos, generalmente de carácter homogéneo.

Esta multiformidad textual, resultado de los procesos transculturales, se acerca al carácter de la minificción, género narrativo que apela a los distintos géneros y formas de la narrativa como una de sus características principales. Aparece entonces, gracias a la recuperación que de los personajes mitológicos se da en este también llamado “género del nuevo milenio”, una cercanía con las raíces indígenas que recurren, a la vez que perduran ellas mismas, a las formas genéricas occidentales y logran así permanecer vivas en tanto que afectan –en un sentido positivo— su entorno literario y narrativo. El reordenamiento de estas formas de ver al mundo correspondería al mito, el cual atravesaría la raigambre indígena hasta nuestros tiempos, manteniéndonos vinculados a ellos, a nuestra memoria, nuestras raíces, y afectando nuestra herencia histórica y cultural, a la que apelamos cuando algo nos inquieta respecto a nuestra identidad, como se refleja en el texto de Agustín Monsreal, en el que el mito de las sirenas se ha transculturado y aparecen ahora como insinuadas meretrices, cuando esto también coincide con el punto de vista de “San Isidoro, en *Las etimologías*” quien las describe “como *meretrices*” (García Neria, 2004), aunque también se señala que “estuvieron presentes en el mismo diluvio para tentar a Noé y a sus hijos” (García Neria, 2004).

La casa de Circe

Agustín Monsreal

Las sirenas cantaron para mí y acudí presuroso. Me dieron más de lo que su fama prometía. Lo malo fue a la hora de pagar la cuenta. Tuve que dejar empeñado el barco y decirle a Penélope que me habían asaltado. (Perucho, 2008, p. 56)

Aun así, debe tenerse en cuenta que la memoria americana en ocasiones ha llegado a olvidarse, o a prescindir, según sea el caso, de que tanto los rasgos culturales refinados como las especies endémicas –animales, plantas, lugares, poblaciones, culturas, formas de expresión artística— son el resultado de un complicado proceso de trabajo proveniente del hombre mismo. Así sucede también con aquellas formas culturales, narrativas, literarias que han sido transplantadas hacia un terreno tanto geográfica como socialmente

ajeno: si no mueren, deben subsistir con los consabidos cambios y adecuaciones que le brinde el lugar al que son llevas y por quien son llevadas (Feijoó, 1951, p. 9).

Esto funcionaría como una depuración donde “existen, fuera de duda, especies más aptas que otras a una suerte de perdurabilidad indefinida, que prácticamente vale quizá por una intemperabilidad” y que se conservaría de uno u otro modo entre los cambios sociológicos, entre ellos la literatura, quienes darían cuenta de qué tanto las formas transculturadas exhiben los resultados de los avances tanto políticos como religiosos, ideológicos, sociales, educativos, tecnológicos, económicos ocurridos, hechos por y para el hombre, dado que estas “mutaciones” fuerzan a la sociedad, tanto en lo individual como en lo colectivo, a reajustar tanto su conciencia como su conducta, pese a que ello no le obliga a modificar ni su gusto ni su sensibilidad respecto al folclor (Feijoó, 1951, pp. 11-12).

Canal-Feijoó (1951, p. 12) considera que “el hombre no solamente sabe que tiene pasado, sino que también, y con más certeza, lleva consigo su pasado, es su pasado, a menudo ignorándolo tanto como ignora su futuro, que también él comporta y es”. Siendo su pasado como es, conociéndolo, llevándolo a donde quiera que vaya y en ese pasado se incluiría el conocimiento mitológico como una de las tantas formas de explicarse el mundo. El intercambio cultural, la transculturalidad, lleva consigo también el trasvasije mitológico.

Si, como hemos visto, personajes mitológicos como la sirena llegaran a un terreno cultural nuevo, ajeno, como el mexicano, deberán trabajarse aún más que si se incorporaran o se les comparara con otros similares, como en este caso. La aparición de las sirenas en las mitologías latinoamericanas, particularmente en la mexicana por ser donde primero desembarcan, supondría la existencia de una herencia cultural proveniente de Europa, aunque en principio se las encuentre también en América. Su origen debe remitirse a un mito en particular, uno ya dado inclusive durante ciclos que se pensaban superados, épocas mitológicas ya superadas, puesto que existe una reminiscencia mitológica que permanece (Feijoó, 1951, p. 13).

La permanencia del mito, pero sobre todo del personaje mitológico en la microficción mexicana, es clara muestra de cómo de la tradición oral se ha llegado a la escritura y con ella a la permanencia de los mitos, de sus personajes, de aquello que se busca conservar en la memoria colectiva a través de metáforas o metonimias, juegos, cambios y giros del lenguaje; renombración, reasignación, recontextualización,

transculturalización y transcontextualización en los textos literarios que preceden y se originan a partir de ellos. Ese pasado que el occidental carga consigo también lo integra un elemento literario a la par del mito y habría sido introducido en México de tal forma que, como “subespecie”, ocuparía “un trasplano en el ámbito de la expresión popular literaria” pues “comprende los relatos míticos, religiosos o supersticiosos, los cuentos y las fábulas (Feijoó, 1951, p. 19).

2. Formas varias

3.1 Aviforme

Según los datos recogidos por Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero, la figura de las sirenas varía, cambia tanto que historiadores, cronistas, rapsodas, poetas y escritores no logran una sola definición sobre su aspecto físico:

Su primer historiador, el rapsoda del duodécimo libro de la Odisea, no nos dice cómo eran; para Ovidio, son aves de plumaje rojizo y cara de virgen; para Apolonio de Rodas, de medio cuerpo arriba son mujeres y, abajo, aves marinas; para el maestro Tirso de Molina (y para la heráldica), "la mitad mujeres, peces la mitad". (1999, p. 207)

Su forma física, en la cual destaca su belleza, también es descrita por J.S.M. Noël en el Diccionario de la mitología universal:

Higinio cuenta que Ceres las transformó en aves porque no socorrieron a Proserpina cuando fue arrebatada por Plutón. Ovidio supone lo contrario, pues dice que, afligidas por el rapto de Proserpina, rogaron a los dioses que les concediesen alas para poder volar en su busca por toda la tierra. Las Sirenas habitaban en rocas escarpadas, entre la isla de Cáprea y las costas de Italia. Casi todos los pintores y escultores han pintado a estos monstruos mitad mujeres y mitad peces; pero esta idea, que deriva de la ignorancia de la fábula, es desmentida por los poetas y por los autores antiguos, por lo menos, por los más recomendables, que las designan mitad mujeres y mitad aves. Plinio las coloca entre las aves fabulosas, y Ovidio les da rostro de jóvenes con plumas y pies de aves. (1991, tomo II, p. 621)

La mitología greco-romana las presenta, como podemos observar, como figuras con rostro y pecho de mujer y el resto del cuerpo de ave. Su forma física, así como los ornamentos con los cuales se creía aparecían para atraer a los hombres hacia su perdición (flauta, arpa, espejo, peine), también se encuentra en la tradición iconográfica helénica y en otras culturas, además de permutar durante distintas épocas de la historia universal. El viaje de esta figura mítica debió haber sido oral, tal y como pudo ocurrir con la misma Odisea.

La travesía contempló Egipto, lo cual se constata gracias a los relieves en los que se pueden ver nereidas, además de figuras aladas que representarían el alma de los difuntos hasta que regresa a Occidente “en el marco artístico merovingio y carolingio, donde precisamente se fraguaron los cambios que darían fruto, ya maduro, en los siglos XI y XII” (Rodríguez López, 1998, pp. 42). Sin embargo, y según García Fuentes (1973, p. 108), la imagen de las sirenas es constantemente asociada con divinidades como “Musas, las Nereidas y en menor medida con los Tritones. Las primeras de ellas aparecen muchas veces representadas con garras y apariencia de buitre o aguilucho, siempre como criaturas hostiles”.

Ello obedecería a la comparación que se hace de las sirenas con las Arpías, quienes también son consideradas como aves con rostro de mujer. Para Alfonso Reyes las sirenas se relacionan con el inframundo puesto que “cantan las melodías de los muertos”, en tanto que “habitan la tenebrosa mansión de Hades”. Las describe con un “poderoso talón casi una pezuña, o bien garra de león como en la Esfinge. El cuerpo suele asumir la forma de un huevo [...]” (1964, pp. 569).

La figura de la sirena como gallinazo se revela entonces partiendo del mito grecolatino. Será en otras latitudes, en otras mitologías, donde mute su forma física y adquiera tintes pisciformes, como veremos a continuación (en Perucho, 2008, p. 140):

Bel canto

Héctor Carreto

Entré decidido a comprar un ceniztle, pero el tendero me lavó la cabeza y salí con un ave que tenía rostro de mujer.

Tiene la ventaja de articular nuestro lenguaje, me dijo.

Y era verdad; cantaba incluso arias de ópera. Me arrepentí muy pronto. En sus descansos del canto, empezó a arremeterme con preguntas impropias:

¿Por qué llegas a estas horas?, ¿dónde te has metido todo este tiempo?

No tardó en darme órdenes:

No salgas esta tarde, que no se te enfríe mi comida. Aunque la sirena no sale de su jaula, el preso es otro.

2.2 Pisciforme

Durante sus incursiones por diferentes latitudes la idea de mujer-peze, de mermaid, comenzó a adquirir otros matices: en inglés remite a la mujer con cola de pez por extremidades inferiores, como comentan Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero (1999). Sin embargo, pese a que ello no se ha aclarado, nos informa que en ocasiones se emparenta la forma griega seiren-enos con la raíz semítica seiren, que significa “hembra que fascina con sus cantos” o, un poco más cercado a su sentido literal, “la que apresa o atrae”. Además, Arribas (2007), considera que las sirenas “significan peligro porque su canto encanta”. Al respecto, Sebastián de Covarrubias (1611, p. 177) en su *Tesoro de la lengua castellana* expone que la etimología viene de la voz hebrea syr, “que vale por cantus”, por lo que “sirena vendría a significar ‘cantora’. Antes, en castellano, la forma preferida fue serena (también sereia) del latín tardío sirena, depurando la forma clásica siren-enis” (Arribas, 2007).

Su forma física también la ha llevado a cambiar la cola de pez por extremidades similares a las de la serpiente, tal y como ocurre con las llamadas Lamias, citadas por Borges y Guerrero en *El libro de los seres imaginarios*:

Según los clásicos latinos y griegos, las Lamias habitan en África. De la cintura para arriba su forma era la de una hermosa mujer; más abajo la de una sierpe. Algunos las definieron como hechiceras, otros como monstruos malignos. (...) En aquella parte de su Anatomía de la Melancolía (1621), que trata de la pasión del amor, Robert Burton narra la historia de una Lamia, que había asumido forma humana y que sedujo a un joven filósofo “no menos agraciado que ella”. (1999, p. 49)

La tradición iconográfica también ha ofrecido sirenas pisciformes (también conocidas como mujeres-pep) provenientes del Próximo Oriente Mediterráneo: ejemplo de ello son los “daimones marinos barbados que habitan las profundidades, mitad humanos, mitad pisciformes” (Rodríguez López, 1998, p. 42. Su forma física también podría derivarse de alguna interpretación de Forcis, considerado hijo del Ponto y de la Tierra, el cual era imaginado “con torso humano y cola de pep, semejante a los tritones” (Báez, 1992, p. 34).

Además de la región del Medio Oriente, las sirenas también pueden localizarse en Irlanda y Escocia, países en que son más conocidas como “selkies”, o “sealchies”, es decir, seres “mitad humanos, mitad criatura marina”. La definición para selkie es la de un ser “mitad foca y mitad mujer, aunque no al mismo tiempo. La foca se convierte en mujer al pisar tierra firme y quitarse su piel de foca” (Medinna, 2004, s/p).

El arte escultórico y la presencia de estas imágenes en los siglos XIII, XIV y XV hace que sean representadas como de “hermoso rostro y largos cabellos, (...) en muchas ocasiones sostienen instrumentos musicales en sus manos o se complacen en acicalar sus cabellos en perceptible actitud de coquetería” (Rodríguez López, 1998, p. 44, hasta que optan por mantener entre sus manos el espejo y el peine, en ocasiones un pep, considerados estos últimos como signos claros de prostitución.

En el *Liber*, en sus páginas 42 y 43, como explica Malaxecheverría (1986) se nos dice que “las sirenas son doncellas marinas, que seducen a los navegantes con su espléndida figura y con la dulzura de su canto. Desde la cabeza hasta el ombligo, tienen cuerpo femenino, y son idénticas al género humano”: la diferencia es que “tienen las colas escamosas de los peces, con las que siempre se mueven en las profundidades”.

Ovidio en su *Metamorfosis* manifiesta que las sirenas “conservaron caras de doncellas y voz humana para que la musicalidad, destinada a deleitar los oídos, y las dotes eximias de su boca, no perdiera el uso de la voz”, según da cuenta de ello García Fuentes (1973, p. 109). Otras figuras y personajes provenientes de la tradición grecolatina se acercarían lo bastante, mediante la descripción que se hace de ellas en cuanto a su forma física, como para ser consideradas una notoria influencia en la pisciformidad sirénida.

La pisciformidad de la sirena en México podría deberse, si seguimos a Canal-Feijoó, a que el relato inscrito como fábula sería más cercano al pueblo, gozando así de mayor popularidad y alcance, aunque se mantendría como un instrumento típico “de expresión de un sentimiento filosófico, quizá épico, de la vida” puesto que “el pueblo sigue sintiendo la necesidad de delegar a los animales la enunciación de sus esquemas mentales de juicio”

(1951, p. 25). Tras considerar lo anterior, tampoco se descartaría un posible vínculo con los cultos “zoolátricos” y al primitivo “relato totémico”. Esto queda de manifiesto en el mito transculturado proveniente del cine, y la conjunción bienaventurada de Marcial Fernández

La sirena

La vi y me quedé boquiabierto: sin duda era una sirena. Cabellos rojos, rostro de infanta, pechos frondosos y cola de pez. En ese momento sentí que mi sola presencia la aterró, pues se revolvía espantosamente como si quisiera escapar de algo: su torso desnudo y su monstruosa cola emergían y desaparecían a ras de la marea. Su canto, asimismo, se asemejaba más a un lamento que a una entonación melodiosa. La imagen duró apenas unos instantes. Más tarde me enteré que en esa misma playa una mujer fue devorada por un tiburón. (Perucho, 2008, p. 54)

3. Trasplante

Al usar a la fábula como género apropiado para que la sirena se desenvuelva en él como su protagonista se estaría proyectando el sentir de la gente, sus creencias, su cosmovisión, a la vez que se matizaría la opinión de la sociedad en general acerca de determinada circunstancia o anécdota ocurrida en tanto que en el relato se le daría preferencia “a tal o cual solución para la intriga; adecuando los detalles al paisaje” pues “el pueblo se reconoce –y confiesa– así, concretamente, en el género” (Feijoó, 1951, p. 26).

A ello podría sumarse la opinión de Lucien Lévy-Bruhl, para quien “la humanización de los animales es inherente a la mentalidad prelógica (...) que no sabe objetivar”. La domesticación y el posterior estudio de especies animales habrían terminado con el totemismo zoomórfico, acarreado con ello distintas crisis en cuanto a lo místico, lo mitológico y lo social se refiere (Feijoó, 1951, pp. 27-28). Según esa perspectiva.

esas numerosas figuraciones de seres híbridos, antrozo-zoomórficas, mitad hombre, mitad ave, u otro animal cualquiera (...) simbolizan tanto el proceso de la

identificación del hombre con el tótem zoomórfico como el proceso inverso del rescate del hombre de la confusión zoológica totémica.

[...] Profanizado el relato totémico, surge la fábula literaria, que toma dos caminos: el de la fábula popular, y más allá el de la fábula culta o esópica. (La primera es caso, la segunda lleva moraleja). (Feijóo, 1951, p. 28)

Con ello, el paso de la tradición oral a la escrita se da siguiendo los viejos patrones, que documentarían un hecho que pareciera inamovible, hasta que se le retome y transculturalice, se le transtextualice o se le sitúe en una cultura distinta.

Para Marcelino C. Peñuelas (1965) es comprobable la relación entre la literatura y el universo mítico. Esto ocurriría en distintos planos siendo el más superficial de ellos el que los textos literarios utilizan mediante alusiones y referencias mitológicas, dándole así una interpretación y distinto tratamiento a los mitos y sus personajes. De esta forma, la mitología se convertiría en un complemento de la literatura mexicana, particularmente de la minificción, al aportar como si fuera un tema más. Pero las variaciones, reelaboraciones o recreaciones modernas de estos temas contenidos en la mitología logran que las posibilidades literarias se incrementen pues se estarían actualizando gracias al tratamiento contemporáneo que pueda dárseles, sobre todo a aquellos mitos procedentes de la llamada antigüedad clásica, debido a que han sido mayormente expuestos a una investigación que nos permita comprenderlos y conocerlos mejor.

Mircea Eliade (1979, p. 63) considera que los mitos han llegado hasta nuestros días luego de pasar por distintos procesos culturales en los que se han visto disminuidos, destinados a cambiar una y otra vez en su presentación –en ocasiones humilde– al tiempo que la literatura ha fungido como un auxiliar inobjetable e incondicional. Como parte de una cultura como la mexicana donde reina la ironía, la parodia, el humor y como una forma de expresión de estas cualidades, la literatura ha ayudado al mito a re-vitalizar, re-actualizar tanto la historia, el episodio, el personaje como el tiempo-contexto en que los eventos sucedieron, de tal forma que tanto imágenes como símbolos permaneces “abiertos” a las culturas mismas. Por tanto, cualquiera podría echar mano de estos eventos mitológicos, inclusive culturas ajenas dado que las mitologías de todas las culturas, en tanto “abiertas”, re-vitalizadas, actualizadas, traídas a nuestro tiempo mediante la recreación de un tiempo sacro que contempla también al contexto del episodio mítico por

medio de la literatura, son también componentes culturales cuyo simbolismo es susceptible de ser re-interpretado.

El mito de la sirena proveniente de la península ibérica, luego de cruzar el océano Atlántico para llegar a México como una “fábula moralizante de la mujer irreverente, zalamera o necia, convertida en Sirena” (Báez, 1992, p. 200), tras una breve escala en Cuba, comienza a integrarse a las dinámicas transculturativas por lo que desembarca en territorio mesoamericano hasta llegar a las comunidades indígenas de Veracruz, donde se fusionará y transculturalizará con “el poderoso y antiguo substrato cultural mesoamericano delineó su actual perfil sincrético”. Ello, sumado a la riqueza y variedad de mitos americanos relacionados con la mujer pisciforme, facilitan a las migraciones, a las conquistas entre pueblos indígenas y sus correspondientes sumas de deidades y mitos metamorfoseados a la cosmogonía hegemónica, así como los procesos de incorporación occidentales a la escritura evidencian un primer trasfondo transcultural y posterior evolución y adaptación del símbolo sirénido en la tradición literaria mexicana, como lo demuestra el texto de Adriana Quiroz de Valadés (1986, p. 293)

La sirena cautiva

De repente ella se vio atrapada. Las redes molestaban su cuerpo escamoso. La llevaron a un gran acuario de cristal. Vinieron fotógrafos de todo el mundo y largas filas de personas se formaban para verla, asombradas de su belleza. Sintió pudor por sus pechos al descubierto, tratando de ocultarlos con su larga cabellera. A los niños les gustaba verla nadar, hacia arriba, hacia los lados, sinuosa, seductora, misteriosa, mágica, y era admirada por todos. Algo le empezó a molestar, sus escamas ya no brillaban como antes, se la veía triste, y creyeron que era por su cautiverio. Le trajeron algas para su alimentación, la rodearon de ambiente marino, le pusieron caracoles para que escuchara el sonido del mar. Pero sus ojos seguían tristes. A nadie se le ocurrió pensar que lo que ella más deseaba, eran unos zapatos de tacón como los que traían las mujeres que la contemplaban.

Esto tendría su explicación en el sentido en que se considere las representaciones históricas del pasado, pues lo que actualmente puede relatarse, en el pasado “se hacía, se representaba, y lo que no se hacía, era imaginado” (Báez, 1992, p. 270). Para Báez (1992),

la sirena vista como una alegoría es la mecanización del símbolo y su significante se ha petrificado una vez que se le considera como un signo debido a que la función otrora polisémicas de la sirena considerada como símbolo, sus principios metafísicos, espirituales y contenidos emocionales ya no lo es más, al contrario: su imagen ahora sirve para designar realidades específicas puesto que al ser sometida a un proceso distinto, de la tradición oral a la literatura, depende de ciertos cánones, reglas, sistemas estéticos y racionalizados que se deben obedecer.

Los mitos serían entonces el estrato de donde la tradición oral supone una historia mediante la cual se puede llegar a explicar el mundo, es decir, conformar estas cosmovisiones. Luego pasaría de la tradición oral a la escrita, con la llegada de una nueva forma de expresión ajena a las que los indígenas habían conocido. No obstante, los cambios ocurridos en estos “sustratos” se relacionan con el mito, aunque este canal se haya visto “rebalsado” por el afluente cultural proveniente de Occidente y que tuvo lugar en 1492. Para el caso de la sirena y como ya hemos visto, su historia se desarrolla también en México y América, apelando a circunstancias, hechos y lugares que figuran en los relatos de forma muy particular. En la mayoría de los casos, los elementos que integran las leyendas suponen una pertenencia a la tierra y la zona en que se desarrollan, como indica Bernardo Canal-Feijoó (1951).

Así, la sirena está en leyendas de Cuba, República Dominicana, Panamá, Nicaragua, Uruguay, Colombia, Venezuela, Brasil, Perú, El Salvador, Chile, Ecuador y México, por citar a algunos países latinoamericanos en donde sus advocaciones se asemejan en parte a las sirenas clásicas y debido a sus otras características, podrían ser relacionadas con las de las sirenas que aparecen en la microficción mexicana.

4. Figura actual de la sirena en el microrrelato en México

Por su parte, en su odisea por el microrrelato mexicano la sirena ha debido pasar por una serie de transformaciones de las que ha salido airosa. Los autores de habla hispana la han situado dentro de los más diversos contextos, logrando con ello que el desarrollo de la figura mítica se note cada vez más, al tiempo que consiguen acercarnos a ella como lectores que reconfiguran su contexto y su recepción/re-elaboración imaginaria mientras ella se acerca a nosotros gracias a que comprende cómo comportarse, a reaccionar a nuestros códigos, a nuestro modus vivendi mediante su inserción en una diégesis-

relativa a nuestra realidad en la que la representación de objetos que componen nuestro mundo le ayudan a adquirir mayor experiencia.

Al descollar la sirena de entre otros mitologemas y ser insertada en nuestra realidad mediante su contexto y convivencia con el universo de los objetos representados en la obra de arte literaria según el punto de vista de Roman Ingarden (1998), su aparición y mutación, evolución y transculturación se explica al ser retomada por la minificción, puesto que una de las características de este género para lograr la brevedad, según Dolores Koch (2000), es el uso de personajes ya conocidos, de la elipsis, pero sobre todo de la intertextualidad literaria y la parodia de textos o contextos familiares.

Gracias a esta masificación sus características básicas o primigenias, como las hemos nombrado, “marcas textuales interactuantes”, como las consideran Colombo y Tomassini (1996), otorgan un aire de dotan de cierta semejanza a cada representación hecha dentro de un corpus determinado sin que por ello se pierda la diversidad. No será la misma sirena aquella que aparezca en una minificción de Julio Torri que la que protagoniza la minificción de Tomás Espinosa Laguna, en tanto que ambos textos se encuentran reunidos en la antología *Yo no canto, Ulises, cuento. La sirena en el microrrelato mexicano*, realizada por Javier Perucho (2008). Esta heterogeneidad se refiere, como indican Colombo y Tomassini (1996, p. 2), al nivel de las superestructuras textuales: es decir, “estos mensajes literarios típicos de nuestro tiempo, vinculados por la brevedad, la instantaneidad, el efecto sorpresivo, la hibridez, difieren de modo notorio entre sí, según se articulen conforme a un esquema narrativo, argumentativo, descriptivo, o adopten alguna forma mixta”. Lo que se haga con el uso de personajes conocidos, de la elipsis, de la intertextualidad literaria y la parodia de textos o contextos familiares, como indicamos líneas atrás, será lo que defina el carácter de la minificción y cómo ésta nos presentará a sus personajes, sus historias, sus relatos.

Existe una doble función de la sirena en la minificción mexicana, puesto que en tanto “pierden”, arrastran, condenan al hombre (o a la mujer) mediante sus encantos y atributos también son capaces de salvar, rescatar, de llevar a la vida nuevamente. Sin embargo, la sirena también se realiza en el contexto acuático y aparece potenciada, distinta, re-vivida tanto en leyendas como en textos minificcionales, transcontextualizados, re-contextualizados, transculturados siguiendo precisamente la directriz que hemos citado y que se refiere a su re-nacimiento, aunque esta vez se aplique en el aspecto literario como hemos visto.

La sirena proveniente de las leyendas americo-mexicanas, luego de transculturalizarse con aquella proveniente de Europa, evoluciona: deja de ser un símbolo para constituirse en esa sirena alegórica, representación plástica, poéticoliteraria y que, debido a sus referencias polisémicas, ha mantenido una estética que pervive hasta la fecha y que apela para ello a una dimensión emocional contenida en las características mediante las cuales hoy podemos seguir identificándola como tal:

-LOS PERSONAJES QUE LA DESCRIBEN O HABLAN DE ELLA (Ulises, Circe, Penélope), como en la minificción de Federico Patán, “Cera en los oídos”, donde se describe el encuentro entre Ulises y las sirenas:

Penetrado de mar, descendió del barco a la playa. Vino a ponerse frente a las rocas de la orilla. Las sirenas lo observaban, entre curiosas y divertidas. Una se dispuso a cantar. “Os traigo una proposición” dijo el hombre entonces. Tras un titubeo “Habla” concedió la mayor de ellas. “Antes de que cantéis, permitidme contaros algo de mi vida.” Después de interrogarse con la mirada, aceptaron y la mayor de ellas “Habla” ordenó. Elena, Troya, el caballo de madera, los comedores de lotos, Polifemo, Nadie, Eolia, Circe, el mundo de los muertos. La mayor de las sirenas levantó la mano: “Es suficiente, que el día comienza a vencerse. Te adelanto que no faltará poeta, no importa cuán ciego, que no se fascine con tales aventuras. Ciertas o no, han derrotado a nuestro canto. Debimos ponernos cera en los oídos.” (Perucho, 2008, p 36)

-CANTO, donde hay versiones y re-versiones de cómo era y, sin embargo, pocas personas consideran establecer la ausencia del canto por diversas razones; Óscar de la Borbolla nos lo demuestra en “A salvo” (2008, p. 43): “Yo pasé un día después que Odiseo: las sirenas estaban afónicas.”

-FORMA FÍSICA, burlada por una nueva propuesta de Luis Felipe Hernández en la minificción que titula “Pasión”(2008, p. 57):

-¿De modo que quieres tener piernas y todo eso? ¿Por qué no ser sirena?

-Necesito ser mujer para conquistar al príncipe de mis sueños.

-¡La sociedad submarina te rechazará!

-Correré ese riesgo. Lo amo totalmente.

-Sea: te transformaré y pagarás con tu voz. Es lo usual.

Dicho esto, la bruja del mar preparó la pócima que dotaría de cuerpo femenino a aquel decidido tritón.

-LA FUNCIÓN DE ATRAER A HOMBRES Y MUJERES, como ocurre en el texto de Ignacio Betancourt (2008, p. 45):

Gabriela y la sirena

Ella tiembla al pensar que la sirena no aparezca y excitada busca entre el oleaje con la mirada. El recuerdo del canto de la noche anterior la emborrachó tanto como el alcohol que ella bebe desde la partida de Antonio. El sonido era el reclamo amoroso de un animal que husmea en el otro mundo, una cita ineludible.

Enfebrecida por la espera, en turbulencia deliciosa, al fin la joven mira emerger entre el agua un cuerpo de larga cabellera y grandes pechos; la claridad lunar hace brillar la oscura piel de escamas. Aunque el rostro está en penumbras se puede sentir una intensa mirada de pez, la vida milenaria, ese fermento al cual inevitablemente se retorna.

La sirena da inicio a su canto y se acerca suavemente, con lentitud se acarician y la mujer se va inundando de ternura fangosa, el aliento marino le produce náusea pero tanta frialdad amante la subyuga y Gabriela embriagada se entrega al mar.

-REPRODUCCIÓN, sobre todo en el evento de superar la concepción, está la reproducción, que puede ser carnal o como indica Raymundo Ramos (1997, p. 20):

Ars combinatoria

Las tradicionales divas de las islas se están extinguiendo. Cada vez se oye menos el chapoteo de sus cuerpos fusiformes (con aleta caudal natatoria no transversa) arrojándose desde las peñas ferruginosas. En algunos pedregales resbalosos de musgo la pestilencia a marisco en descomposición es insoportable; pudrideros de materia orgánica llegan ahora, en rachas olfativas, a la pituitaria de los navegantes, como otrora la miel de sus cantatas al sentido infundibuliforme de los héroes homéricos. La razón de su merma biológica es sencilla, son especímenes híbridos y, por lo tanto,

Breve recuento: evolución de la figura de la sirena en la microficción latinoamericana del siglo XX

Omar David Avalos Chávez / Mayra Vázquez Laureano



estériles: fornican con los grandes peces y desovan un lodo espermático degenerado, que después de unas horas de vibración ciliar en los caldos de los esteros se aquieta y muere. Los manoseos sensuales con náufragos –de las costillas flotantes para arriba— son, evidentemente, lubricidades infecundas; extrajeros de tez comida por la barba y ojos desorbitados dan testimonio de haber succionado el calostro dulzaino de senos ebúrneos, aunque cerebros extraviados por el sol calcinante y la locura de la sal marina hacen increíble el recuerdo de esas glotonerías orales. En cuanto a la voz, ha habido de todo. Infortunadamente resulta imposible precisar las excelencias de sus registros sonoros, como en el caso de algunas virtuosas operáticas anteriores a las grabaciones en acetato: digamos, la Malibrán, pero es indudable que –mitologías aparte— debió haber entre las sirenas tonadilleras y baladistas de pésima cuadratura y vocecillas insignificantes.

El jardín de las delicias del Bosco es otra cosa. En él todo acto fornicatorio es posible y deseable, a condición de que se soporten los besos deslenguados y las miradas en eterna vigilia a través de las membranas nictantes, amén de las mejillas erisipélicas y el jadear asmático de las branquias, como de pez fuera del agua. Aquí tampoco la relación es fecunda, a Dios gracias, y si en el caso anterior resultan cuestionables las facultades vocales de las Ristori o las Patti del archipiélago, en el espacio pictórico de las más audibles lujurias lo único que pudiera ser comparable para el ojo que escucha es el peditrompeteo de flores que les revienta en el jarrón del ano a los habitantes de la pradera pecaminosa (Zavala, 2003, pp. 95- 96).

Todos estos apartados, en tanto características de la sirena mexicana, se refieren, en cuanto a estética, al símbolo primigenio sireniano pues en este afán por re-formularla, recrearla, el significado del símbolo es un referente. De ahí que sean tantas sus representaciones pues la multivalencia original y su relación con el simbolismo de las aguas, además de su función al respecto, así como la referida “apertura” cultural del mito, han logrado su adaptación, evolución y transculturación tanto mitológica como literaria además de permitir una continua re-elaboración y transformación de su contexto (Báez, 1992, pp. 296-297).

Transculturada una vez, la imagen de las sirenas bien pudo atravesar por un nuevo periodo de cambios. Así, este misticismo que Félix Báez (1992) aventura fue transmitido en los primeros tiempos de la Colonia, podría haberse identificado con el de “las Diosas del Agua mesoamericanas, llegando en algunos casos a desplazar o inhibir su

denominación autóctona” (p. 139) mientras que “en otros contextos etnoculturales, los atributos simbólicos asociados a las sirenas se adicionaron a los de las antiguas deidades acuáticas mesoamericanas, o bien se desarrollaron epifanías sintéticas como resultado del fenómeno transculturativo” (p. 140).

La sirena en el microrrelato mexicano goza pues de un perfecto estado de salud. Una vez revitalizada, canta, fuma, bebe, coquetea, buscar perder a los hombres entre sus encantos y es capaz de mudar su cauda por un par de piernas, aunque su destino no le sea grato. Irónicamente algunos autores, cual hechiceros, le han transmutado su naturaleza, invirtiéndola: cabeza de pez y cuerpo de mujer. Si antes se le temía, ahora se le festina, se le bromea, aunque todavía está presente, latente, su condición de Madre del Agua, su pasado como portentosa guardiana y compañera, cuando no diosa, todavía resuena cercano a nosotros. Así la ve Will Rodríguez y así la describe en

Preferencia de la sirena

Despertó en la playa, complacida por la ausencia de su cola: dos largas y bronceadas piernas la sustituían. Aún desnuda, corrió hacia el puerto para encontrar al marinero amado. Durante la búsqueda entró a la taberna y los hombres, incrédulos, se lanzaron sobre ella para manosearla. Un joven de brazos fuertes, enamorado a primera vista, repartió golpes entre sus adversarios y se la llevó al hostal. Meciéndose en la hamaca, ella le preguntó acerca de ese marinero por el que tanto rogó a Poseidón que la dotara de piernas. El joven, mostrándole su cuchillo, confesó que aquél había muerto la noche anterior, que él mismo lo había matado en defensa del honor de su hermana más pequeña. “Quédate conmigo —suplicó—, también soy hombre de mar: si quieres, mañana te compro unas aletas y un esnórquel para que me acompañes a sacar perlas. Verás qué hermoso es el océano.” Entonces ella soltó una salada gota de resignación, encendió su primer cigarro y se dirigió a la taberna. (Perucho, 2008, p. 65)

5. Conclusiones

Tras definir al microrrelato, verlo como un género nuevo, distinto al cuento, ficcionando y apropiándose de aquellas figuras tutelares, canónicas, y llevándolas a su propio canon rizomático, hemos observado cómo las estrategias narrativas que comprende son capaces de desarticular, re-articular- re-presentar- re-formular, transculturalizar,

transcontextualizar aquellos textos que toca. Gracias a la intertextualidad cultural, a su hibridez, sus contactos con aquello que se encuentra fuera de la literatura y que importa hacia sí como una forma de mantenerse vigente, este nuevo género es el soporte adecuado para que las operaciones de revitalización textual y literaria de aquellas formas que habíamos considerado inactivas, en desuso, se conviertan, gracias a la ironía y la parodia, en elementos que obligan tanto a lectores como autores a expandir sus enciclopedias personales y sus lecturas, además de abrirse a una nueva forma de leer y escribir propia de estos tiempos.

Así es como se ha ido integrando esta voz narrativa que describe a la nueva sirena latinoamericana con visado mexicano: el nuevo Ulises/Odiseo bebe pulque, apuesta sus naves y las pierde, dilapida su fortuna, busca ingeniosas formas de “poseer” a las sirenas, las cansa, las ignora, las deja afónicas; es capaz de asesinar al príncipe del cual se ha enamorado la sirena, evita llegar a Ítaca y procura la isla de los placeres, huye de Circe, de sus encantos y sus hechizos; es esperado por una Penélope que se nos revela como una sirena que teje redes para atraparlo, que hila hechizos (Perucho, 2008, p. 48):

El tejido del mar

Gabriel Trujillo Muñoz

Cuando Ulises volvió a casa, Penélope lo estaba esperando. Cumplida la odisea, esa tarde ella le enseñó a su marido el tejido que hizo y deshizo por tantos años. Era un tapiz bordado con exquisito detalle: un paisaje marino en azules y verdes turbulentos.

Debiste tardar buen tiempo para terminarlo —dijo Ulises.

Penélope sonrió por dentro y dejó caer el tejido a sus pies. En cuanto el tapiz tocó el suelo, éste se volvió agua. Ulises, ante semejante encantamiento, no pudo moverse. Su esposa lo tomó de la mano y lo llevó a la cama.

No todas las sirenas cantamos, esposo mío. Hay unas, como yo, que tejemos nuestros deseos con plegarias y susurros; que atrapamos, con infinita paciencia, el corazón de los hombres.

Ulises supo, entonces, que el canto de las sirenas también está hecho con hilos y nudos, con deseos largamente pospuestos, con cuerpos apretujados entre las sábanas.

Ya no necesitaba trucos para escapar de tal destino.

Entre sus manos y labios el mundo era una melodía, una marejada.

Sin embargo, las descripciones que tenemos de él sobre las sirenas nos muestran a estos seres muy distintos a aquellos que podemos localizar en sus orígenes mitológicos.

Gracias a que es despojada de su sacralidad, a que se le ubica en un contexto que también a nosotros nos es familiar, cotidiano, la sirena también logra convertirse en un ser familiar, cotidiano, cercano a nosotros puesto que se vería enfrentando las mismas situaciones extraídas de la realidad y que han sido inscritas en el texto donde se desarrollan los hechos.

Es por ello que la sirena aparece en bares, se le compara con meretrices, es la aspiración de tritones que pretenden convertirse ya no en sirenas, sino en mujeres; que buscan un par de piernas, que se pierden en la búsqueda de Ulises/Odiseo, de su príncipe azul por el que han empeñado la voz a la bruja del mar.

No obstante, gracias a la intertextualidad, los ambientes, tareas y labores que la nueva sirena latinoamericana desempeña provienen de escenarios, acontecimientos históricos y ficticios mexicanos y latinoamericanos e incluso pueden encontrarse diálogos y sátiras basadas en best-sellers de autores del norte, centro y sur.

La odisea de la sirena, como hemos podido dar cuenta, es el resultado de las herencias culturales, tanto mexicanas como americanas y occidentales, que se expresan en una forma narrativa cultivada en nuestro país. Se ha logrado multiplicar entre las letras que conforman las más variopintas historias e incluso ha sobrevivido a la antropofagia literaria.

Bibliografía

Avilés, R. (1997). *Los animales prodigiosos*. México, DF: UAM Xochimilco.

Báez-Jorge, F. (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa, Veracruz Editorial Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, F. (1990) "Tunupa y las Sirenas del lago Titicaca (Transformación de un mito prehispánico)". En *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1990, N°. 76 (Pp. 125-140). Universidad Veracruzana.

- Borges, J. y Guerrero, M. (1999). *El libro de los seres imaginarios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bouysse, T. (1985) “Una historia entre la metáfora y la metonimia” en *Presencia Literaria*, 27 de octubre, año XXIX, N° 43. La Paz, Bolivia, 1985. Universidad Católica Boliviana San Pablo. Biblioteca Virtual Aymara. Disponible para su consulta en http://www.ucb.edu.bo/BibliotecaAymara/php/index.php?exp=&option=8&pagi_pg=33
- Canal-Feijoó, B. (1951). *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. Buenos Aires: Ed. Nova.
- Covarrubias, S. (1611) *Tesoro de la lengua castellana o española*. España. Digitalizado por Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vs-a-en-espana-compuesto-por-el--0/html/>
- Del Río, E. (2003). *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*. Madrid: Editorial Iberoamericana.
- Eguiarte, M. (2006). “Metamorfosis de la sirena Imágenes míticas en el descubrimiento de América”. En *Comunidad Ibero. Revista quincenal de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México*. N° 22. Noviembre 2006. Dirección de Comunicación Institucional. México, DF. Disponible para su consulta en <http://www.uia.mx/actividades/comunidad/22/mecenas.html>.
- García, M. (1973) "Algunas precisiones sobre las sirenas". En *Cuadernos de Filología Clásica*, N° 5, 1973, (pp. 107-116). Universidad Complutense de Madrid. España. Disponible para su consulta en <http://revistas.ucm.es/index.php/CFCA/article/view/CFCA7373110107A/34966>
- García, A. (2004) “Las tribulaciones del deseo. Antología poética de las sirenas”. En *Revista Electrónica Alforja de poesía*. Número XXVIII / primavera 2004. Obtenido el 6 de noviembre de 2007 de http://64.233.167.104/search?q=cache:QXRYQMBImIYJ:www.alforjapoesia.com/monografico/contenidos/monografia_28.pdf+las+sirenas+y+los+toros&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=m

- Joly, M. (2003). *La interpretación de la imagen. Entre memoria, estereotipo y seducción*. Barcelona, España: Ed Paidós..
- Lévy-Bruhl, L. (1951). *L'âme primitive; Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Citado por Canal-Feijoó, B. Burla, credo, culpa en la creación anónima. Buenos Aires: Ed. Nova Argentina.
- Lorenzo, J. (2007) *Sirena, el canto que encanta*. España: Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes. Recuperado de http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/abril_07/02042007_01.htm
- Macías, Claudia. (2006). "El mito en la literatura: un recorrido hacia su definición", En *Sincronía*, Primavera 2006. Recuperado de <http://sincronia.cucsh.udg.mx/cmaciasnov06.htm>.
- Malaxecheverría, I. (1986). *Bestiario medieval anónimo*. Madrid: Ediciones Siruela. Selección de lecturas medievales.
- Medinna, V. y 54, T. (2004). Sirenas. Recuperado de: <http://64.233.167.104/search?q=cache:D2Fp291HxbUJ:www.taller54.com/sirenas.htm+Atargatis+divinidad+siria&hl=es&ct=clnk&cd=28&gl=mx>
- Monterde, F. (1999). *Figuras y generaciones literarias*. México, DF: UNAM.
- Nöel, J. (1991). *Diccionario de la mitología universal. Tomo II*. Barcelona: Ed. Edicomunicación, S.A.
- Perucho, J. (2008) *Yo no canto, Ulises, cuento. La sirena en el microrrelato mexicano*. México, DF: Fósforo/CONARTE, Nuevo León.
- Quiroz de Valadés, A. (1986) "La sirena cautiva". En *Revista El cuento*. Año XXI. Tomo XV, N° 97 (p. 293)
- Rodríguez, M. (1998) "Las sirenas: génesis y evolución de su iconografía medieval". En *Revista de Arqueología*, Año N° 19, N° 211 (pp. 42-51). Recuperado de: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=1134&clave_busqueda=8823
- Tomassini, G. y Colombo, S. (1996) "La microficción como clase textual transtextual". En *Revista Interamericana de Bibliografía RIB*. Año , N° 1-4, pp. 1-6. Recuperado de: http://www.educoas.org/porta/bdigital/contenido/rib/rib_1996/articulo6/index.aspx?culture=es&navid=201

Zavala, L. (2003). *Minificción mexicana*. México, DF: UNAM.

OMAR DAVID AVALOS CHÁVEZ

Profesor Investigador de Tiempo Completo en el Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima. Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Concepción, Chile, con la tesis 'Un mito con agallas: la odisea de la sirena en el microrrelato mexicano'. Especialista en ironía, parodia y transculturación literaria. Miembro del Cuerpo Académico 49 Rescate del patrimonio cultural y literario. Titular del proyecto Rescate de la obra del escritor comalteco Florentino González Huerta. Candidato al Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Perfil Deseable Promed- SEP.

MAYRA GUADALUPE VÁZQUEZ LAUREANO

Licenciada en Letras Hispanoamericanas, egresada de la Universidad de Colima, con la tesis "La pérdida de la inocencia y el despertar de las pasiones en *Tres Pueblos* de José Barocio". Autora de "La representación de la casa dentro del imaginario de Salvador Márquez Gileta en la novela *España, la calle*" en el libro *Homenaje a Salvador Márquez Gileta. Acercamientos a su narrativa* (2019), y del ensayo "La percepción filosófica de las pasiones y su despertar dentro de la novela *Tres Pueblos* del escritor José Barocio" en la revista literaria *Pérgola de Humo* (2020).

IMAGINACIÓN CÁRNEA Y CULTURA SACRIFICIAL EN *NADIE NADA NUNCA* DE JUAN JOSÉ SAER

**IMAGINAÇÃO CARNÍVORA E CULTURA SACRIFICIAL EM JUAN
JOSÉ SAER'S *NADIE NADA NUNCA***

**FLESH IMAGINATION AND SACRIFICIAL CULTURE IN *NADIE NADA NUNCA* BY
JUAN JOSÉ SAER**

Enviado: 27 de agosto de 2020

Aceptado: 20 de octubre de 2020

Rafael Arce

Doctor en Letras. IHuCSO-CONICET-Universidad Nacional del Litoral

Email: rafael.arce@gmail.com

Laura Soledad Romero

Profesora en Filosofía. IECH-CONICET-Universidad Nacional de Rosario

Email: lurasoledadromero@gmail.com

Imaginación cárnea y cultura sacrificial en *Nadie Nada Nunca* de José Saer

Rafael Arce y Laura Soledad Romero



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En este artículo nos proponemos pensar la cuestión de la animalidad en *Nadie nada nunca* de Juan José Saer, atendiendo a las variadas formas de imaginación cárnea que la novela despliega: el cuerpo vivo como unidad, el cuerpo sin vida como materia inerte y la carne en el plato de comida. Atendemos a la figura del caballo, que ha sido leída en clave alegórica. Nos proponemos, en contraste, restituir la materialidad al cuerpo y pensar su dimensión literal. Para ello, analizamos las imágenes que vinculan la carne del animal con la alimentación como ritual colectivo y de significación nacional. La carne colgada en la carnicería, el cuerpo femenino como disponible, la relación que el protagonista entabla con esos cuerpos otros, la tortura, la sexualidad y desorganización material del cuerpo, nos permiten replantear el problema de la animalidad de esta obra en términos ético-políticos de relación con la alteridad.

Palabras clave: alteridade, animalidade, corporeidade, Sade, violência política.

Neste artigo refletiremos sobre a questão da animalidade no *Nadie nada nunca* de Juan José Saer. Para tanto, focaremos nas diferentes imagens da carne que aparecem no romance: o corpo vivo como unidade, o corpo sem vida como matéria inerte e a carne no prato. Voltaremos nossa atenção à figura do cavalo, que pode ser alegoricamente lida. Nosso objetivo é restaurar a materialidade do corpo para pensá-lo em sua dimensão literal. Sendo assim, analisaremos as imagens que vinculam a carne do animal à comida como um ritual coletivo de significação nacional. A carne pendurada no açougue, a disponibilidade do corpo feminino, a articulação estabelecida pela protagonista com estes outros corpos, a tortura, a sexualidade e a desorganização material do corpo, permitem-nos repensar o problema da animalidade nos termos ético-políticos da relação com a alteridade.

Palavras-chave: alteridade, animalidade, corporeidade, Sade, violência política.

In this paper we propose to think about the question of animality in *Nada nada nunca* by Juan José Saer, focusing on the varied forms of fleshly imagination that the novel displays: the living body as an unit, the lifeless body as inert matter and the meat served on the plate of food. We focus on the figure of the horse, which has been read allegorically. We propose, by contrast, to restore materiality to the body and to think about its literal dimension. For this, we analyze the images that link the animal's meat with the act of eating as a collective ritual and of national significance. The meat hanging in the butcher shop, the female body as available, the relationship that the protagonist establishes with those other bodies, torture, sexuality and material disorganization of the body, allow us to rethink the problem of the animality of this novel in ethical-political terms of relation to otherness.

Key Words: otherness, animality, corporeality, Sade, political violence

1. El caballo argentino y la tradición.

La narrativa de Juan José Saer desborda de formas de vida no humana. Semejante abundancia sugiere una interrogación incesante por el estatuto y los límites de lo humano en tanto tal. De ahí que el mismo Saer haya definido a la narración como una “antropología especulativa” (2004, p. 16). En efecto, en esta narrativa se trata de una consideración no solo de la animalidad del Homo Sapiens, sino de la vida más allá de su determinación como humana. Además, la obra de Saer se inscribe en la tradición de la literatura argentina retomando los motivos de sus textos fundantes, con sus imaginarios que evocan lo telúrico, la pampa, el desierto y el campo, esto es, la “naturaleza bárbara” forjada por la matriz epistémica de los textos del siglo XIX: Domingo Faustino Sarmiento, Esteban Echeverría, José Hernández y Lucio V. Mansilla.

En el profuso bestiario de esta obra insisten algunos animales. Resulta significativo que esta insistencia no se reduzca solo a los relatos, sino que se compruebe además en sus ensayos. En *El río sin orillas*, ese texto híbrido y heterogéneo que se inscribe irónicamente en la tradición del ensayo de interpretación nacional, Saer combina autobiografía, relato histórico, antropología y especulación, afirmando el estatuto no ficcional de su narración. En el primer capítulo, que se detiene en los orígenes del Río de la Plata, Saer cuenta que, mucho antes de que existiera el gaucho, los habitantes de la llanura, además de los indios, eran los animales. De estos, subraya tres como típicos: el perro, la vaca y el caballo. Dice Saer:

Y esas tres especies domésticas, compañía ancestral del hombre en sus reductos civilizados, señorearon en estado salvaje, durante dos siglos, en la llanura. Los lomos de sus manadas numerosas hicieron ondular, sin encontrar ningún obstáculo en sus desplazamientos, el horizonte de la pampa (2002, p. 77).

La imagen de esa ondulación de la manada encuentra una extraordinaria versión en *La ocasión*, cuya historia transcurre en el Río de la Plata durante el siglo XIX, en la época de las primeras grandes inmigraciones. El protagonista, un extranjero, está contemplando la llanura vacía cuando hace su aparición una tropilla de caballos salvajes:

Los caballos, todos oscuros, el pelo de un tinte casi idéntico, con el mismo ritmo, la misma velocidad, en la misma dirección, masa sombría y palpitante, de una multitud unificada por todos sus miembros y al mismo tiempo dispersa en cada uno de ellos, aglomeración de carne caliente, de músculos y nervios y de sentidos, va prologando en estruendo por el campo vacío... (Saer, 2003, p. 30).

En “La canción material”, uno de los ensayos que bocetan su *ars narrativa*, Saer afirma que la materia del relato es cualquier presencia del mundo, física o espiritual, desprovista de signo. Para su concepción, el relato trabaja con un “material” en tanto fragmento de mundo no codificado por el lenguaje. Para facilitar la inteligibilidad de su argumento, Saer da un ejemplo: el caballo. En los relatos de Claude Simon y en los de William Faulkner, abundan los caballos. Pero no puede reducirse el caballo a una simbología universal (por ejemplo, psicoanalítica), sino que los caballos de Simon significan en su narrativa de una manera diferente a la de Faulkner: “Cada uno parte de un caballo neutro que, atrapado en la tela elocuente de la estructura narrativa, comenzará a significar, para cada vez sola pero para siempre, de un modo diferente en cada caso” (2004, p. 168). No casualmente, Saer agrega, como un suplemento en la argumentación, al *Martín Fierro*: los caballos de la gauchesca no son los mismos que los caballos de Faulkner o los de Simon¹.

En la medida en que los relatos de Saer retoman este imaginario gauchesco o criollista, el caballo carga con un lastre simbólico del que es necesario liberarlo para que “comience a significar” en la materialidad singular de la narración. De ahí la ironía con la que se trata el tópico en *Glosa*:

En primer lugar, el caballo está demasiado cerca del hombre [...], lo cual contamina el razonamiento de peligros antropocéntricos, sin contar además que esa proximidad

¹ Contra la prevención de este mismo ensayo, en el que Saer carga contra la crítica que se detiene en *La route des Flandres* de Simon con esa pretensión de generalizar el simbolismo animal, Nicholas Kramer lee el mismo sentido en los caballos de los dos autores: “In another novel, *Nadie nada nunca*, the central theme of the mysterious murder of horses is interspersed with scenes of the extramarital affair between Cat and Elisa, several of which are especially graphic descriptions of their copulation, in terms that strip the act of any element of union or emotional connection. Both authors [Saer and Simon], then, employ horse imagery as a way to develop human sexual desire in terms that emphasize its animalistic nature” (2009, p. 181). Aunque la crítica pueda prescindir legítimamente del punto de vista del autor, resulta curioso que el detallado estudio de Kramer, que cita en abundancia los ensayos de Saer, pase por alto esta prevención.

del caballo con el hombre ha hecho depositario al pobre animal de toda clase de proyecciones simbólicas, a punto tal que, bajo tantas capas de simbolismo, ya es difícil saber dónde se encuentra el verdadero caballo. Por otra parte, creemos conocer demasiadas cosas sobre el caballo –nos parece que es fuerte, que es fiel, que es noble, que es aguantador, que es nervioso, que gusta de la pampa y que su mayor ambición es ganar el premio Carlos Pellegrini. Estamos convencidos de que, si militara en política, sería nacionalista, y, si hablase, lo haría como el viejo Vizcacha. Además [...] por su posición en la escala zoológica, más bien preeminente, el caballo posee una densidad biológica y ontológica excesiva: tiene demasiada carne, demasiada sangre, demasiados huesos, demasiados nervios, y a pesar de su mirada huidiza, menos indiscreta que la de la vaca, podemos concebir su presencia en este mundo no exenta de necesidad, de modo tal que, aun por negligencia metafísica, a la cual no pocos pensadores han sucumbido, hasta podría admitirse alguna categoría existencial que englobe al hombre y al caballo... (2003b, pp. 79-80).

Doble cercanía del caballo que lo cubre de “capas de simbolismo”, escamoteando su materialidad: una cercanía general respecto del hombre (por lo que abunda en obras tan diferentes como la de Faulkner y la de Simon) y una cercanía particular respecto del hombre argentino (la gauchesca, el imaginario criollista).

La novela *Nadie nada nunca* intenta, precisamente, restituir a este cuerpo animal una materialidad que lo libere de cualquier significación a priori. Un personaje solitario, el Gato Garay, habita una casa al lado de la playa, en un pueblo costero. Es un fin de semana de febrero. Desde hace un tiempo, en la zona se vienen sucediendo una serie de extraños crímenes: caballos que son brutalmente asesinados y mutilados. Un vecino de la isla lleva al Gato un bayo amarillo para que lo cuide el día viernes. El sábado, arriba Elisa, la amante del protagonista. El domingo es asesinado el comisario del pueblo, el Caballo Leyva: con motivo de cubrir el hecho, Carlos Tomatis viaja al pueblo, visita al Gato y preparan un asado. Después de tres días de calor opresivo y una sequía que vuelve desértico el paisaje isleño, el lunes por fin se desata una tormenta.

Aunque rica en apariencia, esta intriga es somera y escueta en su relato: la novela se demora en largas descripciones del paisaje, de la playa amarilla y de las islas, de los objetos cotidianos y de las habitaciones de la casa, de la ciudad calcinada por el calor del verano, del aturdimiento de los personajes y de sus vagas relaciones, sin que el narrador

nos diga mucho sobre lo que sienten, piensan o sobre los motivos de su accionar o de su no accionar.

La crítica ha interpretado los asesinatos de caballos como una alusión cifrada, o alegórica, a la violencia política de los años setenta en Argentina (Sarlo, 1987, p. 57; Corbatta, 2005, p. 102; Bermúdez Martínez, 2001, p. 182; Premat, 2002, pp. 391-394; Gasquet, 2007, p. 296; Kramer, 2009, pp.62-63; Degrande, 2014, pp. 52 y 56-58; Brando, 2015: pp. 241-242; Bogoya, 2017, p. 9). Esta ha sido, con algunas variantes, la lectura política del relato. Algunos otros abordajes han intentado, por el contrario, exceder las implicancias de la sustitución metafórica que implica lo alegórico. Sol Peláez se aboca al problema del tacto y de la corporalidad, conectando la metafísica nacionalista del gobierno dictatorial y la idea de patria como totalidad orgánica que se conquista, se “cura” (del “cáncer de la subversión”) y se cierra en su propia esencia. Aunque original en su planteo, y extrayendo las consecuencias políticas de la ontología formulada, el artículo se sostiene también en la sustitución metafórica, pues el “cuerpo individual” de la novela (fuere humano o animal, masculino o femenino) figura el “cuerpo social” (Peláez, 2014, pp.1-24). Lamentablemente, la actualización bibliográfica de Peláez omite el artículo pionero de Miguel Dalmaroni, que no sólo discute la lectura alegórica, sino que propone articular ontología y política, conectando la fragmentación descriptiva con la impugnación de cualquier totalidad de sentido (lo que en definitiva redundará siempre en un “totalitarismo”) (2008, pp. 125-141). También Sergio Delgado sugiere la conexión: la novela, comenzando por el título, plantea la cuestión del “ser” por la vía negativa (“nada”) a la vez que reenvía la violencia política en la aliteración NNN (2011, pp.122-124). Silvana Mandolessi, por su parte, propone escapar a la lectura alegórica analizando la novela en clave de espectralidad derrideana (2013, pp. 139-152). Baptiste Gillier realiza un pormenorizado recorrido de las lecturas de esta novela y propone una articulación diferente entre política, poética y filosofía (Gillier, 2014, p. 73).

En efecto, la novela plantea la dificultad de implicar la dimensión fenomenológica del relato (en la que predomina la trama descriptiva) en la política (que suele leerse en la “intriga”, sea la historia policial que se narra con nitidez, sea en esa equívoca “intimidad” de lo que sucede entre los protagonistas). Esta fenomenología da cuenta de la experiencia sensitiva que implica la conciencia de sus protagonistas humanos y reconstruye, a través de su percepción, un mundo inestable, blando, en el que las cosas se vuelven fantasmales o muestran una consistencia gelatinosa. En esa atención al modo de aparición de las cosas para una conciencia, los cuerpos forman parte como cualquier otro objeto: el bayo

amarillo está rodeado de una especie de aura caliente y palpitante, y el Gato siente irradiar del animal su desconfianza y hostilidad; el cuerpo de Elisa es descrito como blando y la relación sexual es para el Gato como el hundimiento en un pantano. La lectura de Florencia Abatte da cuenta de esta escisión, en la medida en que, analíticamente, necesita separar un aspecto del otro: el examen de la experiencia sensitiva del presente, en el que solamente se narra la percepción (uno de los procedimientos constructivos en toda la obra del autor), se “integra”, con posterioridad, a la dimensión “política” (2014, p. 78), aunque el mismo voluntarismo crítico parezca forzar un vínculo no del todo claro.

Estas dificultades son inherentes a la complejidad de la novela. En este sentido, hay una tendencia crítica a entender lo político como alusión a la coyuntura en la que la novela fue escrita y publicada² y, de manera separada, considerar el problema de lo real, de las cosas, de la materia y, en definitiva, del ser, como si se tratara de dos dimensiones que solo pueden yuxtaponerse³. Más allá de los puntos de vista para el abordaje del texto, que pueden ser válidos, nosotros consideramos que la ontología subyacente es clave para pensar la animalidad en términos no de política como la entiende la crítica, sino en términos ético-políticos, un camino ya allanado por las lecturas que ensayan desbordar la alegoría. La experiencia sensitiva que los personajes tienen de su entorno implica una descomposición de los “objetos”, sean cosas o alteridades (humanas y no humanas), que delata un desenmascaramiento inquietante: tal experiencia, de modo correlativo, tiene como consecuencia una pérdida de la conciencia como fundamento ontológico y cognoscitivo del mundo.

2. De las alegorías a las imágenes.

Considérese, asimismo, otro tópico que abunda en la narrativa de Saer: el asado. Como el caballo salvaje de la llanura, el asado es un mito constitutivo de la argentinidad. Los asados también abundan y está conectados con sentidos diferentes que no solamente es

² Delgado, abierta la posibilidad de estudio de los manuscritos del autor, hizo notar que la novela, escrita entre 1972 y 1978, difícilmente podía alegorizar a los desaparecidos, salvo considerándola como una ficción visionaria. Le parece más apropiado, entonces, considerar la alusión a la violencia política de finales de los años sesenta (2011, pp. 124-125). Oscar Brando, por su parte, considera lo visionario en términos más bien de una falta de completitud estructural de la novela que, *après-coup*, cuando relatos posteriores permiten llenar esas lagunas, adquiere un sentido que era oscuro o inasible (2015, p. 224).

³ Julio Premat las conecta en otra clave, freudiana: la dimensión pulsional es común a la intimidad de la casa y a la problemática colectiva que implica el momento político totalitario. En este sentido, resulta clave la articulación con Sade (2002, pp. 390-395).

imposible desligar de la singularidad de la obra (como en el ejemplo de Faulkner o de Simon), sino que además están inextricablemente unidos a la configuración de cada relato en particular. En *El limonero real*, el cordero degollado para la cena de fin de año alude al sacrificio de Abraham y arrastra una serie de sentidos conexos. En *Glosa*, el asado de moncholos evoca el telurismo del habitante criollo de las islas, ganado por su versión folklórica civilizada: quienes lo comen son los personajes que ironizan sobre la argentinidad del caballo. En *El entenado*, el asado caníbal evoca problemáticas antropológicas y, al mismo tiempo, un oscuro sentido para la historia que narra la novela.

Nadie nada nunca no solo termina con un asado, sino que el relato despliega una serie de imágenes cárnicas que se entrelazan con el hermetismo de la intriga y las presuntas alegorías que tientan con la reducción de los cuerpos animales a símbolos antropomorfos. Examinemos algunas de estas imágenes. El Gato tiene un sueño (o pesadilla⁴) en el que visita la ciudad. Después de una serie de peripecias, entra en una carnicería que vende exclusivamente carne de caballo. En la sala de juego clandestina, en lugar de fichas le dan un montón de pedacitos de carne. El sueño, entonces, está atravesado por la carne de ese animal. La descripción de los asesinatos, por otra parte, abunda en detalles escabrosos, ya que los caballos son a menudo destripados o eviscerados. El comisario del pueblo, el Caballo Leyva, se hace mandar las achuras recién salidas del animal para hacérselas asar. Elisa prepara una ensalada y corta pedacitos de carne. Finalmente, Tomatis prepara el asado en el final de la novela.

Esta yuxtaposición de imágenes sugiere un asado impensable, porque la carne de caballo no se relaciona, en principio, con la comida: aunque en la alimentación del argentino su ingesta no sea inusual (por ejemplo, en la mortadela), no existe un “asado de caballo”. De hecho, en muchos textos del XIX, matar y comer un caballo es la típica “barbaridad” que cometen los indios y que los civilizados, especistas sin saberlo, reprueban con severidad.

Por otro lado, el bayo amarillo posee una importancia que lo vuelve casi un “personaje” de la novela. La presencia del animal constituye una fuente de atracción y de inquietud para el Gato, que lo cuida, pero también lo acecha, sintiendo la hostilidad y la

⁴ François Degrande señala, siguiendo una indicación de Borges, que la palabra en inglés, “nightmare”, está compuesta de “noche” (“night”) y “yegua” (“mare”), lo que sugirió a Victor Hugo la metáfora “cheval noir de la nuit” (“caballo negro de la noche”) (Degrande, 2014, p. 51). Este juego significativo no debe haber escapado a Saer. La lectura de Degrande, aunque sigue la vía de la alegoría, plantea una conexión original con la clave psicoanalítica y con Sade: es una de las pocas lecturas que atienden a la cuestión de la “carne”, aunque su sentido sea igualmente metafórico.

desconfianza de su huésped. El cuerpo del animal se describe con profusión, así como el aura vital que emana. El Gato lo alimenta, le da de beber y, finalmente, venciendo su resistencia, en una escena de “doma”, lo monta y lo lleva al río para varearlo. Como potencial víctima del asesino, el bayo amarillo forma parte de esa especie amenazada por una violencia desconocida: es parte, en consecuencia, de una cadena de sentido de la que se puede apoderar la alegoría (los caballos son los desaparecidos o, de modo más general, las víctimas del terrorismo de Estado). Pero, por el otro, el bayo permanece en su singularidad, retraído y único, formando parte de esa hermética intriga que es la vida del Gato y de su amante. Sea como fuere, el caballo posee una materialidad corporal, una densidad, que lo sustraen a la captura simbólica. De modo correlativo, las imágenes cárneas dejan entrever lo que permanece invisible a la mirada: las vísceras, el interior, la carne sin la forma orgánica del cuerpo.

Puede decirse entonces que estos dos “mitos criollos”, el caballo como habitante salvaje de la pampa y el asado como ceremonia alimentaria del argentino, son conmovidos en la novela conectando uno con el otro: el caballo deja de ser símbolo (de la argentinidad) para volverse un cuerpo vivo que sufre tortura y muerte, y que se convierte en alimento; y el asado deja de ser un ritual colectivo común (vaca, pescado, cordero) para volverse un banquete inquietante. Resulta ostensible que el efecto del símbolo es quitarle repulsión y extrañeza a la ingesta de carne: pues incluso algo tan escabroso como un asado caníbal puede resultar legible gracias a la tranquilidad que nos proporciona su sentido antropológico. Esta inquietud que el símbolo borra explica, tal vez, la premura con la que se le otorga a los caballos de *Nadie nada nunca* un sentido alegórico bien codificado.

Lo que, por el contrario, carece de corporalidad, de materialidad, es el asesino, en una historia policial irresuelta. En efecto, no solo el serial killer de caballos no es atrapado, sino que su única aparición es fantasmática: una sombra que atraviesa el pueblo y que resulta, a la postre, ser la fantasía atemorizada de uno de los personajes. Puede conjeturarse, entonces, que entre esos dos mitos conectados de modo anómalo (el caballo y el asado) lo que queda en las sombras es el asesino o, dicho con una palabra más precisa, el *carnicero*. Este lexema aparece en el sueño del Gato. Cuando Tomatis va a buscarlo para ir a jugar a la ciudad, el Gato, que se apellida Garay, presume, con ironía, de su noble estirpe: descende del fundador de la ciudad, Juan de Garay. Tomatis le responde también con ironía: “Vamos, vamos, si nadie ignora que tu *papito* fue *carnicero*” (2000, p. 25). La palabra tiene doble sentido. El oficio de *carnicero*, por un lado, delata un origen humilde, cuestionando cualquier estirpe noble. Por el otro, desliza el sentido figurado que la

palabra “carnicero” adjudica al conquistador español, tal como lo explicita el cuento de Saer “El intérprete”, que transcurre durante la conquista de Perú: allí los “carniceros” son, para el narrador aborigen, los conquistadores (2006, pp. 177-179)⁵. En la respuesta de Tomatis, la afirmación no estaría contradiciendo la presunción de estirpe antigua: lo que sugiere, más bien, es que pertenecer a una familia patricia significa haber participado de una carnicería. El carnicero, además, está subrayadamente ausente en la visita (también soñada) del Gato a la carnicería de caballo, donde solo están las reses colgando:

...cuando voy a la carnicería, advierto que me he metido en una carnicería donde venden únicamente carne de caballo: me doy cuenta (por suerte el carnicero no está) porque los grandes costillares expuestos en los ganchos son amarillentos y transparentes (2000, p. 26).

El carnicero y la carnicería están, entonces, en el origen disimulado de la civilización americana y de la nación argentina. Pero este sentido figurado se imbrica con su sentido literal, pues la violencia genocida que hace del conquistador un carnicero se vuelve, en los orígenes de la moderna sociedad argentina, sistema económico basado en la ganadería, oficio primordial del gaucho en su forma pre-estatal: esas “manadas” anteriores al gaucho se convierten en “ganado” explotado por formas de ganadería primitiva que se modernizarán con ese espacio también atrapado por el mecanismo alegórico, el matadero. En el relato de Echeverría, *El matadero* es el espacio de la barbarie federal. Su sangriento retrato deja, no obstante, a salvo al caballo, que Matasiete monta para dar caza al unitario. El Restaurador (Juan Manuel de Rosas) recibe como ofrenda el primer novillo carneado, igual que el Caballo Leyva recibe las achuras del animal recién sacrificado, siendo ambos la autoridad. Conectar alegóricamente *Nadie nada nunca* con *El matadero* permite codificar sin restos: el matadero es la nación rosista y el matadero es la Argentina de la dictadura.

No obstante, esos cortes soslayan la continuidad de una carnicería que va desde el genocidio de los pueblos originarios hasta el terrorismo de los setenta pasando por la desaparición misma del gaucho. En esta historia hecha de sacrificios, la Argentina se erige como país civilizado transformando en mito la carnicería literal que está en la base de su

⁵ “Los carniceros tocaron con una cruz la frente del niño que yo era... [...] Cuando los carniceros juzgaron a Ataliba, yo fui el intérprete” (2006, p. 178).

despegue económico en el siglo XIX: la ganadería. Si los pueblos originarios y después el gaucho sufrieron el exterminio y/o la aculturación en la medida en que se los homologó a la animalidad, a la falta de humanidad y, en definitiva, a la barbarie, podemos conjeturar que esa carne torturada y asesinada es la misma que la de los animales. El proceso de enmascaramiento del origen sangriento del alimento cárnico, lo que Carol Adams llama la “estructura de referente ausente”, sería lo que *Nadie nada nunca* devela: el “asado argentino”, como fenómeno gastronómico-cultural, enmascara la “carnicería”, tanto del animal no humano como de los grupos humanos convertidos en animales⁶.

3. Cuerpo de mujer, carne disponible.

No por arbitrariedad citamos a Adams. La palabra “carne” vuelve a aparecer cuando arriba a la casa Elisa: “El vestido de lino blanco, enterizo, llega hasta la mitad de los muslos y deja también descubiertos los hombros; toda la carne visible está bronceada. Elisa sostiene su bolso de paja con las dos manos contra el vientre, cubriendo el pubis con él” (2000, p. 38).

La opaca intriga de la novela, que discurre ese fin de semana en la casa, implica una suerte de triángulo que conforman el Gato, Elisa y el bayo, al que se suma eventualmente el Ladeado, que viene a traer fardos al animal y que es quien fantasea con esa sombra que asesina. Las morosas descripciones se detienen particularmente tanto en la relación del Gato con Elisa como en la del Gato con el bayo. En ambas, el protagonista constata la distancia, la imposibilidad de acceder, incluso físicamente, a la alteridad. La relación entre los amantes está hecha de episodios anodinos en los que prácticamente no existe la conversación (actividad, en los relatos de Saer, eminentemente masculina) y en

⁶ Nuestra lectura diverge de la de Mandolessi, quien afirma: “Comparada con la atrocidad del terror político efectuado por la Dictadura, la anécdota en torno a los caballos parece rebajar lo político a una mera anécdota. Tomado como una ‘analogía’ o como una ‘figuración’, como una ‘metáfora’ de la violencia política, el hecho de que los caballos sean las víctimas resulta una especie de degradación ineficaz para figurar la dimensión trágica que alcanzó el terrorismo de Estado” (2013, p. 144). Este “rebajamiento” declararía un presupuesto antropocéntrico extraño en una lectura que se quiere derrideana. Mandolessi intenta desbordar la clave alegórica, lo que es elogiado, pero su reducción de la espectralidad a mero “tropo” resta eficacia al planteo, amén de que, en algunos momentos, atiende a la singularidad “no metafórica” del bayo amarillo: “Despojado de sus móviles, de sus actores históricos, y también de su contenido ideológico, el terror aparece reducido a una mínima expresión: la experiencia subjetiva del miedo y la exposición a la pérdida. El bayo amarillo no está ‘en lugar de’ el Gato, sino al contrario, irreductible en su propio miedo” (2013, p. 145). Ese “terror espectral” no sería alegórico en la medida en que es material y lo perciben tanto los animales como los vivientes no humanos. Pero para darle fuerza a su argumentación, Maldonessi impugna la lectura alegórica porque presupondría esa “degradación” de lo político, lo que no sería coherente con su marco teórico.

los que todo parece un preludio para llegar a la relación sexual, que el Gato busca de entrada y que Elisa pospone una y otra vez.

Algunas lecturas conjeturan que el Gato tiene con Elisa una relación sádica (Premat, 2002, p. 391), lo que permite conectar la posibilidad de que el protagonista sea el asesino de los caballos con el clima político de sometimiento y violencia. Creemos, por el contrario, y siguiendo la prevención de Mandolessi, que la presunta perversión del Gato no es tal. No puede decirse que Elisa esté en una posición de subordinación. Es cierto que el universo saeriano es de modo predominante masculino y que los roles femeninos pueden denotar un cariz machista, atribuible sobre a la generación del escritor⁷. No obstante, los personajes femeninos como Elisa, asociados al deseo sexual y al erotismo, suelen gozar de una soberanía que, en ese imaginario sexista, caracteriza a las mujeres infieles (como Clara Rosenberg en *La vuelta completa* o Gina en *La ocasión*). Salvado este matiz, puede afirmarse que la descomposición fenomenológica del cuerpo de Elisa, que en la percepción sexualizada del Gato siempre aparece por pedazos fetichistas, establece una correlación figurativa con el despedazamiento de los caballos. Aunque la relación erótica entre ellos no parezca ser asimétrica, pues es Elisa quien decide cuándo tener relaciones sexuales, para la conciencia del Gato su amante aparece como un cuerpo disponible. La imagen de la mujer cortando pedazos de carne para el almuerzo refuerza esta conjetura de la disponibilidad de la carne para el “consumo” sexual.

Puede apoyarse esta conjetura, sin forzar el texto, apelando a otra relación en el interior de la obra de Saer. En *La pesquisa*, un *serial killer* asesina ancianas. El autor mismo establece una correlación entre las dos novelas: “Sin darme cuenta, había cambiado caballos por viejecitas, y estaba escribiendo otra vez la misma novela de siempre” (1999, p. 158)⁸. El asesino de *La pesquisa* somete a sus víctimas a toda clase de torturas, violaciones pre y post mortem, y despedazamiento y destripamiento del cuerpo. Aunque *Nadie nada nunca* no utilice el término “serial killer”, la repetición de un *modus operandi* parece evocarlo. Además, el acto de despedazar y eviscerar acerca todavía más los dos crímenes, estableciendo una correlación entre el cuerpo del caballo y el de la mujer. Por

⁷ Para una lectura diferente esta problemática, cfr. (Peláez, 2014, pp. 5-8). En esta lectura, la figura de Elisa como adúltera se diferencia tanto de ideal misógino de los regímenes autoritarios (la sometida madre de familia) como de la figura de la guerrillera como mujer que se entrega a una causa: en ambos casos, tanto la madre como la guerrillera encarnarían un “sacrificio” necesario para dos posiciones políticas opuestas. La cuestión del “sacrificio” es clave para nuestra interpretación.

⁸ También Premat atiende al paralelismo, agregando además *El entonado* (2002, p. 303).

otra parte, en ambas novelas se piensa el asesinato repetitivo como un ritual o ceremonia: en *Nadie nada nunca*, los rumores, que se entremezclan con las vagas hipótesis de la prensa, hablan de crímenes rituales; en *La pesquisa*, el *serial killer* es descrito como el demiurgo que oficia en un ritual secreto. Incluso el tópico de la comida parece acercarlos. En *La pesquisa*, la historia policial es narrada por un personaje durante una cena de verano: la misma consiste en una “picada”, esto es, una serie de platos de diversas comidas cortadas en porciones pequeñas. En su lectura, Premat establece un vínculo entre esta comida servida en porciones irregulares y las caracterizaciones de la masacre en términos del cuerpo despedazado (2002, p. 404)⁹. La prensa sensacionalista de *La pesquisa*, incluso, llega a hablar de canibalismo, lo que resulta infundado, pero da cuenta de esta cercanía imaginaria entre el cuerpo de la mujer destripada y la posibilidad de consumir su carne. Por último, el asesino serial es descrito como un animal nocturno que sale a cazar sus presas eligiendo una “especie” concreta.

Podemos, entonces, considerar la dimensión falocéntrica de esta cultura sacrificial: si el pasado del continente americano y la nación argentina borró, en su relato, a las víctimas de la violencia colonial y estatal, en un proyecto de Nación que conllevó la implementación de un sistema económico basado en la disponibilidad de los cuerpos¹⁰, la contemporaneidad de *Nadie nada nunca* estaría figurando la continuación de ese programa de virilidad carnívora que escamotea la corporalidad orgánica de otras alteridades subalternas: los animales y las mujeres. En este sentido, tanto el caballo campestre como el asado son mitos masculinos: la tradición gauchesca es viril (Martín Fierro, Juan Moreira, Don Segundo Sombra) y el asado es una reunión de hombres. La consideración del crimen como ritual habilitaría pensar el acto como un sacrificio: esa ceremonia, que parece individual, encerraría en cambio un sentido colectivo. El

⁹ Hay que agregar a esta sagaz observación de Premat, no muy atendida por las lecturas posteriores, que la picada consta, entre otras cosas, de “cubitos de queso y de mortadela” (2004b, p. 93). En el imaginario popular, la mortadela es un embutido que, entre otros animales, contendría carne de caballo. Pero esto nunca ha sido admitido oficialmente, por lo que queda en el orden de la leyenda urbana, aunque probablemente no habría sido algo infundado en el pasado. Actualmente, Argentina es un gran exportador de carne de caballo, aunque la ley prohíbe su consumo. Es interesante este especismo, en la medida en que el consumo de otras carnes tiene gran fuerza social: los argentinos prohibimos comer carne de caballo pero es muy difícil, sobre todo en las pequeñas ciudades, los pueblos y el campo, abstenerse de comer otras carnes.

¹⁰ De modo esquemático, se ha considerado que el cuerpo del indio ha desaparecido por el genocidio y la aculturación, mientras que el del gaucho ha sido integrado al aparato estatal, primero como soldado de las luchas de independencia y civiles, y después como trabajador rural. Se trata, cada vez, de la disponibilidad del cuerpo para el aparato económico-estatal, desde el sometimiento al exterminio, pasando por la violencia y la tortura. Cfr. (Ludmer, 1998, pp. 11-98) y (Rodríguez, 2010, pp. 209-408).

“sacrificio”, de connotación sagrada, adquiere una coloratura política: la civilización misma depende de una cultura sacrificial en la que las formas de vida subalternas se eliminan sin que la acción conlleve un sentido penal de asesinato (Cragolini, 2016, pp. 15-27). Su disimulación ideológica tiene como efecto la desaparición de la organicidad corporal y su percepción como “carne” de explotación, cualquiera sea ésta: sexual, alimenticia, laboral, militar. Lo que en *Nadie nada nunca* se describe como una “fenomenología de la percepción” sugiere la naturalización de la “percepción social”: lo que se disimula socialmente es lo que no se percibe como carne, pero se trata como tal¹¹.

4. Política y ontología: del ser a la nada y de la nada al devenir.

Esta fenomenología de la percepción suele analizarse de modo ejemplar en la experiencia del bañero, un personaje lateral cuya conversación con el hombre de sombrero de paja permite el acceso a un relato completo acerca de los asesinatos de caballos. Después de varios días flotando en el río, en un ejercicio deportivo extremo, la luz del amanecer refractando contra el agua descompuso la materia en corpúsculos de luz y sombra, poniendo en evidencia una suerte de atomismo (2000, pp. 120-124). En este sentido, resulta interesante que el Gato lea durante ese fin de semana una novela de Sade. El motivo de la perversión permite a la crítica conectar esa acción de lectura con los crímenes seriales y con la relación que el protagonista establece con sus dos presuntos subordinados, la mujer y el animal (Corbatta, 2005, p. 77; Degrande, 2014, pp. 61-64). Incluso el personaje del Caballero en la novela de Sade evoca por la vía del significante al Caballo (Leyva) y a los caballos. No obstante, se puede atribuir a esta alusión a Sade (discreta, ya que en ningún momento se nombra el título de la novela ni su autor) un sentido diferente. En efecto, el materialismo de Sade, común a su época, concibe la materia como compuesta en su estadio último por átomos indestructibles. El crimen libertino encuentra en esta filosofía una justificación: la moral –y, a la postre, la política– se funda en una ontología. Todas las cosas, orgánicas e inorgánicas, se destruyen, se transforman y vuelven a surgir, componiendo y descomponiendo el universo, en un ciclo perpetuo. En esta concepción, un cuerpo vivo no es más importante que una roca o un astro¹².

¹¹ Dice Carol Adams: “Ontology recapitulates ideology. In other words, ideology creates what appears to be ontological: if women are ontologized as sexual beings (or rapeable, as some feminists argue), animals are ontologized as carriers of meat” (1991, p. 135).

¹² La bibliografía sobre el tema es innumerable. Cfr. (Castro, 2014 y 2018) y (Wolfe, 2016).

Este atomismo parece presupuesto en la imagen que se da del cordero sacrificial en *El limonero real*. En el momento en el que el protagonista de la novela se dispone a degollar al animal leemos lo siguiente:

Más adelante será una res roja, vacía, colgando de un gancho, después se dorará despacio al fuego de las brasas, sobre la parrilla, al lado del horno, después será servido en pedazos sobre las fuentes de loza cachada, repartido, devorado, hasta que queden los huesos todavía jugosos, llenos de filamentos a medio masticar que los perros recogerán al vuelo con un tarascón rápido y seguro y enterrarán en algún lugar del campo al que regresarán en los momentos de hambruna y comenzarán a roer tranquilos y empecinados sosteniéndolos con las patas delanteras e inclinando de costado la cabeza para morder mejor, dando tirones cortos y enérgicos, hasta dejarlos hechos unas láminas o unos cilindros duros y resecos que los niños dispersarán, pateándolos o recogiendo para tirárselos entre ellos en los mediodías calcinados en que atravesarán el campo para comprar soda y vino en el almacén de Berini, objetos ya irreconocibles que quedarán semienterrados y ocultos por los yuyos en diferentes puntos del campo durante un tiempo incalculable, indefinido, en el que arados, lluvias, excavaciones, cataclismos, la palpitación de la tierra que se mueve continua bajo la apariencia del reposo, los pasearán del interior a la superficie, de la superficie al interior, cada vez más despedazados, más irreconocibles, hechos fragmentos, pulverizados, flotando impalpables en el aire o petrificados en la tierra, sustancia de todos los reinos tragada incesantemente por la tierra o incesantemente vuelta a vomitar, viajando por todos los reinos —vegetal, animal, mineral— y cristalizando en muchas formas diferentes y posibles, incluso en la de otros corderos, incluso en la de infinitos corderos, menos en la de ese cordero hacia el que ahora se dirige Wenceslao llevando el cuchillo y la palangana (2006b, pp. 138-139).

Muchos tramos del fragmento recuerdan las argumentaciones materialistas de las novelas de Sade, especialmente la idea del ciclo perpetuo de una materia indestructible que vuelve a constituir, después de la destrucción del cuerpo orgánico, otros entes, sea minerales, vegetales o animales: como lo expresa la misma lectura del Gato, la trivialidad de la orgía y el fracaso en las relaciones sexuales son solo excusas para exponer “una teoría general de la naturaleza” (2000, p. 176). No obstante, la distancia con Sade se establece en la experiencia de una individualidad irreductible: lo que no regresará será *ese cordero*

concreto, particular. Volvemos, entonces, a la singularidad del animal, a la imposibilidad de generalizarlo como símbolo.

En *Nadie nada nunca*, el miedo de Elisa al campo abierto se figura en la posibilidad de encontrar cuerpos en estado de descomposición. La percepción que tiene el Gato de la mujer, durante la relación sexual, es la de un pantano en el que se hunde. Elisa tropieza en la ciudad con el asfalto derretido y convertido en brea a causa del calor de febrero. Todas estas imágenes, más la experiencia del bañero, contribuyen a una imaginación en la que ni los cuerpos ni las cosas son sólidos, sino que se desfondan en una suerte de pasta común, de la que están hechos todos los entes: un estadio último de la materia en la que el universo se disgrega. No solamente los tres reinos (mineral, vegetal, animal) se comunican por una sustancia común que sería ese estadio último de disgregación atómica: la solidez de la ciudad presenta una consistencia que también se descompone. La ciudad de la novela parece hundirse, sin fundamento último que la sostenga. Este sería el sentido político de la concepción ontológica atómica: la civilización misma carece de fundamento sólido. A la luz de Sade, y contra el contractualismo de la filosofía política moderna, no hay ningún contrato social que funde la civilización, pues ésta no es más que el resultado de una violencia originaria: *Nadie [fundó] nada nunca*.

Ahora bien, lo que separa la especulación saeriana de cualquier materialismo es la interrogación incesante por el estatuto de la conciencia: las cosas siempre están para *alguien* que las percibe. Pero este alguien tampoco logra ser fundamento, porque la interrogación fenomenológica encuentra cada vez experiencias en las que esa conciencia naufraga. El clima mismo de aletargamiento hace de la percepción, interior o exterior, una experiencia confusa, equívoca, opaca:

Con los ojos cerrados, la espalda y la cabeza apoyadas en el declive de la bañadera, Elisa trata de salir de su aturdimiento, de aligerar la piedra compacta que ocupa el lugar de su mente, atravesada de tanto en tanto por imágenes que vienen solas y que no parecen pertenecer a nadie, que no evocan nada, que no vienen mezcladas con ninguna emoción ni con ningún sentimiento y que no parecen tener tampoco ningún significado, como recuerdos que perteneciesen a otros y estuviesen flotando en su cabeza por equivocación (2000, p. 141).

La conciencia de sí no es, en la novela, certeza de nada, más bien al contrario. En este sentido, es interesante que el Gato, imposibilitado de acceder a la interioridad de su amante¹³, experimentando la vacuidad de la unión sexual (en la que se comprueba, más que la unión con el otro, la separación absoluta de la alteridad), perciba en el bayo amarillo, como forma de vida no consciente de sí misma, una certidumbre de la que carece la conciencia humana:

Ese animal que me contempla, parsimonioso, desde el fondo, ahora que salgo a la galería, recién bañado, recién afeitado, con el vaso de vino blanco en la mano, hacia Elisa, que me sonrío de un modo vacuo, desde la perezosa, mientras toma, es sin duda un poco más real que yo, un poco más denso —y sin duda lo sabe (2000, p. 78).

Recordemos la cita de *Glosa* sobre el caballo: esa preeminencia ontológica que le vendría de la densidad, de la cantidad de carne, sangre y nervios. La conciencia, lejos de otorgar certidumbre, implica una inestabilidad del propio ser. El bayo amarillo, como forma de vida sin conciencia, no sólo es “más real”, sino que además “lo sabe”: en la descomposición atómica de la materia, el animal es, no obstante, más “denso”. Este saber, podemos conjeturar, no es racional, sino que implica un sí mismo que caracteriza al concepto de cuerpo vivo: el animal, puede decirse, tiene un alma, sabe de sí sin tener conciencia de sí. Esta certeza animal le es negada al Gato precisamente porque tiene conciencia, como si esta constituyera un obstáculo que impidiera esa compenetración animal con el mundo. En *Las nubes*, el doctor Real tiene la misma experiencia con su caballo:

Durante unos segundos, tuve la impresión inequívoca de que simulaba y, casi de inmediato, la total convicción de que sabía más del universo que yo mismo, y que por lo tanto comprendía mejor que yo la razón de ser del agua, de los pastos grises, del horizonte circular y del sol brillante que hacía brillar su pelo sudoroso (2008, p. 160).

¹³ La constatación de esta imposibilidad también implica la imaginación de la carne: “No se diría, desde afuera, hasta tal punto la carne parece firme y serena, la cabeza sólida y compacta, la mirada uniforme y sin expresión, que por dentro una muchedumbre de imágenes, de latidos, de pulsaciones lo atraviesan, continuos, como una piedra que cuando se la da vuelta deja ver el grumo efervescente de un hormiguero” (2000, p. 132).

No puede ser casual que esa impresión se figure con el verbo “saber”, igual que la del Gato. La experiencia del doctor Real (el nombre mismo alude a la preocupación ontológica) le restituye al mundo una extrañeza que su conciencia racional le escamotea. Esa extrañeza es la que se apodera de los personajes de *Nadie nada nunca* cuando su conciencia lúcida se vuelve opaca, problemática. El Gato supera el sentimiento de hostilidad con el bayo en la escena de la doma, justo después de su relación sexual decepcionante con Elisa. Al lograr montarlo y llevarlo a la playa para varearlo, el Gato emprende una acción ancestral, en la que evoca al gaucho o al indio. Esa acción no tiene ningún sentido más que el práctico de hacer ejercitar al animal y que éste no se ponga nervioso por la inmovilidad y el encierro. Si bien la doma implica un sometimiento, es cierto que, para que el hombre pueda montar, también debe ser, en parte, aceptado por el animal: montar un caballo es una mezcla de sometimiento y aceptación de la alteridad, puesto que el animal consiente asimismo el ejercicio.

Para el Gato, montar al bayo implica renunciar a parte de su soberanía, dejarse llevar por el otro, dejarse ir, en un ejercicio físico en el que la conciencia se vuelve intermitente o errática. Esta renuncia debería haberle servido como lección para el “fracaso” en la relación sexual, precisamente en la medida en que la búsqueda consciente de sentido entorpece el acto: pues la sexualidad consiste en dejarse llevar, renunciar a parte de la soberanía, entregarse al ejercicio sin conciencia, para que el acto tenga “sentido”, un sentido no trascendente, sino inmanente, como montar al caballo¹⁴. El Gato, como hombre, conserva su subjetividad masculina, su dominio, y constata la imposibilidad de “domar” a Elisa. Como viviente humano, en cambio, pasa del sentimiento de inquietud a una renuncia que conlleva un dejarse llevar: la animalidad, entonces, aparece como una posibilidad de renuncia a la propia conciencia soberana que sin embargo no desemboca en fracaso alguno. La escena del paseo es el único momento positivo en una novela que constata cada vez los fracasos en el intento de acceder a la alteridad. Esta positividad no es ajena a esa sensación del Gato de que el bayo amarillo es “más real” que él y que, además, “lo sabe”.

¹⁴ Premat es el único que señala el carácter erótico de la relación del Gato con el bayo amarillo (2002, p. 392). En efecto, el verbo “montar” se presta al juego. También el hecho de que el Gato sienta “celos” del caballo, sueñe con su “verga enorme” y realice un comentario soez acerca de la posibilidad de una atracción sexual entre el animal y Elisa: “No has de estar entre las yeguas de su predilección” (2000, p. 159). Agreguemos que “yegua”, en Argentina, describe a la mujer no solo atractiva, sino también fuerte, empoderada: no se le dice “yegua” a una mujer solo por su belleza, hace falta una cierta exuberancia o altivez. Desde luego, como sucede con muchas palabras que describen positivamente lo excesivo, ésta puede adquirir una valoración opuesta: “yegua” se vuelve, entonces, un insulto, como en el caso del discurso antiperonista, que así llama a Cristina Fernández de Kirchner.

Se ha señalado que el relato el hombre de sombrero de paja, narrativo e inteligible, contrasta con el hermetismo y el minimalismo de la intriga del resto de la novela. Esta inteligibilidad, contraria a la concepción saeriana del arte de narrar, que hizo de la ilegibilidad un valor, también ha sido explicada: al estar a cargo de un sujeto social que representa la doxa y el sentido común (el hombre de sombrero de paja), la novela toma distancia respecto de sus modos. Como lo dice Dalmaroni:

El relato que “el hombre del sombrero de paja” le hace al bañero –un “largo monólogo”, en contraste con los puntos de vista multiplicados del texto de Saer- es una novela realista en el peor sentido del término, algo así como una descendencia oral de la epopeya: propone un sentido de los hechos y pide el asentimiento gregario inmediato (2008, p.129).

Sin embargo, esta historia tiene su importancia para nuestra lectura. Mandolessi da una interpretación original de esta secuencia:

La espectralidad está en la representación elidida del acto, los motivos y el ejecutor de la violencia –en la historia de los caballos–, una violencia que se reconoce sólo por sus huellas, por sus restos, y además en la estructura misma del acto, que acontece como el acosamiento de una aparición, que retorna pero a la vez inaugura cada vez el acontecimiento. Esta repetición, o más específicamente, la imposibilidad de controlar esta repetición, la imposibilidad de administrarla, de suspenderla, de escapar de ella constituye el funcionamiento del terror, el modo en que el terror opera (2013, p. 150).

Hemos analizado más arriba la elisión del ejecutor (el carnicero). La lectura de Mandolessi otorga un sentido a la repetición del acto: el espectro es lo que retorna y lo que adviene, sin presentarse. Ahora bien, la historia del hombre de sombrero de paja es, asimismo, la restitución de *cada caballo singular*: no solo sus características físicas (que recuperan el vocabulario criollista que nombra las diferencias a partir del color de pelo del animal), sino la historia particular de cada uno (junto con la historia de su dueño) y los detalles concretos de su muerte. No es, entonces, el retorno y el advenimiento de lo mismo, sino más bien de lo enteramente diferente, de la alteridad radical, una noción más acorde al espectro derridiano: la llegada inanticipable de lo absolutamente otro.

En relación con el valor de la ilegibilidad, tal vez la crítica ha subestimado esta historia “realista” (tan poco “saeriana”): su detallismo pudo ser considerado parte de esa ingenuidad del relato que la narración saeriana corroe. Ahora bien, nada impide atender a ese detallismo como una restitución singular del cuerpo de la víctima, lo que nos devolvería, después de un desvío, a la cuestión política: el imperativo ético de identificar cada víctima, impidiendo que el crimen borre la vida concreta. El gesto podría anticipar al de Roberto Bolaño en *2666*: la historia de cada femicidio, con sus detalles escabrosos, lejos de adherir meramente al formato genérico de la crónica policial, restituye nombre, historia y corporalidad a una víctima borrada por la generalización de una acción reiterada. Justamente, la repetición indefinida convoca el imperativo ético de detenerse en cada crimen, porque tiende a volverse “caso” y, en la generalización, hacer olvidar al cuerpo concreto: esto es, la carne.¹⁵

Nadie nada nunca tienta con la alegoría, pero su equivocidad y su desmantelamiento, operado por el sentido literal, la vuelven mecanismo deceptivo: la alegoría se activa y se desactiva, sin dejarse aprehender, pero tampoco soslayar. La proliferación de imágenes permite desbordar cualquier clave simbólica (alegórica o no) y considerar la carne como el elemento descompuesto de un extraño atomismo que desbarata la organización armónica (cósmica, pero también política), volviendo experimentable la destrucción física de las alteridades, estructura sacrificial que está en la base de la definición del “ser argentino”: si, para Saer, cualquier totalidad implica un totalitarismo, la descomposición en pedazos de carne hace estallar el sistema en una multiplicidad de diferencias que, lejos de sumarse por sutura estatal, permanecen en devenir, restando cada vez y volviendo imposible cualquier clausura metafísica.

Bibliografía.

- Abatte, F. (2014). *El espesor del presente. Tiempo e historia en las novelas de Juan José Saer*. Villa María: Edivim.
- Adams, C. (2013). “The Social Construction of Edible Bodies and Humans as Predators”, en *Hypathia*, No. 6 (pp. 134-137).

¹⁵ Por esta razón, las poéticas de Saer y de Bolaño, muy diferentes, pudieron ser relacionadas. Cfr. (Walker, 2013).

- Bogoya, C. (2017). “La custodia del sentido. Una lectura de *Nadie nada nunca*”, en *Cuadernos LIRICO* N° 17 (pp. 1-12).
- Bermúdez Martínez, M. (2001). *La incertidumbre de lo real: bases de la narrativa de Juan José Saer*. Oviedo: Publicaciones/Departamento de Filología española.
- Brando, O. (2015). *La escritura de Juan José Saer. La tercera orilla del río*. Buenos Aires: Corregidor.
- Castro, C. (2014). « Le fluide électrique che Sade », en *Dix-huitième siècle*, N° 46 (pp. 561-577).
- Castro, C. (2018). «Des esprits animaux atomiques ? Une interprétation pour l’origine de l’âme matérielle du XVIIIe siècle. De Telesio à Sade», en *Épistémocritique. Littérature et savoirs*. URL: <http://epistemocritique.org/des-esprits-animaux-atomiques-uneinterpretation-pour-lorigine-de-lame-materielle-du-xviiiie-siecle-de-telesioa-sade/>
- Corbatta, J. (2005). *Juan José Saer: arte poética y práctica literaria*. Buenos Aires: Corregidor.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dalmaroni, M. (2009). “Lo real sin identidades. Violencia política y memoria en *Nadie nada nunca*, *Glosa* y *Lo imborrable* de J. J. Saer”, en Sosnowski, S. (comp.) *Literatura, política y sociedad: construcciones de sentido en la Hispanoamérica contemporánea*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (pp. 125-141).
- Degrande, F. (2014). “Azar y psicoanálisis. Una interpretación del sueño en *Nadie nada nunca* de Juan José Saer”, en *Revista chilena de literatura* N° 87 (pp. 47-68).
- Delgado, S. (2011). “Lisa y dorada la ribera”, en Ricci, Paulo (comp.) *Zona de prólogos*. Buenos Aires: Seix Barral (pp. 117-132).
- Gasquet, A. (2007). *Los escritores argentinos de París*. Santa Fe: Ediciones UNL.
- Gillier, B. (2014). “La inminencia de lo real. Política de la metonimia en *Nadie nada nunca* de Juan José Saer”, en *Zama* / 6 (pp. 67-80).

- Kramer, N. (2009). *Writing from the Riverbank: Juan José Saer and the Nouveau Roman*. Tesis doctoral. Universidad de California, Los Ángeles.
- Mandolessi, S. (2013). “*Nadie nada nunca: Saer y lo espectral*”, en Logie, I. (coord.) *Juan José Saer. La construcción de una obra*. Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Ludmer, J. (1988). *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Libros Perfil.
- Peláez, S. (2014). “Ungrounding the Nation. A Reading of Juan José Saer’s *Nobody Nothing Ever (Nadie nada nunca)*”, en *The New Centennial Review*, Vol. 14, No. 1 (pp. 1–24).
- Premat, J. (2002). *La dicha de Saturno. Escritura y melancolía en la obra de Juan José Saer*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Rodríguez, F. (2010). *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Saer, J.J. (1999). *La narración-objeto*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2000). *Nadie nada nunca*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2002). *El río sin orillas*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2003). *La ocasión*. Buenos Aires: Seix Barral
- Saer, J.J. (2003b). *Glosa*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2004). *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2004b) *La pesquisa*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2005). *La vuelta completa*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2006) *Cuentos Completos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2006b). *El limonero real*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2007). *El entonado*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Saer, J.J. (2008). *Las nubes*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sarlo, B. (1987). “Política, ideología y figuración literaria”, en Balderston, D. (ed.) *Ficción y política: la narrativa argentina durante el proceso militar*. Buenos Aires: Alianza.

Walker, C. (2013). *El horror como forma. Juan José Saer – Roberto Bolaño*. Tesis Doctoral.
URL: <http://repositorio.filo.uba.ar:8080/xmlui/handle/filodigital/1515>

Wolfe, Ch. (2016). *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*. Department of Philosophy and Moral Sciences, Ghent University.

RAFAEL ARCE

Investigador Adjunto del CONICET. Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Rosario. Jefe de Trabajos Prácticos de Literatura Argentina en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Ha publicado artículos sobre literatura argentina y sobre literatura francesa. Es autor de los libros *Juan José Saer: la felicidad de la novela* y *La visitación. Ensayo sobre la narrativa de Antonio Di Benedetto*.

LAURA SOLEDAD ROMERO

Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en filosofía francesa contemporánea, especialmente en su vertiente post nietzscheana. Becaria Doctoral del CONICET. Realiza su doctorado en la Universidad Nacional de Rosario con un proyecto sobre la obra de Juan L. Ortiz.

TIGRES BORGIANOS (DIOSES, ARQUETIPOS Y AMIGOS): UNA LECTURA ECOCRÍTICA

**TIGRES BORGIANOS (DEUSES, ARQUÉTIPOS E AMIGOS):
UMA LEITURA ECÓCRITA**

**BORGIAN TIGERS (GODS, ARCHETYPES, AND FRIENDS):
AN ECOCRITICAL READING**

Enviado: 30 de septiembre de 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Lidia Ponce de la Vega

Maestría en Estudios Hispánicos. Facultad de Artes, McGill University (Canadá).

Email: lidia.poncedelavega@mail.mcgill.ca

Tigres borgianos (dioses, arquetipos y amigos): Una lectura ecocrítica

Lidia Ponce de la Vega



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La obra de Jorge Luis Borges está marcada por las huellas de animales no humanos, de entre los cuales sobresalen los tigres. El presente texto constituye una lectura de los tigres borgianos –y del Borges de los tigres– desde una perspectiva ecocrítica, enfocándose en la relación que el autor y sus voces poética y narrativa establecen con otros sujetos animales. A partir de la premisa de que muchos de los textos de Borges deconstruyen y descolonizan la dicotomía humano-animal, este artículo pretende comprender los roles de la relación humano-tigre en la obra del autor, los discursos históricos, científicos y epistemológicos que promueven y limitan dicha relación, y las conexiones entre el tigre y algunos temas fundamentales como la divinidad, el infinito y el lenguaje. Así, el objetivo principal de este análisis es examinar las relaciones interespecie y las subjetividades humana y no humana en la literatura de Jorge Luis Borges.

Palabras clave: tigres, Borges, ecocrítica, estudios animales

As obras de Jorge Luis Borges são marcadas pelas pegadas de animais não humanos, entre os quais se destacam os tigres. Este artigo constitui uma leitura dos tigres de Borges - e dos Borges dos tigres - de uma perspectiva ecocrítica, focada na relação que o autor e suas vozes poéticas e narrativas estabelecem com outros sujeitos animais. Partindo da premissa de que diversos textos de Borges desconstróem e descolonizam a dicotomia humano-animal, este artigo busca compreender os papéis da relação homem-tigre na obra do autor, os discursos históricos, científicos e epistemológicos que promovem e limitam essa relação, e as conexões entre o tigre e os temas fundamentais como a divindade, o infinito e a linguagem. Assim, o objetivo principal desta análise é examinar as relações interespecíes e subjetividades humanas e não humanas na literatura de Jorge Luis Borges.

Palavras-chave: tigres, Borges, ecocrítica, estudos animais

The works of Jorge Luis Borges are marked by the footprints of nonhuman animals, amongst which tigers stand out. This paper constitutes a reading of Borges' tigers –and the Borges of tigers– from an ecocritical perspective, focusing on the relationship that the author and his poetic and narrative voices establish with other animal subjects. Following the premise that several texts by Borges deconstruct and decolonize the human-animal dichotomy, this article seeks to understand the roles of the human-tiger relationship in the author's works, the historic, scientific, and epistemological discourses that promote and limit said relationship, and the connections between the tiger and fundamental themes such as divinity, infinity, and language. Thus, the main objective of this analysis is to examine the interspecies relationships and human and nonhuman subjectivities in the literature of Jorge Luis Borges.

Key Words: tigers, Borges, ecocriticism, animal studies

1. Tigres borgianos: Introducción

La literatura de Jorge Luis Borges está plagada de diversos motivos recurrentes cuyos significados permanecen y evolucionan de una obra a la otra. Laberintos, espejos, dobles, sótanos, bibliotecas, libros, jardines son símbolos que forman parte fundamental de la estética borgiana. Entre ellos se hallan también los animales no humanos. Caballos, perros, toros, tortugas, ciervos, coyotes, lobos, serpientes, pájaros... A pesar de su profundo humanismo, la obra de Borges está marcada por las huellas de otros animales que se mezclan con los temas que más le interesaban al escritor. Y de entre esa gran variedad, sobresalen claramente los felinos: gatos, leopardos, jaguares, panteras y, especialmente, tigres.

Los tigres no solamente predominan entre los animales borgianos, sino que se relacionan íntimamente con las más profundas ideas del autor, tales como sus concepciones del infinito, la divinidad y el lenguaje. Esta importancia de los tigres no ha pasado desapercibida por la crítica. Por ejemplo, en un estudio temprano, Emir Rodríguez-Monegal (1973, p. 339-340) señala que el tigre en la obra de Borges representa una fuerza destructiva y un motivo de deseo; más recientemente, Rafael Cabañas Alamán (2004, p. 11) relaciona al tigre borgiano con la búsqueda de la belleza y de la creación artística, mientras que Susan Braden (2007) analiza las diversas caras del simbolismo del tigre en Borges: el idealismo y la niñez (p. 162), la representación y el deseo sensorial (p. 163), el orden y el caos (p. 164-165).¹ Sin embargo, a pesar de que el símbolo del tigre en la obra de Borges ha sido analizado con frecuencia, este animal no ha dejado de ser visto, precisamente, como un *símbolo*, una realidad inerte que representa algo distinto de y ajeno a sí mismo. En este simbolismo, el tigre termina por difuminarse y analizarse como un mero objeto de representación, no como un sujeto.

Dado lo anterior, el presente análisis es un intento por transformar la perspectiva crítica del tigre en la obra de Borges mediante una lectura de los tigres borgianos –y del Borges de los tigres– desde una perspectiva ecocrítica, en la cual se considera a los animales no humanos como sujetos y agentes, siguiendo, entre otros, los propuestos teóricos de Donna Haraway, Jens Andermann y Susan Rowland. Mediante dicha

¹ El estudio de Braden (2007) es quizás el que más se acerca a una postura ecocrítica. Sin embargo, si bien es cierto que intenta establecer una relación de igualdad entre el humano y el tigre para promover una relación de respeto hacia la naturaleza a partir de la obra borgiana, su estudio no analiza propiamente la relación entre el sujeto humano y el sujeto tigre, sino que permanece en el nivel de lo simbólico/lingüístico.

reformulación de los sujetos no humanos, se analiza de forma detallada la relación que el autor y sus voces poética y narrativa establecen con ellos, ya no en un plano meramente simbólico o literario, sino también en los posibles caminos que se generan hacia una interacción interespecie fuera del discurso antropocéntrico que considera al humano como animal superior (Haraway, 2016, p. 48). Esto no es decir, desde luego, que en el tigre de Borges no existe el simbolismo analizado por otros críticos. Por el contrario, dicho simbolismo es un punto de partida hacia una profundización ecocrítica de nuestro entendimiento de los tigres borgianos.

En este artículo, por consiguiente, exploro cuestiones esenciales que determinan la relación entre el humano (representado por narradores, voces poéticas, personajes y el propio Borges –autor y narrador) y el animal no humano, en este caso, el tigre: ¿Qué rol juega la relación humano-tigre en los textos de Borges? ¿Cuáles son las bases y los medios de esta relación? ¿Qué discursos históricos, científicos y epistemológicos promueven y limitan dicha relación? ¿Qué conexiones existen entre el tigre y otros temas fundamentales de la obra de Borges? ¿Cómo se construyen y se desarrollan las subjetividades humana y no humana en la obra del autor? ¿Qué relaciones interespecie tienen lugar en sus textos?²

Para responder a estas preguntas, el presente análisis se divide en tres secciones temáticas. En la primera parte, se analizan los tigres borgianos en relación con el lenguaje, especialmente en lo que se refiere a la representación y los arquetipos, en los poemas “El otro tigre” (en *El hacedor*, 1960) y “El tigre” (en *Historia de la noche*, 1977), así como en el prólogo al *Manual de zoología fantástica*, editado por Borges junto con Margarita Guerrero (1957). En la segunda parte, se explora el rol del tigre en los cuentos “La escritura del dios” y “El Zahir” (ambos en *El Aleph*, 1949) y “Tigres azules” (en *La memoria de Shakespeare*, 1983), con base en la divinidad, el infinito y el colonialismo. Por último, en la tercera parte se examina la relación humano-tigre desde el punto de vista de la corporalidad en el poema “Simón Carbajal” (en *La rosa profunda*, 1975) y el texto breve “Mi último tigre” (en *Atlas*, 1984). Asimismo, a lo largo del análisis, se incluyen referencias y comparaciones con otros textos borgianos en los que los tigres son

² Para responder a estas preguntas he elegido textos en los que el tigre no es un motivo secundario sino un componente central del argumento o tema que se explora en cada caso. Esta selección parte de una búsqueda en la versión digital de la obra completa de Borges de la palabra “tigre” y otros términos relacionados (“jaguar,” “leopardo”), que arrojó un número manejable de textos, los cuales a su vez estudié de manera individual para determinar la importancia del tigre dentro de cada obra.

fundamentales, tales como “Los tigres del Annam” (en *Manual de zoología fantástica*, 1957) y “El oro de los tigres” (en *El oro de los tigres*, 1969-1972). En cada una de estas secciones parto de la premisa central de que la representación borgiana de los tigres va de la mano de la representación del lenguaje, el infinito, la divinidad y la naturaleza humana y no humana, y lleva a cabo una descentralización –a veces paradójica y siempre fundamental– de lo humano frente a lo animal.

2. Tigres arquetipo: lenguaje, representación y creación de mundos

Dentro de la corriente ecocrítica, y en relación con la obra de Borges, resultan fundamentales los conceptos de lenguaje y razón –tema central en la crítica de la modernidad– que no solamente constituyen ejes primordiales de los intereses del escritor, sino que han funcionado históricamente como base del discurso antropocéntrico del mundo occidental: el hombre como animal racional y lingüístico y, por ende, poseedor de subjetividad, en oposición a los animales no racionales y no lingüísticos y, por ende, no poseedores de subjetividad (Wolfe, 2003, p. xvi). En este sentido, si Borges lleva a cabo una deconstrucción de las concepciones tradicionales de razón y de lenguaje, participa también de la deconstrucción de los límites jerárquicos que separan al humano del resto de los animales. Es por ello que el autor no solamente influye las corrientes de pensamiento que se desarrollan a partir del posestructuralismo, sino que críticos como Stefan Herbrechter e Ivan Callus (2009) lo ven como un precursor ideal del poshumanismo: “[Borges] is truly the precursor whom posthumanism would have had to invent had he not existed” (p. 8). Tal afirmación no implica necesariamente que Borges sea posestructuralista o poshumanista, pero su crítica del humanismo y de la razón como paradigmas de la grandeza humana, la imposibilidad de acceso a perspectivas, conceptos y estructuras que exceden sus capacidades, y el cuestionamiento, al fin, de lo humano (en este caso, frente a lo animal), prefiguran un poshumanismo cuyos atisbos pueden rastrearse en todas sus obras.

En línea con dichas corrientes, muchos textos borgianos exploran la representación del tigre mediante el lenguaje, la cual es siempre inacabada e inacabable. Uno de los textos en los que se explora el problema del animal como representación es “El tigre”, en el cual un tigre es observado por una multitud humana que reproduce estereotipos sobre el felino: “Pensamos que era sanguinario y hermoso” (Borges, 1989a, p. 173). En esta afirmación, la percepción del tigre está dada en función del pensamiento, es decir, no se

trata del tigre como tal, sino del tigre que alcanza a capturar la razón humana, una idea artificial –como todo lenguaje– del animal. Inmediatamente después, una niña³ declara que el tigre “[e]stá hecho para el amor” (Borges, 1989a, p. 173). Si bien es claro que existe una metáfora que busca describir al amor como “sanguinario y hermoso” en su comparación con el tigre, la respuesta de la niña, inesperada frente a la percepción de los demás, deconstruye la imagen (arque)típica del tigre, la cual se asocia, al inicio de este texto, con la tradición literaria de Blake, Hugo y Kipling.

La deconstrucción del tigre en este poema se efectúa, además, como deconstrucción del miedo al otro. De acuerdo con Susan Rowland (2012) en su discusión sobre las teorías del psicoanálisis de Carl Gustav Jung⁴, dicho miedo es una manifestación de “the untamed portions of our own psyche” (p. 155), muchas veces relacionada con la escisión entre la experiencia humana y la naturaleza. En el texto de Borges, la multitud proyecta sus miedos sobre el tigre, perpetuando la separación de lo humano frente a la naturaleza. Asimismo, se enfatiza su belleza visual, lo cual continúa generando una distinción del yo-humano frente al otro-tigre a través de una mirada que cosifica al animal no humano (Morris & Goldenberg, 2015, p. 17), es decir, lo reduce a objeto, cuerpo, apariencia, negándole agencia, autonomía, voz. En contraste, la niña compara al tigre con el amor, convirtiendo la relación humano-tigre en un re-entendimiento del animal y una deconstrucción del concepto lingüístico humano que lo representa. Más aún, se lleva a cabo un acercamiento: mientras la hermosura es percibida de manera meramente visual, cosificando al tigre, la asociación con el amor rompe esa barrera perceptual y acerca al tigre hacia lo humano en un entendimiento afectivo y empático en tanto influido por una emoción tradicionalmente considerada humana. Así, la deconstrucción de lo animal en Borges se relaciona con la deconstrucción de significados y asociaciones tradicionales, de subjetividades y de afectos.

En relación con lo anterior, los temas de la mirada, el miedo y el contacto están igualmente presentes en otro texto de características muy similares a “El tigre”: el prólogo al *Manual de zoología fantástica*. Este prólogo narra también la visita de un niño al zoológico, donde el niño (¿Borges?) se enfrenta por primera vez al mundo de los animales y lo disfruta sin temor, lo que constituye un “hecho común y a la vez misterioso” (Borges

³ El nombre de la niña es Norah, como la hermana de Borges, lo que permite pensar que este texto esté basado en alguna experiencia *real* del autor.

⁴ Aunque mi análisis no pretende ser psicoanalítico, la postura ecocrítica de Rowland (2012) frente a la obra de Jung ilumina muchos de los aspectos que busco enfatizar en la obra de Borges.

y Guerrero, 1957b, p. 7). El texto propone, muy a la Borges, diversas explicaciones para ese misterio: el carácter descubridor de la infancia, la confianza en los padres, el previo contacto con otras representaciones animales: “el tigre de trapo y el tigre de las figuras de la enciclopedia lo han preparado para ver *sin horror* al tigre de carne y hueso” (Borges y Guerrero, 1957b, p. 7; el énfasis es mío). Desde el punto de vista platónico, el niño ha visto ya el arquetipo y lo reconoce en el tigre del zoológico; desde el punto de vista de Schopenhauer, el niño se sabe hecho de la misma esencia que el tigre (Borges y Guerrero, 1957b, p. 7). Algo similar ocurre, de hecho, en “El tigre”, donde se establece que el tigre observado es también todos los tigres, “el tigre arquetipo, ya que el individuo, en su caso, es toda la especie” (Borges, 1989a, p. 173). De esta manera, el niño mira sin temor al tigre porque entra en contacto con el arquetipo que le permite un acceso ensayado, y sin temor, hacia lo natural.

En esta relación entre el niño y el tigre se evidencia entonces la existencia de una compleja relación entre el arquetipo, el lenguaje y la naturaleza. En este sentido, de acuerdo con Rowland (2012, p. 19), Jacques Lacan establece que la adquisición del lenguaje está relacionada con la ausencia de la conexión corporal, en su caso con la madre, de tal manera que el lenguaje humano pierde su relación orgánica con la madre-naturaleza. Por el contrario, aunque sigue la separación establecida por Lacan, Jung considera que la naturaleza tiene fuerza generadora mediante los arquetipos, de tal manera que la consciencia se crea en un proceso cooperativo entre el ego y la “unconscious *active nature*” (Rowland, 2012, p. 20). La naturaleza contenida en los arquetipos participa de esta forma de la creación del mundo en la percepción humana, es decir, son los arquetipos –el inconsciente natural colectivo– los que permiten considerar a la naturaleza humana como “part of the nature outside us” (Rowland, 2012, p. 20). Desde este punto de vista, el arquetipo natural conduciría a los niños en ambos textos de Borges (“El tigre” y el prólogo al *Manual*) a acercarse al tigre sin miedo, guiados por la voz de la naturaleza que los llama desde su interior. En consecuencia, la evocación que Borges hace del tigre como arquetipo abre el camino para percibir la relación entre los niños y el tigre, desde la teoría de Jung, como una deconstrucción de la escisión humano-naturaleza que, en Lacan, se relaciona con la adquisición del lenguaje y apunta nuevamente a la típica deconstrucción borgiana del propio lenguaje humano.

Por otro lado, la deconstrucción del tigre implica igualmente la admisión de otras formas de conocimiento. En paralelo con la alteridad de especie, los niños están marcados por la otredad en relación con la edad. El mundo infantil es en sí mismo *otro* mundo, el

cual no es del todo apreciado ni puede ser completamente aprehendido por los adultos (Jones, 2008, p. 195), y cuya percepción del tigre, por ende, varía con respecto a la de ellos. Esta diferencia entre percepciones –y entre mundos– se halla en la oposición entre lo sanguinario que percibe la multitud y el amor con el que la niña asocia al felino en “El tigre”. Aunque en un principio este texto parece enfocarse únicamente en la percepción humana adulta del animal, basada en conceptualizaciones y generalizaciones de carácter lingüístico, la afirmación de la niña, con la cual concluye el texto, genera precisamente el rompimiento de dicha percepción. La percepción del otro, de la niña, en relación con un tercer otro, el tigre, establece así un mundo distinto y una comprensión alterna entre la niña y el tigre, ajena a la de los humanos adultos y actuada desde la alteridad compartida.

Dicha existencia de mundos alternos y diversos en relación con el tigre es quizás más evidente en el poema “El otro tigre”. En este texto, como en “El tigre”, el animal habita en el pensamiento, lo cual ocurre desde el primer verso: “Pienso en un tigre” (Borges, 1960b, p. 103). Este pensamiento es posteriormente contrastado con el tigre que la voz poética imagina en un mundo propio: “Él irá por *su* selva y *su* mañana / Y marcará *su* rastro en la limosa / Margen de un río cuyo nombre ignora / (En *su mundo* no hay nombres ni pasado / Ni porvenir, sólo un instante cierto)” (Borges 1960b, p. 103; el énfasis es mío). En este caso, el pensamiento es representación y, por lo tanto, nombre. Sin embargo, para el tigre los nombres no existen. Desde un punto de vista cartesiano, el tigre carece entonces de pensamiento y, por lo tanto, de consciencia. Sin embargo, el tigre borgiano posee un mundo propio y con él, quizás, mayor realidad y mayor libertad que el sujeto humano, ya que la voz poética de Borges comprende que la existencia humana está invariablemente atada al pensamiento, el cual, al estar enraizado en el lenguaje, es a su vez una condena, la eterna ficcionalización de la experiencia humana: “Al tigre de los símbolos he opuesto/ El verdadero, el de caliente sangre,/ El que diezma la tribu de los búfalos ... pero ya el hecho de nombrarlo/ Y de conjeturar su circunstancia/ Lo hace ficción del arte y no criatura” (Borges, 1960b, p. 104). En este poema, entonces, el lenguaje –el hecho de nombrar– constriñe la realidad: es de por sí un instrumento de la ficción. El tigre, por el contrario, no nombra, y en esa capacidad de no nombrar –y nótese que no he dicho la incapacidad de nombrar– el tigre construye *su* mundo, más allá del lenguaje humano.

Este complejo panorama de pensamiento y lenguaje contrasta con ideas de filósofos como Heidegger, para quien el ser humano era el único capaz de tener un mundo, lo que lo distinguía de otros seres orgánicos, incluyendo a los animales no humanos, y creando

una oposición entre el mundo humano y el entorno animal (Borg, 2009, p. 113). Por el contrario, Borges no le niega al tigre la experiencia y –sobre todo– la creación de mundos, sino que contrasta dos formas distintas de conocimiento y de existencia. En este sentido, John Gray (2013, p. 163) establece que la diferencia entre humanos y animales no es la ausencia de lenguaje, sino su uso, afirmando que todos los seres vivos tienen la capacidad de lenguaje y, por lo tanto, son creadores de mundos. Así, de la percepción del sujeto humano surge el mundo humano, en el que el *logos*, el nombre, está siempre en el centro de la experiencia. Al mismo tiempo, de la percepción del sujeto tigre surge el mundo tigre –su mundo– que escapa a construcciones humanas como lenguaje y tiempo: “(En *su mundo no hay nombres ni pasado/ ni porvenir, sólo un instante cierto*)” (Borges, 1960b, p. 103; el énfasis es mío). De igual forma, por ejemplo, en textos como “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Borges (1971b) establece que el mundo y los objetos que en él se encuentran dependen del ser percibidos por *alguien*, afirmando que “[a] veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro” (p. 33). En estos dos textos –“El otro tigre” y “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”– tanto la percepción humana como la no humana permiten la memoria y por ende la existencia de las cosas. De esta manera, Borges no construye jerarquías entre las dos percepciones, sino que las coloca en posiciones equiparables como creadoras de mundos que coexisten en un mundo mayor, compartido entre especies.

La existencia de múltiples mundos en “El otro tigre” lleva, al final del poema, a una búsqueda eterna del “tercer tigre”, el cual termina siendo siempre una construcción “de palabras humanas”⁵ y cuya persecución es, sin embargo, la tarea del poeta (Borges 1960b, p. 104-105). La imposibilidad de conseguir al tigre *verdadero* conduce al escritor a buscar otro tigre, cuya imposibilidad lleva a la búsqueda de un cuarto, un quinto, y así hasta el infinito (Borges & Burgin, 1998, p. 20). En este caso, el tigre se vincula también con otro de los tropos más frecuentes de Borges, el de las tareas infinitas, absurdas, que sus personajes, voces y narradores llevan a cabo en su búsqueda de la grandeza. El afán del poeta por encontrar al tigre es una “aventura indefinida/ insensata y antigua” que nunca termina (Borges, 1960b, p. 105). Nuevamente en relación con el lenguaje, tal misión forma parte de la imposibilidad de escape ante los nombres. Si el mundo humano está definido por el pensamiento y el lenguaje, pensamiento y lenguaje son también su prisión y lo

⁵ Nótese que, en este verso, al especificar que se trata de palabras humanas, Borges abre espacio para la existencia de palabras no humanas, es decir, lenguajes no humanos.

llevan a perseguir incansablemente al tigre, al que no puede conocer más allá de ese mismo pensamiento y ese mismo lenguaje. El poeta –como el tigre– crea mundos, pero queda atrapado en una paradoja cíclica al intentar representar en su lenguaje –en su mundo– a un ser en cuyo mundo no existen los nombres. Encima, el propio tigre textual de Borges no es el otro tigre, sino el *logo*-tigre, el tigre-nombre, el tigre-representación, lo cual implica que el lector está atrapado en la misma paradoja que el poeta.

Dado todo lo anterior, valdría decir, con Donna Haraway (2003), que la esencia de la relación interespecie, tal como la representa Borges, conlleva cierto grado de incompreensión que –por la escisión entre las formas de percepción– no puede evitarse. Sin embargo, en la coexistencia de mundos, se le confiere al animal no humano una “significant otherness” (Haraway, 2003, p. 34). Al fin y al cabo, pues, toda evocación humana del tigre es puro lenguaje, pero aún en los límites lingüísticos le es posible al sujeto humano reconocer la agencia y el mundo propio del sujeto no humano. Una postura ecocrítica en y hacia Borges reside, entonces, no sólo en el reconocimiento de los límites humanos, sino en el reconocimiento de que el tigre, a pesar de que no percibe a otros mediante el lenguaje humano, existe y percibe de forma propia, es decir, no de forma inferior a la humana, sino de forma paralela, en un mundo que es suyo. Si bien el reconocimiento de los límites de la experiencia y el lenguaje humanos son parte fundamental del pensamiento moderno –y borgiano–, dicho reconocimiento está aunado a la existencia de otros mundos como consecuencia de otros modos de percepción y de conocimiento, premisa que transgrede la supremacía humana presupuesta por el antropocentrismo. Para que coexistan mundos animales paralelos es necesario que todos ellos sean imperfectos⁶ y múltiples. Cada especie tiene su mundo, pero todos los mundos coexisten en un mismo entramado de relaciones interespecie.

3. Tigres divinos: poder colonial y conocimiento infinito

En la concepción del tigre borgiano como poseedor de su propio mundo se efectúa una ampliación y una descentralización del mundo humano. En algunos cuentos de Borges,

⁶ Para Borges, por ejemplo, un lenguaje perfecto –como la memoria perfecta de Funes (Borges, 1971a) o el mapa perfecto en “Del rigor en la ciencia” (Borges 1960a)– sería ya no una representación –ni siquiera una representación perfecta– de la realidad, sino que sería *la* realidad y, por lo tanto, implicaría la desaparición de experiencias y subjetividades fundamentalmente humanas y, por ende, de experiencias y subjetividades fundamentalmente no humanas, de tal manera que el humano no habitaría en *su* mundo ni el tigre en el *suyo*, sino que el mundo humano sería la realidad absoluta.

esta descentralización se vincula además con la deconstrucción de paradigmas humanos y relaciones de poder en un contexto colonial y en relación con la divinidad. Dicha deconstrucción puede observarse, por ejemplo, en los cuentos “La escritura del dios”, “Tigres azules” y “El Zahir”, en los que el tigre establece una relación imposible desde la perspectiva occidental con sujetos humanos marcados por la alteridad, ya no en relación con lo infantil, como en “El tigre” y el *Manual de zoología fantástica*, sino en relación con la opresión colonial.

En “La escritura del dios”, Tzinacán, el narrador, sacerdote indígena y “mago de la pirámide de Qaholom”, súbdito de Moctezuma, ha sido encarcelado tras el ataque español liderado por Pedro de Alvarado (Borges, 2011c). La cárcel subterránea en la que se encuentra está dividida en dos y, del otro lado de los barrotes, se encuentra un jaguar/tigre.⁷ En este ambiente se crea un paralelismo –un espejo– entre humano y no humano, ambos subyugados por el colonizador y ambos encerrados en una prisión. Dicho paralelismo apunta al vínculo fundamental entre los animales no humanos y los discursos históricos de colonialismo e imperialismo. Durante la colonización, la concepción del animal no humano como inferior al humano se traslada a la relación entre humanos, en la cual los sujetos colonizados son “bestializados”, es decir, animalizados, concebidos como bestias y objetos, y sometidos a la supuesta superioridad del colonizador (Rajamannar, 2012, p. 5). En el cuento de Borges, el paralelismo entre el narrador Tzinacán y el tigre, ambos víctimas coloniales, pone dichos discursos sobre la mesa, colocando a ambos sujetos en un mismo espacio físico e histórico: el espacio del encarcelamiento, del sometimiento, del colonialismo.

A pesar de la opresión colonial en que se enmarca “La escritura del dios”, es en ese mismo espacio determinado por la alteridad y el yugo en el que Tzinacán podrá experimentar el infinito. Uno de los más importantes recuerdos de su vida en libertad es el de “una sentencia mágica” escrita por “el dios” con el fin de transmitirla a generaciones futuras, por lo que debía encontrarse en alguna de las “formas antiguas, formas incorruptibles y eternas” que hay en el mundo (Borges, 2011c, p. 146). Más tarde, el sacerdote indígena recuerda “que el jaguar era uno de los atributos del dios”, con lo que descubre que el secreto de la divinidad –la clave de acceso al infinito– está en la piel del jaguar/tigre (Borges, 2011c, p. 146). Luego de días en vela intentando descifrar la escritura,

⁷ En este cuento, Borges introduce al animal en cuestión como *jaguar*, pero utiliza también la palabra *tigre* para designarlo a lo largo del texto. ¿No podría verse esta equiparación de significantes como otra deconstrucción del tigre en tanto nombre, es decir, lenguaje, y en tanto ciencia, es decir, en cuanto a su clasificación taxonómica?

Tzinacán, tras comprender y aceptar su ser “encarcelado”, tiene una visión de “la divinidad ... el universo”, la cual se le presenta como una Rueda omnipresente⁸ en la que está contenido el infinito (Borges, 2011c, p. 149) y cuya vista le permite entender todo, incluso “la escritura del tigre” (Borges, 2011c, p. 150). El paralelismo entre esta última expresión y el título del cuento connota un segundo paralelismo entre el tigre y el dios. Dichos paralelismos, aunados al paralelismo entre el sacerdote indígena y el tigre, establecen una relación tigre-humano-divinidad que permite una reversión de la colonización, tanto de humanos como de no humanos. En este sentido, en su análisis del binario naturaleza/cultura, Susan Rowland (2012, p. 5) afirma que la naturaleza, en oposición a la cultura (léase cultura occidental), carece de inspiración divina. En contraste, en el texto de Borges, no hay una correlación entre hombre y divinidad por encima de la naturaleza, sino que la relación dicotómica se rompe y se transforma en triada en igualdad de términos y excluye al prototipo *hombre*:⁹ sólo por mediación de la naturaleza –representada por el sujeto jaguar/tigre– le es posible al sujeto indígena –otra dimensión de la alteridad– acceder al conocimiento divino, que es también el conocimiento del jaguar/tigre.

La reversión de la colonización en el cuento de Borges implica entonces una transformación del poder. Tras comprender la escritura del jaguar/tigre/dios, el sacerdote tiene la posibilidad de “ser todopoderoso”, de liberarse de su cárcel, de vengarse (Borges, 2011c, p. 150). Sin embargo, se niega a decir las palabras que le otorgarían tal poder. Si la revelación divina ocurre tras la aceptación de su encierro, el conocimiento infinito lo lleva a la aceptación de su nuevo ser, uno que está más allá de lo humano: “Pero yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán” (Borges, 2011c, p. 150). Paradójicamente, es en la aceptación del encarcelamiento colonial que humano y no humano se conectan entre sí y con el poder divino, accediendo a un conocimiento que le está vedado al resto de los hombres y que trasciende las jerarquías de los sistemas colonial y antropocéntrico. Los *otros*, humano y no humano, son depositarios y conocedores del infinito y están, sin embargo, olvidados en una cárcel. Luego de la revelación divina, ese encierro se ha vuelto, además, voluntario. En su aceptación de su condición y su rechazo

⁸ Aquí se encuentra un eco también de otros cuentos de Borges, como “El Aleph” y “El Zahir”, así como de la tradición dantesca. “El Zahir” es analizado más adelante en esta misma sección.

⁹ Utilizo la palabra *hombre* en este caso para significar no solamente lo humano sino también lo masculino, blanco, occidental, cisgénero, etc., es decir, el sujeto que en discursos occidentales hegemónicos se ha constituido como Sujeto en posición y posesión de poder frente a los Otros (Mignolo, 2011, p. 83).

del poder, Tzinacán ejerce *otro* poder, un poder desde la alteridad, que emana del contacto con el jaguar/tigre y anula de alguna forma dicha alteridad, o, mejor aún, genera una alianza transespecie dentro de la alteridad. En este caso, puede percibirse no una coexistencia de mundos sino un mundo en común, sólo compartido entre víctimas coloniales, humanas y no humanas, que participan de un conocimiento propio, una epistemología propia, que genera a su vez un mundo y una resistencia en común, más allá del encierro y la opresión.

Ese acceso a un conocimiento exclusivo en el contexto de la colonización se halla también en el cuento “Tigres azules”. A diferencia de “La escritura del dios”, este relato no presenta un narrador indígena, sino que se trata de un profesor escocés que emprende la búsqueda de una especie de tigre que supuestamente es de color azul (Borges, 1989d, p. 381). El viajero termina en una comunidad indígena, cuyos miembros le ocultan su conocimiento de los tigres azules y utilizan su obsesión para burlarse continuamente de él. El narrador muestra constantemente una arrogancia colonial (Mignolo, 2011, p. 111), afirmando que su presencia es benéfica para la comunidad y transgrediendo espacios que para los indígenas son sagrados. Eventualmente, el profesor descubre que los tigres azules no son tigres sino piedras que se multiplican y se dividen infinitamente, contraviniendo toda ley matemática humana. Así, en “Tigres azules”, se produce una inversión del orden colonial que abarca varias dimensiones. Por una parte, y de manera central, se deconstruyen las armas epistemológicas/científicas del colonizador, es decir, aquellos instrumentos (físicos y teóricos) de medición y categorización del mundo (Deleuze & Guattari, 1986, p. 46) que históricamente le sirven al conquistador en su construcción de un conocimiento artificial que, sin embargo, se establece como verdad (Mignolo, 2011, p. 111). En este cuento, los discursos hegemónicos occidentales de lo humano, de la lógica y del lenguaje en relación con entidades no humanas son puestos en duda constantemente: ¿Cómo pueden existir tigres azules? ¿Cómo puede un tigre ser una piedra? ¿Cómo pueden las piedras multiplicarse y dividirse aleatoriamente? ¿Cómo pueden los tigres azules escapar al orden matemático? Mientras que el colonizador pretende alcanzar un entendimiento de su imperio y de la colonización mediante el estudio sistematizado de la naturaleza (Rajamannar, 2012, p. 77), en el texto de Borges, por el contrario, este estudio es imposible, ya que los paradigmas humanos del invasor no son suficientes para comprender o explicar lo no humano.

La insuficiencia epistémica del colonizador apunta también a la histórica perspectiva colonial en la que el encuentro entre colonizador y naturaleza está marcado

por una relación de violencia y deseo simultáneos (Andermann, 2018, p. 17). En “Tigres azules”, el conquistador no solamente lucha contra la existencia humanamente ilógica de los tigres azules, sino que desea descifrarlos y poseerlos en su totalidad (física y epistémica). Asimismo, se enfrenta violentamente a los indígenas al tiempo que los envidia por su conocimiento de los tigres azules. Al respecto, a diferencia del conquistador protagonista y al igual que en “La escritura del dios”, los indígenas de “Tigres azules” tienen una relación directa con la naturaleza subversiva y con la divinidad. Como Tzinacán, los indígenas de “Tigres azules” poseen un conocimiento que no comparten con el colonizador, quien cree, falsamente, que es superior a ellos y no muestra ningún respeto por sus costumbres y sus reglas, ni por la tierra en la que se encuentra. En consecuencia, la transgresión del invasor distorsiona también su relación con lo divino: “Algo de la divinidad de los discos, que ellos [los indígenas] apodaban tigres azules, me había tocado, pero asimismo me sabían culpable de haber profanado la cumbre. En cualquier instante de la noche, en cualquier instante del día, podían castigarme los dioses” (Borges, 1989d, p. 386). Al final del cuento ocurrirá efectivamente ese castigo. Un ser divino, transformado en mendigo, libra al profesor de las piedras, pero describe el hecho como un castigo: “No sé aún cuál es tu limosna, pero la mía es espantosa. Te quedas con los días y las noches, con la cordura, con los hábitos, con el mundo” (Borges, 1989d, p. 388). A diferencia del sacerdote en “La escritura del dios”, el profesor en “Tigres azules” no ha podido comprender el obsequio divino, por lo que ha sido despojado de él y devuelto, con sus herramientas y conocimientos inútiles, al mundo de los hombres.

El contacto con el infinito como motivo de angustia, de terror y de locura, está presente también en los cuentos “El Zahir” (Borges, 2011b) y “El Aleph” (Borges, 2011a). En el primero, ocurre, además y nuevamente, una asociación entre el tigre, la divinidad y el infinito (Borges, 2011b). El Zahir es una moneda que contiene en sí misma a todas las monedas y, una vez que aparece en la vida de alguien, resulta inolvidable. Asimismo, su nombre “es uno de los noventa y nueve nombres de Dios” y, en alguna ocasión, en lugar de moneda, el Zahir fue tigre (Borges, 2011b, p. 137). Al igual que los tigres azules, el Zahir transgrede preceptos epistémicos occidentales y produce obsesión y locura. De esta manera, el Zahir combina la divinidad, el infinito, la memoria y el tormento. Más aún, en relación con y a la inversa de los tigres azules, el Zahir borgiano, de naturaleza igualmente mágica y divina, no es inalcanzable sino inolvidable.

En línea con los cuentos anteriores, en “El Zahir”, el narrador Borges¹⁰ encuentra un informe escrito por un tal Meadows Taylor que equipara al Zahir con un tigre:

Le dijeron que la referencia era a un tigre mágico, que fue la perdición de cuantos lo vieron, aun de muy lejos, pues todos continuaron pensando en él, hasta el fin de sus días. Alguien dijo que uno de esos desventurados había huido a Mysore, donde había pintado en un palacio la figura del tigre. Años después, Taylor visitó las cárceles de ese reino; en la de Nitur el gobernador le mostró una celda, en cuyo piso, en cuyos muros, y en cuya bóveda un faquir musulmán había diseñado (en bárbaros colores que el tiempo, antes de borrar, afinaba) una especie de tigre infinito. Ese tigre estaba hecho de muchos tigres, de vertiginosa manera; lo atravesaban tigres, estaba rayado de tigres, incluía mares e Himalayas y ejércitos que parecían otros tigres. El pintor había muerto hace muchos años, en esa misma celda; venía de Sind o acaso de Guzerat y su propósito inicial había sido trazar un mapamundi. De ese propósito quedaban vestigios en la monstruosa imagen (Borges, 2011b, p. 138).

El Zahir aquí descrito, de nuevo, de manera muy similar al Aleph y a los tigres azules, es una manifestación del infinito que desafía los paradigmas temporales, espaciales y representativos de quienes lo contemplan –de ahí lo monstruoso de su representación. Además, tanto el Zahir-moneda al que se enfrenta el Borges narrador como el Zahir-tigre pintado en la prisión, adquieren tintes dantescos¹¹ que continúan alimentando su relación con la divinidad: en la memoria del Zahir-moneda, el narrador no ve “el anverso y después el reverso” sino que ve “simultáneamente los dos”, así como el Zahir-tigre está hecho de tigres (Borges, 2011b, p. 140). Asimismo, el cierre del cuento muestra a un Borges que no comprende al Zahir, pero que busca incasablemente descifrarlo, lo cual equivaldría a encontrar lo divino: “Quizá yo acabe por gastar el Zahir a fuerza de pensarlo y de repensarlo; quizá detrás de la moneda esté Dios” (Borges, 2011b, p. 141). De esta forma, como “El otro tigre”, el Zahir representa la búsqueda incansable y eterna de lo inexpresable; como en “Tigres azules”, la imposibilidad de comprensión del infinito; como en “La escritura del dios”, el Zahir –ya moneda, ya tigre– es dios.

¹⁰ En este cuento, el narrador se identifica explícitamente con el autor (Borges, 2011b, p. 140).

¹¹ En la *Divina Commedia*, Dios se manifiesta ante el poeta como tres círculos que son uno a la vez: “Ne la profonda e chiara sussistenza/ Dell’alto lume parvermi tre giri/ Di tre colori e d’una contenenza;/ E l’un dall’altro come Iri da Iri,/ Parea riflesso, e l’terzo parea foco,/ Che quinci e quindi igualmente si spiri” (Dante, 1881, p. 721).

Además de lo anterior, resalta el hecho de que tanto en “La escritura del dios” como en “El Zahir”, una comprensión de lo divino se efectúa a través de una conexión interespecie desde la alteridad humana. Como en “La escritura del dios”, la manifestación del tigre infinito en “El Zahir” se da también en una prisión, en una celda en la que un sujeto humano perteneciente a una cultura no occidental logra descifrar el misterio divino del tigre. Más aún, mientras que el pintor de “El Zahir” es un “faquir musulmán” en una prisión en la ciudad india Mysore (Borges, 2011b, p. 138), la relación entre los tigres azules y la divinidad en “Tigres azules” podría ser de influencia turca o islámica: “Los leones azules, los tigres azules, que abundan en la literatura turco-mogol, son otros tantos atributos kratofánicos de Tangri, padre de los altaicos que reside encima de las montañas y el cielo, y que se designa por el nombre de Alláh tras la conversión de los turcos al islam” (Chevalier, 1986, p. 164). De esta manera, los tintes orientales de ambos cuentos añaden una capa más al discurso decolonial que subyace estos textos. Mientras que las herramientas occidentales (tanto en “Tigres azules” como en “El Zahir”) son incapaces de descifrar al tigre infinito, los conocimientos indígena y musulmán (en “La escritura del dios” y “El Zahir”, respectivamente) logran el anhelado contacto con la divinidad, expresado, en el primer caso, como una unión entre Tzinacán, el tigre y el dios, y, en el segundo, como una pintura que es en sí misma infinita e imposible. De forma similar, en el texto “Los tigres del Annam” del *Manual de zoología fantástica*, los tigres son representados desde la tradición china, en línea con el clásico orientalismo borgiano, y adquieren también –como en “La escritura del dios” y “Tigres azules”– una dimensión mágica y divina (Borges y Guerrero, 1957a, p. 146). Los tigres del Annam rigen los cuatro puntos cardinales, las cuatro estaciones y cuatro elementos naturales, fuego, agua, plantas y metales, todos bajo el gobierno del Tigre Amarillo, quien, al estilo del Zahir-tigre hecho de tigres, se encuentra en el centro y rige a los demás tigres.

Como demuestran estos textos, las relaciones tigre-naturaleza, tigre-alteridad y tigre-divinidad rigen con frecuencia la representación del animal en la obra borgiana. Mientras que puede argumentarse que las epistemologías indígena y musulmana en estos casos continúan representándose en oposición a las epistemologías occidentales, el éxito (epistemológico y representativo) de las primeras y el fracaso y tormento conllevados por las segundas, apuntan a una deconstrucción de las jerarquías culturales de conocimiento y a una descolonización epistémica desde la alteridad humana. Además, dichos procesos se efectúan a través de la alteridad no humana, en la alianza interespecie con el tigre que conduce a una alianza epistémica con lo divino. Así, es posible percibir en los textos de

Borges los atisbos de una opción decolonial (Mignolo, 2011, p. 90) que traspasa y transgrede el poder y los discursos coloniales hegemónicos occidentales. En este sentido, mientras que en la historia colonial la arrogancia del conquistador condena al colonizado a la opresión física, temporal, geográfica, política y epistémica (Mignolo, 2011, p. 186), en “Tigres azules” la arrogancia del conquistador lo condena a él y no a los otros a la ignorancia y la confusión. Análogamente, en “El Zahir”, la propia naturaleza del objeto transgresor constituye el tormento del narrador. En ambos casos, la insistencia por comprender lo divino –contenido en lo natural– mediante paradigmas humanos occidentales conduce al fracaso. De manera similar, como se explicó anteriormente, en los poemas “El tigre” y “El otro tigre”, el lenguaje humano es igualmente insuficiente para capturar la esencia de lo natural.

Dado todo lo anterior es posible concluir que los textos de Borges pretenden deconstruir paradigmas epistemológicos y presupuestos coloniales ligados a la arrogancia humana (Mignolo, 2011, p. 111) y que se relacionan directamente con el discurso antropocéntrico occidental. Al estar en contacto directo con lo divino, el tigre en los tres cuentos analizados en esta sección –“La escritura del dios”, “Tigres azules” y “El Zahir”– posibilita la inversión de la relación jerárquica humano-animal y deconstruye la alteridad colonial, dentro de la cual se abren caminos para alianzas interespecie desde la otredad.

4. Tigres amigos: caza, cuerpo, afecto

La relación humano-tigre en muchos de los textos de Borges se basa en la representación textual y en la divinidad y la colonización, temas vinculados también con el intento por conocer y capturar *la realidad* del tigre. En contraste, los textos analizados en esta última sección poseen una profunda dimensión corporal, es decir, el contacto con el tigre ya no se efectúa desde lo simbólico o lo divino, sino desde lo háptico. Esta dimensión corporal se presenta como lucha, pero también como afecto: mientras que la violencia de la cacería en “Simón Carbajal” conduce al fracaso, cuando es llevada a cabo como manifestación de la coexistencia de mundos, en “Mi último tigre” permite una verdadera conexión con lo natural.

En el poema “Simón Carbajal” aparece notoriamente el tema de la cacería (Borges, 1989c). Simón Carbajal trabaja en un circo como tigrero; siempre que un tigre escapa, él lo persigue y lo asesina. Sin embargo, Carbajal está condenado a perseguir siempre al

mismo tigre, el cual se vuelve así inmortal, lo que le otorga a su vez un cierto poder que somete al hombre a una eterna búsqueda de la que no puede escapar: el cazador humano busca al tigre para matarlo, pero el tigre es infinito y, aunque es asesinado al final de la caza, siempre se repite y regresa, de manera similar a la repetición representativa inacabable de “El otro tigre”. En este sentido cabe mencionar que Jung (1969, p. 3124) encuentra un paralelismo entre la conceptualización del significado y el asesinato de un animal no humano, lo cual contribuye a la correlación entre “El otro tigre” y “Simón Carbajal”, en los que la representación textual y la cacería, respectivamente, implican una paralela persecución imposible. Asimismo, “Simón Carbajal” relaciona la cacería infinita con las búsquedas constantes que constituyen la vida humana en su persecución del “odio,/ el amor, el azar” (Borges, 1989c, p. 93). En la caza eterna e infructuosa, el sujeto humano se ve atrapado en un ciclo imparabable que siempre resulta en la incapacidad por asir al sujeto no humano.

En la persecución eterna, además, las víctimas del cazador se vuelven también sus verdugos. En toda cacería, la relación entre el cazador humano y el animal no humano culmina en una especie de reconocimiento del primero en el segundo (Schell, 2016, p. 245). A pesar de la violencia del crimen, el cazador muestra cierto respeto e identificación con el animal no humano, quien es también, a fin de cuentas, un cazador (Schell, 2016, p. 241). En este sentido, el texto de Borges juega con las identificaciones: la cacería del tigre es al tiempo la cacería de Carbajal, por lo que ambos sujetos, tigre y hombre, son cazadores y cazados. Así como en “La escritura del dios” y en “Tigres azules” se efectúa una alianza en la otredad que deconstruye la colonización, en “Simón Carbajal” se confunde la jerarquía humano-animal, cazador-presa, y los roles se mezclan, revirtiendo la relación de poder que tradicionalmente conllevan dichos binarios.

Dicha inversión de roles ocurre también en “Los tigres del Annam”. En el cierre de este texto, se menciona que “los malayos saben de una ciudad en el corazón de la jungla, con vigas de huesos humanos, con muros de pieles humanas, con aleros de cabelleras humanas, construida y habitada por tigres” (Borges y Guerrero, 1957a, p. 146). En este fragmento se deconstruye la clásica mirada occidental en la cual se cosifica a la naturaleza, concibiéndola como mera riqueza y recurso (Haraway, 1991, p. 30; Mignolo, 2011, p. 12), pues en “Los tigres del Annam”, son los tigres quienes reducen a los humanos al rol de materia prima. De esta manera, al igual que en la cacería de “Simón Carbajal”, se produce una inversión de roles entre el cazador y el cazado, entre la víctima y el beneficiario: de acuerdo con el conocimiento malayo narrado en “Los tigres del Annam”, existe un lugar

en el que son los tigres los que se encuentran en la posición de poder, los cazadores que utilizan los restos de sus presas humanas para construir su mundo.

En la inversión de jerarquías y roles, “Simón Carbajal” toca además uno de los temas fundamentales en la relación humano-tigre en los textos borgianos: la corporalidad. El poema comienza con una memoria. Simón Carbajal es un conocido del padre del poeta, quien menciona que no recuerda de Carbajal “sino una cosa:/ El dorso de la oscura mano izquierda/ cruzado de zarpazos” (Borges, 1989c, p. 93). Carbajal no es –no existe– más que como memoria de su relación con el tigre, la cual ha dejado su huella en su cuerpo. Su memoria es la memoria del tigre: la marca en la mano es obra del tigre y es metonimia del propio Carbajal; su recuerdo está subordinado a esa cicatriz, a esa marca corporal. Más aún, el rastro de los zarpazos es como la marca de Caín: lo condena a vagar eternamente en pos del tigre que siempre se repite. Todo lo anterior genera un empoderamiento animal desde la alteridad y desde la corporalidad: así como el tigre es conocimiento, existencia, mundo y dios, así también es memoria y es cuerpo, el único recuerdo de Carbajal. Así, la prominencia de la cicatriz conlleva una esencia corporal en la relación humano-tigre.

En “Simón Carbajal”, la corporalidad está ligada no solamente a la memoria sino también a la violencia. Los versos en los que se describe la cacería evocan un combate entre cuerpos: “La amarilla¹²/ Fiera se abalanzaba sobre el hombre/ Que agitaba en el brazo izquierdo el poncho,/ Que era escudo y señuelo. El blanco vientre/ Quedaba expuesto. El animal sentía/ Que el acero le entraba hasta la muerte./ El duelo era fatal y era infinito” (Borges, 1989c, p. 93). De gran importancia en este fragmento es la frase “El blanco vientre quedaba expuesto”, pues en ella se realiza un cambio de sujeto no explícito. Mientras que este fragmento va del tigre (*se abalanzaba*) al hombre (*agitaba*) y de vuelta al tigre (*sentía*), el blanco vientre, desde el punto de vista sintáctico, bien podría referirse a cualquiera de los dos sujetos. Esta ambigüedad sintáctica, en realidad, continúa hasta la siguiente oración: “El animal sentía/ que el acero le entraba hasta la muerte” (Borges, 1989c, p. 93). Si bien es fácil asumir que “el animal” es el tigre (como yo misma he hecho anteriormente), la oración podría también referirse al cazador, quien siente en el cuchillo el momento en el que su víctima al fin ha perecido. Esta posibilidad se presenta, además, por el verbo, ya que rara vez Borges alude directamente a lo que el tigre siente o piensa,

¹² La relación de Borges con los tigres suele ser profundamente háptica. En este caso, el color es fundamental, lo cual se relaciona también con su ceguera, como ocurre en textos como “El oro de los tigres”, analizado más adelante.

sobre todo de manera tan directa.¹³ De esta manera, en este encuentro entre cuerpos animales, se evidencia nuevamente el intercambio de roles (cazador-víctima) y se infiere una fusión de corporalidades desde las ambigüedades y alternancias textuales. De igual forma, ambos fenómenos aluden a una difuminación de la separación entre el sujeto humano y el no humano.

A pesar de la fusión y la inversión de roles, en “Simón Carbajal” no desaparece la lucha por el poder en las relaciones interespecie. En contraste, la corporalidad armónica, es decir, la conexión transespecie en verdadera consonancia, aparece en “Mi último tigre”, en el que el Borges narrador describe con emoción su encuentro, ya no literario ni simbólico, sino físico y afectivo, con un tigre “de carne y hueso” (Borges, 1989b, p. 426). Mientras que en “Simón Carbajal” se produce una unión de cuerpos en conflicto, en “Mi último tigre” la unión se vuelve comunión. En este texto, más que en ningún otro, ocurre una profundización de la interacción humano-tigre que pasa de un contacto meramente visual a un contacto físico-sensorial, transformando al tigre de objeto en sujeto y la relación interespecie de representación en afecto.

“Mi último tigre” inicia con una referencia al tigre del zoológico: “En mi vida siempre hubo tigres. Tan entretrejida está la lectura con los otros hábitos de mis días que verdaderamente no sé si mi primer tigre fue el tigre de un grabado o aquel, ya muerto, cuyo terco ir y venir por la jaula yo seguía como hechizado del otro lado de los barrotes de hierro” (Borges, 1989b, p. 426). A ese posible primer tigre, ya representación, ya animal encerrado, le sigue el último, cuyo encuentro con el narrador se describe hacia el final del texto: “Ese último tigre es de carne y hueso. Con evidente y aterrada felicidad llegué a ese tigre, cuya lengua lamió mi cara, cuya garra indiferente o cariñosa se demoró en mi cabeza, y que, a diferencia de sus precursores, olía y pesaba” (Borges, 1989b, p. 426). La relación con el primer tigre está basada en la mirada y en la representación textual, las cuales transforman al animal no humano en objeto, separado del sujeto humano. Por el contrario, la relación con el último tigre es mutua y sensorial. El tigre no es objeto, sino sujeto. Es el tigre, de hecho, quien parece examinar al humano. Son su lengua y su garra, y ya no los ojos humanos, quienes se vuelven los protagonistas de la interacción. Motivado también por su propia ceguera, Borges deja atrás la mirada humana unilateral y establece una relación háptica con el no humano, con su último tigre, a través del tacto, el oído y el

¹³ Como se ha visto anteriormente, Borges reconoce la subjetividad de los animales no humanos, pero también la entiende como ajena e incomprensible para los humanos.

olfato, permitiendo que se efectúe entre ambos sujetos lo que Donna Haraway (2008) llama “the dance of world-making encounters” (p. 249). De manera similar pero más afectiva que en otros textos borgianos, en “Mi último tigre”, ambos mundos, el mundo del tigre y el mundo de Borges, se encuentran y se influyen mutuamente, no en oposición ni en conexión visual o representativa, sino en un vínculo sensorial, corporal y emocional, todo ello sin dejar de reconocerle al tigre una percepción propia, no humana, en la duda del autor al no saber si se trata de indiferencia o cariño.

A través de la conexión háptica entre humano y tigre, “Mi último tigre” deconstruye la idea de la cacería y el discurso antropocéntrico. Durante el siglo XIX es posible hallar diversos textos de cacería en los que el asesinato de un tigre es considerado una prueba de iniciación, por lo que muchos autores hablan de su primer tigre, aquél que los inicia en la caza (Schell, 2016, p. 229). En este sentido, mientras que el adjetivo posesivo en dichos textos implica una idea de posesión del tigre en tanto víctima, el adjetivo posesivo *mi* en “Mi último tigre” enfatiza la relación íntima, familiar y afectiva entre los sujetos. Más aún, en este mismo título, la relación con el tigre se presenta como una inversión del tópico de la cacería: el tigre de Borges no es el primero, sino el último; no es iniciación, sino consolidación de una relación que se ha gestado por mucho tiempo. Si el primer tigre borgiano era o bien una representación o bien un objeto de la mirada humana en el zoológico, el encuentro entre Borges y su último tigre permite una afección mutua, una transformación de ambos sujetos mediante el contacto (Haraway, 2008, p. 36). Así, el paso del primer al último tigre permite la inversión de la relación sujeto-objeto hacia el establecimiento de una relación afectiva transespecie entre sujetos. En este sentido, “Mi último tigre” trasciende las dicotomías “animal/human, nature/culture, organic/technical, and wild/domestic” (Haraway, 2008, p. 15), las cuales, a pesar de estar sentadas en diferencias superficiales, terminan siendo la base de la concepción del mundo en el discurso antropocéntrico: la dicotomía animal-humano se transgrede en la relación afectiva; la dicotomía naturaleza-cultura, en la coexistencia e igual preponderancia del tigre “de carne y hueso” y los tigres “de la vista y el verbo” (Borges, 1989b, p. 426); la dicotomía orgánico-técnico, en la deconstrucción de la cacería, en la que el poder sobre el animal está siempre dado en función de las armas; y la dicotomía salvaje-doméstico, en el encuentro “en el curioso jardín zoológico cuyo nombre es Mundo Animal y que se abstiene de prisiones” (Borges, 1989b, p. 426), en el que humanos y no humanos son

capaces de convivir de cerca.¹⁴ De esta manera, mientras que tanto en “Simón Carbajal” como en “Mi último tigre” ocurre una interacción física, es decir, corporal, entre el humano y el no humano, en el segundo desaparecen precisamente la jerarquía y el poder del humano sobre el animal.

Dado todo lo anterior es posible que “Mi último tigre” sea el mejor ejemplo de la deconstrucción de discursos especistas y antropocéntricos en Borges. En la creación e interacción de mundos que se da en este texto, Borges (1989b) no abandona a los “tigres de la vista y el verbo” (p. 426), hechos de lenguaje y de símbolos, sino que a ellos añade este otro, este tigre que lo conoció y al que conoció mediante sus sentidos: “No diré que ese tigre que me asombró es más real que los otros, ya que una encina no es más real que las formas de un sueño, pero quiero agradecer aquí a nuestro amigo, ese tigre de carne y hueso que percibieron mis sentidos esa mañana y cuya imagen vuelve como vuelven los tigres de los libros” (Borges, 1989b, p. 426). Borges no deja de ser Borges y duda, como hace a lo largo de toda su obra, de la realidad del propio tigre, pero esto no significa que su relación con y su idea del tigre no hayan sido transformadas por ese encuentro físico. Dicha transformación se hace patente en la selección léxica del texto. Este es el texto de Borges en el que la relación con el tigre es más clara y profundamente afectiva. El narrador Borges le agradece al tigre, lo considera su amigo, lo siente, lo recuerda con emoción y asombro, sentimientos que sólo surgen en contadas ocasiones en sus evocaciones del tigre, y casi siempre en relación con otros tigres que ha visto en los zoológicos. En este sentido, por ejemplo, Jung (1970, p. 6776) considera las reacciones animales como puramente emocionales y afectivas, por lo que las palabras de Borges podrían indicar que el autor ha trascendido la separación de especies, ha entrado en contacto con su propia naturaleza animal y ha podido reestablecer, aunque sea por un momento, la conexión con lo natural, a veces obstruida por el lenguaje.

En ese mismo sentido, la relación háptica interespecie conlleva una transformación que se traduce en el aprendizaje y la aceptación de una perspectiva de mundo distinta (Haraway, 2008, p. 24). Así, por ejemplo, en “El oro de los tigres”, Borges (1972) recuerda los varios tigres que lo han marcado, desde aquellos que conoció mediante sus mayores influencias literarias, como Blake, hasta los tigres de zoológico, a quienes admiraba

¹⁴ No es mi propósito aquí discutir la ética de zoológicos y centros de convivencia similares. Lo que es realmente fundamental en los textos de Borges es comprender el contraste entre el encuentro ajeno, a través de barrotes (nótese la similitud con la prisión colonial de “La escritura del dios” y “El Zahir”), y el encuentro vivo y afectivo de “Mi último tigre”.

“Detrás de los barrotes de hierro,/ Sin sospechar que eran su cárcel”, y cuyo color se le ha negado debido a su ceguera (Borges, 1972, p. 161). Este antecedente contribuye al valor afectivo de “Mi último tigre”, en el que la imagen visual es remplazada por el contacto físico, lo cual se traduce en un mayor y mejor entendimiento entre los sujetos: en “El oro de los tigres”, el poeta admite un desconocimiento que determina el mundo del tigre; el observador en el zoológico no comprende del todo que el tigre es un prisionero. En cambio, en “Mi último tigre”, el animal no humano se percibe de manera más libre y, en su interacción con el narrador humano, crea un nuevo mundo que ambos comprenden y comparten, el de la alianza interespecie.

La transformación de mundos en “Mi último tigre” es esencialmente háptica y se relaciona, por lo tanto, con la corporalidad. Los efectos del cuerpo del tigre, de su peso y de su olor, en el cuerpo de Borges, evidencian una afectividad en la que tanto el cuerpo humano como los cuerpos no humanos adquieren agencia y son capaces de afectar y de ser afectados (Bennett, 2015, p. 4). Esa mutua creación y afectación de mundos, el mundo humano y el mundo no humano, ambos parte del mundo animal y de una misma naturaleza compartida, apunta entonces a la idea de simpoiesis tal como la propone Donna Haraway (2016, p. 33) siguiendo a Beth Dempster. La simpoiesis es una práctica de colaboración, compañía y coexistencia interespecie en un mundo que no es único sino múltiple, lo cual presupone la existencia de sistemas complejos que se mezclan y superponen en las historias de diversos sujetos y especies (Haraway, 2016, p. 58-60). Esto, además, conduce a la unión entre historia humana e historia natural (Andermann, 2018, p. 183), ya no vistas como independientes, sino como parte de un mismo tejido de coexistencia, es decir, en términos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987, p. 8), como parte de una misma estructura rizomática. Así, desde una perspectiva ecocrítica, el encuentro háptico y afectivo entre Borges y su tigre en “Mi último tigre” traspasa la frontera de lo humano y lo animal y se transforma en una comunión –una simpoiesis– entre cuerpos igualmente sensitivos e igualmente sensibles. La persecución infinita termina en el vínculo verdadero; Borges ha alcanzado al tigre en el momento en que se ha dejado alcanzar por él.

5. Tigres borgianos: Conclusión

Los textos analizados en este artículo abarcan una variedad de tópicos fundamentales en la obra de Borges: el lenguaje, la representación, la creación literaria, la memoria, la

divinidad, el infinito, son temas que plagan las páginas del autor. Estos temas se relacionan con sus motivos favoritos: los laberintos, los espejos, los jardines, las bibliotecas y, en este caso, los tigres. Pero los tigres no son objetos inertes, sino sujetos animales, con percepciones y mundos propios. En este sentido, he pretendido en este análisis de algunos textos borgianos aportar una perspectiva distinta de la literatura del autor. Es innegable la naturaleza simbólica de su obra, pero resulta fundamental también evidenciar los caminos que posibilita hacia una deconstrucción de la dicotomía humano-animal, desde una perspectiva ecocrítica. La relación, además, entre esta deconstrucción y temas como la colonización y la cacería, permiten un cuestionamiento de las bases sobre las que se construyen y descansan nuestras interacciones desde y con la alteridad, tanto humana como no humana.

Puesto que uno de los objetivos fundamentales de la ecocrítica es comprender las distintas dimensiones de nuestra relación con la naturaleza y con los sujetos no humanos, los textos de Borges ofrecen un mosaico de posibilidades ecocríticas en la relación humano-tigre que trasciende el mero simbolismo y deconstruye muchos discursos hegemónicos que ejercen discriminación física y epistémica sobre los otros. El tigre de Borges es símbolo, sí, pero es también poema, escritura, memoria, infinito, poder, cuerpo, afecto. El tigre de Borges es arquetipo, dios y amigo. El tigre de Borges es sujeto creador de mundos.

Bibliografía

- Andermann, J. (2018). *Tierras en trance: Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago, Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Bennett, J. (2015). "Encounters with an Art-Thing". En *Evental Aesthetics*, 3(3), (Pp. 91-110).
- Borges, J. L. (1960a). "Del rigor en la ciencia". En *El hacedor* (Pp. 143-144). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1960b). "El otro tigre". En *El hacedor* (Pp. 103-105). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1971a). "Funes el memorioso". En *Ficciones* (Pp. 123-136). España: Alianza.

- Borges, J. L. (1971b). "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". En *Ficciones* (Pp. 13-33). España: Alianza.
- Borges, J. L. (1972). "El oro de los tigres". En *El oro de los tigres* (P. 161). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989a). "El tigre". En *Historia de la noche, en Obras completas 1975-1985* (P. 173). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989b). "Mi último tigre". *Atlas, Obras completas 1975-1985* (P. 426). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989c). "Simón Carbajal". En *La rosa profunda, en Obras completas 1975-1985* (P. 93). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989d). "Tigres azules". En *La memoria de Shakespeare, en Obras completas 1975-1985* (Pp. 381-388). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (2011a). "El Aleph". En *El Aleph* (Pp. 189-210). México: DeBolsillo.
- Borges, J. L. (2011b). "El Zahir". En *El Aleph* (Pp. 129-141). México: DeBolsillo.
- Borges, J. L. (2011c). "La escritura del dios". En *El Aleph* (Pp. 143-150). México: DeBolsillo.
- Borges, J. L., & Burgin, R. (1998). *Jorge Luis Borges: Conversations* (Literary Conversations Series). Mississippi, EEUU: University Press of Mississippi.
- Borges, J. L. & Guerrero, M. (1957a). "Los tigres del Annam". En *Manual de zoología fantástica* (P. 146). México: Fondo de Cultura Económica.
- Borges, J. L. & Guerrero, M. (1957b). "Prólogo". En *Manual de zoología fantástica* (Pp. 7-8). México: Fondo de Cultura Económica.
- Borg, R. (2009). "Surviving in Borges, or, the Memory of objects after the end of the world". En Herbrechter, S. & Callus, I. (Eds.), *Cy-Borges. Memories of the Posthuman in the Work of Jorge Luis Borges* (Pp. 108-125). Lewisburg, EEUU: Bucknell University Press.
- Braden, Susan. (2007). "The Triumphant Tiger: Short Narratives by Jorge Luis Borges". En *What Are Animals to Us? Approaches from Science, Religion, Folklore, Literature, and Art* (Pp. 161-167). Tennessee, EEUU: The University of Tennessee Press.

- Cabañas Alamán, R. (2004). “Del tigre de la ira al tigre del ensueño: William Blake y Jorge Luis Borges”. *Filología y Lingüística*, 30(1), (Pp. 9-18).
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, España: Herder.
- Dante, A. (1881). *La Divina Commedia di Dante Alighieri*. Firenze, Italia: G. Barbèra.
- Deleuze, G. & Guattari F. (1986). *Nomadology: The War Machine*. Nueva York, EEUU: Semiotext(e).
- Deleuze, G. & Guattari F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota, EEUU: University of Minnesota Press.
- Gray, J. (2013). *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*. Londres, Inglaterra: Allen Lane.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York, EEUU: Routledge.
- Haraway, D. J. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago, EEUU: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. Minnesota, EEUU: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, EEUU: Duke University Press.
- Herbrechter, S. & Callus, I. (2009). *Cy-Borges. Memories of the Posthuman in the Work of Jorge Luis Borges*. Lewisburg, EEUU: Bucknell University Press.
- Jones, O. (2008). ‘True Geography [] Quickly Forgotten, Giving Away to An Adult-Imagined Universe.’ Approaching the Otherness of Childhood. *Children's Geographies*, 6(2), (Pp. 195-212). Recuperado de: <https://doi.org/10.1080/14733280801963193>.
- Jung, C. G. (1969). On the Nature of the Psyche. En Read, H., Fordham M. & Adler G. (Eds.), *The Collected Works* (Vol. viii, 3115-3192). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Jung, C. G. (1970). “Rex and Regina. The Personification of the Opposites”. En Read, H., Fordham M. & Adler G. (Eds.), *The Collected Works* (Vol. xiv, 6735-6859). Londres, Inglaterra: Routledge.

- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Serie Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations). Durham, EEUU: Duke University Press.
- Morris, K. L. & Goldenberg, J. L. (2015). Women, Objects, and Animals: Differentiating between Sex- and Beauty-based Objectification. *Revue Internationale De Psychologie Sociale*, 28(1), 15-38.
- Rajamannar, S. (2012). *Reading the Animal in the Literature of the British Raj*. Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan, 2012.
- Rodríguez-Monegal, E. (1973). Symbols in Borges' Work. *Modern Fiction Studies*, 19(3), (Pp. 325-340). Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/26279893>.
- Rowland, S. (2012). *The Ecocritical Psyche. Literature, Evolutionary Complexity and Jung*. Nueva York, EEUU: Routledge.
- Schell, H. (2016). Tiger Tales. En Danahay, M. A. & Morse D. D. (Eds.), *Victorian Animal Dreams: Representations of Animals in Victorian Literature and Culture* (229-248). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Wolfe, C. (2003). Introduction. En *Zoontologies: The Question of the Animal* (ix-xxiii). Minnesota, EEUU: University of Minnesota Press.

LIDIA PONCE DE LA VEGA

Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas (Medalla Gabino Barreda) por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Estudios Hispánicos por la Universidad McGill y Candidata al Doctorado en Estudios Hispánicos en esta misma institución. Trabaja como instructora de Humanidades Digitales y Lengua Española en la Universidad McGill. Su proyecto doctoral “Virtual Biodiversities and Digital Knowledges”, anclado en la intersección entre las humanidades digitales y la ecocrítica, analiza diversas colecciones digitales de la *Biodiversity Heritage Library* para comprender la producción y consumo en línea de conocimientos sobre biodiversidad en y sobre Latinoamérica, especialmente México.

**PERROS CALLEJEROS, EL
INDIGENISMO Y EL FRACASO LEGAL:
*ES EL AMOR QUE PASA... LA NOVELA DE
LOS PERROS, TEXTO DESCONOCIDO
DEL PORFIRIATO***

**CÃES DE RUA, INDIGENISMO E FRACASSO JURÍDICO: *ES EL AMOR QUE PASA...*
*LA NOVELA DE LOS PERROS, TEXTO DESCONHECIDO DO PORFIRIATO***

**STREET DOGS, INDIGENISM, AND LEGAL BREAKDOWN: *ES EL AMOR QUE
PASA...LA NOVELA DE LOS PERROS, UNKNOWN TEXT OF PORFIRIAN MEXICO***

Enviado: 23 septiembre de 2020

Aceptado: 22 de diciembre de 2020

Kevin M. Anzzolin

Doctor en Letras Hispanas. Facultad de Sociología de la Universidad de Wisconsin-Stout (EUA).

Email: kmanzzol@gmail.com

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato

Kevin M. Anzzolin



Este artículo analiza una novela corta de 1907 que hasta ahora ha carecido por completo de examinación. *Es el amor que pasa... la novela de los perros*, escrita por el mexicano Ricardo Colt, ofrece una visión compleja de los últimos años de la sociedad mexicana bajo el mandato de Porfirio Díaz (1876-1911). Se planteará que la novela de Colt, la cual dramatiza el recorrido de una jauría de perros por un pequeño pueblo mexicano, recurre a tropos animalescos para generar una mordaz crítica social. Esta crítica se ocupa principalmente de la condición legal de la población indígena. Por último, se verá que la novela pone al descubierto cómo funcionaba el pensamiento indigenista frente al sistema legal del porfiriato.

Palabras clave: los perros, la ley, México, porfiriato

Este artigo analisa um romance curto do ano 1907 que até agora há carecido por completo de estudo. *Es el amor que pasa... la novela de los perros*, escrito pelo mexicano Ricardo Colt, mostra uma visão complexa dos últimos anos da sociedade mexicana baixo o mandatário Porfirio Díaz (1876-1911). Se argumentará que a novela de Colt, a qual dramatiza o recorrido duma matilha de cães por uma pequena aldeia mexicana, recorre a tropos animalescos pra promover uma mordaz crítica social que. Esta crítica se ocupa principalmente da posição legal da população indígena. Por último, se planteará que o romance curto mostra como funcionava o pensamento indigenista ante o sistema legal do porfiriato.

Palavras-chave: os cães, a lei, México, porfiriato

This article examines a novella from 1907 which until now has not be studied. *Es el amor que pasa... la novela de los perros*, a texto written by Mexican Ricardo Colt, presents a broad picture of the last years of Mexican society under the Presidency of Porfirio Díaz (1876-1911). It shall be argued that Colt's novel, which dramatizes the runaway journey of a pack of dog through a small Mexican village, employs animalistic tropes in order to forward a mordant social critique. This critique deals primarily with the legal status of the indigenous community. Finally, it is proposed that the novel explores how indigenist thought operated within the Porfirian legal system.

Key Words: dogs, law, Mexico, Porfiriato

1. Planteamientos preliminares

Ya son innumerables los estudios que se han interesado por el fin del porfiriato (1876-1911) y el subsiguiente estallido de la Revolución Mexicana (1911-1917), evento bélico enaltecido por el estado mexicano a lo largo del siglo XX, y el cual se haría piedra de toque para la cultura revolucionaria oficial durante esta época (Vaughan y Lewis, 2007). De los varios factores que precipitaron el fin del régimen del presidente Porfirio Díaz, se incluyen la crisis económica de 1907, el envejecimiento del gobierno, la desigualdad social y la opresión racial (Knight, 1988). Pero de estas y otras explicaciones de por qué el gobierno de Díaz se derrumbó en 1911, una de las más acertadas es la de François Xavier-Guerra, académico hispano-francés que caracteriza la Revolución Mexicana principalmente como resultado de una “querrela de élites”. El célebre historiador destaca el conflicto político y personal que se desplegó entre los dos principales bandos del gobierno porfirista durante la última década del régimen: los científicos, encabezada por el secretario de Hacienda José Yves Limantour y los militares, entre los cuales se destaca el general Bernardo Reyes, figura que ya había asumido un papel notable en la escena política de México (Bryan, 1969). Finalmente, el presidente Díaz fue incapaz de pasar la batuta a un sucesor legítimo y el resto ya es historia: el místico Francisco I. Madero, vástago bajo de una familia adinerada de Coahuila, llegó triunfalmente a Ciudad de México el 7 de junio de 1911, justo una semana después de la dimisión de Díaz. Desde el puerto de Veracruz, el propio Díaz afirmó que no tenía ni remota idea de por qué el pueblo mexicano había decidido levantarse en armas: “No conozco hecho alguno imputable a mí que motivara ese fenómeno social” (Monge Chuliá, 2018, p. 327). Hasta cierto punto, los historiadores de hoy en día siguen haciéndose esa misma pregunta: el número de libros escritos sobre el porfiriato y su final no ha disminuido para nada.¹

Aunque se ha gastado una gran cantidad de tinta sobre la historia y el derrumbe del régimen porfirista, la producción artística y literaria de esa misma época no ha inspirado el mismo nivel de estudio. Desde luego, cabe mencionar el trabajo de investigación que han hecho académicos como John Brushwood, William Beezley y Juan Bruce-Novoa, cuyas obras arrojan luz sobre la vida y el arte en el porfiriato. Sin embargo, y como se ha planteado correctamente, el “estudio de la cultura popular; y de la cultura

¹ “The historiographer of the Porfiriato encounters several problems. More than two thousand books, pamphlets, and articles pertaining entirely, or in large part, to the Porfiriato have been published during the last hundred years” (Benjamin y Ocasio-Meléndez, 1984, p. 324).

política del porfiriato está aún por escribirse” (Tenorio-Trillo y Gómez Galvarriato, 2006, p. 46). Es muy probable que este desinterés en la narrativa porfiriana se deba a la ya mencionada promoción de la cultura revolucionaria. Los escritores y artistas del porfiriato tradicionalmente han sido tildados de aburguesados o afrancesados, sin ningún interés en la aflicción de los pobres.²

Pero ¿realmente todos los libros que se produjeron a lo largo del porfiriato pasaron por alto la vida de la gente común y corriente, la gente marginada y, sobre todo, la población indígena? ¿Cómo entendieron el último adiós de Díaz los escritores e intelectuales a quienes les tocó vivir ese momento? Y ¿cómo percibieron las disputas políticas al término del porfiriato a la luz de la ley? En esa época ¿se tenía fe en que la población indígena pudiera apelar al sistema legal mexicano para resolver conflictos y corregir cuentas? ¿Cuáles eran los tropos a los que recurrieron los letrados porfirianos para indagar sobre estos asuntos sociales, políticos y legales?

Para hacer frente a estas preguntas, en este trabajo se analizará una novela corta de 1907 y que hasta ahora ha carecido por completo de examinación. *Es el amor que pasa... la novela de los perros*, escrita por Ricardo Colt, aporta una visión compleja de los últimos años del porfiriato. A través de la alegoría animalesca, la novela aborda varios asuntos políticos, sociales, culturales y legales que el pueblo mexicano tenía muy presente en los albores del siglo XX. Se sostendrá que la novela de Colt, la cual dramatiza el recorrido de una jauría de perros por un pequeño pueblo mexicano, recurre a la alegoría animalesca para promover una mordaz crítica social que, en su momento, se ocupará principalmente de la posición legal de la población indígena. La obra muestra cómo funcionaba el pensamiento indigenista frente al sistema legal del porfiriato; al representar al ser indígena como a un perro —benévolo, inocente, leal pero muchas veces injustamente maltratado—, la novela de Colt desvela los puntos ciegos del indigenismo porfiriano, el cual tenía piedad por los indígenas, sin embargo, los concebía como seres pasivos y sumisos, víctimas de un caótico y desigual sistema legal (Díaz Polanco, 2018, pp. 67-68). Entre los diferentes hilos narrativos que recorren la novela se incluyen la historia de un charro renegado, la de una calumnia de periodistas y la de unos niños traviesos del barrio, todas ellas unidas por los percances de una ambulante jauría de perros callejeros. En suma, el propósito principal de la novela es el de enseñar (y criticar)

² “It has persistently attracted the attention of scholars that Mexican novelists during the *Porfiriato* showed little concern in their works for the socio-economic problems of the lower classes” (Schmidt, 1977, p. 49).

deleitando y así transformar al ciudadano. El texto de Colt abarca una visión de cómo la élite letrada discutía entre sí, hacia el final del porfiriato, cuáles eran sus fundamentales preocupaciones, sus motivaciones políticas, así como sus reflexiones sobre cuestiones legales y culturales, en particular, el papel de la población indígena. Este artículo deberá entenderse como un análisis del discurso, situado dentro del campo de los estudios culturales y enfocado en la historia intelectual mexicana. Para abordar su tesis —que la alegoría animalesca de Colt sirve para expresar el precario estatus legal de la población indígena en el México porfiriano— se aludirá tanto a las ciencias jurídicas como a los *estudios críticos animales*.

En cuanto a los estudios de animales pienso recurrir a los planteamientos que hace Jaques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo* y, ante todo, los que aborda en su entrevista con Elisabeth Roudinesco, “Violence against animals”. La teoría derridiana da a entender cómo y por qué la novela de Colt plantea los siguientes cuestionamientos: ¿hasta qué punto sirven los animales y su comunidad para poder entender la justicia humana? Y, a la vez, ¿hasta qué punto se puede aplicar el comportamiento de los animales al ámbito humano? Derrida examina estas ideas cuando explica “[i]t is too often the case—and I believe this is a fault or a weakness—that a certain concept of the juridical, that of human rights, is reproduced or extended to animals. This leads to naive positions that one can sympathize with but that are untenable” (Derrida, 2004, pp. 109-110). Lo que se verá es que el libro de Colt, igual que la teoría derridiana, muestra que el tratamiento “humano” de los animales —extenderles nuevos derechos a los animales que son cortados por el mismo patrón—nunca será suficiente para establecer una sociedad más igualitaria entre todos los animales o, como lo dice Derrida, entre los *animots*.³ Junto con la teoría de Derrida, la novela de Colt también sugiere que el sistema legal tendrá que modificarse por completo para reconciliar diferencias entre animales y humanos —y también entre humanos e indígenas.

La obra propone una apropiada respuesta al llamado “problema del indio” mediante el alegórico sufrimiento de los animales, tropo que se resalta bastante en el texto de Colt. Así, este artículo también se enfocará en lo que la novela de Colt indica acerca del

³ Derrida plantea la necesidad de entender lo animal y lo humano no según la perspectiva del humano, ni la del animal, sino mediante otra nueva categoría de saber. Como combinación de *animal* y *mot* (palabra), el *animote* de Derrida sugiere un nuevo camino de cómo pensar la relación humano-animal: “forjar otra palabra singular, a la vez próxima y radicalmente extraña, una palabra quimérica que contraviene la ley de la lengua francesa, el *animot*” (Derrida, 2008, p. 57).

carácter legal o jurídico del porfiriato. Teniendo en cuenta los planteamientos que hacen dos teóricas del derecho, Patricia Ewick y Susan S. Silbey en *The Common Place of Law: Stories From Everyday Life*, se destacará cómo el texto de Colt revela la relación entre la ley y la sociedad. En dicha obra, ellas proponen la teoría de la “conciencia jurídica”, la cual enfatiza el intercambio entre la vida cotidiana y el ámbito jurídico: la ley y el mundo social se forjan mutuamente mediante un proceso de retroalimentación. Explican que: “legality consists of cultural schemas and resources that operate to define and pattern social life. At the same time that schemas and resources shape social relations, they must also be continually produced and worked on—invoked and deployed—by individual and group actors” (Ewick y Silbey, 2008, p. 43). Son las prácticas cotidianas de gente común y corriente las que dan sentido al derecho y al sistema jurídico.

Al pensar dichas prácticas cotidianas en el México porfiriano (como lo observamos en la novela de Colt), se da a entender que la ley se definía por el personalismo, el notable poder de jefes políticos y el desprecio hacia el procesamiento justo y democrático: la sociedad de aquel entonces no logró deshacerse de las antiguas formas de poder social y político que regían al país. Por tal motivo, el libro de Colt activa la alegoría animalésca o zoomórfica para enfatizar hasta qué punto la sociedad mexicana no se había desarrollado según las pautas legales establecidas por la constitución. México, con o sin Díaz, seguía siendo un país que servía a la clase élite pero no a los marginados: más bien, muchas veces fue la ley misma que efectivamente desplazó a ciertos sectores de la sociedad, suprimiéndoles derechos y oprimiéndolos. No se podría pensar en una mejor metáfora que una jauría que va corriendo por un pueblo pequeño de México para simbolizar la inestabilidad legal en la época en que Don Porfirio envejecía; en la siguiente sección se profundizará en la idea de que *Es el amor que pasa...* constituye una crítica a las instituciones legales y cívicas que afectaron el bienestar jurídico de los indígenas, y se enfocará en algunas de estas instituciones: la prensa, el ejército y las cortes.

1. Una historia perruna.

La novela corta de Colt tiene una extensión de unas 57 páginas, cuenta con una portada llamativamente colorida e incluye cuatro dibujos hechos a lápiz, cuyas representaciones provienen directamente de escenas específicas de la novela (Figura 1). Según la contraportada, el tomo se vendía a 50 centavos, precio que equivalía a dos boletos de cine o la entrada a una tanda en la primera década del siglo XX (Reyes, 1983, p. 123). El libro

fue publicado por los editores Andrés Botas e Hijos, cuya casa editorial se convirtió en unas de las más exitosas de la primera mitad del siglo XX en México; la familia fundó su librería en 1906 cuando un amigo barcelonés le encargó a la familia Botas la venta de unos libros en su tabaquería capitalina.⁴ En la última página del libro, los editores invocan su compromiso por mantener precios bajos en sus ediciones.⁵ Parecería entonces que uno de los propósitos de la familia Botas (y es más, del libro en sí) fue alcanzar un amplio número de lectores. Dado que Colt salpica su texto con artefactos culturales netamente mexicanos (rompope, mezcal, el zócalo, etcétera) y emplea ciertas palabras al estilo mexicano (“cuetes” por “cohetes”), se entendería que uno de los objetivos del libro es hablar directamente a un público letrado, pero a la vez común y corriente⁶. La novela, por ser una crítica social, pretende enviar un mensaje sencillo que pueda ser comprendido por un mayor número de personas; se escribió para agradar, influenciar y de este modo cambiar opiniones.

Dividida en ocho capítulos, la novela narra una serie de acontecimientos que ocurren durante un día; los personajes representados y las escenas que se desarrollan pertenecen a un pueblo pequeño, mientras que el narrador es omnisciente, aunque de forma limitada: nosotros los lectores no llegamos a conocer la psicología de los personajes, sino que se ven sus acciones y se insinúan algunas de sus motivaciones. El narrador emplea lo que se podría describir como un estilo cinematográfico, ya que su vista abarca todos los acontecimientos, los cuales se producen alrededor de la ya mencionada jauría que asecha y sacude al aletargado pueblito. Como indica el subtítulo, la novela de Colt es un texto “de los perros” en el sentido de que son estos animales en su tránsito por la novela (y por el pueblo) los que dan paso a la vista del lector: son los perros a quienes seguimos y quienes enlazan las distintas historias y personajes. Además, los perros son “el amor” al que se refiere el título; representan una pureza del espíritu, libertad y benevolencia, ya que como dijo el mismísimo Voltaire cuando caracterizó al perro: “[e]s el más fiel de los animales, el mejor amigo del hombre” (Voltaire, 2000, p. 723). Si se tomara más libertad al pensar el título, se podría sugerir que ese “amor” fue la idea que originalmente formaba parte del positivismo comteano, pero que se suprimió en el México de los *científicos*, y el

⁴ Publicaron libros de Heriberto Frías, Mariano Azuela, Emilio Zola y Víctor Hugo (Zahar, 2000, pp. 88-89).

⁵ “De todos modos la novela moderna no está hecha para obtener grandes utilidades, por lo tanto su precio será módico y podemos asegurar desde luego que el lector siempre quedará ampliamente recompensado del gasto que haga” (Colt, 1907, p. 60).

⁶ Durante el porfiriato, “los números indican que se puede hablar de una élite consumidora de publicaciones periódicas constituida apenas por un 10 del total de habitantes” (Toussaint, 1989, p. 43).

cual Colt decidió resucitar.⁷ Se muestra mucho cariño hacia los perros en la novela, serán el “espejo de amor y de felicidad”, indicado en el penúltimo párrafo del libro (Colt, 1907, p. 57). Por lo tanto, será doblemente doloroso su extremo sufrimiento cuando se concluya la novela.

La novela inicia al mediodía de un día caluroso en un pueblo “pequeño” y “triste”. Mientras el anónimo narrador descansa en su oficina, repentinamente es sorprendido por una ruidosa “chusma de perros anónimos, trotando asoleados e infatigables tras la más ridícula y zarrapastrosa perra que ha llevado pulgas a cuentas” (Colt, 1907, p. 7). El revoltoso grupo es encabezado por una hembra cuyo nombre es La Tribuna, y quien arrastra con profundo liderazgo a su pandilla de canes por el pueblo, provocando desorden vayan donde vayan. El grupo también “recluta” a otros perros que –siguiendo su instinto animal– se suman a las travesuras de la jauría. Los perros del narrador, Kate, Boy, Togo y Chamuco igualmente se unen a este grupo. Todos recorren el pueblo, subvirtiendo el orden social y provocando la ira de los ciudadanos, haciendo todo tipo de diabluras, y topándose con varios personajes del pueblo: entre ellos, el panadero, quien les echa una cubeta de agua, en tanto que una turba de muchachos atormenta cruelmente a los perros atándoles petardos en las colas.

La Tribuna y su camarilla canina se tropiezan también con varios dignatarios (y algunos notarios) del pueblo. En el primer capítulo, los perros itinerantes perturban la vida de un escritor político que se llama don Pedro de los Tacones, un fino y quijotesco erudito que se gana la vida como “escritor de oposición” (Colt, 1907, p. 25). Su nombre burlesco “Tacones” parece aludir a la supuesta feminidad o debilidad del letrado –es una especie de petimetre. Poco después, los perros espantan a un tal “señor licenciado Tintero”, un académico de pacotilla que pasa el día leyendo periódicos; el grupo perruno entra en la casa de Tintero y sus tres respectivos perros –Lima, Onofre y don Cabrera– se juntan a la revuelta perruna, saliendo todos de la casa del señorito. Después, unos muchachos que juegan en la calle atacan a los perros y difunden el chisme de que uno de los perros, don Cabrera, tiene rabia. Todo siguen correteando por el pueblo hasta que se encuentran con dos tipos en la cantina, quienes le dan de comer a don Cabrera solo para que el perro se detenga un momento mientras que ellos le amarran un petardo en la cola. El maltrato a los animales es uno de los elementos constantes de la novela, lo cual estudiaremos con detalle más adelante; por ahora, basta decir que el abuso y la crueldad

⁷ Para pensar el lema original del positivismo era “Amor, Orden y Progreso (Quintero Rubio, 2017).

son una parte fundamental de la crítica social de Colt. Don Cabrera y los demás perros, asustados por los explosivos, siguen armando un escándalo por el pueblo aunque al mismo tiempo son perseguidos sin justificación debido al chisme de la rabia. Pese a que buscan durante largo tiempo un lugar donde descansar, los perros son atacados por cazadores que se encuentran entre las zarzas del bosque y después, por mineros que les disparan.

Con los perros en fuga y mientras todo el pueblo está sublevado, los bufonescos sabelotodos Tintero y Tacones hacen lo que es su pan de cada día: unen sus fuerzas para promover fracasados e injustificados pleitos contra las autoridades, en “defensa” de la comunidad indígena. Los dos se ven bien prepotentes –no expertos legales– y se insinúa que, si no se están aprovechando de sus clientes indígenas, por lo menos les hacen perder el tiempo:

El Señor licenciado Tintero con rollos de papeles bajo el brazo y en la mano el bastoncito con puño de plata, sombrero bolita ladeado y levitón cola de pato, acompañado de su íntimo don Pedro de los Tacones, muy serio y muy digno, de negro todo y con su garrote en la diestra, salían del juzgado hablando pestes «del idiota juez» y seguidos por infelices indios, sus clientes, que los veían con borregunos ojos, pisando suave, los sombreros en las manos. (Colt, 1907, p. 23)

El sistema legal es muy poco fiable en esta escena y a lo largo de la novela. Después de la sesión en el tribunal, Tintero por fin llega a casa, donde ve cómo sus perros han sufrido a manos del pueblo: Onofre aparece lesionado y manchado, Lima no regresa a casa y don Cabrera anda por el pueblo, asechado por vigilantes que lo han tachado de hidrofóbico. Los dos letrados se ponen furiosos y salen en busca de los perros calumniados. De camino, los picapleitos eruditos se topan con otra figura estereotipada, un charro y “famoso tirador” (Colt 1907, p. 28) que se llama Pancho Delgado y que ha asumido el papel del jefe del Club Reyista. Este, convencido de que don Cabrera tiene rabia, les dispara un tiro a los licenciados para amenazarlos; no deberán entrometerse en la venganza justiciera que él piensa desempeñar. Todos los personajes saldrán ilesos de la escaramuza, pero don Cabrera, todavía en fuga, será apedreado por los residentes del pueblo y cuando por fin lo encuentran muerto, “[e]l pobre animal era una bola de pelos y sangre” (Colt, 1907, p. 36). La muerte de don Cabrera desata aún más las pasiones del pueblo, y estalla un alboroto. Pensando nuevamente en valerse del sistema legal con otro pleito patético e ilógico, Tintero y Tacones ahora deciden litigar contra Delgado:

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato
Kevin M. Anzzolin



Tintero entre todo lo que declaró abultándolo enormemente, dijo que Pancho Delgado era el cabecilla de todos los alzados; que Pancho dirigió el asalto y fue el que por poco los mata a balazos “como podrá verlo mañana el señor Juez por los granos de pólvora que debe tener en el rostro.

--Orden de aprehensión contra el ciudadano Francisco Delgado. (Colt, 1907, pp. 35-36)

Mientras que el Jefe Político del pueblo solicita la detención de Delgado y manda a llamar a los célebres y temidos rurales, los perros –quienes todavía andan de revoltosos por la aldea– acaban entrando en una iglesia donde desbaratan la misa que daba el cura del pueblo, un sacerdote llamado Chapopote. Con esto, la novela concluye con dos acontecimientos profundamente simbólicos, los cuales describiremos más a fondo en la siguiente sección.

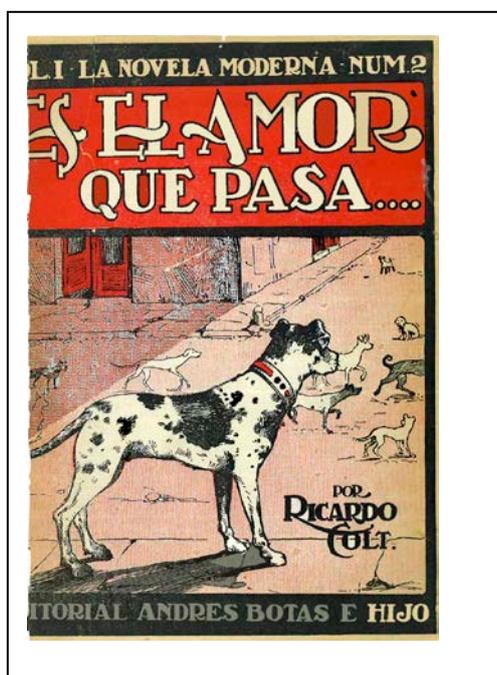


Figura 1. Portada. *Es el amor que pasa...La novela de los perros*. Ricardo Colt, 1907.

2. La prensa, la palabra y la ley

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato

Kevin M. Anzzolin



Aunque *Es el amor que pasa...* es un texto humilde y hasta ahora olvidado, plantea unas revisiones significativas a lo que se sabe de la producción literaria del porfiriato, además de aportar una visión compleja de los debates culturales, políticos y legales que caracterizaban la época. Primero, la novela de Colt ofrece una perspectiva matizada del sistema jurídico del porfiriato, y expone que uno de los problemas fundamentales con los que lidiaba la sociedad porfiriana era la falta de confianza en los procesamientos legales. La novela propone que el sistema legal ha dejado desamparada a la población indígena. Esta disfuncionalidad legal y cívica –su falta de legitimidad frente al público y particularmente su incapacidad de proteger a los indígenas– da paso a la inestabilidad social: una volatilidad que, según Colt, promete acabar en el levantamiento de armas o más bien, en la insurrección. Como muchas narrativas del porfiriato (por ejemplo, *La bola* de Emilio Rabasa o *La parcela* de José López-Portillo), es el posible estallido de violencia –sea una riña callejera, una bola, o hasta la temida Revolución– que aparece como una amenaza constante. En muchas ocasiones –y si retomamos la terminología de Patricia Ewick y Susan S. Silbey– se podría decir que la “conciencia legal” del porfiriato fue influida por la política personalista, una cultura que, según Colt, estropeaba al bienestar legal y social del pueblo. Desde luego, quienes no disfrutaban de un prestigio social eran los mismos que sufrían las consecuencias cuando se pretendió llevar a cabo una serie de cambios al sistema jurídico y a la prensa, dos vertientes cruciales en la naciente clase burguesa porfiriana. Aquí, vale la pena resumir brevemente la historia de estas dos instituciones durante el porfiriato para entender cómo los marginados llegaron a ser afectados por una ley injusta.

Tras los complicados años de la primera mitad del siglo XIX, definidos por las múltiples presidencias de Antonio López de Santa Anna y la pérdida de la mitad del territorio mexicano en 1848, el régimen de Díaz pretendió promover la estabilidad cívica y el desarrollo económico a través de la racionalización de varias instituciones cívicas para legitimarse frente a los mexicanos y a la comunidad internacional: las dos instituciones mencionadas arriba –la prensa y las cortes– eran fundamentales para lograr estos objetivos, dada su influencia en la opinión pública. Para los llamados *científicos* (los célebres tecnócratas que se habían unido al gobierno de Díaz y quienes representaban la filosofía positivista) el vínculo entre el periodismo y las cortes fue aparente: ambos servían para respaldar la vida pública o, por el contrario, minar su coherencia. Fueron dos instituciones cívicas capaces de promover historias sensacionalistas, difundiéndolas por el pueblo como un contagio de Gustavo Le Bon. Se temía que al otorgarle a los ciudadanos

demasiado poder –fuera mediante la ley o a través de la opinión pública, la lectura y los periódicos– se pudiera descarrilar el país del ilustrado camino hacia el orden, el progreso y la modernidad.

A tal efecto, políticos, congresistas e intelectuales, aprovechando de la filosofía positivista, tomaron la iniciativa de ratificar la constitución, eliminando los llamados “fueros” legales (o cortes especiales) de los que disfrutó la clase letrada durante la primera mitad del siglo XIX. Estos “fueros” tenían dos jurados: uno de acusación y otro de sentencia, lo cual dificultaba la posibilidad de que se llegara a un veredicto de culpabilidad contra el escritor (normalmente un periodista) denunciado. Pero, según la perspectiva positivista, este era solo uno de varios problemas que dificultaban el funcionamiento legal en México. Para colmo, estos dos jurados eran populares, es decir, se constituían por miembros del público, un grupo heterogéneo de ciudadanos que no solía tener especial conocimiento en materia legal. Según la clase ilustrada, este tipo de estructura fomentaba el sensacionalismo, los lloriqueos y la difamación entre las sagradas paredes del tribunal. De acuerdo con las críticas, las altas emociones eran endémicas a las cortes: los tribunales se veían sacudidos por el afecto en vez de ser motivados por el raciocinio. Por último, la élite porfiriana –que siempre prefirió la administración a la ideología– también se saturó de casos de riñas periodísticas, de constantes acusaciones que se lanzaban entre periodistas de “poca monta” en su “perioduchos” menores, y que turbaban la esfera pública obstruyendo el fluido procesamiento en las cortes. Como ha estudiado el investigador Pablo Piccato, muchas veces los debates públicos entre periodistas acabaron con violentos duelos, llevados a cabo con daga o pistola. Estas riñas fueron muy comunes en el porfiriato: el ámbito periodístico era indómito y cruel, existía un batiburrillo de ideas y muchas perspectivas políticas. Periodistas fueron acusados de difamación por otros periodistas o por jefes políticos –autoridades locales– tras la publicación de editoriales desfavorables. En muchas ocasiones, estas acusaciones no tenían fundamento, pero crearon el efecto de una esfera pública revoltosa. Otras veces, los periodistas chantajeaban a políticos locales con la idea de que iban a difamar su reputación. La comunicación pública era un sinfín de querellas, chismes y amenazas.

Para hacer frente a estos fenómenos que degradaban la vía cívica –al periodismo y a las cortes, al periodista y al abogado– la élite porfiriana proyectó diferentes ideas. Primero, el gobierno de Díaz intentó desplazar a la prensa ideológica del mercado mexicano mediante la subvención de un periódico “moderno” e “informativo” (es decir, sin una fuerte carga ideológica). Contando con las arcas del estado, en 1896 el periodista

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato

Kevin M. Anzzolin



Rafael Reyes Spíndola fundó el periódico *El Imparcial*, publicación que se vendía por un centavo, que incluía llamativas imágenes compitiendo de este modo con los periódicos liberales que habían definido el ámbito periodístico y político durante más de treinta años. En ese mismo año, dos periódicos de la “vieja guarda” liberal, *El Siglo XIX* y *El Monitor Republicano* cerraron sus puertas para siempre.

Otra acción fue la eliminación casi por completo de los llamados fueros para periodistas tras la ratificación de la Constitución en 1883. La doctrina jurídica a la que recurría el gobierno de Díaz (regido por la filosofía positivista) dictaba que un único y astuto juez sería más capaz de llegar a una decisión acertada que un jurado popular. Así, repentinamente resultó más expedito incomodar a los periodistas conflictivos que trabajaban en la prensa. A partir de entonces, fue posible clausurar periódicos, encarcelar a periodistas o editores y hasta desmontar la prensa misma de donde salían los impresos. Si un periodista o político se consideraba calumniado en la prensa, no llegaba muy lejos en su pleito contra otro escritor.

Estos cruciales debates acerca de la composición de la esfera pública, el tono de la prensa y los procesamientos jurídicos (cuestiones cruciales del porfiriato) son clave en el argumento de *Es el amor que pasa...* La idea de que el sensacionalismo desencadenará en violencia es una constante del texto y, como ya queda dicho, aporta una perspectiva de la gran preocupación por el mejoramiento de las instituciones legales. Los personajes Pedro de los Tacones y el Señor Licenciado Tintero representan la potencia que la prensa y las cortes tienen para desequilibrar a la sociedad; hasta el nombre del segundo personaje obviamente alude al poder de la pluma. La notoria jauría liderada por La Tribuna funciona como alegoría de la difamación, el lenguaje descuidado o el espectro de las malas lenguas; su correteo por el pueblo simboliza cómo se difunde el chisme por el pueblo, nutrido por la prensa sensacionalista y un sistema judicial que carece de orden de tal manera que no funciona. Este temor de que el lenguaje empleado en la prensa y en los tribunales perjudique a la sociedad se ve desde el comienzo de la novela de Colt.

Como ya se mencionó, la novela abre con el omnisciente y anónimo narrador, sentado en su casa, desde donde observa tranquilamente lo que pasa a su alrededor; lo vemos leyendo y meditando con calma enfrente de la ventana de su casa. Curiosamente, su “vieja casa [...] está ya un poco más baja que el nivel de la calle” (Colt, 1907, p. 7), lo cual le brinda una perspectiva privilegiada de los acontecimientos –su situación es perfecta para observar, comentar y criticar. Como el texto mismo de Colt, el narrador se

ubica en un lugar adecuado para detallar los problemas de México, entre ellos, la disfuncionalidad del sistema jurídico, degradado por los abogados y los periodistas. El narrador “trataba de leer distraído” un “artículo tonto de un periódico que ataca a otro” antes de resolver que “esos chismorreos” no son de interés para el público (Colt, 1907, p. 7). Repentinamente aparece la jauría que rompe el silencio del lector; es como si los perros encarnaran los mismos valores de ese pleito haciendo un ruido cacofónico que representara la falta de razonamiento en el periódico que estaba leyendo el narrador. Colt emplea este tropo a lo largo de la novela, el cual equipara a los perros con las palabras: el desenfrenado retozo de la jauría se asemeja a la impulsividad de la prensa sensacionalista y las cortes revoltosas. Mientras los perros recorren el pueblo “hacen remolino, empezando luego un murmullo como si afinaran los gatzates, y de pronto, tres, cuatro, seis, forman maraña en pleito salvaje, todos contra todos, fieramente, unos arriba y otros abajo, con escándalo enorme que aturde”; el grupo de perros se encuentra “entrecerrando los ojos que poco le sirven y hablando con tal ímpetu, pura farfulla [...] ruín y tonto anda muy lejos del tema discutido, de la Orden del Día.....perdiendo tiempo y ocasión” (Colt, 1907, p. 9). Durante el recorrido, un muchacho travieso del pueblo le tira una piedra a La Tribuna, lo cual provoca que la capitana del grupo pierda un ojo. Más adelante, el narrador se refiere a La Tribuna (ya herida de ojo y de pata) como un “verbo-motor siempre en tres patas y el gráfico carlangudo, pero tan aporreado y sucio que apenas lo hubiera conocido su dueña” (Colt, 1907, p. 18). Cuando la juntan con otros perros también se activa el lenguaje que nos remite a la expresión, a la supuesta capacidad perruna de “vocear” y así formar una sociedad aparte:⁸ “entre otros muchos, los dos chiquitines, eternos mites, sin voz ni voto, pero obstinadísimos soñadores. ¡Los vates quizá!” (Colt, 1907, p. 18). Una y otra vez se destaca el ruido que hacen los perros, sus expresiones y ladridos, lo cual sirve como metáfora del habla, el discurso público y el chisme. Esta metáfora será el hilo conductor del libro, y casi se hace “literal”, es decir, se concreta: en una escena del libro a uno de los perros del Licenciado Tintero, Onofre, le echan tinta unos muchachos del barrio. El perro va corriendo por el pueblo manchado por el colorante.

Mientras los perros van “esbozando” su trayectoria por el pueblo, o “escribiendo” la narrativa que es su recorrido, también se promulga el rumor de que tienen rabia, que

⁸ Immanuel Kant explora la idea de que los animales forman una sociedad propia en *Antropología*, idea que Derrida discute en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida, 2008, p. 116).

los perros son hidrofóbicos. De este modo, los animales se asocian explícitamente con la mala fama, la notoriedad y la habladuría, aunque a la vez son las víctimas de estos rumores. Esta misma idea –que el poder de la prensa ejerce una violencia contra los inocentes perros– se concreta justamente al final de la novela cuando los líderes del pueblo claman por la matanza de la jauría: “seis gendarmes y un oficial gordinflón de rabitieso machete al flanco sallan con pedazos de periódico llenos de trocitos de chicharrón, chorizo y carne cruda, envolturas traidoras del arseniato de estriquina” (Colt, 1907, p. 51). Antes de esto, tiene sentido que un grupo de escuincles, siempre traviesos, sean los primeros en difundir el chisme; dicen que don Cabrera, el perro más amado del Señor Licenciado Tintero, es el rabioso. Ya le habían amarrado un cohete a la cola en un acto de profunda crueldad; como es de esperar, el perro correrá por el pueblo con cara de angustia y de espanto. Igual que el titular chillón de un periódico amarillista, se describe la acusación contra don Cabrera como un ejemplo de “calumnia”, aun cuando se deshace de todo lo que le han atado los muchachos:

Ya no llevaba bote ni cohete y apenas unos hilos sobre sus riñones se veían ondear; pero llevaba encima lo peor, una calumnia:

--¡Tiene rabia! ¡Un rabioso! ¡Ese perro tiene el mal!

Los perseguidores detuviéronse fatigados, perdiendo la esperanza de matarlo, pero de las casuchas inmediatas salía la gente con palos, machetes y piedras, y el grito repetido como eco, horrible maldición, lo perseguía:

--¡Tiene rabia! ¡Tiene el mal! (Colt, 1907 p. 19).

El narrador recurre algunas veces al término “calumnia”, enfatizando así la alegoría social y resaltando el tropo “lingüístico” o “expresivo” que ya señalamos: la simbología abarca una crítica de la prensa sensacionalista del porfiriato, la cual han analizado muchos investigadores –entre ellos, Alberto del Castillo (1997). Más significativamente, se explica la brutalidad con la que tratan al pobre don Cabrera: “lo volvían loco y perseguido por la calumnia de que tenía rabia” (Colt, 1907, p. 27).

Con los pueblerinos alarmados por el chisme y mientras la jauría sigue recorriendo el pueblo, los señores Tintero y Tacones empiezan su misión de reparar las injusticias. Obviamente, representados como dos personajes bufones, dignos de burla, su misión parece patética; estos dos personajillos emprenden su marcha a la tribuna “con rollos de papeles bajo el brazo” y “hablando pestes ‘del idiota juez’” (Colt, 1907, p. 23). Cuando informan por primera vez a Tintero que todo el pueblo va persiguiendo a don Cabrera

por tener rabia, curiosamente vemos que Tintero “rabioso se puso inmediatamente” (Colt, 1907, p. 23). En el penúltimo capítulo, estos dos representantes de la prensa y la ley, Tintero y Tacones —o, como se refiere a ellos el Juez, estos “picapleitos” (Colt, 1907, p. 24)— reciben lo que merecen por sus constantes quejas, es decir, por “rabiar” tanto. Cuando se presentan ante el Juez, quien va a tomarles declaración, vemos que “ambos se habían puesto muy graves [...] y según el “doctor” gringo había peligro de una meningitis encefálica espinal aguda” (Colt, 1907, p. 53). Dentro de la novela de Colt, el defectuoso sistema judicial del porfiriato, el poder sensacionalista de la prensa y la falsa erudición de los letrados desencadenan una grave enfermedad mental. Apto para dos personajillos quijotescos, los dos se vuelven locos de tanto lío. Cuando se presentan ante el Juez, recurren a un sinfín de argumentos para pedir su libertad, pocos de ellos basados en la ley. Más bien, Tintero y Tacones, con la esperanza de lograr su liberación, lanzan ideas amenazantes que se respaldan en el chisme, el chantaje, la mala fama; hasta que se le ofrece al Juez la hija de Tacones como pieza de trueque a cambio por la libertad de los letrados:

Inmediatamente los dos reos se explicaron ante la “primera autoridad” en torrencial chisme, apareciendo como víctimas de un “inaudito atentado a las garantías individuales”, con copia de diálogos y hasta imitación de tonos y declamación. El Jefe les oía pensando que Tintero era muy amigo del señor “Secretario Particular”; que Amparito Alisarín, hermana de Tintero y casada con el Tesorero General había “tenido que ver” con el señor Regente de la Corte; que don Pedro, escritor de la oposición podía “agarrar” a su Distrito y a él en el odiado periódico y que, además, Tacones tenía una hija normalista, muy guapa, poetisa y pianista, de la cual se decía que el señor General—¡chitón!—y no, no, no. (Colt, 1907, pp. 24-25)

Por fin, el Juez, escuchando esta serie inaudita de amenazas se da por rendido, y permite que los liberen: “Vuelvan ustedes a sus casas. Violencias de ambas partes que a nada conducen. Yo arreglaré esto con el presidente” (Colt, 1907, p. 25). Esta escena, tan ridícula y satírica, debe provocar risa: se presentan los derechos cívicos de muy poca sustancia, son advertencias para inventar “arreglos” o manipular a los demás y así apoderarse de ellos, se trata de soportes para mantener libertades personales y facilitar el funcionamiento de la sociedad civil. Es particularmente llamativo el papel de la hermana de Tintero, “Amparito”, cuyo nombre alude a las leyes de amparo, las cuales supuestamente servían para proteger los derechos más básicos de la ciudadanía. Sin

embargo, esta “Amparito” no nos remite a la ley, sino a una sola persona que podría mangonear a las autoridades y, por ende, las leyes que aparentemente rigen la sociedad.

La visión de la cultura jurídica del porfiriato planteada por Colt se caracteriza por el personalismo, el nepotismo y la manipulación: el código legal es poco más que una fachada que sirve como una palanca para los poderes o para encubrir la corrupción, el chantaje y las injusticias “detrás del telón”. En este sentido, los planteamientos de Ewick y Silbey –los cuales entienden la ley como parte constitutiva e integrante de la sociedad misma– sirven para mejor comprender la sociedad porfiriana, la cual Colt pone al descubierto. Según las dos teóricas del derecho, “law is both an embedded and emergent feature of social life, it collaborates with other social structures (in this case religion, family, and gender) to infuse meaning and constrain social action. Furthermore, because of this collaboration of structures, in many instances law may be present although subordinate” (Ewick y Silbey, 2008, pp. 125-126). Los pleitos tontos de Tintero y Tacones, así como su disposición a recurrir a sus conexiones personales para facilitar ciertos manejos, dejan claro que la ley (tal y como se la representa en la novela) funciona en conjunto –y como explican Ewick y Silbey– “con otras estructuras sociales”, formando un tipo de colaboración nociva y permitiendo que ciertos actores sociales se apoderen de los demás.⁹ Colt describe un sistema jurídico marcado por el compadrazgo, maniobras sucias y engaños, lo cual refleja la condición de la sociedad más que el pensamiento ilustrado. Los códigos legales afloran más bien como un juego: solo después de insinuar promesas, pleitos, chantajes y hasta sexo, Tintero y Tacones logran ganar cuando el Juez se rinde y los deja ir. Como explican Ewick y Silbey, esta situación se ha visto en varias épocas y lugares cuando: “something legal was the operation of a distinctive cluster of rules and procedures the “rules of the games”—that one followed in seeking those self-interested ends” (Ewick y Silbey, 2008, p. 451).

El libro de Colt desmiente la noción de que México es un país sostenido por leyes justas y estructuras claras; lo que se observa más bien es que la capacidad de subir escalones sociales y lograr cierto funcionamiento, por parte del gobierno, es como si se tratara de un juego.

⁹ “But without really transforming the everyday, legality often exacerbates the powerlessness that it is supposed to remedy” (Ewick y Silbey, 2008, p. 197).

3. Los indígenas, el ejército y la ley de amparo

Para profundizar nuestro planteamiento de que *Es el amor que pasa...* matiza lo que se sabe del indigenismo durante el porfiriato –sobre todo en relación con el sistema jurídico– no solo hay que describir las leyes de amparo sino también el papel del ejército mexicano de aquel entonces, dado que las leyes de amparo solían ser empleadas por la población indígena para mantenerse libres del alistamiento forzado. Dicho esto, la jauría, cuyo recorrido por el pueblo funciona como el tropo organizador del libro no solo simboliza la calumnia misma, el parloteo o el chisme: también representa a la misma población indígena que busca protección a través del amparo. La representación perruna es polivalente y sobre-determinada. Hay varias escenas en las cuales el narrador plantea importantes similitudes entre los indígenas de la novela y los perros que sacuden al pueblo. Al asemejar al grupo de perros con la población indígena, Colt explora dos organizaciones sociales cruciales para el bienestar de los indígenas, con respecto a sus derechos individuales y civiles: el ejército mexicano y las leyes de amparo. Antes de volver a la novela, vale la pena describir algunos de los debates alrededor del ejército y las leyes de amparo en relación con la población indígena de México, y que tuvieron lugar durante el porfiriato.

Durante la mayor parte del siglo XIX, el ejército mexicano había estado conformado por un grupo variopinto de hombres, cuyo profesionalismo dejaba mucho de desear (Ramírez Rancaño, 2008, pp. 183-219). Muchos de los que formaban parte del ejército eran soldados de la leva –militares que fueron llevados a la fuerza por las tropas.¹⁰ Si una persona no quería estar en filas, tenía que apelar a las leyes de amparo con la esperanza de no ingresar a las fuerzas armadas. Pero esta desorganización institucional tenía también otras vertientes: no hubo una cadena de mando clara dentro del ejército, había mucha corrupción en las filas y los soldados contaban con un salario muy bajo. Según varios historiadores, estos múltiples problemas fueron un producto derivado de las acciones del presidente Porfirio Díaz, quien se desinteresó del ejército, reduciendo los fondos a los militares con el fin de darle poder a sus soldados leales y limitar la posibilidad de una insurrección militar.¹¹ Este fue el diagnóstico del gran intelectual del porfiriato, Francisco

¹⁰ Uno de los corridos mexicanos más famosos es *Soldado de levita*, canción que data de finales del siglo XIX (Mendoza, 1991, p. t22). También, hay que notar: “[c]onstitutionally, the government absolutely could not force army service on any Mexican” (Neufeld, 2009, p. 64).

¹¹ “Díaz had not encouraged the development of either a civil or a military chain of command. He constructed instead a personal regime that invited, if not demanded, direct contact from his constituents. Military commanders, newspaper editors, governors, *hacendados*, legislators, businessmen, private citizens, even some of humble social

Bulnes en 1904 en su obra *Las grandes mentiras de nuestra historia: la nación y el ejército en las guerras extranjeras*.¹² Este libro, al que se refiere explícitamente el texto de Colt, propuso ante todo la racionalización del ejército.

Al hablar del ejército en el porfiriato tardío, también cabe destacar la notable popularidad de Bernardo Reyes, general mexicano a quien muchos consideraban como posible sucesor de Díaz. La constante presencia de este sirvió para recalcar unas preguntas importantes en el México de Díaz: ¿hasta qué punto la política tenía que verse libre del militarismo? ¿Hasta dónde deberían mantenerse alejados los militares del ámbito político? Como explica David Brading, “en esta época, el ejército y sus generales formaban una guardia pretoriana que competía por el poder sin importarle el costo nacional, de modo que sus continuas rebeliones fueron la causa de la bancarrota nacional” (Brading, 1996, p. 634). Por su parte, Reyes representaba una de las múltiples facciones que reñía por el poder dentro del ámbito político durante los años finales del régimen de Díaz. El militar había sido nombrado Secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina en 1900 y ya para 1907 (año en que Colt publicó su novela) Reyes ejercía una gran influencia política en México, sobre todo en los estados del noreste, dado que había servido como gobernador de Nuevo León por más de veinte años. Serían solo dos años después de la publicación de *Es el amor...*, es decir, 1909, cuando el presidente Díaz mandara a Reyes a Europa y aunque lo hizo “[e]n apariencia en una misión militar. En realidad, lo hizo para desplazarlo como actor político de la sucesión presidencial” (Andrews y Alarcón, 2017, p. 70).

En la novela de Colt se alegoriza todo este drama que surgió alrededor de Bernardo Reyes, además de describir simbólicamente la polémica acerca del lugar del ejército dentro del ámbito político mexicano. Aquí también, el recorrido de los perros por el pueblo es significativo; Colt describe a los canes como si fueran unos soldados de la leva, que van “alistando” al grupo liderado por La Tribuna. El narrador parece preguntarse hasta qué punto podrán servir los perros como fuerza armada. Inspirado por la misma

standing, corresponded personally with the president during this critically difficult period of developing civil war” (Vanderwood, 1976, p. 567-578). También, se ha dicho que “[w]ithin his personal approach to government, Díaz had encouraged a kind of competition among his subordinates as a means of checking the ambition of any single individual. Such a policy might have helped to preserve the peace of the Porfiriato, but it seriously detracted from efforts to stem Madero’s movement” (Vanderwood, 1976, p. 570).

¹² El autor trata de la invasión española de México (1829), la guerra de Texas (1836) y la primera guerra con Francia (1838), todas grandes pérdidas para México. Bulnes acaba considerando el bajo salario de los soldados como uno de los asuntos más pendientes y censurando mordazmente a los militares de México que habían asumido la silla presidencial a los albores de la independencia.

serie de meditaciones que se hacía Bulnes en su conocido libro, Colt se pregunta cómo sería la constitución, la organización y la capacidad del ejército ideal para el estado mexicano; el autor hace referencia explícita a los planteamientos de Bulnes cuando, al hablar de los perros, plantea que “[t]ienen tan gran resistencia para la lucha [...] ahí la materia prima para un gran ejército (Bulnes)” (Colt, 1907, p. 9). Y hay otros pasajes en los que la descripción de los perros sugiere el pensamiento institucional y organizacional, viendo cómo podrían ordenarse los perros. Como exploraremos al final de esta intervención, Colt –al igual que Derrida– entiende el escenario bélico como lugar privilegiado para reflexionar sobre lo que distingue al animal de lo humano.¹³ Los perros, como los propios indígenas, nos hacen explorar los parámetros de lo humano; en ambos casos –es decir, de la comunidad indígena y la comunidad perruna–, es la ley la que permite la opresión de estos marginados.

La asociación entre los perros y el ejército se hace explícita en muchos pasajes: el grupo de perros de La Tribuna está “lleno de “carlangas” oscuras y con bigotes “kayserianos” y cuando emprende su “marcha triunfal” por el pueblo, los perros del narrador les “dan el V° B°” (Colt, 1907, p. 8), terminología que claramente se refiere a la organización militar. Durante su marcha por el pueblo, se analiza repetidas veces la perseverancia y capacidad de los perros soldadescos, “allí los tiene y por ahí los llevará sin desmayos ni fatigas” (Colt, 1907, p. 11). También se hace referencia específica a varios generales de otros países, entre ellos, los de Japón y Alemania, dos países que durante el porfiriato y dentro de la comunidad internacional, lograron formar milicias fuertes. De este modo, Colt explora cómo sería el poder del ejército mexicano al lado de otros ejércitos del mundo. Pensando en los perros como soldados, son descritos así:

acumuladores notables de energía son los perros. Apenas se alimentan y sin embargo desarrollan un trabajo enorme. Bien es verdad que nada naturalénico tienen los infelices, más para lo que es la vida, y peor la de ellos, mejor es así. Si hubiese soldados con la resistencia (o radio de acción, según los marinos) frugalidad (que no excluye la glotonería cuando hay oportunidad) valor, lealtad o instinto de orientación que tienen en grado sumo estos animales, se formarían ejércitos ideales

¹³ “Ahora bien, ¿qué es, en última instancia, lo que distingue así la guerra animal, aquella que confina pues dentro de la bestialidad salvaje, de una guerra humana que, por el contrario, haría salir del estado salvaje, abriendo entonces a la cultura y a la conciencia social?” (Derrida, 2008, p. 118).

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato

Kevin M. Anzzolin



e invencibles que haría encanecer de envidia al Kayser lírico y a Nogi y Kuroki, profesores...en el arte inicuo de matar semejantes. (Colt, 1907, 17).

El análisis de la organización del ejército continúa con las múltiples referencias a la capitana La Tribuna, ante quien hacen una genuflexión los demás perros, al estilo alemán: “con *Wie geht's Ihnen* doblando las corvas” (Colt, 1907, p. 17). Se entiende que Colt investigó la apropiada composición del ejército mexicano –tanto su comportamiento como su estructura organizacional.

En las dos últimas páginas del libro, el diagnóstico de México que ofrece Colt se parece más bien a una amonestación cuando el charro y presidente del Club Reyista, Pancho Delgado, advierte que se opondrá a la administración actual hasta que haya ciertos cambios de liderazgo. Pancho Delgado le cuenta al narrador anónimo:

Aunque quién sabe. Toditas las autoridades son iguales y se hacen una. El ladronzote del General nuestro Gobernador, si llega a saber dónde estoy me perseguirá, pues yo fui el que fundé aquel Club ¿recuerda? postulando a don X. para Gobernador y ahora tengo el Club Reyista (Colt, 1907, p. 56).

Colt plantea que, si México no resuelve el problema de la sucesión presidencial y si no mejora la relación entre el estado y el ejército, el país entero corre el riesgo de que vuelva Reyes a México (aquí representado por Pancho) para levantarse en armas.

Sin embargo, el discurso acerca del ejército mexicano en *Es el amor que pasa...* no sólo implica el papel que jugarán los grandes militares, sino que también tiene que ver con los soldados de infantería, los de la leva, o sea, la población indígena que formaba un sector significativo entre los rangos militares: la jauría representa a los que han sido “llevados” por el ejército y cuyo único recurso para mantenerse libres son las leyes de amparo. Además de la constante alusión a “calumnia”, se destaca también la palabra “amparo” por toda la novela, y sobre todo durante el recorrido de los perros y sus múltiples secuelas. Por ejemplo, cuando el Licenciado Tintero y Pedro de los Tacones van a quejarse formalmente ante el Jefe Político del pueblo, los agarran unos gendarmes, quienes creen que seguramente Tintero “pedirá amparo” (Colt, 1907, p. 24). Después, “inmediatamente los dos reos se explicaron ante la ‘primera autoridad’ en torrencial chisme, apareciendo como víctimas de un ‘inaudito atentado a las garantías individuales’ (Colt, 1907, p. 24). Desde luego, todo esto pasa después de que don Cabrera haya entrado, durante su correteo por el pueblo, en una tienda donde el dueño explica que está dispuesto

a “amparar” y “proteger” al perro.¹⁴ Durante la revuelta perruna, mientras todos buscan a los perros “rabiosos”, la comunidad indígena desgraciadamente se suma al desorden; la pobre población se confunde con el pueblo sublevado, casi como si fueran pobres soldaditos de leva: “¡Todos los pueblos de indios se habían levantado y venían a tomar la plaza!” (Colt, 1907, p. 30). Desafortunadamente, ellos serán –como los perros– víctimas y los chivos expiatorios de la brutalidad militar y la ineficacia legal. Ya hacia el final de la historia, uno de los amados perros de Tintero, don Cabrera, se encuentra muerto, tirado en medio de la plaza principal del pueblo; en ese momento se presentan dos militares para poner orden y descubrir cómo murió don Cabrera. Los nombres de los generales, curiosamente, no podrían ser más ilustrativos de la íntima relación entre el bandolerismo y el ejército, así como de la falta de legitimidad que se vive en México: los generales que llegan son “Cortés y Pizarro con las tropas y los prisioneros” (Colt, 1907, p. 37). Estos militares simbolizan la profunda crueldad con la que los poderes hegemónicos mexicanos –junto con un sistema jurídico corrupto y un gobierno malvado– tratan a la población indígena: van acorralando a la muchedumbre indígena con el mismo afán con el que el pueblo ha perseguido a los perros: los dos soldados “[t]raían entre filas, amarrados, como trescientos indios” (Colt, 1907, p. 37). Poco después:

Al Juez lo recibieron con grandes cumplidos y los Generales Cortés y Pizarro “dieron el parte”. En derredor había más de dos mil curiosos exprimiéndose. De dos en fondo entraron todos los indios a la cárcel dando antes sus nombres al Alcaide que estaba muy borracho y al comandante de la policía que acababa de llegar y se mostraba muy celoso para borrar su falta de asistencia a “la hora del ataque”. (Colt, 1907, p. 38)

La crítica que hace Colt aquí no podría ser más mordaz: la escena dramatiza cómo las instituciones –la ley, el gobierno, los jueces y el ejército– no sirven a la población indígena, sino que muchas veces la maltratan. Ni las leyes de amparo los puedan proteger.

En el porfiriato se desató una gran polémica acerca de las llamadas leyes de amparo, una serie de protecciones individuales que garantizan el bienestar y los derechos civiles de los ciudadanos. Estas leyes supuestamente servían para impedir la detención sin justificar, el encarcelamiento irrazonable y el trabajo forzado; muchas veces, quienes recurrían a estas leyes eran indígenas, gente cuyo precario estado de vida les dificultaba

¹⁴ –¡Y yo lo amparo y protejo... contra el atentado inicuo a su sagrada personalidad, honra y prez de todo un continente!” (Colt, 1907, p. 14).

disfrutar por completo la soberanía y la ciudadanía. Se acudían a estas leyes para conservar el derecho a la tierra, para protegerse de los pleitos que se lanzaban en contra y evitar el alistamiento forzoso al ejército. Siempre preocupado por la posible invasión de los Estados Unidos, lidiando con sublevaciones locales y, es más, tratando de mantener estable el orden social, el gobierno porfirista tenía problemas para reclutar a nuevos soldados. En estas condiciones, el ejército se vio obligado a adquirir nuevos soldados mediante la leva, mientras que la población indígena buscaba mantener su libertad recurriendo a las leyes de amparo (Sánchez, 2012). Es más, para muchos porfiristas, estas garantías individuales, establecidas en la Constitución de 1857, llegaron demasiado lejos; según varios intelectuales positivistas, la Constitución Mexicana, ratificada durante la tumultuosa época de Reforma, les había aportado demasiados derechos a los ciudadanos (Cosío Villegas, 1973, p. 34). La élite porfirista veía en las leyes de amparo una falta de ciencia, de lógica y de planificación: otorgaban excesivas libertades a los que atestiguaban en las cortes, a la clase humilde y a los que no tenían ningún conocimiento legal o científico. Para muchos, las leyes de amparo generaron desorden social porque dieron a cualquier “fulanito” derechos para los cuales no estaba preparado, ni podía entender. En suma, mientras que las leyes de amparo les otorgaban derechos a los que no merecían tanta protección civil, y en tanto las cortes daban a los que se había topado con la ley un foro público inmerecido, la prensa sensacionalista ofrecía un mismo tipo de foro público a la “gentuza” de México. Todo esto se tendría que racionalizar. Estos debates se representan alegóricamente a lo largo de *Es el amor que pasa...* y aunque Colt no plantea soluciones, sí destaca la notable ineficacia de las protecciones civiles.

Las constantes víctimas en la novela son los indígenas y los perros –aunque las autoridades legales y militares pretenden “ampararlos”–; sus patéticos intentos, según Colt, no merecen agradecimiento. Así, aunque Tintero y Tacones supuestamente van a representar a la población indígena en las cortes para corregir cuentas (tal vez acudiendo a las leyes de amparo),¹⁵ en cuanto atacan los indígenas a la jauría y, sobre todo, a don Cabrera, Tintero y Tacones, deciden vengarse, contratando a los indígenas:

Y como los cobardes que con los débiles son crueles, ahí quisieron vengar el agravio y dar rienda suelta a la rabia que los tragaderos les amargaba. Echaron los caballos sobre los pobres indios (nuestros indios) pisoteando a unos y derribando a muchos, con blasfemias a gritos y amenaza de baleas. Los indios que no esperaban aquella

¹⁵ “y seguidos por infelices indios, sus clientes” (Colt, 1907, p. 23).

acometida pues creían haber ayudado a matar un rabioso, que es un peligro común.
(Colt, 1907, 29)

Es el amor que pasa... destaca la disfuncionalidad de las instituciones (el ejército y la ley), el abuso de la autoridad y el trato injusto a los marginados, sean indígenas o perros. La novela da a entender que no hay ley de amparo que sirva para mejorar la vida de los miembros más débiles de la sociedad.

Toda la conversación alrededor de la población indígena en la novela de Colt –el estatus de los indígenas frente a la legalidad y el orden cívico– pone al descubierto la falsedad del “orden y progreso” porfiriano y revela un régimen político respaldado por el personalismo, el caudillismo que no protege a las comunidades más vulnerables de la sociedad. Al hablar de la representación del sistema jurídico mexicano en la novela de Colt, es imprescindible mencionar al máximo representante de la ley que se ve en *Es el amor...*, el Juez del pueblo, cuyas acciones sugieren la arbitrariedad de la ley, el hecho de que no ayuda a la población general y que, a fin de cuentas, consiente sus propios caprichos y a los de sus compadres. El Juez muestra varias veces que no cuenta con ninguna filosofía legal, ni que sepa responder cautelosamente a la particularidad de los casos que trata; más bien, reacciona emocionalmente a lo que ocurre a su alrededor o les echa una mano a los respectivos poderes del pueblo. Entonces, cuando el pueblo entero pasa frente a él, queriendo saber quién mató a don Cabrera, se explica que a Tintero y a Tacones les deja en libertad sin averiguar más sobre su culpabilidad. “Por especial favor” del señor Juez y del señor jefe a los señores Tintero y Tacones los llevaron a sus casas y no al Hospital “como era de ley” (38). También llama la atención el hecho de que al final de la novela, sean el Juez y el Presidente Municipal los que ordenan la matanza de los perros; son los líderes del pueblo los que acaban estropeando la vida y el bienestar de los más marginados. Así, un domingo cualquiera, mientras que todo el pueblo está en misa, sale la jauría para provocar un gran mitote:

El escándalo fue enorme. El Juez y el Presidente Municipal salieron furiosos de la Iglesia, pues por aquéllos inmundos animales el sermón quedó trunco en lo mejor y el señor cura “descalabrado”. El Juez asesoraba a don Florencio en todo y como buen lego obedecía fácilmente y con mucha mayor razón en tan “delicados asuntos de conciencia.” (Colt, 1907, p. 51)

Poco tiempo después, las autoridades envenenarían a los perros con estricnina.

En la última página de la novela, son diezmados los animales: caballos que han muerto en las escaramuzas del pueblo y perros, envenenados. De estos animales que sirven tan bien al ser humano, solo queda un campo lleno de carroña, una imagen horripilante con la que Colt cierra su diagnóstico de México:

La más negra ingratitud y la más horrible perfidia estaban en aquel hacimiento de carne muerta. El pobre caballo, el animal más útil al hombre, factor de su progreso y hasta escalón prehistórico de su poderío actual, el que gasta toda su vida trabajando para nosotros, cuando ya no puede servir, viejo y enfermo, lo echan vendido para que un toro lo mate cobardemente entre aplausos y rechifla de todos. Y el perro, el virtuoso compañero ancestral, espejo de amor y fidelidad, prototipo del valor caballeresco, al que vela nuestro sueño, sufre nuestras iras, juega con nuestros hijos, padece con nuestras pobreza, goza limitadamente de nuestras prosperidades. eliminado así, en masa, por un fútil pretexto o una calumnia, y en el fondo, por negro egoísmo de lo poco que consume (Colt, 1907, p. 57).

Haciendo referencia más explícita al porfiriato, el narrador subraya dos ideas claves del positivismo, una de éstas afirmativa y otra, negativa: el progreso y la selección del más apto, filosofía que, en efecto, justifica la pérdida de los miembros más débiles de la sociedad: “¡Qué canallas somos todos y qué estúpida es la vida, de la cual ni siquiera sabremos jamás qué objeto tiene! Y el efímero progreso a costa de la dura selección ¡cuán caro y doloroso y lento es, para tropezar inmediatamente con peores problemas!” (Colt, 1907, p. 57). Con la última línea de la novela, se expone que “el efímero progreso” del porfiriato es demasiado “[...] caro y doloroso y lento [...] para tropezar inmediatamente con peores problemas!” (Colt, 1907, p. 57).

4. Conclusiones: la injusticia porfiriana o, ¿quiénes son los verdaderos animales?

Colt describe un México a punto de quebrarse, con instituciones que no funcionan y autoridades que no saben gobernar. La vida de los indígenas es una vida de perros: corta, injusta y marcada por el sufrimiento. La alegoría perruna de Colt ofrece una visión compleja y matizada de los términos de participación para la continua querrela de las élites que se dio hacia los últimos años del porfiriato; de modo parecido, la novela permite ahondar nuestro conocimiento del sistema legal en el México de aquel entonces y sobre todo con respecto a la población indígena. Por último, el libro aclara cómo era el pensamiento indigenista del porfiriato, el cual entendía al ser indígena como a un perro:

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato

Kevin M. Anzzolin



un fiel amigo para el ciudadano ilustrado –un ser simple e imperfecto, pero que a la vez merecía compasión y a quien le deberíamos dar la oportunidad de vivir en paz en su propia comunidad. Obviamente, desde la perspectiva de la actualidad, esta visión del indígena carece de aceptación y respeto, y no nos permite elaborar una nueva visión de la humanidad, la cual podría reconfigurar los contornos de la subjetividad. La novela de Colt abre un espacio para aceptar con más cariño al indígena y al animal, pero sin cuestionar las bases filosóficas que sostienen la distinción, por un lado, entre sujeto nacional (mestizo) e indígena; y lo humano y lo animal, por otro. La novela representa la fragilidad del pueblo mexicano, la disfuncionalidad de las instituciones y la descarnada crueldad de los seres humanos, lo cual pone la prueba la diferencia tradicionalmente aprobada entre la civilización y la barbarie, la ciudadanía y la “chusma”, lo humano y lo animal.

En este sentido, la novela también puede entenderse a la luz de los planteamientos que hace el filósofo francés Jaques Derrida en su “Violence Against Animals”. Derrida examina la crueldad y las injusticias a las que se enfrentan los animales, y se opone fuertemente a la violencia que padecen. El filósofo plantea que vale la pena repensar la relación humano-animal, no debido al hecho de que los animales razonen (a lo mejor, no lo hacen) sino porque sufren; el solo hecho de que padezcan nos obliga a conceptualizar de nuevo la distinción entre animales y humanos. En este sentido, no es tan diferente el gesto retórico que hace Colt a través de su novela: durante todo el relato los perros – polivalente símbolo y, sobre todo, sustituto para los indígenas– sufren. Derrida también reconoce que, desde la perspectiva animal, los tiempos modernos no se definen por la ilustración, el racionalismo y el bienestar sino por la matanza: en la actualidad los animales sufren más que nunca debido principalmente a los grandes “avances” de la industria alimenticia –es decir, que hay genocidios de animales. Derrida argumenta que no será suficiente “aplicar” o “extender” las leyes actuales y el liberalismo a los animales. Más bien, la ley misma junto con la filosofía de la subjetividad tendrá que repensarse para después abrir un espacio para lo animal entre los seres humanos.¹⁶ Colt sugiere algo parecido, pero en relación con la comunidad indígena: el texto pone de manifiesto que el sistema jurídico no es útil para esta comunidad tradicionalmente marginada, ya que se ha plagado de periodistas chantajistas: Tinteros de toda índole y jefes políticos que se interesan más por su estatus de caudillo. La novela reta a los lectores a que meditamos en

¹⁶ “For the moment, we ought to limit ourselves to working out the rules of law such as they exist. But it will eventually be necessary to reconsider the history of this law to understand that although animals cannot be placed under concepts like citizen, consciousness linked with speech, subject, etc., they are not for all that without a “right.” It’s the very concept of right that will have to be “rethought” (Derrida, 2004, pp. 73-74).

cómo México podría ser menos cruel y más inclusivo. El texto reivindica la sociedad porfiriana: su apariencia de paz y progreso no convence porque no apoya a los miembros más necesitados de la sociedad—los indígenas y los perros.

Es el amor que pasa: la novela de los perros es un punto de inflexión que desafía a la élite porfiriana a examinar cómo tratan a los demás seres con quienes comparten el mundo, sean estos “compatriotas” indígenas o animales. Parecería que en México también, el final del siglo diecinueve significó un fundamental cambio de perspectiva hacia los animales; dejaron de ser bestias de cargas y asumieron una nueva posición como vínculo afectivo dentro de la esfera doméstica.¹⁷ La novela de Colt dista mucho de ser progresista, pero aun así, sirve para matizar la idea de que el indigenismo porfiriano se caracterizaba por una orientación arqueológica.¹⁸ El texto de Colt ofrece una visión de cómo la querrela de las élites en los últimos años del porfiriato también incluía cierto afán de “enseñar deleitando”. Por un lado, el libro de Colt nos proporciona una vista a una sociedad temerosa de revivir la violencia de la primera mitad del siglo XIX y, por lo tanto, dispuesta a resolver los asuntos sociales mediante el humor, la parodia y la cortesía. Como ya se sabe, estos intentos por resolver pacíficamente los conflictos del porfiriato tardío fracasaron.

Bibliografía

- Andrews, Catherine, y Laura Alarcón. (2017). *El constitucionalismo regional y la Constitución de 1917*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores : CIDE.
- Benjamin, Thomas y Ocasio-Meléndez, Marcial. (1984) “Organizing the Memory of Modern Mexico: Porfirian Historiography in Perspective, 1880-1980s”. *Hispanic American Historical Review* (64.2), 323-364.
- Brading, David Anthony. (1996). “Francisco Bulnes y la verdad acerca de México en el siglo XIX”. *Historia Mexicana* (enero), pp.621-651.

¹⁷ La novela de Colt sugiere que en México también se repensó la relación humano-animal durante el final del siglo XIX: “To redress the apparent crisis of affective inadequacy, the dog was appropriated away from its historical usage as a beast of burden to become a beloved companion. No longer the prerogative of the wealthy, the pet—and literature about the pet—became a necessary relation for the emotional health of the bourgeoisie (Chez, 2017, p. 3)

¹⁸ Había una “purely archaeological orientation of official indigenism during the Porfiriato” (Swarthout, 2004, p. 95). Aunque esta idea deja algo que desear, en términos básicos es acertada.

- Bruce-Novoa, Juan. (1991). "La novela de la Revolución Mexicana: la topología del final". *Hispania* (74.1), pp. 36-44.
- Brushwood, John S. (1966). *México en su novela: una nación en busca de su identidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bryan, Anthony T. (1969). *Mexican Politics in Transition, 1900-1913: The Role of General Bernardo Reyes* (Tesis de doctorado). University of Nebraska, Lincoln.
- Castillo, Alberto del. (1997). "Entre la moralización y el sensacionalismo. Prensa, poder y criminalidad a finales del siglo XIX en la ciudad de México". En *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas durante el porfiriato tardío*. Coord. Ricardo Pérez Montfort. (15-73). México: Plaza y Valdés-CIESAS.
- Chez, K. (2018). *Victorian dogs, Victorian men: Affect and animals in nineteenth-century literature and culture*. Columbus: The Ohio State UP.
- Colt, Ricardo. (1907). *Es el amor que pasa... la novela de los perros*. México: A. Botas.
- Cosío, V. D. (1973). *La Constitución de 1857 y sus críticos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Derrida, Jaques y Elisabeth Roudinesco (2004). "Violence Against Animals". For *What Tomorrow: A Dialogue*, Stanford UP, pp. 62-76.
- . (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Díaz Polanco, H., y Rayas, L. (2018). *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*. Boulder: Routledge.
- Ewick, Patricia, and Susan S. Silbey. (2008). *The common place of law: stories from everyday life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gómez Mendoza, Oriol. (2013). "Indio, nación y cuerpo en el porfiriato. La representación fotográfica de la exclusión". *Historia* 396, pp. 249-268.
- Guerra, François X. (1998). *La sucesión presidencial de 1910: La querrela de las élites*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Knight, Alan. (1988). "Interpreting the Mexican Revolution". Mexican Center, Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin. <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/tpla/8802.pdf>
- Mendoza, Vicente T. (1991). *El corrido de la Revolución Mexicana*. México: UNAM.

- Monge Chuliá, Francisco Javier. (2018). *Réquiem para una nación*. S.I: Innovación Editorial Laga.
- Neufeld, S. (2011). *Servants of the nation: The military in the making of modern Mexico, 1876-1911*. (Tesis de doctorado). University of Arizona, Ann Arbor, MI.
- Piccato, P., & Duke University. (2010). *The tyranny of opinion: Honor in the construction of the Mexican public sphere*. Durham, N.C.: Duke UP.
- Quintero Rubio, Lucero Cristal. (2017). “Ciento cincuenta años de “Amor, Orden y Progreso”: el lema e la Escuela Nacional Preparatoria”. *Hechos y derechos* (41).
- Ramírez Rancaño, Mario. (2008). “La logística del ejército federal: 1881-1914”. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* (36), pp. 183-219.
- Reyes, Aurelio. (1983). *Los orígenes del cine Mexicano (1896-1900)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, Luis I. (2012, 15 sept.) “El reclutamiento forzoso durante el siglo XIX mexicano”. *Facetas históricas*. Recuperado de <https://facetashistoricas.wordpress.com/2012/09/15/el-reclutamiento-forzoso-durante-el-siglo-xix-mexicano/>
- Schmidt, Donald L. (1977). “The Novelization of Class Consciousness During the “porfiriato””. *Latin American Literary Review* (6.11), pp. 43-52.
- Swarthout, Kelley R. (2004). “*Assimilating the Primitive*”: *Parallel Dialogues on Racial Miscegenation in Revolutionary Mexico*. New York: Lang.
- Tenorio-Trillo, Mauricio, y Gómez Galvarriato, Aurora. (2006). *El porfiriato. Herramientas para la historia*. México: CIDE.
- Toussaint, Florence. (1989). *Escenario de la prensa en el Porfiriato*. México: Fundación Manuel Buendía.
- Vanderwood, P. J. (1976). “Response to Revolt: The Counter-Guerrilla Strategy of Porfirio Díaz”. *The Hispanic American Historical Review* (56.4), pp. 551-579.
- Vaughan, Mary K, y Stephen E. Lewis. (2007). *The Eagle and the Virgin: Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940*. Durham, N.C: Duke UP.
- Voltaire, Arancón A. Martínez, y Fernando Savater. (2000). *Diccionario Filosófico*. Madrid: Temas de hoy.

Perros callejeros, el indigenismo y el fracaso legal: Es el amor que pasa... la novela de los perros, texto desconocido del porfiriato
Kevin M. Anzzolin



Zahar, Vergara J. (2000). *Historia de las librerías de la Ciudad México: evocación y presencia*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas.

KEVIN M. ANZZOLIN

Es doctor en Letras Hispánicas por la Universidad de Chicago (EUA). Actualmente imparte cursos de lengua y literatura a nivel licenciatura en la Universidad de Wisconsin-Stout. Entre sus publicaciones recientes figuran artículos en *Tiempo histórico*, *Fuentes humanísticas* y *Revista Javeriana*.

ENCUENTRO ENTRE ANIMALES: OLVIDO, TRISTEZA, SILENCIO Y MUERTE

ENCONTRO ENTRE ANIMAIS: ESQUECIMENTO, TRISTEZA, SILÊNCIO E MORTE

ENCOUNTER BETWEEN ANIMALS: OBLIVION, SADNESS, SILENCE AND DEATH

Enviado: 30 de septiembre de 2020

Aceptado: 12 de noviembre de 2020

Jorge Vélez Vega

Candidato a Doctor. Universidad Nacional Autónoma de México.

Email: jorgevelezve@outlook.es

Las narraciones fantásticas sobre diferentes animales pueden llevar a los lectores a reconocer la animalidad que los informa. Con base en esta tesis, el ensayo intenta descubrir otro tipo de relaciones con la animalidad cada vez mía, así como con los otros animales. Asimismo, busca mostrar la parte inhumana del ser humano que se puede oponer al *hombre* que se ha encumbrado en la historia de Occidente. Este ensayo toma como punto de referencia el cuento de Ambrose Bierce titulado *Un habitante de Carcosa*, donde da cuenta de que el mundo que habita hace ya mucho tiempo que está muerto. El terror metafísico producido por la muerte de un mundo, que aparenta ser el nuestro, solo puede ser combatido por la creación de uno diferente, en el que la potencia y la fuerza de la energía vital logren congraciarse en formas de vida que eviten la extinción de otras tantas.

Palabras clave: animal, hombre, antropogénesis.

Narrativas fantásticas sobre diferentes animais podem levar os leitores a reconhecer a animalidade que os informa. Com base nessa tese, o ensaio tenta descobrir outros tipos de relações com a animalidade cada vez minha, assim como com os outros animais. Também busca mostrar a parte desumana do ser humano que pode se opor ao homem que se tornou na história do Ocidente. Este ensaio toma como ponto de referência o conto de Ambrose Bierce intitulado *An Inhabitant of Carcosa*, onde ele percebe que o mundo que habitou morreu há muito tempo. O terror metafísico produzido pela morte de um mundo, que parece ser nosso, só pode ser combatido pela criação de um outro, no qual o poder e a força da energia vital podem ser parabéns por formas de vida que impedem a extinção de tantos outros.

Palavras-chave: animal, homem, antropogênese.

Fantastic narratives about different animals can lead readers to recognize the animality that informs them. Based on this thesis, the trial attempts to discover other types of relationships with animality each time mine, as well as with the other animals. It also seeks to show the inhuman part of the human being that can be opposed to the man who has become in the history of the West. This essay takes as a reference point the tale of Ambrose Bierce entitled *An Inhabitant of Carcosa*, where he realizes that the world he has inhabited has long since died. The metaphysical terror produced by the death of a world, which appears to be ours, can only be fought for the creation of a different one, in which the power and strength of vital energy can be congraciated into life forms that prevent the extinction of so many others.

Key Words: Animal, Man, Anthropogenesis.

Con cariño para Ulises:: al parecer la luz está ganando.

Diseminados aquí y allá, los bloques más grandes marcaban el sitio donde algún sepulcro pomposo o soberbio había lanzado su frágil desafío al olvido. Estas reliquias, estos vestigios de la vanidad humana, estos monumentos de piedad y afecto me parecían tan antiguos, tan deteriorados, tan gastados, tan manchados, y el lugar tan descuidado y abandonado, que no pude más que creerme el descubridor del cementerio de una raza prehistórica de hombres cuyo nombre se había extinguido hacía muchísimos siglos.

A. Bierce, *Un habitante de Carcosa*

...entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.

M. Foucault, *Las palabras y las cosas*

Introducción

¿Qué hace que el ser humano piense en los otros animales? Posibles respuestas: 1) la capacidad de pensar; 2) la inevitable relación que tiene con ellos; 3) una ligera comezón que al rascarla le recuerda su animalidad latente; 4) todas las anteriores. Si la jovialidad de los animales acompañara a los seres humanos, seguro la respuesta sería la número cuatro o, mejor aún, un día la uno, mañana la tres, ayer la dos, hoy la tres. Variar sin titubear, caer en la contradicción sin temor o, incluso, no tomarse demasiado en serio las opciones podría señalar no solo una manera de conducirse en el mundo, sino una relación consigo mismo. Después de todo, el acto de conducirse en el mundo y la relación consigo mismo

no necesariamente coinciden y, en algunas ocasiones, son mutuamente excluyentes. Sin embargo, más que hacerlos coincidir en el ámbito de la humanidad, la tarea histórica fundamental descansa en buscar la coincidencia en la animalidad cada vez mía. Tal manera de vivir tendría la posibilidad de brincar de opción en opción sin compromiso ulterior, así como la potencia de transformar los modos de ser que gobiernan a los seres humanos domesticados y programados con los lineamientos de la humanidad. ¡Caos! ¡Violencia! ¡Locura! Será lo primero que venga a la mente del animal que vive bajo el rigor de la opción uno, es decir, del pensar. Sin embargo, en las otras opciones se esconden, así como los animales agazapados y confundidos con su entorno, otras maneras de vivir.

Para los seres humanos que viven bajo el gobierno del pensar en las sociedades post-industriales y que han hecho de todo lo que les rodea un medio de divertimento, distracción o un pasatiempo, les queda, entre otras, una opción que les permita descubrir otras formas de vivir: las historias de animales fantásticos. Así como la ficción humaniza a los animales a partir del uso del lenguaje y de la técnica, también permite que los animales humanos demasiado humanizados se animalicen en cualquier oportunidad que tengan a su alcance. Así, los relatos de animales fantásticos no sólo desarrollan creativamente la ficción de los animales no humanos, sino la potencia para hacer de la vida humana una ficción muy animal. De esta manera, los animales fantásticos y de ficción acarrear en su ser creado la potencia irónica de animalizar a los seres humanos. Los niños, por ejemplo, que rascan la comezón del animal, llevan a cabo de manera plena esta ironía. Los adultos piensan que *juegan* a ser animales cuando imitan a sus personajes favoritos de los dibujos animados. Como si los animales jugaran a ser animales humanos cuando hablan o al momento de utilizar instrumentos. En este caso, el juego sería la intersección entre lo animal y lo humano. Como si el ser humano, jugase a ser hombre¹ dentro, con y en su animalidad.² Si el juego fuera el productor de seres humanos, entonces lo humano descansaría en la animalidad sin excluirla, dado que sería el remanente dispuesto a ser actualizado en cada instante, es decir, cada que el juego se realiza. Sin embargo, así como el animal no juega a ser animal, el ser humano no juega a ser hombre. Con la imposibilidad de jugar no solo se pierde el juego mismo, sino que se olvida la propia animalidad constituyente del hombre. Dicho olvido hace que el hombre pueda

¹ Por hombre entiéndase en adelante el sujeto del humanismo clásico.

² En inglés, las preposiciones desde, con y en están comprendidas en la palabra *whitin* (dentro), que separada muestra otros contenido: *whit/in* (con/en). A través de estas preposiciones se pueden explorar tres formas de inmersión en la animalidad cada vez mía.

jugar a ser animal, porque en última instancia no es uno. Y si el hombre acepta ser un animal entre otros, lo hará pero a costa de reclamar la superioridad del reino al que pertenece. En este caso, jugar a ser animal significa imitar todo aquello que es inferior a mí y que en términos prácticos permanece en un estado continuo de dominio.

Ahora bien, si los animales fantásticos tienen la posibilidad de animalizar al hombre, la historia fantástica de algunos animales puede cimbrar los fundamentos en los que la figura del hombre se ha construido. Más que una biografía, dicha historia fantástica podría escribir, relatar o hacer la historia de la vida en sí misma, es decir, una zoo-grafía. No sólo porque remita únicamente a la vida de los animales, sino porque podría incluir la vida en general, pre-humana, animal, vegetal. Más que un *bíos*, la zoo-grafía intentaría mostrar la potencia de la *zoé*, es decir, la fuerza generadora de vida. A través de este modo de vida, la excepcionalidad del hombre da paso a otras formas de ser, constituidas en su fondo por toda una serie de relaciones diferentes nada violentas ni dominantes, sino co-emergentes y co-participantes, cuyo principio sea la maximización de las capacidades de las partes involucradas. La vida en su indistinción aparece sin jerarquías ni privilegios, solo como relación o como el conjunto o resultado de relaciones. Las historias fantásticas de los animales pueden mostrar precisamente esta indistinción, en la que el hombre logra animalizarse o bien puede descubrir el límite de los dispositivos que lo informan. De esta manera, la comezón, que evoca el recuerdo de la animalidad cada vez mía, se hace más presente y, al mostrar los límites de los dispositivos que conforman al hombre, posibilita la animalización. Así, la animalidad olvidada aparece como potencia liberadora de los dispositivos dominantes productores de hombres. Las historias de los animales fantásticos, así como las historias fantásticas de los animales, pueden funcionar para recuperar el recuerdo perdido de la animalidad cada vez mía.

De la mano de las descripciones realizadas, este ensayo busca mostrar cómo las historias fantásticas de los animales pueden funcionar como potencia liberadora de los dispositivos dominantes productores de hombres. Sin embargo, el desarrollo del ensayo no escapará a la violencia generada por dichos dispositivos, ya sea tan sutil como entregar al olvido como agresiva al silenciar la voz animal. Para lograr dicho objetivo, el ensayo se divide en los siguientes apartados: 1) El frágil desafío al olvido: se pone de manifiesto que entre el animal y el hombre no existe un tránsito, sino una involución, argumentada desde la propuesta de Giorgio Agamben y la narración fantástica de Julio Cortázar que toman como personaje principal al ajolote; 2) Los monumentos de piedad y afecto: en este apartado se vincula la historia fantástica de Koko, el gorila que aprendió el lenguaje de

señas, y la de Nietzsche, dado que coinciden en la tristeza y en la insuficiencia del lenguaje para decir algo sobre los afectos y sentimientos que gobiernan a estos animales; 3) La raza pre-histórica de hombres: en este apartado se expone el caso de Pedro el Rojo, el personaje creado por Kafka, porque simboliza la animalidad que informa en cada momento al hombre; 4) La extinción coincide con el silencio: este apartado muestra la violencia generada por los dispositivos productores de hombres, cuyo fin es silenciar la voz de los animales.

Por último, el título de los apartados, como podrá darse cuenta el lector, están basados en el epígrafe que cita un extracto del cuento titulado *Un habitante de Carcosa* de Ambrose Bierce, porque parece que todavía hay tiempo para evitar llegar a ser como el único habitante de Carcosa, quien da cuenta de que el mundo que habita hace ya mucho tiempo que está muerto. El terror metafísico producido por la muerte de un mundo solo puede ser combatido por la creación de uno diferente, en el que la potencia y la fuerza de la energía vital logren congraciarse en formas de vida que eviten la extinción de otras tantas.

1. El frágil desafío al olvido

Lo olvidado no es simplemente borrado, dejado de lado: es *entregado* al olvido.

G. Agamben, *Idea de la prosa*

El hombre entonó un bárbaro canto en una lengua desconocida, siguió caminando y desapareció.

A. Bierce, *Un habitante de Carcosa*

Ante el fin de un mundo o sobre las ruinas de la vanidad humana, convendría recuperar un recuerdo. Así como el único habitante de Carcosa recuerda que ya murió al ver una lápida con sus datos biográficos, el hombre debería traer desde el olvido el recuerdo que le presente la manera en que ha llegado a ser lo que es. Tal vez, si el hombre encuentra otra vida, es decir, otro mundo, pueda transformarse con ayuda del recuerdo mismo.

En torno a la idea construida de hombre, gira el presupuesto que indica un tránsito del animal al ser humano. Tránsito a la humanidad que puede significar salida de la animalidad. En principio, cabe problematizar estos presupuestos y suspender todo tipo de pensamiento basado en la idea de tránsito por las implicaciones teológico-metafísicas que suscita.

Para aclarar por qué resulta conveniente prescindir de la idea de tránsito, es oportuno observar la representación de El Greco titulada *El tránsito de la Virgen*. En dicha representación del siglo XVI aparece la realidad teológico-metafísica reflejada en dos cosas particulares plenamente implicadas: a) El tránsito de la Virgen supone una metafísica de la predeterminación no solo de lo que es posible en la temporalidad, sino también de la posibilidad en la eternidad. En esta predeterminación, los valores de la vida y la muerte operan en otras condiciones escatológicas, dado que, tras una vida inmaculada, la muerte sólo presupone el camino hacia otra vida ya esperada. La teleología apunta a la eternidad de lo ya predeterminado, la cual reclama ya la ascensión del alma de la Virgen a los cielos. El cielo: la gran recompensa del alma de la Virgen inmaculada y del cuerpo incorrupto. b) El tránsito presupone un flujo o un fluir en una vía de comunicación que como tal enlaza diferentes puntos hacia un final establecido o a un final que está por llegar o al que siempre uno puede llegar. Así, la Virgen en tanto Virgen es el flujo conectado con la existencia temporal que encuentra su partida y su llegada a la eternidad.

La representación muestra claramente un camino o un sendero difuso de humanidad que asciende hasta los cielos habitados por los ángeles. Lo cual hace pensar que, en tanto flujo, la Virgen tuvo que enlazarse con los puntos estacionarios de la humanidad para después dejarlos. Después de todo, la Virgen nunca dejó de estar comunicada con la eternidad. En su ascenso, la Virgen está enfrentada a una escalera con los peldaños teleológicos de la eternidad cada vez más perfecta: el Cristo que la mira a los ojos, situado en lo terreno; la Paloma-Espíritu Santo, animal que ilumina el punto de conexión entre el Padre y el Hijo; el Santo Padre en las alturas que manifiesta su perfección y alumbrada, señala y marca el punto de llegada. Esto identifica la predeterminación situada en un camino o en un sendero que tiene un punto de término. De esta manera, la humanidad, la humanidad judeocristiana, conlleva ya la posibilidad de la divinidad enclaustrada en la eternidad. Basta estar, incluso habitar, en ese camino. Ponerse en ese camino resulta ser un doble juego de la posibilidad, porque, en primer lugar, es posible a la Virgen ascender por su ser inmaculado pero, en segundo, solamente por el poder divino

de la trinidad que lo posibilita. He ahí el carácter de la Virgen como asunta, es decir, que es ascendida por una Otredad diferente a ella, dado que a ella no le es posible, por sus fuerzas, ascender por sí misma. El concepto de tránsito aparece representado en la persona de la Virgen, pero únicamente desde su ser altamente pasivo, como vehículo de la divinidad trascendente allí manifestada.

De estas impresiones teológico-metafísicas de la idea de tránsito conviene deslindarse, dado que tales impresiones no aplican o no pueden aplicar al preguntar por la animalidad o por la humanidad, por la animalidad humanizada o por la humanidad des-animalizada. Si existe la ínfima posibilidad del tránsito del animal al ser humano, entonces cabe afirmar que el animal estaba ya predispuesto a la humanización. Lo cual haría pensar que los parientes más cercanos al ser humano o aquellos de quienes procede el ser humano ya estaban predeterminados, bajo el espectro de una supuesta eternidad, a llegar a la humanización como estación final. Nietzsche, al asumir el esquema de la escalera, pero al criticar la realidad metafísica de esa predeterminación, asumió que el hombre era sólo un puente tendido entre el mono y el superhombre (Nietzsche, 2011). Al criticar la idea de tránsito existe la firme convicción de intentar sacarla de la forma de pensar, puesto que no cabe asumir una teleología absorbida y fijada en la única finalidad de llegar a ser hombre. De esta manera, al utilizar la idea de tránsito para caracterizar un supuesto paso de la animalidad a la humanidad, están contenidas estas posibilidades teleológicas. De esto resulta conveniente asumir que la humanidad a partir de la animalidad, cualquiera que sea, estaba determinada a presentarse en la vida.

El problema del tránsito del animal al humano o de la animalidad a la humanidad presenta la misma complicación señalada por Derrida, a saber, ¿qué animal? ¿De qué animal hablamos cuando decimos *el* animal? (Derrida, 2008). Al envolver o encasillar bajo el concepto de animal a todos los animales, cada uno de ellos tendría la potencia, la capacidad o la fuerza para poder devenir en algo de lo humano o con la posibilidad de abandonar su animalidad y así humanizarse. Así, la *entidad* animal, cualquiera que sea, tiene la potencia para llegar a ser humano. A partir de esto, la pregunta sería: ¿qué significa ser humano? O ¿qué es lo nombrado como humanización? Preguntas a las que el humanismo clásico responderá: hombre es hablar, tener lenguaje, tener razón, responder, pensar y actuar a través de la técnica, ser moral, ser libre, etc. Así, lo que desde la metafísica podría ser planteado en el tránsito del animal al hombre simplemente estaría cancelado por la misma exclusión producida al enfrentar al hombre con el animal. Pero, ante esto, el humanismo siempre ha necesitado del animal para producir la instancia de la

enunciación en la posibilidad de lo humano. El hombre siempre ha necesitado al animal para producirse, y no a la inversa, pero a costa de sufrir los terribles prejuicios y despojos. Si esto corresponde a la primera indagación metafísica sobre la idea de tránsito, ahora conviene pensar la propiedad teológica ahí contenida, a saber, la existencia de una otredad que en su trascendencia hace ascender a otro hacia un estadio más perfecto. En este caso, falta aseverar que todo tránsito del animal al hombre fue causado por una fuerza externa, trascendente, que ha permitido que el humano se elevara hacia esa misma realidad (teleológica), con lo cual encuentra una perfección no contenida en su animalidad. Así como la Virgen en su ser inmaculado encuentra su verdadera perfección en su ascensión a los cielos dada por Otro, el animal encuentra su ascensión a la humanidad dada por Otro. Y la pregunta se puede plantear de la siguiente manera: ¿quién es la otredad trascendente que hace humano al animal? Pregunta que no se puede responder tan fácil al estar fuera de la tradición judeocristiana. Es más, ¿esta tradición puede responder la pregunta? ¿Hay que seguir situados en ella? ¿Qué otra realidad explorar y qué podría ser propuesto? He aquí el problema al cual someter al pensamiento.

Resulta oportuna, para destronar la idea de tránsito, la interpretación que realiza Giorgio Agamben sobre la infancia del hombre, rastreada desde el caso ejemplar del ajolote. Dicho animal, como lo señala Agamben, se puede clasificar como un caso de regresión evolutiva, ya que permanece indefinidamente, y con la capacidad de reproducirse, en su estado larvario. Además, el ajolote es un animal que se resiste a dar el paso a su ser adulto, que se niega a alcanzar su realización plena. La curiosa existencia de este anfibio le hace pensar a Agamben que la existencia del hombre está dada en su similitud, ya que el hombre sería aquel ser que se negó o resistió a alcanzar la realización plena de su especie; ser que no se reprodujo a partir de los miembros adultos, sino de infantes que adquirieron tempranamente la capacidad para reproducirse, logrando que “caracteres, que en los primates son transitorios, en el hombre se han convertido en definitivos, llevando a cabo en cierto modo en carne y hueso el tipo del eterno muchacho” (Agamben 1989, p. 78). Así, el caso del ser humano significaría a su vez otro caso de regresión evolutiva. En este sentido, la evolución del hombre no está dada por una continuidad de la especie, sino por una resistencia o una negación a esa continuidad. En su ser infantil, el ser humano se resistió o se negó a la realización plena del primate, lo cual le permitió alcanzar, en su poca especialización, la posibilidad de la totipotencia. La interpretación realizada por Agamben busca probar que para entender lo propio del

hombre se requiere de una búsqueda comparativa, al menos, con el reino animal, lo cual destruye, en el mismo acto de encontrar, lo propio del hombre.

Si lo anterior es específico de la narrativa filosófica que recurre a la existencia de ciertos animales para explicar la animalidad propia del hombre, también la literatura puede contribuir con sus narrativas fantásticas a dicha explicación de otro modo. De esta manera, la narrativa filosófica y la literaria logran coincidir en y por la existencia de un animal en particular: el ajolote o el axolotl. En una narrativa fantástica se puede encontrar la disolución del hombre en el animal. “Ahora soy un axolotl” (Cortázar 2016, p. 159), dice Julio Cortázar, pero a la vez lo dice el axolotl que permanece casi inmóvil en el fondo del acuario frente al vidrio. Dicha experiencia es el enfrentamiento, el estar cara a cara de dos infantes que se negaron y se siguen negando a la adultez. Por eso mismo es posible que los infantes tengan la experiencia del intercambio o de la transmigración, dada a partir de la transmisión de “pueriles esperanzas” (Cortázar 2016, p. 163), que no terminan por agotarse en la impasibilidad únicamente de la mirada. La posibilidad de llegar a ser animal en la narrativa de Cortázar no está dada por los rasgos compartidos con la especie de la que proviene, sino por la juguetona realidad del infante, quien al aprender a hablar también puede imaginar un más allá de sí mismo que llega a ser inexpresivo. Sólo en la mirada el infante sabe algo del más allá y de la distancia. Asimismo, la posibilidad de llegar a ser un animal acontece por el estar rodeado de animales adultos, dentro de los que destaca el hombre, que aparecen en su decadencia: “Los leones estaban feos y tristes y mi pantera dormía” (Cortázar 2016, p. 159). Mientras que el axolotl en su ser infante es una muestra de jovialidad frente al día que nunca termina, y que percibe a través de esos ojos dorados sin párpados que no se cansan de mirar. Frente a la adultez la infancia, frente a la decadencia la jovialidad, esto es lo que comprendieron de origen ambos animales, de ahí su negación y resistencia a la realización plena, lo que en todo caso significó contravenir toda ley inscrita en lo biológico, para así acometer la regresión evolutiva, que suspende todo tipo de teleología y da a su ser otro comienzo.

2. Los monumentos de piedad y afecto

Un coro de lobos aulladores saludó al alba. Los vi sentados sobre sus cuartos traseros, solos y en grupos, en la cima de los montículos y de los túmulos irregulares que llenaban a medias el

desierto panorama que se prolongaba hasta el horizonte. Entonces me di cuenta de que eran las ruinas de la antigua y célebre ciudad de Carcosa.

A. Bierce, *Un habitante de Carcosa*

En los vestigios de la vanidad humana tan antiguos, deteriorados, gastados y manchados puede recuperarse el recuerdo o, al menos, registrar la entrega al olvido no solo de la animalidad que rasga en su interior al hombre, sino también de las relaciones que más que separar emparentan a los animales con él. Así como el habitante de Carcosa, al saberse muerto, entra en una relación terrorífica con el mundo muerto, el hombre, al reconocer la animalidad que lo informa, bien puede sentir el terror de ser un animal entre otros. Sin embargo, el terror lo puede preparar para sentir el mundo de otra manera que en su presente no conocía, pero que sin duda ya lo constituía.

De igual manera que la ruina devela a la antigua y célebre ciudad de Carcosa, la ruina que es el hombre puede develar la también antigua y célebre relación con su animalidad y la relación con los demás animales. Si los restos son los que muestran la existencia de lo que alguna vez fue una ciudad, en el caso del hombre conviene identificar el resto que permita mostrar la relación con la animalidad y con los animales. En este caso, el resto es el lenguaje. Así como la ruina del sepulcro le indica al habitante de Carcosa que ha muerto, el lenguaje, como una parte más de los restos, señala la muerte del hombre: *¡Mi propio nombre...! ¡La fecha de mi nacimiento...! ¡Y la fecha de mi muerte...!* Los puntos suspensivos son importantes en estas oraciones, porque al mismo tiempo que permiten la entrada del suspenso (por ejemplo, que pueda ser mi nombre), también introducen la ausencia misma del lenguaje o la insuficiencia que puede llegar a ser para nombrar o indicar algo del mundo o, de manera radical, de los estados de conciencia del animal que presume de tenerlos. Incluso, se requiere del vestigio, de la ruina y del resto para saber de la muerte del hombre. Un fantasma que se ve en su errancia.

El lenguaje puede ser el espejo o, en este caso, la lápida donde el hombre se descubra muerto. Después de todo, la lápida solo es un objeto en el que logra coincidir el alma y la aparición fantasmal de un sujeto que ahora aparece como inasible por más que se haga presente ante cualquier viviente. En la lápida queda el lenguaje que expresa algo pero no lo hace en su totalidad, dado que mantiene un excedente o una especie de remanente siempre ausente, incluso inasible [...]: aquello que no se puede enunciar,

porque irrevocablemente es imposible. Ante la ausencia y lo inasible, el viviente, cualquiera que sea, se enfrenta al silencio, incluso a una tristeza aunque no tenga idea de lo que ello signifique. La muerte es justamente la que expone al viviente a esta imposibilidad. Tómese en cuenta las dos historias fantásticas que en adelante narran un encuentro de dos animales que, ante la muerte, solo hallan lo inasible del lenguaje.

Élizabeth de Fontenay recuerda las palabras de Marguerite Duras cuando se refiere a Koko (renombrando a la gorila como África): “Estamos tan separados de ella como del vacío que se abre ante nosotros” (de Fontenay, 2004, p. 502). El vacío que se abre ante nosotros no sólo expresa el abismo entre dos especies que parecían incomunicables, una por ser en extremo racional y la otra por carecer de todo atributo de inteligencia; sino también por el hecho de que el lenguaje, al pensar que acercaría al hombre con otra(s) especie(s), pareciera que lo aleja más. Por ejemplo, Koko hace el signo de la tristeza en lenguaje sordomudo, pero no sabe porqué está triste. Tiene el signo que representa una palabra y en todo caso una tonalidad emotiva, pero no sabe lo que esto significa realmente para ella. El lenguaje humano desborda toda significación para ella, mientras que en el hombre se asume, como lo llegó a mencionar Duras, que “África no sabe que está triste de tristeza melancólica, de melancolía más allá de todo saber” (de Fontenay, 2004, p. 502). Así, no importa si se expresa con la voz o con señas, la tristeza está más allá de todo saber y más allá de toda expresión.

Un siglo antes de la expresión de Koko, Nietzsche, ante la muerte de la música y de toda experiencia estética a partir de ella, pero tratando de “hacer música con el lenguaje, los pensamientos y los conceptos” (Safranski 2009, p. 18), se expresó de la siguiente manera: “El hecho es que estoy muy triste; el problema es que ‘yo no sé qué pueda significar esto’” (Safranski 2009, p. 18). El gesto de Nietzsche es replicado por Koko sin voz, pero dotado de un lenguaje precario de hasta dos mil palabras. No es posible saber si lo que siente Koko se deba a que el lenguaje que le ha sido enseñado proviene de la estructura humana, con sus simbolismos y sus significados, que no logra empatar con la estructura emotiva de su animalidad. Mientras que Nietzsche, a pesar de ser un amigo y maestro de la palabra, se encontró en la misma situación que Koko. Los dos animales sufrieron una muerte: para Nietzsche murió la música, mientras que Koko padeció la muerte de otros grandes simios.

Pero, ¿acaso no la tristeza producida por la muerte de otro es un recuerdo que se actualiza en cada presente? A diferencia del hombre, el animal, como advirtió Nietzsche,

vive un presente eterno que actualiza en cada instante el olvido o que entrega al olvido todo tipo de vivencia.

Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de la melancolía o hastío. Ver esto se le hace al hombre duro, porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en la felicidad. Porque él, en el fondo, únicamente quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste. Así el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle: “esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir”. Entonces, también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado. (Nietzsche 1999, p. 40)

¿Cómo es posible, entonces, que el recuerdo de la muerte se actualice en este animal nombrado como Koko? ¿Será acaso que el lenguaje precario de señas le llevó a producir un tipo de memoria que le hizo, por un instante, desenterrar la estaca del momento presente y por una vez en su vida sentir el peso de la historia? Después de todo, lo sorprendente es que Koko, al hacer la seña de la tristeza ya no puede indicar que simplemente olvida o que entrega todo al olvido, ni que necesariamente es feliz. Igual que el habitante de Carcosa se aterroriza al momento de leer su nombre en la lápida, Koko da cuenta de su propia tristeza una vez que el lenguaje, aunque sea el de señas, precario pero sobrecargado por el contenido semántico, informa su vida.

Entre Nietzsche y Koko apareció Pedro el Rojo, el mono de Kafka, quien no solo habla sino que ahora sabe lo que está más allá del lenguaje. Lo que Nietzsche y Koko no saben, Pedro el Rojo lo puede entender en la mirada de un chimpancé hembra: “De día no quiero

verla pues tiene en la mirada esa demencia del animal alterado por el adiestramiento; eso únicamente yo lo percibo y no puedo soportarlo”.

3. La raza pre-histórica de hombres

Sumido en estas reflexiones, permanecí un tiempo sin prestar atención al encadenamiento de mis propias experiencias, pero después de poco pensé: “¿Cómo llegué aquí?”

A. Bierce, *Un habitante de Carcosa*

El caso del habitante de Carcosa es paradójico, dado que no solo pregunta *¿cómo llegué aquí?*, sino que, hacia el final de la historia, puede dar cuenta de su propia existencia fantasmal frente a la lápida que le muestra tanto su nombre como las fechas de nacimiento y muerte. De pronto sabe que existe... aunque ahora solo sea un espíritu errante. En esta versión existencial caracterizada por el terror metafísico, Bierce intenta mostrar que muchos hombres viven como fantasmas que un buen día pueden decir *existo*. Sin embargo, la versión fantasmal de este tipo de existencia solo va acompañada por la concreción de un mundo espectral que ha muerto hace tiempo. De esta manera, el verdadero terror no solo yace en dar cuenta de la existencia fantasmal cada vez mía, sino del mundo muerto que se habita en cada momento. Convendría recordar la causa de la muerte: una fiebre repentina acabó con la existencia. ¿Habrán un remedio? ¿El recuerdo en sí mismo podrá funcionar como una especie de fármaco para salvar la propia vida? El recuerdo puede ofrecer la ocasión para poder comenzar de otra manera, es decir, no cambiar lo que ya fue, sino descubrir otras posibilidades para sobreponerse al terror que invade la vida y el mundo.

Lo anterior aplica justamente al hombre que se aterroriza al ver no solo su nombre en la lápida, sino aquello que le recuerda su propia animalidad. Pedro el Rojo, el personaje de *Informe para una academia* de Kafka, no solo introduce el terror en la vida y en el mundo del hombre cuando dice que él solo ha informado a los ahí presentes. Él mismo es el recuerdo vivo que envenena la vida y el mundo del hombre mientras lo informa, dado que todo espectador mientras escucha (o lee) el informe puede llegar a sentir la comezón de la animalidad latente. Así, Pedro el Rojo y sus recuerdos pueden funcionar

como un tipo de poder de los comienzos siempre diferentes, que podrían hacer coincidir la conducción en el mundo y la relación con uno mismo en la animalidad cada vez mía. Esta posibilidad puede encontrar un comienzo en la relación del nombre con el sobrenombre. De ahí que el mono sea nombrado como *Pedro el Rojo*, no porque haya entrado simplemente al mundo de los hombres, sino porque responde a una cicatriz en su mejilla que le otorgó el sobrenombre.

El Oscuro, Platón, el Buey Mudo y Pedro el Rojo comparten algo que no es la profesión ni la vocación. Dichos sobrenombres tienen algo en común que pasa por el ser del lenguaje cuya potencia les ha posibilitado configurar la llegada al ser humano. Es decir, dar el salto a la humanidad que representa el abandono de la animalidad. Aunque resulte curioso también comparten la trascendencia del nombre propio por el apodo: el ser conocido (y recordado) por otro nombre que no es el propio. El sobrenombre, para la tradición metafísica de Occidente, vendría a ser una propiedad del hombre, ya que ningún animal entiende su nombre y mucho menos entendería el sobrenombre. Si el animal no responde al primero, menos al segundo.

Algo más importante: a través del lenguaje uno puede contar su propia historia desde un comienzo que no necesariamente le pertenece; y por esto mismo siempre se puede volver a comenzar. La historia propia siempre se puede volver a comenzar. La historia propia (la memoria, el recuerdo y, por ende, la palabra) permite realizar un recuento o una narración de la propia vida que trasciende las fronteras del tiempo y arroja una vez más al pasado-ya-no-presente al animal que recuerda. Precisamente, el lenguaje y la preocupación por el comienzo posibilita la dimensión autobiográfica.

Esta dimensión histórica es exigida a Pedro el Rojo por parte de la Academia. Por esto el mono se ve en la obligación de contar su historia ante *personas* como él. Ese *como él* no debe entenderse desde lo orgánico, sino desde aquello que se sobrepone a ello: la humanización. El mono habiendo aprendido el lenguaje por imitación (ejercicio en repetición) del humano no hizo otra cosa más que adquirir la facultad de la memoria; con lo cual, según la ya mencionada tradición metafísica, dejó la pura animalidad, para devenir hombre. Así, el apodo tiene algún parentesco con la función de la humanización, que en todo caso es la de sobreponerse a algo que ya estaba ahí, ya sea el nombre o la animalidad. Esta sobreposición no borra lo que queda debajo, aunque lo intente. La expresión que podría retratar de mejor manera lo anterior tendría que decir lo siguiente: la sobreposición pretende ser una borradura que, en primera instancia, no logra borrar

del todo la huella y, en segunda, deja siempre una marca. Por esto se recuerda a Heráclito (el Oscuro), a Aristócles (Platón), a Tomás de Aquino (el Buey Mudo) y al mono (Pedro el Rojo), quien es, después de todo, un mono a pesar de la sobreposición provocada por la humanización (¿esto también conviene pensar del ser humano que ha llevado a cabo la sobreposición sobre su animalidad?). Otra cosa en la que los filósofos antes mencionados coinciden con Pedro el Rojo es en la condición básica del acto de comenzar, que supone toda existencia humana dada ya de inicio, es decir, perteneciente a la tradición, a saber, la expresión de un “poder-comenzar-ya-comenzado” (Sloterdijk 2006, p. 45). Después de todo, dichos filósofos y sus filosofías representan precisamente un nuevo comienzo en el interior de una tradición. Sin embargo, Pedro el Rojo, cuando se le exige informar sobre su vida, brinda una enseñanza más grave que la de aquellos filósofos, dado que tiene que ver estrictamente con la vida y no necesariamente con el pensamiento formal. La enseñanza de Pedro el Rojo, al informar sobre su vida, no la cuenta como siendo entregada a la naturaleza, sino que lo hace desde el momento en que entra en contacto con lo humano: las pistolas o las balas de las pistolas. Su primer recuerdo de mono ya siendo humanizado comienza con esa violencia humana y con su ser natural. Es decir, uno comienza, abriendo la primera página de su historia de vida, cuando otros ya han comenzado:

Pues cuando la podemos abrir, sabemos enseguida esto: no es en realidad la primera página. Cuando comenzamos a narrarnos nuestra historia es porque con toda seguridad no hemos sido nosotros los que hemos comenzado desde el principio, sino porque sólo hemos entrado más tarde: el primer recuerdo, más o menos, del que disponemos es el de nuestro papá dándonos vueltas por el aire, el del pequeño yo dando gritos de júbilo por el balanceo, el de cuando tiramos a la calle la vajilla familiar... si algo ponen de manifiesto estos detalles tan típicos es que justo en el momento del comienzo propio se abre una laguna difícil de cesar del todo. (Sloterdijk 2006, pp. 40-41)

En los recuerdos de Pedro el Rojo se abre precisamente esa laguna que sólo puede hacerse más profunda por el olvido de su comienzo, pero más amplia en el horizonte una vez que el recuerdo ya puede partir temporalmente hacia adelante (tal como Koko que logró desenterrar la estaca del momento presente). ¿Qué podría recordar un mono de su vida natural? Posiblemente lo que puede recordar un niño mientras existe como un

pedazo de carne que por la domesticación llega a ser un cuerpo pleno de significado. Pedro el Rojo narra aquello que en su vida significa algo, pero siempre desde otro; no por nada dice: “Para saber cómo fui atrapado dependo de informes ajenos”. Sin embargo, su salida al mundo humano le ha permitido a su vez comenzar de otra manera. Lo ya dicho ejerce una fuerte tensión en el lenguaje, precisamente como aquello que produce el significado y arroja a un mundo. Después de todo, el lenguaje y el mundo son algo que no pertenece a alguien, sino que ese alguien pertenece al lenguaje y al mundo. En otras palabras: “Nosotros no tenemos la tradición, sino que es la tradición la que nos tiene a nosotros” (Sloterdijk 2006, p. 44). La tensión en el lenguaje, como lo hizo con Pedro el Rojo, otorga la posibilidad de hacerse cargo de uno mismo (buscar una salida y no la libertad, ponerse en un sistema de ejercicios, evitar el zoológico y preferir el *music hall*, etc.), entendido precisamente como una singularidad entregada a sí misma:

Si el “hombre” es el animal narrador por antonomasia es porque también es la criatura condenada a comenzar que está obligada a orientarse en el mundo sin poder estar presente en su comienzo “real” como testigo despierto. No está destinado a poder comenzar consigo mismo como un animal privado de lenguaje que olfatea la apertura del afuera, sino hacerse cargo de sí sólo desde el momento en que el lenguaje me da a mí mismo. (Sloterdijk 2006, p. 41)

Pedro el Rojo da cuenta de que toda búsqueda de salidas se topa precisamente con una tradición expresada en un tipo de antropogénesis, es decir, el conjunto de procesos y relaciones que permiten el surgimiento y evolución de los seres humanos por otros medios externos irreductibles al ámbito biológico. La antropogénesis no le pertenece al ser caído, sino que en tanto tal y sumido en el proceso de humanización, al ser instalado, ya pertenece a ellas, asimilándolas de manera consciente en algunos casos. Así, Pedro el Rojo como cualquier hombre nunca ha estado presente en su comienzo “real”, como señala Sloterdijk. Más bien ese ser en su comienzo ha sido ya comenzado. Entregado de esta manera a la tradición, como lo que ya ha comenzado por nosotros (Sloterdijk 2006, p. 45), no significa que sujete de tal manera al ahí caído que lo vuelva un agente enteramente pasivo y, en todo caso, sólo un receptáculo de ella. Expresarse de esta manera estaría errado desde el inicio, ya que siempre está la posibilidad de comenzar en la tradición y, a la vez, ya que “nuestro ‘propio’ espíritu se ha fortalecido” (Sloterdijk 2006,

p. 45), se puede comenzar para otros. En esto es clara la escena de Pedro el Rojo al momento de informar a los pertenecientes de la Academia. El mono que ha informado al hombre. Al final, esta es la enseñanza de Pedro el Rojo al hombre en tanto tal. El hombre tiene un comienzo aunque lo olvida y más bien lo tapona con el mito o con las narraciones fantásticas. Pedro el Rojo al informar está recordando el comienzo del hombre por más que éste trate de olvidarse de él. A la pregunta *¿cómo llegué aquí?*, el hombre podría responder por medio del informe proporcionado por Pedro el Rojo, a la vez que siente, por un lado, cómo la animalidad informa su propio ser y, por otro, cómo la existencia humana se abre a la posibilidad de un nuevo comienzo.

4. La extinción coincide con el silencio

Un ruido detrás de mí me hizo volver la cabeza. Un animal salvaje -un lince- se acercaba. Me vino un pensamiento: “Si caigo aquí, en el desierto, si vuelve la fiebre y desfallezco, esta bestia me destrozará la garganta.” Salté hacia él, gritando. Pasó a un palmo de mí, trotando tranquilamente, y desapareció tras una roca.

A. Bierce, *Un habitante de Carcosa*

Un hombre puede ser honrado bajo cualquier tipo de piel, pero qué decir de aquella epidermis inhumana, me refiero a aquella parte de piel que rodeaba los tatuajes y que parecía absolutamente independiente de ellos.

H. Melville, *Moby Dick*

Así como el lince, que el hombre pasara *trotando tranquilamente* para después simplemente desaparecer. Sin embargo, el hombre, ante cualquier animal *salta hacia él, gritando*. El hombre en sí mismo es un mecanismo de defensa ante la propia animalidad y ante los demás animales: una frontera impermeable e impenetrable. Ante ese tipo de hombre creador de lo *humano*, convendría oponer lo inhumano de la animalidad cada

vez mía o de *aquella parte de piel*, para intentar mostrar otro tipo de relaciones existentes entre los seres humanos y los otros animales.

¿Otro mundo? ¿Un mundo diferente? Así como una atenta mirada puesta en el entorno puede descubrir la pluralidad y multiplicidad de los animales dados en su singularidad, otros mundos pueden ser descubiertos si se presta la debida atención al mundo en el que ya uno existe. Pero la mirada también puede descubrir lo que debe ser evitado para crear un mundo diferente dado en su singularidad. En este caso, conviene prestar atención a la violencia producida por el hombre sobre los animales no reconocidos como *humanos*, que solo conocemos por otro tipo de narraciones fantásticas. Sobre todo la violencia que busca callar al otro o que intenta entregar la voz del otro al silencio. Tal como sugiere John Gray: “Callarse a sí mismo -y mucho más, callar a los demás- es algo que a los seres humanos les viene de manera natural, pero el ser silencioso no lo es” (Gray 2013, pp. 131-132). Así como el hombre se calla, hace callar o entrega la voz del otro al silencio.

El lenguaje, como dispositivo que establece la diferencia ontológica entre el animal y el hombre, impone un proceso de humanización, por lo cual podría entenderse, por un lado, cómo es que Pedro el Rojo tiene permitido entrar al mundo de los hombres con el tremendo esfuerzo, hasta el grado de informar a los presentes en la Academia; por otro, cómo la frontera entre el animal y el hombre al mezclarse o al traspasar los límites produce monstruos en tanto que animaliza o deshumaniza a ciertos cuerpos, hasta el punto de dejarlos abandonados a la violencia extrema sin ninguna protección de la ley.

Cualquier concreción espacio-temporal creada por el hombre para capturar al animal o a los animales, por ejemplo el zoológico, posibilita pensar la existencia de éstos a partir de su *bestialización*, proceso que acepta la privación de la razón. Nombrar al animal como bestia tiene un efecto concreto y práctico: el dominio (Derrida, 2008). Así, animal y hombre pueden encontrar una *misma* existencia. El hombre bestializado pasa a ser reconocido como bestia y desconocido como hombre. La violencia puede ser dirigida por estos supuestos al producirse de manera más intensa al bestializar al hombre. Así, los actos de violencia se fundan en la dicotomía animal-hombre, pero que es atravesada por la sombra de la *bestia*. Un tercer término que recubre de otra manera dicha dicotomía.

Ahora bien, si la *bestialización* opera desde la idea general de la privación de la razón, tanto el animal que es bestia y el hombre que puede ser bestializado, la *animalización* puede entenderse como toda disposición relacional que busca únicamente

entender en el otro el proceso biológico del organismo. El animal está entregado a su animalidad, mientras que el hombre puede ser reducido a esa existencia, incluso en la limitación de sus posibilidades o capacidades de producirse. En esta relación entre lo orgánico y lo animal, el hombre es el tercer término que aparece y que puede o no lograrse.

A partir de estos términos puede pensarse claramente la idea general de la *deshumanización*, en tanto que el hombre puede ser considerado bestia o puede simplemente mantenerse en su animalidad. Por el proceso de la animalización puede entenderse que el hombre se produce por diversas instancias, artefactos o dispositivos. La *deshumanización* sólo puede aparecer cuando el otro está privado de la capacidad de reconocerse como hombre.

Lo anterior permite pensar y tematizar una breve historia de la monstruosidad a partir de lo que propone Stéphane Legrand en su ensayo *Figures du monstrueux. Entre l'humain et l'inhumain*. Lo primero que conviene caracterizar, una vez que algún animal humano ya se ha designado como hombre, son los límites de lo infra-humano y lo sobre-humano. Con estos límites se pueden producir analogías entre el hombre, el animal y la bestia:

[...] es igualmente mejor que el hombre ordene a la mujer en la familia, porque el macho es por naturaleza a lo femenino lo que el más fuerte es al más débil y lo que el hombre es al animal; e incluso es natural que el esclavo se someta al amo porque, por naturaleza, el esclavo (que utiliza esencialmente su cuerpo) es al amo (que utiliza esencialmente su razón) lo que de nuevo la bestia es al hombre. (Legrand 2010, p. 227)

Por lo dicho, conviene delimitar la extensión y los límites del hombre que ahora van de lo humano a lo no humano: las relaciones hombre/mujer, amo/esclavo, hombre/bestia. Esto conlleva pensar que la fijación de los límites los determina un grupo específico de hombres, quienes ahora se piensan fuera de lo inhumano.

Ahora bien, pensar la historia de la monstruosidad significa ubicar en la singularidad histórica las formas de lo monstruoso que aparecen en la frontera entre lo humano y lo inhumano: “Una historia tal sería en algunos aspectos una historia de la monstruosidad, entendida en un sentido muy amplio, o más precisamente de la asignación de la monstruosidad en los discursos de saber. Porque el monstruo es justamente esto: el conjunto, la mezcla de dos órdenes incompatibles, la fusión de dos (o

más) términos de una diferencia normalmente estable, infranqueable, estructurada” (Legrand 2010, p. 228). Así, la monstruosidad lleva a cabo dos operaciones fundamentales: 1) la infracción del derecho humano y divino; 2) la transgresión que vuelve imposible el ejercicio normal del derecho civil o canónico (Legrand 2010, p. 229).

La monstruosidad puede operar de manera precisa en la frontera donde se vuelve indiscernible lo humano/no humano. A partir de estos criterios, resulta posible analizar dos ejemplos históricos. 1) *el hombre etnocéntrico y el monstruo*: Si los límites de lo humano/no humano, infra-humano/sobre-humano, humano/inhumano son establecidos por un grupo de *hombres* que así se han designado, entonces conlleva la idea de fundar con ello un etnocentrismo específico. Como afirma Leroi-Gouran:

En lugar de colocar a los hombres -idénticos en esencia- al extremo de una línea evolutiva, como hemos aprendido a hacerlo, el pensador precientífico considera hombres esenciales a los que constituyen su propio núcleo étnico, más allá del cual -en círculos más y más lejanos- aparecen seres cuya humanidad es menor y se compone de hibridaciones cada vez más extrañas. (Leroi-Gouran 1971, p. 9)

Los demás seres que no pertenecen al núcleo étnico aparecen como seres considerados como menos humanos. Lo importante de lo señalado por Leroi-Gouran es el hecho de la hibridación, que introduce lo humano en la frontera en la que hay precisamente mezclas o fusiones de dos reinos, que para el caso son el reino humano y el reino animal. Así, para los ojos etnocéntricos todo lo diferente puede aparecer como un monstruo. Al analizar la novela *Si yeou Ki o Viaje al Oeste* de Wou T'cheng Ngeng, Leroi-Gouran advierte que los seres que aparecen frente a los ojos del autor no son otra cosa más que “monstruos” que son más bien “animales humanizados” (Leroi-Gouran 1971, p. 9). Con ello, Leroi-Gouran señala lo siguiente: “El traslado etnocentrista del mundo chino sobre las colectividades humanas visitadas se combina con el desdoblamiento monstruoso de los habitantes de regiones salvajes para oponerse a los viajeros...” (Leroi-Gouran 1971, p. 9). De esta manera, la aparición del monstruo designado por el otro implica mantenerlo al margen de lo político, en tanto que no pertenece al límite de lo que es lo humano. El monstruo, como imagen de lo salvaje y de la hibridación, ha servido también para afirmar la división fundacional del grupo identificado como lo plenamente humano. El juego del reconocimiento opera con la violencia excluyente al volverse un mecanismo de seguridad

que no sólo afirma el límite de lo humano/no humano, por ejemplo, sino también afirma la no transgresión del límite en términos políticos. Por esto, se puede llevar a cabo una guerra, para someter al otro. Dicho límite (humano/no humano) no solo es la expresión oral permitida por el lenguaje, sino el límite ontológico que existe frente al otro. Así que el mecanismo de seguridad, que sirve para mantener alejado y en todo caso para defenderse, permite mostrar un panorama de acción.

2) *El monstruo humanizado*: Leroi-Gouran menciona que el siglo XVI es el siglo de la desaparición de los monstruos, dado que se da el descubrimiento de un universo mucho más grande y poblado de *hombres* diferentes, “pero de todas maneras humanos, salvajes o civilizados, contruidos sobre un modelo común, introduce poco a poco una imagen racional de la humanidad” (Leroi-Gouran 1971, pp. 9-10). Si lo que dice Leroi-Gouran es cierto, entonces ¿por qué después del siglo XVI continuaron apareciendo *monstruos* en la naturaleza y en el mundo por conocer? Los integrantes de los pueblos pre-colombinos no fueron reconocidos como *hombres* hasta mucho después de su conquista y por lo pronto fueron animalizados. A dichos animales les fue otorgado el derecho de ser hombres, porque algunos *hombres* argumentaron que tenían alma. Sin embargo, quedó un vacío jurídico-ontológico, que se encierra en la historia de la monstruosidad, por ejemplo, en el caso de los africanos esclavizados, secuestrados y trasladados a tierras americanas durante los siglos XVIII y XIX. Tales seres, para los ojos del Hombre blanco occidental, estaban más cerca de las bestias que de los hombres, lo cual les permitía todo tipo de dominio y explotación.

Ahí donde Leroi-Gouran ve *hombres* diferentes, el Hombre blanco occidental ve animales o bestias. El siguiente ejemplo histórico de Ota Benga, tan parecido a la historia fantástica de Pedro el Rojo, muestra cómo funciona el proceso de animalización-bestialización-deshumanización. Ota Benga, pigmeo congolés perteneciente a la etnia Batwa, fue secuestrado de su tierra en el Congo Belga para ser transportado a Estados Unidos, donde sería presentado en una exposición antropológica como el eslabón perdido, para intentar comprobar que la teoría de la evolución era verdadera, es decir, que el ser humano proviene del mono. Tras ser esclavizado, Ota Benga fue presentado en la exposición en la Feria Internacional de San Luis como un animal encadenado y encerrado en una jaula. Además, la exposición tenía el título de *Salvajes primitivos*.

Con la idea de ser el eslabón perdido, Ota Benga fue sometido a diversas pruebas de inteligencia por parte de los antropólogos, en las que el resultado indicaba que tenía

una racionalidad aparejada a la de un ser mentalmente deficiente con una velocidad retardada en las operaciones que realizaba. Dos años después fue trasladado a los jardines zoológicos de New York, ahora el Bronx, donde fue encerrado con un chimpancé, un orangután y un gorila. Ota Benga, al ser expuesto en su parte animal-bestial, era promocionado con el presupuesto de padecer instintos antropófagos, que eran resaltados con adornos óseos en su jaula, con la explicación de que su lenguaje era gutural. Después de todo, Ota Benga era una bestia exótica.

Tras una gran reacción de diversos grupos, Ota Benga fue liberado en 1906. Con el derecho de ser *hombre* fue puesto en el proceso de humanización: le arreglaron los dientes que su cultura le confeccionó de manera artificial, lo vistieron con ropa europea, le inculcaron modales y educación, recibió clases en un seminario teológico y después se volvió trabajador en una fábrica de tabaco. Del zoológico pasó a la fábrica. Sin embargo, este proceso de humanización, de corte occidental, al alejarlo de su cultura y de sus raíces, fue demasiado para él, hasta el grado de no poderse reconocer. Por lo cual, tras despojarse del estilo del Hombre blanco occidental, encender una fogata y bailar alrededor de ella, decidió quitarse la vida de un disparo en el corazón (la pistola y las balas que hicieron recordar a Pedro el Rojo).

Con el recuerdo de Ota Benga es posible visualizar los mecanismos que producen la animalización, la bestialización y el juego entre la humanización-deshumanización. Después de todo, él mismo se deshumaniza porque no quiere la humanización del Hombre blanco occidental que lo despojó de todo lo que era, desde su vinculación a un territorio, a una cultura y a una forma de vida singular. No podía convertirse en aquello que lo violentó de manera tan grave en su existencia, que intentaba callar su propia voz, es decir, la voz de su cultura, de su etnia. Si se trataba de hacer callar, Ota Benga se calló a sí mismo.

Conclusión

La muerte no es el fin. Al menos esto podría decir el habitante de Carcosa que lee en la lápida su fecha de muerte. Es decir, su alma sigue teniendo efectos de la existencia en vida que alguna vez gozó. En un símil fantástico, la muerte del hombre dejará parte de sus efectos en la historia. Este ensayo ha intentado brindar argumentos para pensar y diseñar otro tipo de relaciones con la animalidad cada vez mía, así como con los demás animales.

Por un lado, Agamben, Cortázar y el ajolote, Nietzsche y Koko, Kafka y Pedro el Rojo; por otro, el hombre y Ota Benga. Dichos nombres y sus respectivas historias buscan mostrar el parentesco de los animales con el hombre, que pueda hacer coincidir la conducción en el mundo y la relación con uno mismo desde la animalidad que informa al ser humano. Más que cancelarla o excluirla, se trata de hacer de la animalidad una perspectiva que mira desde el inhumanismo para desnudar el humanismo creado por el *hombre*. Después de todo, el dispositivo humanizante creado por el *hombre* puede llegar a ser altamente violento, tan grave que puede entregar al olvido y al silencio otras vidas y otras voces. La extinción de los otros animales, producida por dicho dispositivo, no hace sino coincidir con el silencio de toda una época, que ahora experimenta los efectos catastróficos de manera global. Si la catástrofe continúa, el hombre se dará cuenta, tal como lo hizo el habitante de Carcosa, que está muerto y camina en un mundo muerto.

Por último, así como en la narración fantástica de Bierce, llegará el tiempo en el que el *hombre* emita su *bárbaro canto en una lengua desconocida, siga caminando y desaparezca*. Es decir, así como apareció, el hombre en su propio error o por su errancia tenderá a desaparecer. La lápida en ruinas indica la fecha de nacimiento y la de muerte del hombre. Cuando llegue el día, el ser humano estará preparado para escuchar el coro de los lobos aulladores que saludan el nacimiento de un nuevo mundo.

Colofón

Este ensayo ha tenido el propósito fundamental de que los lectores, tras leer las diferentes narraciones fantásticas de algunos animales, puedan hacer presente su animalidad que los informa al pensar la inevitable relación que tiene con ellos. La tesis anterior se trató de mostrar de la siguiente manera: 1) al intentar destronar la idea del tránsito teológico-metafísico, que supone el paso del animal al hombre, por medio del ejemplo del ajolote, cuya existencia afirma la regresión evolutiva (Agamben) o la posibilidad de que el hombre se disuelva en el animal (Cortázar); 2) al señalar la insuficiencia del lenguaje que tanto Nietzsche como Koko hacen evidente por la tristeza que los embarga; 3) al exponer el ejemplo de Pedro el Rojo que introduce el terror en la existencia del hombre, dado que puede reconocer la animalidad que lo informa en ese personaje fantástico; 4) al explicar con la narración fantástica de Ota Benga, e. d. el ser humano animalizado y bestializado, el funcionamiento de los dispositivos productores de hombres que tienden a volverse altamente violentos con los no reconocidos como *hombres*, al grado hacerlos callar o

simplemente de someterlos a estados de dominio. Por último, estimado lector, así como el habitante de Carcosa sabe que está muerto por la inscripción de una lápida que al leerla le informa quién es y la fecha de su muerte, ¿usted ha podido sentir, tras leer este ensayo, la comezón que le recuerda su animalidad latente?

Bibliografía

- Agamben, G. (1989) *Idea de la prosa*, Península, Barcelona.
- Bierce, A. (1891) “An Inhabitant of Carcosa” en *Tales of Soldiers and Civilians*, E. L. G. Steele, San Francisco, pp. 241-247.
- Cortázar, J. (2016) “Axolotl” en *Final del juego*, Debolsillo, México, pp.159-166.
- Derrida, J. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid.
- Fontenay, E. (2004) “El expropiado: cómo el hombre se ha excluido de la naturaleza” en *Los orígenes de la humanidad: lo propio del hombre*, Espasa, Madrid, pp. 478-503.
- Gray, J. (2013) “El silencio de los animales” en *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, Sexto Piso, Madrid, pp. 129-135.
- Legrand, St. (2010) “Figures du monstrueux. Entre l’humain et l’inhumain” en *Qui sont les animaux?*, Editions Gallimard, Francia, pp. 225-240.
- Leroi-Gouran, A. (1971) *El gesto y la palabra*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
- Nietzsche, F. (2011) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid.
- (1999) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Safranski, R. (2009) *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona.
- Sloterdijk, P. (2006) *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Pre-Textos, Valencia.

Jorge Vélez Vega

Interesado en los ECA ha publicado en esta misma revista *La granja industrial, el biopoder y los dispositivos de seguridad* (2020) *Entre el hombre y el animal: del llegar-a-ser-con al resistir-con* (2018), con Imanol López Barrios *El espectáculo de la biopolítica moderna: una interpretación de Fehér Isten (Hagen y yo)* (2016) y *Política, técnica y animales no humanos: acerca del sentimiento de repulsión y asco* (2016).

DE UNA FIGURA SIMBÓLICA A UN SUJETO DE FILOSOFÍA MORAL: EL CERDO EN LA POESÍA DE JOSÉ EMILIO PACHECO

**DE UMA FIGURA SIMBÓLICA A UM SUJEITO DE FILOSOFIA MORAL:
O PORCO NA POESIA DE JOSÉ EMILIO PACHECO**

**FROM A SYMBOLIC FIGURE TO A SUBJECT OF MORAL PHILOSOPHY:
THE PIG IN THE POETRY OF JOSÉ EMILIO PACHECO**

Enviado: 24 de septiembre de 2020

Aceptado: 10 de noviembre de 2020

Penélope Marcela Fernández Izaguirre

Dra. en Letras.

Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana.

mircalla101@msn.com

De una figura simbólica a un sujeto de filosofía moral: el cerdo en la poesía de José Emilio Pacheco

Penélope Marcela Fernández Izaguirre



En este artículo, identifico el linaje literario del cerdo en correspondencia con tres poemas del escritor mexicano José Emilio Pacheco: “A Circe, de uno de sus cerdos” (1983), “Preguntas sobre los cerdos e imprecaciones de los mismos” (1969) y “Cerdo ante Dios” (1980). Por medio del estudio de cada uno de los poemas analizo las posibilidades míticas y simbólicas del cerdo, así como algunas consideraciones morales y filosóficas.

Asimismo, argumento que, a través de las representaciones del cerdo en la poética zoológica de Pacheco, el lector puede visualizar los horizontes literarios en los que este animal ha participado. Gracias a este análisis es evidente que el cerdo tiene un rol e importancia en la literatura universal que José Emilio revaloriza en estos poemas.

Palabras clave: Cerdo, poética zoológica, símbolo, moral.

Neste artigo, identifico a linhagem literária do porco em correspondência com três poemas do escritor mexicano José Emilio Pacheco: “A Circe, de uno de sus cerdos” (1983), “Preguntas sobre los cerdos e imprecaciones de los mismos” (1969) e “Cerdo ante Dios” (1980). Através do estudo de cada um dos poemas, analiso as possibilidades míticas e simbólicas do porco; assim como algumas considerações morais filosóficas.

Da mesma forma, defendo que, por meio das representações do porco na poética zoológica de Pacheco, o leitor pode visualizar os horizontes literários dos quais esse animal participou. Graças a essa análise fica evidente que o porco tem um papel e uma importância na literatura mundial que José Emilio valoriza nesses poemas.

Palavras-chave: Porco, poética zoológica, símbolo, moral.

In this paper, I identify the literary lineage of the pig that appears in three poems by the Mexican writer, José Emilio Pacheco. The poems are “A Circe, de uno de sus cerdos” (1983), “Preguntas sobre los cerdos e imprecaciones de los mismos” (1969) and “Cerdo ante Dios” (1980). By studying these poems, I analyze the mythical and symbolic possibilities of the pig as well as Pacheco’s moral and philosophical considerations about the animal.

I also argue that Pacheco’s representation of the pig as an essential figure in his zoological poetics allows the reader to visualize the literary horizons in which this animal has participated. Thanks to this analysis, I demonstrate that José Emilio Pacheco reappraises the pig’s role and importance in universal literature.

Key Words: Pig, zoological poetics, symbol, moral.

José Emilio Pacheco, uno de los escritores más importantes de la literatura mexicana, dio luz a sus primeras publicaciones literarias aproximadamente a mediados del siglo XX, desde entonces y hasta el 2014, año en que la muerte silenció su pluma, fue reconocido por su trabajo en la narrativa, el periodismo y la poesía. De su vasta obra, para efectos de este análisis recurriré a la zoología poética. Algunos estudiosos han calificado el constante interés de Pacheco por el mundo animal como un ejercicio en el que no trivializa a los animales y no los trata con condescendencia e, incluso al vincularlos con la experiencia humana, encuentra en ellos una relación de igualdad con el hombre (Noguerol, 2009, p.71).

La producción poética que Pacheco dedica a los animales incluye, entre otros, textos sobre el cangrejo, la tortuga, los peces, el pulpo, el gorrión, el búho, el mono, el tigre, el caballo, el cordero, la salamandra y el fénix. Así, como ya he referido en otro momento,¹ el poeta, sabiéndose hombre conocedor de los dilemas que surgen en cuanto al comportamiento de las personas hacia los animales, habla de ellos con la típica combinación de conciencia ecológica y moral. De igual manera, como testigo impasible de los últimos siglos de la edad contemporánea, incorpora varias de las problemáticas que atañen al reino animal; por ejemplo, su sometimiento a los intereses de la humanidad. Aunada a la problemática de índole moral, en la estética de la poesía de José Emilio destaca el legado mitológico y simbólico que la literatura ha otorgado a varios animales.

De gran importancia son las investigaciones que han explorado la presencia de los animales en la producción poética de quien también es autor de célebres novelas, como *Las batallas en el desierto*, y relatos, como los contenidos en *El viento distante*. Por ejemplo, César Antonio Sotelo en “Los animales como un recurso de distanciamiento e intertextualidad de José Emilio Pacheco” (1991) indaga sobre cómo Pacheco recurre a la utilización de imágenes animales a manera de figuras simbólicas para referirse a la problemática humana a la vez que funcionan didácticamente. En este sentido, el análisis

¹ Fernández, “Dicen hay monos libres, yo no he visto sino infinitos monos prisioneros”: consideraciones morales en la poética zoológica de José Emilio Pacheco”, [manuscrito presentado para publicación]. En este artículo reviso los poemas “Augurios”, “Ecuación de primer grado con una incógnita”, “La primavera en Maryland”, “Nupcias de la unicornia” y “Monólogo del mono” que, a mi parecer, denotan por medio de la escritura de Pacheco algunas prácticas en torno a dos maneras de obrar de la humanidad y que afectan directamente a los animales no humanos: en primer lugar, la ecologista, que hace patente el deterioro de los ecosistemas de peces y aves, y en segundo, la que corresponde a la constante gradación entre seres con respecto a su posición como especie en la que, ante la presencia de una discriminación moral especista, animales como el mono y el rinoceronte suelen ser víctimas y prisioneros de zoológicos.

en cuestión dilucida la forma en que el bestiario poético de Pacheco contribuye, intertextualmente, a la configuración de la simbología animalística, la cual procede de años de tradición literaria y cultural. Por su parte, Álvaro Salvador (2010) argumenta, en “José Emilio Pacheco y los animales”, que la temática que más se repite en la obra de nuestro poeta es, precisamente, la zoológica. Para Salvador, los animales en la obra del poeta son utilizados como instrumento de denuncia de la degradación del mundo e, incluso, pueden englobarse en una preocupación ecológica.

En el mismo tenor, Héctor J. Freire aborda en “El animalario poético de José Emilio” las manifestaciones poéticas de Pacheco “como una aproximación poética en un medio ético frente a la «bestialidad» humana, en el que el trasfondo resulta ser siempre metafísico” (20) y repercute en el lector para modificar la perspectiva que tiene sobre los animales. Por su parte, Randy Malamud reconoce en la poesía de Pacheco un triple frente que incluye la estética, la ecología y la ética, mismo que, sostiene el eco-crítico, tiene el potencial de educar al lector con respecto a las prácticas inaceptables que marcan su comportamiento cultural hacia los animales.

Sin embargo, los estudios críticos que se refieren específicamente a la presencia del cerdo en la obra poética de José Emilio Pacheco son escasos, entre ellos está, por ejemplo, el estudio de Juan Antonio Mazzoti (2011) “Cuando los chanchos vuelan: El giro porcino y la oralidad en la poesía hispanoamericana del fin de la Modernidad” que examina las configuraciones del cerdo en la poesía, tanto del autor mexicano en cuestión como en la del peruano Antonio Cisneros. De tal forma, un acercamiento a las referencias antes expuestas me permitirá analizar hallazgos significantes en la poética zoológica con respecto a este animal.

En este contexto, los siguientes párrafos tienen como objetivo la identificación y análisis de la intervención del cerdo en tres poemas de José Emilio Pacheco en los que destaca como figura simbólica, pero también como sujeto de consideración moral. Para lo anterior, haré referencia a “A Circe, de uno de sus cerdos” (1983), “Preguntas sobre los cerdos e imprecaciones de los mismos” (1969) y “Cerdo ante Dios” (1980). Todos estos poemas están reunidos en el *Nuevo álbum de zoología* (2014) y, como sus títulos anuncian, tienen como eje rector al cerdo. Aunque para efectos de análisis incluyo a cada poema en categorías, éstas no son inamovibles y comparten la relación poética.

1. “A Circe de uno de sus cerdos”. El cerdo en el mito

“Circe abrió las puertas de la pocilga y sacó a mis compañeros en figura de cerdos de nueve años”. Con este epígrafe que corresponde al canto X de la Odisea comienza el célebre poema de José Emilio Pacheco “A Circe, de uno de sus cerdos”. Se trata de una poesía en la que el principal referente, además del cerdo, es Circe, la famosa hechicera de la mitología griega a quien se le conocía por transformar en animales, como leones, lobos y cerdos, a sus enemigos u ofensores. Según el poema homérico, Circe hechizó a los compañeros de Ulises y los convirtió en cerdos para tomarlos como prisioneros. Ya con cabeza, voz y pelos de cerdos los alimentaba con bellotas, hayucos y bayas.

En el poema de José Emilio Pacheco, la amada, tal como la Circe, de Homero, es una mujer de entidad dicotómica: pasional y humilladora. Por su parte, el amante, en analogía a los prisioneros de la hechicera griega, experimenta en el frenesí amoroso la metamorfosis de hombre transformado en cerdo. Señala Pastoureau que la metamorfosis de hombre en cerdo en los relatos míticos reafirma la “idea del primazgo entre el hombre y el cerdo”, refrendada por la comprobación de la “proximidad biológica existente entre el ser humano y el cerdo” (2015, p.77-78). Es decir,

el ser humano y el cerdo mantienen un parentesco anatómico y fisiológico innegable. Por más que el mono posea un porcentaje de ADN común al del hombre ligeramente superior al del cerdo, es este quien constituye el modelo científico perfecto para estudiar al ser humano (89). La medicina no se equivoca, pues desde la Antigüedad hasta pleno siglo XVII estudia la anatomía del cuerpo humano a partir de la disección de la del cerdo [...]. (Pastoureau, 2015, p.108)

Si afirman los estudiosos que hay un parentesco anatómico y fisiológico entre el hombre y el cerdo, entonces por qué no encuadrar también lo que se dice sobre el instinto de este animal con el de su primo el hombre, tal y como lo hizo el poeta en cuestión:

*De entre todas las bestias
que en mi cuerpo lucharon contra mi alma
acabó por triunfar el cerdo.*

De una figura simbólica a un sujeto de filosofía moral: el cerdo en la poesía de José Emilio Pacheco

Penélope Marcela Fernández Izaguirre



*Circe, amor mío, cuánta paz y felicidad sabernos
nada más cerdos. No ambicionar
la aprobación de nadie,
no suplicarle a nadie: entiéndeme,
tienes que comprenderme, soy falible, perdóname.*

*No hay embrujo tan grande como el placer
de revolcarnos en el lodo:
tú la hechicera, yo el cerdo.*

*Qué triste dicha ser uno más de tus cerdos.
Somos tu piara, la zahúrda es tu templo.*

*Disfruta, Circe, la pasión de tus cerdos.
Paga en amor la humillación de tus cerdos.*

Mazzoti (2011) identifica en este poema “la extrema humillación” y “el viejo tópico del amor cortés”, añade que “el poeta se sitúa en el extremo opuesto de la perfección y belleza de la amada”, pues el cerdo de Pacheco “adquiere la dignidad del amor incondicional y la entrega plena al ideal del amor” (p. 80). A lo anterior agregaría que la respuesta erótica, que el autor da al cerdo humanizado (o al hombre animalizado), es comparable con la del puerco porque a este animal se le atribuye como un comportamiento particular de su especie la excitación sexual (Pseudo Aristóteles, 809 a, 57). Tanto así que la lujuria es el vicio que el siglo XV y el XVII transfieren al cerdo y en adelante sobre los hombres “que se dediquen a prácticas obscenas” se dice que “hacen «cochinadas»” (Pastoureau, p. 72).

En el dilema amoroso, el “yo lírico” atribuye como ganador de una lucha entre bestias —también entendida como una batalla entre cuerpo y alma— al cerdo. En este sentido, hay que recordar que la tradición simbólica universal ha calificado de libidinoso al cerdo y ante este escenario cabe la posibilidad de auscultar en los versos anteriores un

significado que va muy acorde con la idea de que el hombre, en el marco moral, se enfrenta, por un lado, a la condición del amante romantizado y, por el otro lado, a la naturaleza del deseo, desordenado e incontrolable. En consecuencia, el hombre animalizado sucumbe súbitamente ante la mujer, la hechicera; en otras palabras, la pasión otorga el triunfo a lo instintivo, lo bestial. Etimológicamente, como se escribía en la enciclopedia del conocimiento de la Antigüedad tardía de gran difusión en la Edad Media y conocida como *Etimologías*,

se denomina a los cerdos como “puercos (porcus), en el sentido de que son sucios (spurcus): se revuelcan en el fango, se sumergen en el lodo, se recubren de cieno. Así dice Horacio (Epist. 1,2,26): «Y la cerda, amiga del lodo». De aquí también su nombre de marrano (spurcitia) y de cochino (spurius)” (Isidoro, XII, 25, 893).

Los adjetivos arriba señalados siguen influyendo en la fama del cerdo: animal sucio e impuro, cuyo escenario principal es el lodo y con la característica del desenfreno sexual. No obstante, la realidad del puerco o marrano es que suele revolcarse en el fango para pasarla bien o mantenerse fresco. Aun así, para el poeta todas estas peculiaridades, ciertas o no, funcionan muy bien en la creación poética y en correspondencia con el mito inducen a una lectura desinhibida. De ahí que la pasión e instinto primigenio, lejos de calificarse en el ámbito negativo, se percibe como un acto de dicha y placer. Es decir, en “A Circe de uno de sus cerdos”, el mito conecta los actos del cerdo con uno de los aspectos medulares de los seres humanos que es el erotismo. De tal forma que la mutación del hombre en cerdo, además de ser física también está en relación con el parentesco instintivo de comportamiento que comparten animales y hombres. Así, los impulsos amorosos, que parecen inentendibles, encuentran una explicación en la tradición literaria de este animal que, al igual que los cerdos de Circe, se metamorfosea a la esfera poética del siglo XX.

2. “Preguntas sobre los cerdos e imprecaciones de los mismos”. El cerdo como símbolo

El símbolo es una figura que aporta conocimiento o información extra sobre algo o alguien por convención o asociación y no tanto por las características que se puedan observar. Con relación al simbolismo animal, lo anterior quiere decir que el conocimiento de los animales poco o nada tiene en común con las ciencias naturales, ya que lo que

De una figura simbólica a un sujeto de filosofía moral: el cerdo en la poesía de José Emilio Pacheco

Penélope Marcela Fernández Izaguirre



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

prevalece es la significación cultural dada al animal por su aspecto y comportamiento. Por ejemplo, el cerdo es “universalmente conocido como símbolo de la glotonería, pues engulle todo lo que se le pone por delante. Representa las tendencias malignas y, según las épocas también la gula, la ignorancia y la lujuria (Herrero, 2010, p. 101), pues según Heráclito, “goza en el estiércol y en el fango” (Chevalier, 1986, p. 287).² De ahí que el cuestionamiento que sobre el cerdo plantean las primeras estrofas del poema de José Emilio: “¿Por qué todos sus nombres son injurias?” merece una respuesta en atención a las características del símbolo, en el que el significante es el animal que representa y el significado, lo que representa:

¿Por qué todos sus nombres son injurias?:

Puerco / marrano / cerdo / cochino / chanco.

Viven de la inmundicia; comen, tragan

(porque serán comidos y tragados).

De hinojos y de bruces roe el desprecio

por su aspecto risible, su lujuria,

sus temores de obsceno propietario (vv. 1-7).

Ciertamente, todos los nombres del cerdo son injurias porque predomina el significado negativo sobre el significante, es decir, su “inmundicia”, su glotonería, “su aspecto risible” y “su lujuria” que, como se ha mencionado anteriormente, atiende a la herencia del simbolismo. La simbología animal existe desde la Antigüedad, pero fue más familiar durante el Medioevo, por ejemplo, en los bestiarios, en el arte románico y en los calendarios. Y en varias de estas representaciones artísticas tuvo su participación el cerdo. Es preciso recordar que la utilización de los animales servía para ilustrar la creencia de que el mundo era literalmente la creación de Dios; por lo tanto, cada ser vivo tenía su función en él para representar vicios y virtudes de la humanidad. De la relación entre el

² Chevalier en el Diccionario de Símbolos registra que “el cerdo simboliza la glotonería, la voracidad: devora y engulle todo cuanto se presenta. En muchos mitos se le atribuye este papel de sima”. Además, “el cerdo es casi siempre el símbolo de las tendencias oscuras, en todas las formas que éstas revisten, de ignorancia, de gula, de lujuria y de egoísmo” (p. 287).

cerdo y la lujuria ya he mencionado varios aspectos relevantes; ahora bien, con respecto a su vínculo con la gula, cabe destacar que

de forma más simple, el simbolismo medieval hizo del puerco uno de los atributos habituales de la glotonería, vicio que el latín medieval expresa mediante la palabra gula: el cerdo tiene la boca abierta constantemente, un orificio sin cerrar, un precipicio. Nunca mira al cielo — es decir, hacia Dios—, sino hacia el suelo, donde espera encontrar algún alimento. Al hacerlo, comparte la mitología del mundo oscuro y subterráneo, el infierno: el puerco es un animal infernal (Pastoureau, 2015, 70).

Asimismo, como consecuencia de la domesticación, la sociedad comenzó a ejercer control sobre el cerdo y otros animales y, además, continuó modelando su imagen en función de las tribulaciones que deseaba mostrar del prójimo. En este sentido, dice Ricardo Piñero (2005) que “el hombre es un animal simbólico que ha decidido simbolizar animales para trazar el esbozo de sí mismo” (p. 25). Ciertamente, los atributos de vicio, como la suciedad, la glotonería y la lujuria no corresponden al cerdo, sino al estereotipo del hombre que vive en la inmundicia. Y no sólo en el sentido de suciedad, sino también en el de indecencia o deshonestidad del comportamiento y de las acciones. Esto último muy bien esbozado en los últimos versos de “Preguntas sobre los cerdos e imprecaciones de los mismos”, en los que como menciona Mazzoti (2011),

la inversión de papeles implica la animalización de los humanos y la humanización de los cerdos [...] de tal manera que revierte los términos de la bajeza física y nominal del cerdo por la bajeza moral de los humanos que lo ceban y devoran de manera casi bestial. En cualquier caso, los cerdos del poema sienten el engaño y lo expresan con dolorosísimos gruñidos y gritos de espanto, prácticamente humanos (p. 77).

Pero continuando con la tercera y última estrofa del poema, esta empieza con los verbos “llorar” y “morir” y remite al momento en el que el animal, a punto de ser asesinado, reacciona ante el dolor que le causa la injusticia de su propia muerte. En contraste, el poeta se posiciona empático con el cerdo y hace de su poesía la voz del animal; de tal forma que las imprecaciones, las maldiciones que la historia literaria se ha encargado de esculpir con su imagen y remiten a todos sus nombres, adquieren y

muestran el significado de lo que realmente son: insignias de la vileza y mezquindad del hombre.

Nadie llora al morir más lastimero,

interminablemente repitiendo:

—Y pensar que para esto me cebaron...

Qué marranos / qué cerdos / qué cochinos.

La relación que un texto como “Preguntas sobre los cerdos e imprecaciones de los mismos” mantiene con otros textos no se limita únicamente a la contemporaneidad, sino también al diálogo con otras épocas que al vincularse influyen en la producción de un discurso por demás sensible a la demostración de una condición humana bestial, en el sentido de que como señala Malamud en la obra poética de Pacheco (2000, 91) “the animal subject exists for our pleasure, and at our pleasure. We use the animal in poetry, as we use it in industry, agriculture, science, zoos, to accomplish a specific purpose and satiate a specific desire: nutrition, entertainment, status, or fodder for contemplation” (91). Como ya mencionaba Sotelo (1991), la intertextualidad en la obra de Pacheco se observa de diferentes formas, “una de ellas consiste en utilizar imágenes animales como figuras simbólicas en el poema para referirse a la problemática humana que acongoja al autor” (202); así, por medio de símbolos bastante conocidos “el relato poético protagonizado por las bestias ironiza la condición del hombre dirigiendo su mensaje a la emotividad del lector” (203). En consecuencia, las palabras de José Emilio depuran sentimientos, emociones y reflexiones, al mismo tiempo que generan interrogantes sobre varias prácticas cuestionables, pero aceptadas culturalmente hacia animales como el cerdo.

3. “Cerdo ante Dios”. El cerdo como sujeto

“Cerdo ante Dios” ubica al “yo poético” como un niño de siete años que es testigo de la matanza de un cerdo. Los primeros versos del poema, de una u otra forma, nos remiten a

las formas de violencia que hay atrás del consumo del animal, en las que, dicho sea de paso, para el niño quien observa todavía no hay una desvinculación moral del acto; en cambio para quien ejecuta la carnicería sí la hay. La “desvinculación moral”, dice Manzoni (2013), sucede cuando se cometen actos de violencia sin que se haga conciencia de que con ellos se está contrariando el código de ética, de ahí que la “desactivación selectiva del juicio moral” conlleva a una justificación en la que se determina que el mal infligido es necesario (p. 34-37).

*Tengo siete años. En la granja observo
por una ventana a un hombre que se persigna
y procede matar a un cerdo.
No quiero ver el espectáculo.
(v.1-4)*

De la escena en la que destacan la granja y el matarife surge una gran interrogación: “Si Dios existe ¿por qué sufre este cerdo?” (v.17). La pregunta de este verso nos da pauta para recordar que

generalmente, los niños desconocen el sufrimiento que se esconde detrás de un animal asesinado o enjaulado en lugares como el matadero o el zoológico; pero cuando lo sospechan, sus dudas suelen ser aniquiladas por el especismo, que a final de cuentas es dar una diferente consideración moral [es decir, antropocentrismo] a otro individuo de forma arbitraria por el hecho de pertenecer a una especie diferente. En este contexto, también es válido suponer que el hombre-poeta aludido desde muy temprana edad se cuestionaba sobre dicha discriminación hacia los animales; aunque por la normalización del especismo este mismo individuo termina (como su propia poesía lo dice) alimentándose del cerdo que vio sufrir [...] (Fernández, [manuscrito presentado para publicación]).

Aunque la sociedad considera un mínimo de principios a seguir respecto al trato hacia a los animales, el principal obstáculo en esta relación ha sido y seguirá siendo el antropocentrismo. Por lo que, como argumenta Alejandro Tomasini (2008), “un mero cambio de actitud no basta. Lo que se requiere es presionar para que haya cambios

jurídicos, cambios en las leyes y en los reglamentos relevantes” (p.124). Evidentemente, “a menudo se busca una solución moral para lo que en realidad requiere una solución jurídica o inclusive política” (Tomasini, 2008, 109) que, según mi perspectiva, todavía no se vislumbra en un futuro inmediato.

Por ejemplo, en la Cartilla Moral de Alfonso Reyes que se publica en 1952 —cuando José Emilio Pacheco era aún muy joven, y que recientemente ha sido considerada por el actual Gobierno de México para promover los valores necesarios en la construcción de una sociedad y convivencia mejor— el acercamiento entre el individuo y el animal que se propone queda condicionado a la conveniencia humana que condena matar animales, pero justifica esta acción cuando se trata de los que le sirven de alimento. Dice Alfonso Reyes en su Cartilla moral, “en verdad, el espíritu de maldad asoma ya cuando [...] matamos animales fuera de los casos en que nos sirven de alimento; o cuando torturamos por crueldad a los animales domésticos, o bien nos negamos a adoptar prácticas que los alivien un poco en su trabajo” (Lección XI, s/p). Es decir, el mal infligido está justificado hacia un sector del reino animal que comprende la clasificación denominada “animales de consumo”. La misma ética aplicada desde un punto de vista utilitarista —en el que el interés por saborear la carne no inhibe el interés en que los animales no sufran— se deja ver en los últimos versos de “Cerdo ante Dios”.

Sin embargo, antes de finalizar el texto, en la contemplación de una esfera de consideración, aunque limitada incluyente, la escritura del poeta asume la naturaleza del cerdo como casi humana y de inteligencia superior a la de los perros y caballos. El mensaje simbólico del animal puede ser construido para tener un significado positivo o negativo, es tal la ambivalencia del cerdo que éste puede representarse de poco entendimiento³ o dotado de mucha inteligencia; esto último en correspondencia a la realidad científica de la zoología:

*Casi humanos, escucho
alaridos premonitorios.
(Casi humano es, dicen los zoólogos,
el interior del cerdo inteligente,
aún más que perros y caballos.)*

³ Por ejemplo, Plinio en la *Historia Natural* señala que el cerdo “es el animal más bruto” (Libro VIII, 51, 207, p.210).

(vv. 5-9)

La estimación de la inteligencia de este tipo de animales como una conducta natural está registrada por los filósofos de la Antigua Roma, entre ellos Varrón, quien señalaba que los puercos son los animales domésticos más inteligentes. En el mismo sentido, Claudio Eliano atribuye un don adivinatorio a los cerdos, pero sobre todo señala que son capaces de reconocer la voz del porquerizo y acudir a él si se le llama (Libro VIII, 19, p. 359).⁴ Asimismo, desde mediados del siglo XIX, se ha demostrado que el cerdo es uno de los animales más inteligentes de todos los de granja y “en este caso, naturaleza y cultura están en completo desacuerdo”, ya que, por un lado, el hombre reniega de la inteligencia de los cerdos o de cualquier otro animal porque al considerarse como un ser de inteligencia superior cualquier otra criatura le queda subordinada; pero, por el otro lado, los experimentos científicos comprueban que el puerco posee habilidades cognitivas similares a las de un niño de tres años (Pastoureau, 2015, 71) y que son capaces de reconocerse a sí mismos, como lo indican las investigaciones de la Universidad de Cambridge (Broom, 2009). En resumen, en el alcance del antropocentrismo, el hombre se asume como único ser de consideración moral.

Las pruebas literarias sobre la inteligencia de los cerdos, aunadas a los registros sobre espectáculos con animales, son varias. Algunas de ellas nos remiten a la comparación que Pacheco hace entre puercos, perros y caballos; por ejemplo, durante el mismo siglo XIX, los canes y equinos eran populares por sus capacidades en la danza y en la aritmética. Sin embargo, sus habilidades eran superadas por las destrezas intelectuales del cerdo: Toby, el Cerdo Letrado fue famoso porque “podía arrodillarse, inclinarse, deletrear nombres usando letras de cartón, hacer cuentas y señalar personas casadas y solteras entre el público”. Por su parte, Toby, “El Cerdo Sabio”, “podía deletrear, leer y contar” (Bondeson, 2000, 38, 40). Si bien no se saben los métodos exactos que emplearon los entrenadores de estos porcinos, sí hay testimonios, como el del prestidigitador inglés W. F. Pinchbeck, que señalan qué tan listos y de buena disposición para aprender eran estos especímenes, pues afirma que enseñó a mover las cartas al animal con base en los

⁴ El testimonio que relata Claudio Eliano señala que unos piratas se adentraron en la costa de Etruria y se apropiaron de unos cerdos y los piratas embarcaron. Sin embargo, los porquerizos a la distancia llamaron a los cerdos y éstos identificaron la llamada. Después de colocarse en el mismo costado del barco y volcarlo, los malhechores perecieron y los cerdos regresaron nadando adonde estaban los porquerizos. También Plinio remite a la misma historia en la *Historia Natural* (Libro VIII, 51, 208, p.210).

tonos de voz y signos con las manos (Bondeson, 2000, 48). Lamentablemente, a pesar de la inteligencia comprobada en ellos y de que se les atribuya características tan loables como las de “sabios o letrados” e, incluso, “casi humanos” (como los considera Pacheco), el terrible destino del cerdo es terminar en la mesa de un comensal.

En “Cerdo ante Dios” también es visible la bivalencia de consideración moral hacia el cerdo, ya que a la vez que proclama el crecimiento moral de una autoconciencia que cuestiona (mas no afirma): “¿Dios creó a los cerdos para ser devorados?” (v. 14) y señala inconformidad hacia la educación cristiana, también, por otro lado, señala Mazzoti (2011) la empatía con el cerdo no es mayor que el arraigo social y la culpa, con lo que únicamente el poeta se limita a cuestionar la moral del ser humano (p. 78). En este poema, el niño rural, a pesar de tener sentimientos de vergüenza y lástima hacia la especie porcina, es educado bajo los preceptos en los que la matanza de los animales es un proceso permitido y legitimado social y religiosamente. Por lo que el comedor de carne se ve a sí mismo como un cerdo, haciendo alarde de glotonería, porque al final no tiene sentido de culpa alguna y ha desactivado selectivamente su conciencia,

Criaturitas de Dios los llama mi abuela.

Hermano cerdo, hubiera dicho san Francisco.

Y ahora es el tajo y el gotear de la sangre.

y soy un niño pero ya me pregunto:

¿Dios creó a los cerdos para ser devorados?

¿A quién responde: a la plegaria del cerdo

o al que se persignó para degollarlo?

Si Dios existe ¿por qué sufre este cerdo?

Bulle la carne en el aceite.

Dentro de poco, tragaré como un cerdo.

Pero no voy a persignarme en la mesa.

(v. 10-20)

Parafraseando lo que Álvaro Salvador (2010) explica en "José Emilio Pacheco y los animales" al referirse a las moscas, los animales en la poesía de Pacheco nos hacen ver algo que nosotros no sabemos sobre ellos; por ejemplo, que son símbolo de la vida, de una vida amenazada y en este sentido, siguiendo al mismo crítico, "la temática zoológica no aparece aislada en la obra de nuestro poeta ni tampoco desconectada del resto de sus preocupaciones", las cuales, según se ha demostrado a lo largo de todos estos párrafos, más allá de ser ecológica también promulga por una valoración del animal como ser sintiente.

4. Conclusiones

José Emilio Pacheco se ha interesado en los animales encarándolos con el hombre, al mismo tiempo que ha abarcado en su escritura todos los horizontes literarios que les competen como grandes informantes que son. No cabe duda, el animal ha estado presente en todas las épocas de la literatura, por tal razón, Pacheco aprovecha muy bien este legado y hace de sus textos un cúmulo de material social, cultural y religioso cuando se remite al cerdo.

El cerdo tomó su lugar en la literatura de la antigüedad; por ejemplo, por medio de obras de gran erudición acerca de animales, como las de Plinio y Claudio Eliano o bien, de personajes mitológicos, como la Circe, de Homero, pero también al saber enciclopédico que era difundido en la Edad Media. De igual modo lo hizo en otras épocas, como la decimonónica, en la que se intentaba mostrar al cerdo como uno de los animales más inteligentes, hasta permitirse un espacio en nuestra contemporaneidad. Estas épocas dotaron a los porcinos tanto de connotaciones positivas; por ejemplo, la inteligencia, como de atributos negativos, como la inmundicia y la lujuria. De esos elementos de carácter cultural, José Emilio reconoce en el cerdo su bivalencia mítica y simbólica, completándola con la filosofía, esta última referida desde el aspecto antropocentrista en que los intereses de los seres humanos son los que reciben atención moral por encima de la vida de los animales.

La apreciación del cerdo, según se advierte en la poesía de este autor, está en aras de tener un acercamiento que le permite reconocer en éste a un ser sintiente. José Emilio Pacheco pertenece a una época en la que la "conciencia ecológica" ya remite a la crítica de la explotación animal. En este sentido, la ética personal del autor, expresada en sus letras,

vislumbra una verdadera sensibilidad en cuanto a los daños producidos a los animales y a la posibilidad del establecimiento de relaciones menos conflictuales y sí más empáticas.

Otro aspecto, tal vez el más recurrente, es la sintonía entre dos especies: hombre y cerdo son animales, pero la animalidad tiene más importancia en el hombre, que ha llevado al límite su bestialidad. Por lo tanto, el símbolo permite modelar los personajes humanos en función de la demostración de un papel positivo o un papel negativo.

En los tres poemas que se analizaron el cerdo es el centro de atención en el reencuentro entre mitos, como el de la hechicera Circe a la que muy bien alude el poeta; símbolos, entre los que se cuentan la glotonería, la inmundicia y la lujuria y, por último, reflexiones morales que cuestionan la vileza del hombre que justifica la matanza de este animal. Todo lo anterior porque su inclusión no es ni neutra ni un suceso accidental; es decir, el cerdo tiene un rol, una significación y también una revaloración poética en la actualidad del animal gracias a la escritura de José Emilio Pacheco.

Bibliografía

DIRECTA

Pacheco, J. E. (2014). *Nuevo álbum de zoología*. México: Era.

INDIRECTA

Bondeson, J. (2000). "El lamento del cerdo letrado". En *La sirena de Fiji y otros ensayos sobre historia animal y no natural* (Pp. 35-52). México: Siglo XXI.

Broom D. M., Sena K. H. y Moynihan L. (2009). "Pigs learn what a mirror image represents and use it to obtain information". En *Animal Behaviour*, Volume 78, Issue 5 (Pp. 1037-1041). Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2009.07.027>

Chevalier, J. (1986), *Diccionario de los símbolos*. Recuperado de https://kupdf.net/download/jean-chevalier-a-a-z-diccionario-de-simbolos-pdf_5afa75ace2b6f57c45cbb58e_pdf

Eliano, C. (1984). *Historia de los animales*. Madrid: Gredos.

Fernández I., P. M. " 'Dicen hay monos libres, yo no he visto sino infinitos monos prisioneros ' : consideraciones morales en la poética zoológica de José Emilio Pacheco" [manuscrito presentado para publicación].

- Freire, H. J. (sin año) “El animalario poético de José Emilio”. En *Ulrika. Revista de poesía* 59 (Pp. 15-21). Recuperado de <https://issuu.com/poesia-bogota/docs/ulrika59-web/24>
- Herrero M., J. (2010). *Bestiario románico en España*. Palencia: Cálamo.
- Isidoro de Sevilla, San (2009). *Etimologías*. Madrid: BAC.
- Malamud, R. (2000). “The Culture of Using Animals in Literature and the Case of José Emilio Pacheco”. En *Comparative Literature and Culture* 2.2 (Pp. 1-13). Recuperado de <https://doi.org/10.7771/1481-4374.1072>
- Manzoni, A. (2013). *Nosotros tenemos un sueño: reflexiones y sentimientos entorno al respeto hacia los animales*. México: Tiempo animal.
- Mazzoti, J. A. (2011). “Cuando los chanchos vuelan: El giro porcino y la oralidad en la poesía hispanoamericana del fin de la Modernidad”. En *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, Vol. 7, (Pp. 71-84).
- Noguerol, F. (2009). *Contraelegía, de José Emilio Pacheco*. Salamanca: Universidad de Salamanca. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/281234964>
- Pastoureau, M. (2015). *El cerdo, historia de un primo malquerido*. Salamanca: Confluencias.
- Plinio “el Viejo” (2003). *Historia Natural*. Madrid: Gredos.
- Pseudo Aristóteles (1999). *Fisiognomía*. Madrid: Gredos.
- Piñero M., R. (2005). *Las bestias del infierno*. Salamanca, España: Luso-Española Ediciones.
- Reyes, A. (2013). *Cartilla moral*. México: FCE.
- Salvador, Álvaro (Primavera-Otoño 2010). “José Emilio Pacheco y los animales”. En *Revista de literatura hispánica*, N° 71. Recuperado de <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss71/19>.
- Sotelo, César Antonio (1991). “Los animales como un recurso de distanciamiento e intertextualidad de José Emilio Pacheco”. En *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo 1991, no. 77, (Pp. 202-205). Recuperado de <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/1652>

PENÉLOPE MARCELA FERNÁNDEZ IZAGUIRRE

Dra. en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana. Integrante del Comité Organizador del Congreso “*De animalibus*: la presencia zoológica en la literatura” del que han emanado publicaciones que corresponden al área de investigación del estudio literario animal, por ejemplo, “*Mirabilia* en las *descriptions* animales del *Roman d’Eneas* con respecto a su hipotexto, la *Eneida* de Virgilio”, pero también actividades que indican su interés en los ECA como la curaduría de “Animales y libertad: exposición fotográfica y pictórica desde una lectura antiespecista”.

DIZZY DISHES: LA UTILIZACIÓN DE LOS DIBUJOS ANIMADOS PARA PRESENTAR LA BESTIALIDAD DE LOS ANIMALES... ¿NO HUMANOS O HUMANOS?

**DIZZY DISHES: O USO DE DESENHOS ANIMADOS PARA REPRESENTAR A
BESTIALIDADE DOS ANIMAIS... NÃO HUMANOS O HUMANOS?**

**DIZZY DISHES: THE USE OF CARTOONS TO REPRESENT THE BESTIALITY OF
ANIMALS... NOT HUMANS OR HUMANS?**

Enviado: 30 de septiembre de 2020

Aceptado: 2 de noviembre de 2020

Silvia Noemí Escalante

Maestranda en Ciencias Sociales y Humanidades, orientación Sociología. Universidad Nacional de Quilmes (República Argentina). Investigadora Adscripta en Activismo de Género y construcción de identidades. UES XXI (República Argentina)

Email: silnescalante@gmail.com

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



Se define como antropomorfismo a la atribución de emociones, características e inteligencia humana que se brinda a los animales no humanos. Incluye la generación de imágenes de animales con rasgos humanos o la representación de animales vestidos o realizando actividades humanas. Es común presenciar en dibujos animados la representación de dichas características, en donde se atribuye a dichos animales la bestialidad que contienen en su parte más instintiva, más irracional. Es por ello que en el presente artículo analizaré el primer cortometraje en blanco y negro del dibujo animado Betty Boop, llamado *Dizzy Dishes*, del año 1930, el cual contiene elementos que hacen a esta temática, y no solo ello, sino que, en este primer cortometraje, Betty Boop es representada como una perra, elemento a considerar y analizado desde el especismo de género.

Palabras clave: Antropomorfismo, bestialidad, especismo, cine de animación.

O antropomorfismo é definido como a atribuição de emoções, características e inteligência humana aos animais não humanos. Ele inclui a criação de imagens de animais com traços humanos, a representação de animais vestidos ou realizando atividades humanas. É comum testemunharmos em desenhos animados a representação de tais características que atribuem a esses animais a bestialidade relativa à sua parte mais instintiva e irracional. Por isso, neste artigo, vou analisar o primeiro curta-metragem em preto e branco do desenho animado dos anos 1930 Betty Boop, chamado *Dizzie Dishes*, que contém elementos que confluem com este assunto e, além disso neste primeiro curta-metragem, Betty Boop é caracterizada como uma cadela, elemento que será analisado a partir das discussões sobre o especismo de gênero.

Palavras-chave: Antropomorfismo, bestialidade, especismo, cinema de animação.

The anthropomorphism is defined as the attribution of emotions, characteristics and human intelligence to non-human animals. It includes the generation of images of animals with human traits or the representation of animals dressed and performing human activities. In cartoons, it is common to witness the representation of these characteristics that attribute to these animals the bestiality that they supposedly contain in their most instinctive and irrational parts. Hence in this article I will analyze the first black-and-white short film in the 1930s cartoon Betty Boop, called *Dizzie Dishes*, which contains elements that converge with this subject; moreover, in this short film, Betty Boop is depicted as a dog, an element that would be analyzed from the discussions on gender speciesism.

Key Words: Anthropomorphism, bestiality, speciesism, animation cinema.

1. Introducción

Dizzy Dishes consiste en el primer cortometraje del personaje animado Betty Boop. El mismo fue lanzado en el año 1930, producido por los Estudios Fleischer y distribuido por los Paramount Studios. El surgimiento del mismo se da dentro del cine en blanco y negro, en la denominada edad de oro de la animación estadounidense.

En su primera aparición, Betty tenía cuerpo de mujer, pero su rostro mostraba características de un perro caniche francés. El animador la rediseñó en 1932 para ser reconociblemente humana. Sus orejas de perro se volvieron pendientes en forma de aro y su nariz negra de perro *poodle* se convirtió en una nariz femenina en forma de botón.

El dibujo animado se desenvuelve dentro de un período de liberalismo social que siguió al final de la Primera Guerra Mundial, cuando la mujer luchó por lograr la emancipación en una medida considerable. De los clubs privados de jazz emergió una nueva tendencia entre las jóvenes, que aparecieron a raíz del cierre de muchos bares y cabarets por motivo de la Ley Seca (1920-1933). Este tipo de mujeres, denominadas *flappers*, usaban faldas cortas que dejaban al descubierto sus rodillas cuando bailaban y no llevaban corsé, en cambio usaban fajas que reprimían la forma femenina. También lucían un corte de cabello tipo *bob*, escuchaban y bailaban música no convencional para esa época (jazz), usaban grandes cantidades de maquillaje y joyas –para entonces solo las prostitutas lo hacían–, bebían licores fuertes, fumaban y conducían, a veces a altas velocidades.

Todas estas conductas que se decía que eran similares a las de un hombre representaban un desafío a las leyes y a lo socialmente correcto de la época. Eran nuevas mujeres que no pretendían ser un hombre, pero tampoco querían quedar relegadas a los cánones de la época. Y este dibujo animado reúne todas esas características, no obstante, como forma de protesta social, representada a través de animales no humanos. Y, relacionado con el especismo, se visualizan dos representaciones devenidas a menos, los animales no humanos y las mujeres.

2. Sobre el especismo de género y la supuesta bestialidad animal

Los dibujos animados poseen una relevancia importante en la presentación de cristalizaciones sociales. Betty Boop hizo lo propio entre 1932 y 1939, al presentar a una mujer independiente, trabajadora y responsable, con altos valores ciudadanos. Como un producto cultural, Betty Boop contribuyó a la socialización de nuevos modelos de

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



comportamiento social, en los cuales la mujer jugaba un papel importante por la autonomía que lograba en el mundo moderno.

Así, la pequeña heroína es un ejemplo de la aparición de un nuevo modelo de representación femenina, de una mujer independiente en un mundo en el cual apenas se le comenzaban a reconocer los derechos políticos y civiles. En una sala de fiestas cuatro gatitas cantan y bailan. El perro Bimbo atiende a un hambriento gorila, quien le pide un pato asado. Ya en la cocina, mientras lo prepara, un aluvión de pedidos le agobia y enfada. Con el plato ya listo, sale a la sala airoso en el momento en que sobre el escenario actúa una chica, la después reconocida Betty Boop. Desatendiendo al cliente, Bimbo contempla dicha actuación, al final de la cual sube al escenario, enamorado y alegre, cantando y bailando con el pato. Mientras tanto, la cólera del gorila crece tanto como su apetito y sale a la persecución a Bimbo hasta la cocina. Allí, Bimbo logrará escapar de las garras del gorila.

En este primer cortometraje, *Dizzy Dishes*, Betty Boop aparece representada como una perra. Representación femenina en transformación hacia Betty Boop. Al contrario de otros personajes de la época, como Minnie Mouse y Olivia, conjugaba la coquetería femenina con la apariencia de una mujer perra *flapper* y las limitaciones que eran evidentes en el mundo social material para una mujer que deseaba su independencia: debía trabajar, defender sus derechos, administrar el dinero, lidiar con sus sentimientos y estar gran parte de su tiempo sin la protección de un hombre a su lado en la condición de novio o esposo. Con una imagen claramente provocadora, Betty rompió los esquemas tradicionales de representación femenina en los dibujos animados, aunque esto no impidió que sufriera los embates de la moral privada llevada al ámbito público. No solo ello, sino que era acompañada por un grupo de gatitas también vestidas provocativamente.

La atribución de características humanas, prohibidas hacia animales no humanos, quizás haya sido una forma de protesta, o de animarse a hablar y llevar a la pantalla grande a personajes del *under*, a la escoria de la sociedad representada en animales no humanos. Es importante destacar que los mismos recién vieron reforzados sus derechos en los últimos años.

Justamente, el término especismo hace referencia a la distinción de la especie humana, considerada superior a otras especies no humanas, y se trata de un prejuicio moral basado en rasgos biológicos. La forma de especismo más común es el antropocentrismo, es decir, la creencia de que solo los seres humanos tienen valor

moral. Y desde la antigüedad, incluido el periodo griego, se manifestaba de esa manera: “Así la posición recta del hombre sería aquello que lo habilita, precisamente, a la contemplación del *kosmos* y, por lo tanto, lo convierte en su producto supremo” (Ludueña Romani, 2012, p. 41).

El especismo rechaza, por tanto, el valor inherente de las restantes especies animales y solamente les otorga un simple valor instrumental. Y los animales no humanos, como parte de la naturaleza, son considerados como objetos, destinados a complacer a los animales humanos. Las especies no humanas, así como toda la naturaleza de la cual son parte, se han convertido en meros instrumentos. Pero con el avance de los años han surgido movimientos antiespecistas que defienden y propugnan que los animales poseen derechos, equiparables al *homo sapiens sapiens*, pudiendo, incluso en el arte, visibilizar cómo se les atribuyen rasgos y características humanas.

Siguiendo dicho lineamiento, se puede plantear, con menor o mayor conocimiento, sobre los humanos que refieren a los animales. En general, la denostación es femenina (perra, víbora, zorra) y el reforzamiento es masculino (lobo, león, tigre). Que el modo más común de animalizar negativamente a alguien sea recurriendo a ejemplos femeninos no es casual. A este respecto, se debe considerar la distinción brutal que por siglos significó no ser hombre para cientos de miles de mujeres alrededor del mundo; mujeres imposibilitadas, solo por el hecho de ser sí mismas, de estudiar y trabajar, y de participar en política. En definitiva, de formar parte de manera activa e integral de las sociedades en las que vivieron. ¿Pero cuál sería la relación entre el menosprecio hacia los animales y hacia las mujeres en la cultura occidental?

3. Entre la animalidad humana y no humana. ¿Tan diferentes?

La distinción hombre/animales, en particular, o también naturaleza/cultura, en general, es la base sobre la que se aplica el dispositivo que transforma lo existente en un objeto, recurso natural, para “garantizar la producción y la reproducción de la forma de existencia humana capitalista” (Fleisner, 2018).

El *status* que poseen los animales no humanos en la sociedad biológica ha aumentado en los debates críticos posthumanos y esto obedece a la ruptura radical con el humanismo y su concepto tradicional de sujeto. El interrogante por lo humano ha implicado una revisión de las jerarquías de subordinación ejercidas contra aquellas formas de vida que no responden al ideal que se prescribe del sujeto. ¿Los animales no

humanos poseen los mismos derechos que los humanos? ¿Tienen la capacidad de sentir y aptitudes que los hagan equiparables a los humanos? ¿Poseen la misma dignidad que puede poseer un ser humano? “Ya se trate de la racionalidad, la sensibilidad moral o la libertad, el humanismo suele apelar a la unión de los humanos basada en alguna característica compartida (entre ellos y ninguno otro existente)” (Billi, 2020, p. 4).

El paradigma humanista naturalizó la jerarquización de las diversas formas de vida, plantando en diversos autores la necesidad de reevaluar y abandonar todos aquellos modos antropocentristas de entender la vida: “(...) cada vez que queramos aproximar lo humano a la naturaleza, nos hallaremos impedidos por la objeción de que el humano es, ante todo, o es también, un ser cultural que debe escapar o, en todo caso, distinguirse de la naturaleza (...)” (Latour, 2017, p. 28). Y del mismo modo se naturalizó la violencia de género, y más aún el desprecio canalizado en la animalización de animales no humanos.

Se plantea un punto de vista diferente, a contrapelo de la tradición humanista que reivindicaba la soberanía humana sobre las formas de vida. Es interesante el análisis y la creencia de que naturaleza y cultura son términos que no pueden encontrar ningún punto en común, entendidos como irreconciliables: “(...) toda definición de la crisis ecológica como retorno del humano a la naturaleza denota inmediatamente una especie de pánico, puesto que nunca sabemos si nos pide que volvamos a la animalidad bruta o que retomemos el movimiento profundo de la existencia humana (...)” (Latour, 2017, p. 29).

Y los dibujos animados poseen esta capacidad de poder conjugar especies que se consideran diferentes, hace que, superiores e inferiores, por unos momentos, queden equiparados. Pero conllevan una reflexión, ¿se atribuyen características humanas a los animales no humanos, o acaso sucede lo contrario?

4. Violencia especista

Según Foucault, “la violencia es un medio de quienes tienen más poder en la sociedad sobre los que no lo tienen; es un recurso de dominación social que se dirige a los cuerpos y a las almas de las personas con el fin de lograr su control y mantener el orden establecido” (1975). En este sentido, la violencia representa un medio para asegurar que cada uno se quede en su lugar y que, de esta forma, el orden y la hegemonía se preserven.

En base a patrones sociales de comportamiento se entendió por muchos años, y desde épocas ancestrales que, por ejemplo, la mujer debe obedecer a un hombre, que los animales no humanos son simplemente objetos accesorios y que, por ello, en base a sus

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



supuestas inferioridades, se justifique el castigo sobre sus cuerpos, sobre sus almas. El quedarse en su lugar representa la conservación de las relaciones de poder establecidas por quienes detentan ese poder. En este orden de ideas, la violencia en sus diversas manifestaciones debe ser vista como una conducta orientada a controlar y mantener un orden de cosas que, en el análisis de este trabajo de investigación, responde a la necesidad de someter y oprimir a los animales humanos género femenino y a los animales no humanos con fines y formas ilegítimas, ilegales y/o atentatorias de los derechos humanos. Frente a este nuevo paradigma que afronta la sociedad de visión inclusiva, ¿es correcto hablar de derechos humanos? ¿no sería más apropiado hablar de derechos de los seres vivos acorde al nuevo paradigma universal de derechos?

Y como queda evidenciado, en lo que para algunos sería un simple dibujo de animación, de cada personaje, y en solo pocos minutos, se pueden encontrar estructuras mentales, estereotipos, relaciones de subordinación. Y lo mismo se puede ver reflejado en los personajes femeninos, como las gatitas y las perras. De cierto modo, muestran un patrón de pensamiento antiquísimo, si consideramos que este primer corto es del año 1930.

La caracterización del género femenino está íntimamente relacionada con la violencia contra las mujeres, entendida como una expresión de relaciones de género desiguales que tiene bases históricas, sociales y culturales complejas, por lo cual no se puede abordar desde la perspectiva de actos aislados y ocasionales, producto de decisiones personales de individuos:

Se debe entender como un problema que se configura sobre relaciones desiguales de poder, y que se sostiene en prejuicios y estigmas históricos socialmente contruidos, que tienen un efecto excluyente de menoscabo o anulación del reconocimiento de los derechos humanos y las libertades fundamentales de las personas (Levy, 2007).

Del mismo modo, en los últimos años, a la par de la opresión de las mujeres comenzó a tomar notoriedad y amplia difusión la opresión, explotación y vejación de los animales no humanos. No menos importante es recordar que el patriarcado moderno se funda en el dominio de la razón sobre la naturaleza. De hecho, la cosificación y explotación de vidas y cuerpos animales deben ser objeto de análisis, dado que el feminismo trata de combatir la forma en que el patriarcado rechaza los intereses de ciertos seres para beneficio de otros designados arbitrariamente superiores. La vulnerabilidad de los animales no humanos se utiliza como justificación implícita para su abuso.

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



En el cortometraje se representa claramente la cosificación del cuerpo de las mujeres a través de personajes no humanos. Quizás haya sido una forma de protesta pública donde se observa con nitidez el estereotipo embarazado de la época. Lo llamativo es que esta visión aún se encuentra demasiado arraigada en las mentalidades.

Cuando se cosifican los cuerpos femeninos, de manera similar, los cuerpos de los animales no humanos se reducen a cosas carnales que pueden ser consumidas o usadas en proyectos científicos dolorosos o poco éticos. La mayoría de los animales que mueren cada año se sacrifican a través del sistema de cría intensiva. Las animales hembras soportan una vida de violación repetida y embarazos perpetuos y, después de que se gastan, son sacrificadas. Un ejemplo de ello son los criaderos de perros de raza, verdaderas máquinas de explotación.

Una reacción similar también se ve reflejada en el discurso asociado a los humanos cuando se asume que la lucha de un grupo por sus derechos debe atraer nuestra atención más que las luchas por los derechos de otros grupos, o que un grupo merece mejor tratamiento que otro a pesar de que ambos grupos son oprimidos. Este binomio de violencia de género y maltrato contra animales no humanos suele suscitar indignación en quienes, habiendo superado el prejuicio de género, conservan sin embargo el de especie y, por ello, en el fondo, consideran que la crueldad o la injusticia para con los animales son solo faltas menores.

Cuando se habla de la relación existente entre la violencia hacia los animales humanos y el maltrato hacia los animales no humanos, la primera reacción que se observa es la del asombro, en la cual las personas humanas consideran que solamente los humanos poseen la capacidad de sentir dolor, sufrimiento, y piensan que esta cuestión es de mayor importancia, no comparable a la vida o a la integridad física de un animal no humano. A esto lo denomino abismo antropocéntrico, situación en la cual las víctimas son iguales, no existen seres inferiores ni superiores, simplemente se trata de vidas, cada una tiene el derecho universal a vivir según sus particularidades y su grupo de pertenencia. Pero este pensamiento se encuentra tan arraigado y naturalizado en las sociedades, que es un trabajo que pasará a las nuevas generaciones, que crezcan y evolucionen en un respeto hacia la vida de todas las especies vivientes.

En el caso de los animales no humanos, la violencia es más silenciosa, ya que poseen una imposibilidad natural de no poder protestar o quejarse directamente. Ellos no pueden denunciar, no pueden hacer un reclamo legal, la violencia que sufren aparentaría no tener

vuelta, no tener salida y, en consecuencia, solo les permite bajar su cabeza y de alguna manera esperar que alguien sepa de su padecer y pueda ayudarlo.

La violencia en animales humanos y no humanos genera las mismas reacciones a pesar de las diferencias físicas y anatómicas. Las mujeres pueden pedir auxilio físicamente, pero el miedo impide poder expresarlo y manifestar lo que se está padeciendo; los animales no humanos deben esperar ser auxiliados. Esta vivencia, en ambos casos, los lleva al silencio; qué difícil y a la vez tan simple imaginar por un segundo las reacciones de dos personas violentadas de la misma forma y de diferentes modos, pero en fin siendo víctimas. La violencia inhibe el desarrollo de las personas y causa un daño irreversible, que comienza con una ofensa verbal y termina con la muerte.

5. Una perra provocadora



Figura 1. Betty Boop en su primera aparición en el cortometraje *Dizzy Dishes*, representada con rasgos de una perra. Imagen recuperada de <https://www.dailymotion.com/video/x2geuj9>

En el cortometraje *Dizzy Dishes* aparece por primera vez Betty Boop, quien es representada como una perra con atributos humanos. Y así, surgen diversos personajes identificados con distintos animales no humanos que, paradójicamente, son humanizados y son dotados de características humanas propiamente dichas. En dicho corto, cada animal no humano es representado como un humano, ya que pueden hablar, pueden cantar, pueden bailar, pero al mismo tiempo se le atribuyen características que en el colectivo imaginario se consideran naturales en ellos: un gorila violento, las gatas provocadoras, seductoras, y la perra como líder protagonista y sensual. Desde este punto de vista, ¿en cuántas ocasiones habremos calificado a alguna mujer como gata o perra?,

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



¿cuántas veces nos habremos mofado de algún hombre como un gorila por su aspecto o actitud?

Frases, expresiones que en la actualidad son viralizadas y reproducidas en masa hacen que esta creencia universal no pueda verse desarraigada de las mentalidades sociales y constituyen claramente una forma de violencia simbólica y mediática. La violencia de género, en ese sentido, se expresa en contra las mujeres. Esta violencia tiene una función central en la preservación del sistema patriarcal dominante, bajo el cual se han jerarquizado los géneros y se han estereotipado los roles, las identidades y las actitudes de las mujeres y los hombres. En esta jerarquía de las personas basada en su sexo, las mujeres se encuentran en una posición subordinada frente a los hombres y la violencia constituye un medio de preservación de esa hegemonía.

Queda más claro esto al analizar al personaje principal Betty Boop ya que puede notarse que sus características físicas son las de una perra sensual, que contrastan con su época y reflejan a aquellas jóvenes denominadas *flappers*, que comenzaban a usar faldas cortas, sin corsé, un corte de cabello llamado *bob cut*, eran amantes del jazz para escucharlo y bailarlo como un sonido rebelde en las décadas de 1920 y 1930. Sus conductas se asimilaban a las de un hombre, contrarias a lo que era correcto en la época, y bebían, fumaban, manejaban autos, pero eran provocativas y liberales ante el machismo. No obstante, se debe reparar en que en este primer llamado de atención no se utiliza a una mujer propiamente dicha, sino que se utiliza a una perra. Se podría decir perra y mujer, peligrosa combinación.

“Ciertamente, en la mayor parte de Latinoamérica, ‘perra’, además de ser la hembra de la especie canina, equivale a decir prostituta, promiscua, puta. Es una representación negativa de lo femenino, al punto de ubicar a la mujer portadora de la representación en un lugar de estigma y vergüenza” (Garzón, 2005, p. 3). Lo interesante de este dibujo animado es que no debe ser analizado como un hecho lejano, de otra época, si bien data del año 1930, sino que, a pesar de todas las luchas, de los prejuicios y estereotipos, aún este término sigue siendo utilizado constantemente. La perra que sale a la calle a buscar hombres, a cazar perros. Siempre el género femenino como provocación, en el rol activo, en busca del pobre hombre, sumiso.

La historia de la representación “perra” es, desde hace tiempo, la misma: desde principios del siglo XX se utiliza “perra” para nombrar a las mujeres promiscuas. Basta citar solo otro ejemplo:

En 1919 se publica un artículo de carácter científico, en la Revista Nacional de Agricultura (1919: 175-176), uno de los entes responsables de la difusión del conocimiento colombiano, en el cual se enseña cómo escoger una mascota doméstica. Una elección que merece reflexión es la perra canina, por su infidelidad con el amo en periodos de “calentura” (Garzón, 2005, p. 4).

Nuevamente toda la carga la lleva la hembra, y no puede pasar desapercibido. Con respecto a la época de celo, en la República Argentina se ha llegado a castigar de modos crueles a las perras por entrar en este período, castigos de modos inconcebibles. Del mismo modo, el femicidio por parte del género masculino es utilizado como método aleccionador contra la mujer, en el cual se castiga una infidelidad que, erróneamente, fue calificado como crimen pasional, y que hoy en día sigue dejando víctimas.

“La elección de una esposa se encuentra mediada por especificaciones similares a las que orientan la elección de una mascota: la mujer deber ser sana y poco susceptible a la infidelidad” (Marañón, 1929). Nuevamente, la fidelidad, la culpa, el error son atribuidos a la hembra, la hembra debe ser fiel, estar al lado del hombre. No obstante, Betty Boop, en su representación como perra, se presenta con todos los rasgos que no hacen a una buena mujer, o a una buena perra. Es provocadora, es sensual y no deja de actuar de ese modo, a tal nivel que se convirtió en toda una figura mundial.

6. Gatitas sensuales



Figura 2. Las coristas sensuales, aparición en el cortometraje *Dizzy Dishes*, representadas con rasgos de una gata, asociados con la provocación. Imagen recuperada de <https://www.dailymotion.com/video/x2geuj9>

También se observa a un grupo de gatitas bailando con vestidos cortos, en actitud sensual, y no menos destacable es que hayan sido representadas como tales. “Fue el papa Inocencio VIII en 1484 quien lanzó la primera persecución contra los gatos y fueron

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



sacrificados de a millones” (Arias, 2016). La figura de los felinos, de antaño, posee una reputación negativa. Siempre asimilados a la astucia, a la conveniencia, salvo algunas culturas que las consideraban fuentes de fortuna.

El término gato es usado cada vez con más frecuencia entre jóvenes, asociado a una mujer sexy que utiliza su cuerpo y sus encantos para seducir a varones adinerados con el objetivo de ascender social y económicamente o, por lo menos, disfrutar de ciertos beneficios por ellos posibilitados, como cenas, paseos, viajes y regalos.

En primer lugar, la figura del gato podría pensarse como una representación hiperbólica de la feminidad que exagera aquello que socialmente es propuesto y prescrito –y a la par condenado– para el cuerpo femenino. Estamos frente a una figura estrechamente ligada a cierta representación de “la mujer” construida por los medios de comunicación que, como afirma De Lauretis (1992), funciona como “condición de existencia” para las mujeres, en plural.

En un dibujo animado se encuentra un estereotipo tan común, y resalto, de trascendencia entre la juventud, porque quienes primero acceden a los dibujos animados son niñas y niños, que crecen y naturalizan los típicos estereotipos atribuidos al rol femenino y al masculino. Y aquí se observa un grupo de gatitas, vestidas con minifaldas, mostrando sus colas al público, que pasan a ser simples objetos, sus cuerpos son cosificados.

Las figuras del gato y la puta funcionan como insultos injuriantes y degradantes que parecían interpelar(las) a retomar, sistemáticamente, el guion sexual, de género y de raza/clase hegemónico. Estas figuras hacían las veces de recordatorio disciplinante, incluso para las mismas enunciatoras, y funcionaban como “mecanismos disciplinarios” de “dirección” y “orientación” (Foucault, 2008) promoviendo cierto control del cuerpo (reducido en desobediencia) y realizando (en un sentido performativo) modos de sujeción y subjetivación particulares (Bianciotti y Ruiz, 2017, p. 180).

El análisis hecho aquí muestra también cómo el conjunto de lo social, del poder, en términos de sexismo, racismo y clasismo “se proyecta en las subjetividades a través de los usos de categorías clasificatorias que hacen posible la representación: gato, puta. Dichas categorías refieren a una cosmovisión, a una estética y una moral, a un ‘ethos’” (Geertz, 1992).

“En este sentido, las categorías utilizadas por estas jóvenes pueden pensarse como ‘realizaciones prácticas’ de un complejo conjunto de valores, normas y formas de concebir

el mundo social” (Blázquez, 2004). Cada una de ellas materializa un proceso de percepción, representación y actuación que liga lo social a lo subjetivo y que ajusta lo subjetivo a lo social. La figura del gato aparecía estrechamente relacionada con la posibilidad y la intención de ascenso económico en sus más diversas maneras de hacer intercambios para lograr tal objetivo: desde ponerse de novia con varones con dinero a seleccionar clientes adinerados que cubran gastos de muy diversos tipos. Aquí, el erotismo estaba vinculado con el dinero como valor de cambio.

7. El gorila bravo



Figura 3. El Gorila Bravo, aparición en el cortometraje *Dizzy Dishes*, representa rasgos asociados a la masculinidad, a la violencia. Imagen recuperada de <https://www.dailymotion.com/video/x2geuj9>

Y como analicé al principio de este trabajo, al varón, al macho, se le atribuyen rasgos de masculinidad: es agresivo, es fuerte, es grande, peleador. Y qué mejor animal no humano para representar esta figura que un gorila. El autor tomó en consideración hasta el más mínimo detalle: orangután grande, fortachón, con bigotes, de manos grandes y con su sombrero.

Este dibujo animado representa todos los estereotipos clásicos que persisten hasta la fecha. Quizás, a diferencia de los cuentos de príncipes y princesas con finales felices, la heroína principal del cuento continúa en su lucha sin importar el qué dirán.

8. Estereotipos y cosificación

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



Por supuesto que aún hay mucho por lo que luchar en las sociedades en lo referente a la violencia hacia las mujeres y hacia los animales no humanos: en el trabajo, en los hogares, en la calle. Se puede ver en los medios de comunicación cómo muchas veces este tema es tomado tan livianamente hasta llegar a vulnerar la dignidad de los seres vivientes, de los seres sintientes.

Y esto excede la legislación penal que existe en los diversos países. Si bien la penalización por maltrato animal en la República Argentina es avergonzante, ya que no existe lógica que entienda que hechos aberrantes sean castigados solo con una pena de entre 15 días a un año, esta temática debería abordarse desde la relación que los seres humanos tenemos con los animales no humanos.

La realidad es que todos somos animales y considero que es lo más importante que se debe recordar cada minuto de nuestras existencias. Somos tan animales como un perro, un gato, una serpiente (otra especie tan mal vista y castigada como consecuencia de, supuestamente, traer el pecado a la humanidad) o un murciélago (víctima a quien últimamente se le atribuye una pandemia mundial). Simplemente, tenemos la capacidad de hablar y, supuestamente, poseemos razón y entendimiento. Del mismo modo, aprender a amar la diferencia que compone el mundo con nosotros incluidos. Por ello, remarco que por más que existiera una legislación ejemplar, con sanciones severas, la cultura que impregna las sociedades llevaría a los mismos caminos que venimos recorriendo. El rol fundamental se encuentra en la prevención, en la capacitación, en las nuevas crianzas, en las nuevas familias, en los medios masivos de comunicación y en todo ente con capacidad de socializar, que apunten una formación en derechos universales y respeto hacia toda forma de vida.

A modo de ejemplificación, la República Argentina posee una legislación ejemplar en materia de respeto a las diversidades sexuales, no obstante, vemos cómo constantemente sus derechos son vulnerados. En materia de aborto, existe un Código Penal desde el año 1921 que autoriza el acceso al aborto no punible frente a determinadas causales, y aun así se sigue violando y se imponen impedimentos y obstáculos para acceder al mismo.

Desde la nueva ley se debe buscar consagrar un nuevo paradigma que conciba la comunicación como un derecho humano fundamental para el ejercicio de la ciudadanía sin discriminaciones ni distinciones. En este marco, los medios audiovisuales tienen un absoluto desafío y una gran responsabilidad que es proporcionar modos de comprensión

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



del mundo que promuevan y respeten los derechos humanos de los seres humanos propiamente dichos, y de los sintientes.

Sin embargo, las representaciones convencionales difundidas por los medios audiovisuales están articuladas con sensibilidades arraigadas en los públicos y reconocerlo es parte necesaria del gesto democrático y del reto que significa trabajar por la progresiva deconstrucción de aquellos estereotipos que se condicen con versiones clasistas y estéticas de lo real femenino como de la cosificación de lo animal no humano, irreductible a una única imagen o interpretación. Es posible pensar que, en sociedades comunicacionales, resulta deseable innovar y trascender los modos de producción y representación ya conocidos e instalados.

Por ello, la necesidad de erradicar la violencia mediática contra las mujeres y los animales no humanos supone, desde el inicio, la des-reificación de la representación social y mediática. Los medios audiovisuales trabajan en sintonía con pautas culturales y se convierten en un gran canal socializador, dentro de un contexto determinado, e intentan plantear que en muchas ocasiones el maltrato, la subordinación y obediencia son componentes de la identidad cultural y que, en tanto tal, no está exenta de ser contada, relatada, representada. La cuestión está en que, en el orden actual de medios, los estereotipos recorren buena parte de los *mass media* más diversos del discurso publicitario y audiovisual, inclusive el tratamiento desde los propios noticieros, que actualizan formas de representación que suelen ubicar a las mujeres en un lugar de obediencia a ciertos mandatos sociales (maternidad, belleza, candor, emoción), que las simplifican en tanto identidades sociales complejas.

Los sujetos capaces de soportar y tolerar el maltrato hacia un animal claramente están dentro de un ciclo de maltrato hacia sí mismos, un camino que a la larga o corta va llegar a su realidad. La violencia es un acto de intención que puede ser único, cíclico o bien recurrente y que se caracteriza por el poder que existe entre el maltratador violento hacia los seres vulnerables, ancianos, niños, animales, pero cuando se hace referencia a los animales no humanos se encuentra una clara vulnerabilidad de los mismos. En poder del sujeto, este poder que ejerce sobre estos últimos se extiende hacia todos. Sobre todo, cuando es claro el vínculo existente entre las personas y animales, la violencia cobra un agravante importante. Los estudios realizados muestran claramente la existencia de sometimiento, que con chantaje y demás amenazas el maltratador somete a sus requerimientos a las personas usando como medio a los animales.

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



Estudios realizados demuestran que el maltrato animal es indicador fiable y temprano de violencia interpersonal e intrafamiliar. Y los dibujos animados no deben ser tomados aisladamente, sino que deben ser comprendidos dentro del entorno en el que surgen. De ahí que se vuelve necesaria una deconstrucción heterogeneizante que transforme el discurso único de los estereotipos históricos y contemporáneos (injustos, autoritarios y antidemocráticos) y promueva una pluralidad que dé cuenta y sea respetuosa de la compleja diversidad social y su aspiración igualadora y democratizante.

Allí los Servicios de Comunicación Audiovisuales tienen un rol crucial que los convoca al desafío de romper con la inercia de las tradiciones legitimistas y promover innovaciones discursivas y representacionales de acuerdo con los derechos humanos. En base a ello, y desde una perspectiva transformadora, consideramos que el sistema educativo y los medios de comunicación masiva, en tanto agentes socializadores, se vuelven destinatarios fundamentales de propuestas de acción que abarcan la capacitación a profesionales de la comunicación y la construcción de materiales que sirvan de insumo para la práctica en distintos ámbitos institucionales, gubernamentales y de las organizaciones de la sociedad civil. Este conjunto de actores tiene el objetivo de motivar una creciente concientización de la sociedad sobre la problemática de violencia de género y violencia contra los animales no humanos con miras a su erradicación.

Desde los medios de comunicación debería comenzar a modificarse incluso el vocabulario, teniendo en cuenta su influencia como formadora de opinión. Muchas veces se encuentra estructuralmente asociado a situaciones de naturalización o tolerancia hacia formas menos extremas de violencia y a veces se convierte en el último eslabón de una progresión violenta muchas veces marcada por abuso verbal, emocional, psicológico, sexual, violaciones, prostitución forzada, maltrato de la infancia, diversas formas de tortura física, mutilación genital, infanticidio femenino, entre otras, y de acuerdo a la cultura. También se ha definido al feminicidio como un “crimen de odio” contra las mujeres, a la vez que desde ciertas perspectivas se ha incorporado en su definición la tolerancia del Estado hacia esta forma de violencia. Al mismo concepto confuso se suma la utilización del término “crímenes pasionales” entendido como una provocación y hasta casi una justificación al asociarlo a una respuesta a una reacción provocada de una mujer hacia un hombre, porque solo se utiliza cuando el atentado contra la vida se presenta de un hombre hacia una mujer.

El hecho de utilizar como referencia las sensaciones que experimentan los seres humanos para valorar las que experimentan los animales puede ser una forma de antropomorfismo

poco conveniente, que puede llevar a extraer conclusiones no siempre bien fundamentadas.

9. Hacia la deconstrucción

Si bien el hogar es claramente el espacio fundamental de socialización primaria, los medios de comunicación constituyen un ámbito fundamental en importancia en términos del proceso de socialización. El Estado posee un rol fundamental al contar con la posibilidad de inducir cambios en los patrones culturales a través de la transmisión de información y el modo en que es transmitida. Para avanzar en el logro de la igualdad de género, el trabajo consciente de los y las comunicadores sociales tiene un papel fundamental, que requiere de cierta formación y concientización respecto de la concepción de las diferencias de los seres sintientes.

El papel de los interlocutores sociales es sumamente importante, se trata de poseer un rol activo ajeno a las presiones políticas y sin interferencia de amiguismos y preferencias. Muchas organizaciones sociales se están organizando con fuerza en pos de luchar por los derechos de los animales no humanos.

Bajo el discurso de los usos y costumbres y de la conservación de la tradición, las mujeres se han erigido como guardianas de la cultura. El papel tradicional de las mujeres ha cimentado la organización social básica en las familias y comunidades indígenas; constituye la matriz de los conceptos más arraigados e inamovibles de la tradición, en donde los hombres son quienes resultan beneficiados, con la autoridad comunitaria y familiar. Esto genera que se den situaciones de violencia contra las mujeres en lo familiar y en la comunidad y prácticas tradicionales perjudiciales avaladas y naturalizadas por los usos y costumbres.

El patriarcado es una estructura de poder arcaica y universal que regula las relaciones entre hombres y mujeres colocando a estas en posiciones de inferioridad y sumisión, asignándoles los rasgos y características de los oprimidos (inteligencia, inferioridad, pasividad, instintivismo, sensualidad, hipocresía) y ejerciendo una suerte de colonización interior de modo que este dominio resulte imprescindible (Levy, 2007).

Y, del mismo modo, debe entenderse la violencia hacia los animales no humanos desde el reconocimiento de la incompletud y debilidad recíproca, la cual es una condición indispensable para un diálogo intercultural, hacia un camino progresivo al reconocimiento de la dignidad de los animales no humanos. En el área de los derechos y la dignidad, el apoyo social a las reivindicaciones emancipadoras que potencialmente

contienen solo es alcanzable si dichas reivindicaciones han sido apropiadas por el contexto cultural local, siendo todo un camino gradual, en el cual las nuevas generaciones vayan naturalizando que animales humanos y humanos somos iguales en dignidad y poseemos derechos en igualdad.

De manera similar, el interés por establecer normas de conducta en las relaciones que los humanos mantienen con los animales no humanos y el trato que se les dispensa es casi tan antiguo como la propia historia humana. En el libro del Génesis del Antiguo Testamento aparecen preceptos acerca del dominio que los humanos podemos ejercer sobre todos los animales

Tanto los filósofos griegos, como Aristóteles o Epicuro, como la tradición cristiana medieval, desde San Agustín a Santo Tomás de Aquino, se interesaron y reflexionaron sobre la cuestión de los animales. Del mismo modo, filósofos modernos, como Descartes (que consideraba que los animales eran simples máquinas) o Kant recogieron en sus obras reflexiones acerca del estatus moral de los animales. Todos ellos, con muy pocas excepciones (como la de los filósofos pitagóricos), han defendido una posición de absoluto dominio de los humanos sobre los animales no humanos, en correspondencia con las actitudes que la mayoría de las sociedades han practicado en su trato con los animales.

En efecto, a lo largo de la historia los humanos siempre hemos utilizado a los animales para nuestras necesidades y/o diversiones sin preocuparnos de su sufrimiento o bienestar. Cuando se les tenía en consideración siempre era en función de los intereses humanos y no en función de los propios animales. Y, aunque existen diferencias dependiendo de las distintas culturas, esa pauta de conducta ha constituido la norma predominante.

10. Consideraciones finales, conclusiones a modo de cierre, etc.

Los dibujos animados son, sin lugar a dudas, un factor clave en la socialización de grandes grupos en la sociedad contemporánea. Más importante aún es entender que, a través de ellos, se influye en la mentalidad de los niños y niñas, lo cual es un factor importante en sus crecimientos. Desde ese acompañamiento, no es sorprendente escuchar determinadas expresiones, de las cuales los progenitores incluso se asombran. Por eso es que los dibujos animados no pueden pasar desapercibidos en el proceso de socialización de los niños y

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



niñas. Aunque a nivel general el cortometraje es considerado un género menor, este ha contribuido a la transmisión de valores estratégicos.

Y, en el presente caso de análisis, Betty Boop jugó un papel importante en la ruptura con el marco tradicional del rol asignado a la mujer en la heterosexualidad. Y no solo ello, sino que, en el primer cortometraje *Dizzy Dishes* fue idealizada como una perra. Pero esta perra, a pesar de ser juzgada, condenada en su época, atacada y violentada simbólicamente, no deja su rol primordial y es elevada al estrellato hasta la actualidad. Sexualidad, sensualidad, a través de la atribución de características no humanas, también pueden ser entendidas como una lucha, en las que dos supuestas especies inferiores, la mujer y un animal no humano, se unen para denostar el maltrato recibido.

Si bien el presente artículo no tuvo como fin el análisis del especismo, no es menos importante destacar que *Dizzy Dishes* jugó en parte con el especismo, por un lado, atribuyendo características bestiales o quizás vistas como negativas a los animales no humanos. “Los racistas violan el principio de igualdad al dar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando se produce un conflicto entre sus intereses y los miembros de otra raza” (Beckoff, 2012). Pero también puede entenderse como una “reducción” del ser humano a la supuesta animalidad. ¿Acaso se habrá buscado de alguna manera equilibrar los atributos humanos y no humanos?

El especismo sería una forma particularmente injusta de antropocentrismo, tan condenable moralmente como el racismo o el sexismo. El especismo, como postura moral de principio, es inaceptable por ser arbitrario y discriminatorio. Por ello cerramos este trabajo con este interrogante: ¿deberíamos discriminarlos solamente porque no son de nuestra misma especie? Si poseyeran los atributos necesarios para considerarlos personas, ¿qué razón habría para no tratarlos como tales? Y el especismo de especie, como el de género, es igualmente repudiable, ya que implica discriminación sobre lo que se que considera inferior, de menor jerarquía.

Bibliografía

Arias, J. (2016) *La misteriosa afinidad entre la mujer y los felinos*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2016/11/22/actualidad/1479835819_627916.html

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



- Beckoff, M. (2012) *La moral de los animales*. Recuperado de: <https://filosofia.laguia2000.com/los-valores/la-moral-de-los-animales>
- Bianciotti M.C., Ruiz, S. (2017) *Gatos, putas y chicas tranqui. Recorridos performáticos y devenires subjetivos en dos campos de trabajo etnográfico*. Aposta. Revista de Ciencias Sociales, 75, (Pp. 219-250). Recuperado de: <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/bianciotti.pdf>
- Billi, N. (2020) *Apuntes de clase N° 9 del Seminario Naturaleza y cultura. Perspectivas problemáticas a partir de posthumanismo*. (Pp. 4) Universidad Nacional de Quilmes.
- Bourdieu, P. (1997) *Razones Prácticas: Sobre la teoría de la acción*. España: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant L.D. (1995): *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- De Laurentis, T. (1992 [1984]). *Alicia ya no*. Feminismo, Semiótica, Cine. Madrid, Cátedra.
- Fleisner, P. (2018) *Comunidades posthumanistas: dos ejemplos de vínculos no especistas: entre canes y animales humanos en la literatura y en el cine latinoamericanos* en Revista Alea: Estudios Neolatinos, Río de Janeiro, vol.20 no.2 mayo/ago.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar*. Siglo 21 Editores. México D.F.
- Garzón, M.T (2005) *Si te dicen perra... tienen razón. representación, identidad política y ciberfeminismo* en "perrahabl@" Nómadas (Col), núm. 23, octubre, 2005, pp. 195-201 Universidad Central Bogotá, Colombia. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105116741020.pdf>
- Lacity, M. y Janson, M. (1994, Otoño): *Understanding Qualitative Data: A Framework of Text Analysis Methods*, en Journal of Management Information Systems, vol. 11, núm. 2, pp. 137-155.
- Latour, B. (2017) *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI. P. 28

Dizzy Dishes: la utilización de los dibujos animados para representar la bestialidad de los animales... ¿no humanos o humanos?

Silvia Noemí Escalante



Levy, P., (2007) *La Inteligencia Colectiva, Nuestra Más grande riqueza*. Recuperado de <http://sociologiac.net/2007/07/19/pierre-levy-la-inteligencia-colectiva-nuestra-mas-grande-riqueza>.

Ludueña Romandini, F. (2012) *Mas allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. (Pp. 41). Buenos Aires: Prometeo.

Marañón, G. (1929) *Amor, conveniencia y eugenesia*. España, Historia Nueva.

SILVIA NOEMI ESCALANTE

Investigadora Adscripta en Activismo de género y construcción de identidades; y en Género y Violencia: Estudio de las relaciones y experiencias juveniles en el inicio de la escuela media. Maestranda en Ciencias Sociales y Humanidades, orientación Sociología. Abogada. Escribana. Mediadora Extrajudicial. Diplomada en Género y Movimientos Feministas; Protección Internacional de Derechos Humanos de la Mujer y Abogada de Niños, Niñas y Adolescentes. Presidenta y Capacitadora Fundación Metas, Objetivos y Vos provincia de Salta.

WHERE DO YOU COME FROM?
ALTERIDAD Y ANIMALIDAD ENTRE
HÉLÈNE CIXOUS Y JACQUES DERRIDA

WHERE DO YOU COME FROM? ALTERIDADE E ANIMALIDADE ENTRE HÉLÈNE
CIXOUS E JACQUES DERRIDA

WHERE DO YOU COME FROM? ALTERITY AND ANIMALITY BETWEEN HÉLÈNE
CIXOUS AND JACQUES DERRIDA

Enviado: 17 de agosto de 2020

Aceptado: 30 de octubre de 2020

Maurício Sérgio Borba Costa Filho

Mestre en Filosofía por el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Federal del estado de Pará - UFPA (Brasil).

Email: mauricioewf@gmail.com

Where do you come from? Alteridad y animalidad entre Hélène Cixous y Jacques Derrida

Maurício Sérgio Borba Costa Filho



El presente ensayo pretende abordar el pensamiento y la escritura sobre la alteridad animal otra-que-humana en una correspondencia entre filosofía y literatura, a través de los trabajos de Jacques Derrida y Hélène Cixous. De las cuestiones planteadas en *L'animal que donc je suis* - y teniendo en cuenta la propia centralidad de la *cuestión animal* en la empresa deconstructivista - leeremos algunos pasajes de *L'amour du loup et autres remords* y *Rêve je te dis*, dos colecciones de narraciones híbridas publicadas por Cixous en 2003.

Palabras clave: zoopoética, alteridad, animalidad, deconstrucción

O presente ensaio pretende abordar o pensamento e a escrita sobre a alteridade animal outra-que-humana numa correspondência entre filosofia e literatura, através das obras de Jacques Derrida e Hélène Cixous. A partir das questões suscitadas em *L'animal que donc je suis* - e levando em conta a própria centralidade da questão animal ao empreendimento deconstructivista - leremos algumas passagens de *L'amour du loup et autres remords* e *Rêve je te dis*, duas coleções de narrativas híbridas publicadas por Cixous em 2003.

Palavras-chave: zoopoética, alteridade, animalidade, desconstrução

This essay aims to examine the question of animal alterity through a correspondance between philosophy and literature, through the works of Jacques Derrida and Hélène Cixous. Taking into account the importance of the *question of the animal* to deconstructivism, broadly speaking, and the arguments raised in *L'animal que donc je suis* more specifically, we'll read a few passages from *L'amour du loup et autres remords* and *Rêve je te dis*, two collections of hybrid narratives published by Cixous in 2003.

Keywords: zoopoetics, alterity, animality, deconstruction

1. *Bombyx mori*

En el último tramo de *Un ver à soie*, texto escrito en tránsito entre Buenos Aires, Santiago de Chile y São Paulo, en 1995, Jacques Derrida, a punto de quedarse dormido, es invadido por una escena de su infancia en El-Biar: transportado a su habitación de niño, se encuentra frente a una casa dentro de su casa - la casa de los gusanos de seda que creaba, una modesta caja de zapatos donde se desarrollaba el meticuloso trabajo de la *cultura*, del *conocimiento absoluto* de los animales que aman esconderse, es decir, la producción *de uno mismo hacia afuera*, en seda, para luego involucrarse en la *noche blanca* del capullo (Derrida, 1998, pp. 83-84).

El pasaje del capullo a la mariposa llega a Derrida - nos cuenta él - poco después de leer un texto que trata de otra especie de *noche blanca*: es *Savoir*, de Hélène Cixous, una especie de testimonio-confesión de la miopía de la escritora que acababa de someterse a una cirugía correctiva con láser: un procedimiento que le permitió *ver* que las pestañas son como manos y los ojos son como labios que tocan los labios de un mundo que se le daba a sí mismo como una especie de dádiva (Cixous, 1998, p. 16).

Estos dos textos, publicados inicialmente en la revista *Contretemps* 2/3, en 1997, y posteriormente recogidos en un solo volumen titulado *Voiles*, contienen algunos elementos que me gustaría destacar como conductores de la breve lectura que haré de la correspondencia sobre la cuestión animal entre estas dos voces. Estos son: a) el tratamiento de la alteridad otra-que-humana; b) el desplazamiento de la escritura a un terreno ajeno de la *propiedad de la certeza*, es decir, un movimiento fuera del (*falo*) *logocentrismo*; y c) el lugar de la literatura en estos peculiares tratamientos y movimientos.

Esta lectura estará guiada por un conjunto muy limitado de textos: de Derrida, el clásico *L'animal que donc je suis*; de Cixous, *L'amour du loup et autres remords* y *Rêve je te dis*, dos colecciones de narrativas híbridas publicadas en 2003. Si tenemos en cuenta que Derrida sitúa expresamente la *cuestión del animal* en el centro del esfuerzo deconstructivista (Derrida y Roudinesco, 2004, p. 64) y que las figuras de animales otros-que-humanos cubren una miríada de textos (de la inmensa bibliografía) de Cixous, esta elección sólo puede haberse hecho con alguna dosis de arbitrariedad; una arbitrariedad que constituye, sin embargo, la condición misma de posibilidad del presente ensayo. Creo, sin embargo, que se trata de una elección justificable, ya que de este par de obras de Cixous podemos extraer algunas huellas fuertes de la ética / política de la animalidad que subyace en su zoopoética; y en cuanto a *L'animal que donc je suis*, creo que sigue siendo

un texto que todavía muestra toda su potencia filosófica a disposición de los estudios en zoopoética, y en el caso de la zoopoética de Cixous, entiendo que tiene una relevancia particular. Además de ellos, invitaré brevemente al texto el *Bisclavret* de Maria de França.

2. Fábulas del carnofalogocentrismo

Inscrito a partir del título *L'animal que donc je suis*, el verbo *seguir* constituye un gesto fundamental en el intento de pensar el animal y, de hecho, mucho más que eso, fundamental en el gesto de señalar la imposibilidad misma de decir, en Derrida, algo como *el animal*, en singular, restringiendo violentamente una variabilidad sinnúmero de formas de vida impasible de homogeneización en una sola categoría. Esta reducción, sabemos, es seguida tradicionalmente por un paso contrapuesto: una vez que se dice *el animal*, el animal humano aparece inmediatamente en oposición. Decir *el animal* es, por tanto, el primer paso en la fabricación del artefacto *Hombre*. En la homonímica simbiosis de la lengua francesa presente en la variación del *cogito* cartesiano que escribe Derrida - el *animal que donc je suis* - *suis* es ser, seguir (en el sentido de venir después), perseguir.

Este *venir después* conjugado con el problema de la nominación remite a Derrida a la segunda narración bíblica de la creación (*Génesis*, 2), donde los términos se correlacionan en la institución de un corte antropogénico: el hombre, creado en soledad, después de los animales, a imagen y semejanza de Dios, es convocado para nombrar a los otros seres, lo que significaría llamarlo a someter, domar, dominar, entrenar o domesticar a los que vinieron antes que él.

Hannah Strømme señala que, en los *animal studies*, la Biblia se ve como un documento fundacional del antropocentrismo en Occidente. Pero la autora advierte que atribuir “culpa” a un canon complejo de textos con una variedad compositiva que atraviesa tiempos, lugares, estilos, contenidos y contextos muy distintos, como si se tratara de un *corpus* uniforme y coherente, no parece ser el enfoque más correcto (2018, p. 10): no es que esté del todo equivocado, entre otras cosas porque la tendencia que se establece como un paradigma fuerte, con fuerte comunicación y resonancia con el poder secular en el futuro, es precisamente aquella marcada y violentamente antropocéntrica. Pero esta mirada podría ser un poco más matizada.

La fauna bíblica del Antiguo Testamento es variada, pero precisamente la complejidad de esta composición textual impone algunos obstáculos a quienes buscan

una comprensión unívoca y sistematizada de tratamiento - Éric Baratay señala tanto la complejidad de la escritura (el hecho mismo que *Génesis*, por ejemplo, contiene dos relatos de la creación), como la complejidad de la historia de las traducciones, que reflejan tendencias culturales y políticas que cambian constantemente, a veces con mayor o menor intensidad; tendencias que, en definitiva, se remodelan. Esto significa que la idea misma de *tradición* es compleja y tiene su propia movilidad.

En *Génesis*, 1, que es una narrativa cosmogónica, la imagen de la creación está compuesta por el ensamblaje de un universo donde los *habitantes* se distinguirán de los *hábitats* (Baratay, 2015, p. 12), en un encadenamiento de elementos binario-complementarios u opuestos: créanse cielo y tierra; sepárense la luz y la tiniebla; hágase un firmamento de las aguas; apártense continente y mares; las hierbas brotan para producir semillas y árboles para producir frutos; fíjense los luceros en el cielo, del día y de la noche; las criaturas marinas nadan y las criaturas aladas vuelan (*Génesis* 1, 20-22); prodúzcanse de la tierra los animales domésticos, reptiles y bestias (*Génesis* 1, 24); y finalmente, Dios crea, "a su imagen y semejanza", al hombre y a la mujer, exhortándolos de la siguiente manera: "llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra" (*Génesis* 1: 26-30). Es precisamente esta narrativa la que informaría la interpretación que desea una base para la práctica de la exploración asimétrica. Baratay sugiere, en una dirección diferente, que otra tradición de lectura niega tal significado:

La dominación sobre pájaros y peces, por parte del vegetariano Adán y sus sucesores, es del orden del concepto, no de la práctica. El título de soberano de los animales no es un honor, porque no hay mención en el Génesis de una necesidad de ser dirigidos a cumplir sus destinos (Baratay, 2015, p. 17)¹

Tenemos algo así como una sugerencia de vida compartida en *Génesis*, 1, 29-30: el hombre, que se alimenta con las hierbas que dan semilla y los árboles que dan fruto, dispone de los mismos alimentos que se atribuyen "a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida": el verdor de las plantas. En cualquier caso, un factor a tener en cuenta, además de esta vida común

¹ Excepto cuando se indique en la bibliografía, las traducciones son nuestras.

interespecífica, es la diferenciación radical instituida por la *imago dei*. Vestido con esa máscara divina, el hombre recibe una dignidad y soberanía particulares, y los animales están sujetos a él, pero no exactamente como *objetos* o *cosas*.

La narrativa del *Génesis*, 2, la que interesa a Derrida, marcada por las tradiciones yahvistas, antropogónica, es la que envuelve la precedencia de la creación adánica, la creación de animales como posibles compañías, la posterior nominación de estos por el primer hombre, y el nacimiento de la mujer (*îsha*) en la mutilación del hombre (*îsh*) entorpecido. Según Baratay, el nombre aquí no significaría *apropiación*, sino que de hecho establece un privilegio, y debe leerse en conjunto con la posibilidad de comunicación entre los vivientes - como es el caso de la serpiente, “el más astuto de todos los animales del campo” (*Génesis*, 3, 1), quien habla con *îsha*, convenciéndola de que coma del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, cuyas consecuencias introducen la hostilidad interespecífica (“pondré hostilidad entre tú y la mujer, entre tu linaje y su linaje”, dice el Dios autoritario a la astuta serpiente) y que establece la contención de los animales por la violencia y por la autorización de consumo de sus cuerpos, en la comida o en prácticas rituales. En cualquier caso, Baratay enumera una serie de escenas bíblicas que reforzarían el sentido de este establecimiento de una comunidad entre humanos y animales incluso después de la caída (Baratay, 2015, p. 14).

La cristalización de un pensamiento violentamente antropocéntrico (y también etnocéntrico) debe, al parecer, atribuirse principalmente al influjo del helenismo en el Oriente Próximo². La *Sabiduría de Salomón*, por ejemplo, un libro escrito en griego cuya autoría se atribuye a un judío helenizado, residente en Alejandría (Biblia, 2002, p. 1103), de imaginación fuertemente platónica - “un cuerpo corruptible pesa sobre el alma” (*Sabiduría*, 9, 15) - es donde se inscribe la identificación entre la serpiente astuta y el Diablo - “fue por envidia del diablo que la muerte entró en el mundo” (*Sabiduría*, 2, 24). La formación del discurso cristiano que cristaliza en esta actitud de desvalorización del animal definitivamente profanado, tomado del espacio ritual para aparecer como un

² Keith Thomas escribe: “Además, el legado judeocristiano era muy ambiguo. Además del énfasis en el derecho del hombre a explorar las especies inferiores, presentaba una doctrina diferente, del hombre como administrador o lugarteniente de Dios y responsable por Sus criaturas. (...) Ellos [teólogos ingleses] pasaban por encima del vergonzoso tramo de Proverbios (XII, 10), que enseña que el justo cuida la vida de sus animales, y por parte de Oseas (II,18), en el que estaba implícito que los animales eran parte de la alianza divina. (...). Pero se puede argumentar, con cierta validez, que la influencia griega y estoica distorsionó el legado judío, de modo que la religión del Nuevo Testamento fuera mucho más antropocéntrica que la del Antiguo; y que el cristianismo enseña, en una escala nunca encontrada en el judaísmo, que el mundo entero está subordinado a los objetivos del hombre.” (Thomas, 1988, p. 30).

instrumento creado para el libre uso de los hombres, corresponde a las convergencias de la necesidad de afirmar un Dios trascendente frente a las divinidades zoomorfas del paganismo (institución de las particularidades de la Iglesia) y las demandas políticas y comerciales que marcarían los siglos siguientes. Abrazar una ontología, como puede verse, tiene mucho más que ver con pisar la tierra y estar en el mundo del poder, de la política y la economía, que con caminar inocentemente por el jardín edénico de las delicias de la abstracción desinteresada.

En cualquier caso, las fábulas que narran la creación de este animal tan especial que nunca quiere reconocerse entre los animales, fábulas basadas en su soberanía y soledad, no son exclusivas de las grandes tradiciones teológicas. Miremos, por un segundo, los ejemplos que Derrida enumera entre las narrativas de una tradición filosófica que, a pesar de sus innumerables variaciones y avatares, siempre transmite la antropogénesis del silencio y de la denegación. Es una historia de la negación de la mirada del animal, una historia de hombres que fingen ver sin ser vistos:

Sus discursos son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquellos no hubieran sido nunca mirados, sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. Todo sucede, al menos, como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde hicieron del animal un teorema, una cosa vista pero no vidente. La experiencia del animal que ve, que los observa, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. En resumen, la han negado tanto como la han desconocido. A partir de ahora, volveremos a esta inmensa denegación cuya lógica recorre toda la historia de la humanidad, y no solo la configuración casi "epocal" que acabo de evocar. Es como si los hombres en esta configuración hubieran visto sin ser vistos, como si hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él: sin haberse visto vistos desnudos por alguien que, desde el fondo de una así llamada vida animal, y no solo a través de la mirada, les habría obligado a reconocer, en el momento del destino, que esto les concernía.

(...)

Este no podría figurar como una negación entre otras. Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio. (Derrida, 2006, p. 32)

Estas narrativas filosóficas y teológicas se entrelazan para la presentación de dos tipos de discurso sobre el animal. El primero - aquel de la tradición - está marcado por la negación: *mira al* animal desde arriba y no permite que, desde abajo, les eche un vistazo, prohíbe el registro de (y cualquier perspectiva de elaboración sobre) la mirada que el animal le devuelve. No registra, en el animal, ni un Rostro, ni una mirada, ni una respuesta. Es una mirada de propietarios y grandes representantes: Kant, Descartes, Heidegger, Lévinas, Lacan (Derrida, 2006, p. 32). El segundo tipo de discurso es el que, por el contrario, se ve afectado por la mirada animal; es la perspectiva de quien no solo reconoce una mirada en los animales, un poder de respuesta, un Rostro, sino que también se deja mirar y perturbar por esa misma mirada. Están, o son, no solo *después*, huyendo o persiguiéndolos, sino que también están, o son, *con* el otro. Este es, según Derrida, el discurso de profetas y poetas en estado de profecía o poesía. Entre ellos se incluye Derrida, el que activa su inquieta máquina de escribir filosófica después de ser mirado, desnudo, todavía en el baño, por su gata - pero no quiere ser portavoz, porque este discurso no tiene representante legal. Sobre todo, no es el discurso de la autoridad ni de los propietarios de la facultad de demarcación ontológica del Poder. Sobre todo, no es solo un discurso de hombres.

Élisabeth de Fontenay entiende que el animal, en Derrida, no funciona como un *topos* o un filosofema, sino como un *trope majeur*, una "fuente de argumentos al servicio de la deconstrucción de lo propio del hombre, es decir, de la metafísica humanista y su retórica autoritaria, que persiste, por ejemplo y por excelencia, en Heidegger, cuando establece un abismo, calificado de varias formas, entre lo meramente viviente y el *Dasein*" (Fontenay, 2008, p. 18). Siguiendo el indicio que ya había proporcionado Derrida en el diálogo con Elisabeth Roudinesco³, la autora ubica el rastro de los animales atravesando el *corpus* derridiano desde sus primeras manifestaciones, de modo que operadores como el *trazo*, la *escritura*, el *grafema*, permitirían superar y preceder la oposición humano/no-humano, extendiéndose a todos los vivientes, más allá de la cercanía antropológica del lenguaje - es decir, más allá del marco *fonologocéntrico*⁴.

³ "Hay una *differance* (con una a) tan pronto haya un rasgo viviente, una relación de vida/muerte o presencia/ausencia. Esto está relacionado, desde muy temprano, con la dimensión problemática de la animalidad. Hay *differance* tan pronto haya algo vivo, tan pronto haya algo de un trazo, a lo largo y a pesar de todos los límites que la tradición filosófica y la cultura más fuertes pensaban reconocer entre hombre y animal". (Derrida y Roudinesco, 2004, p. 21)

⁴ "Siempre que algo como "el animal" es nombrado, las más graves, las más resistentes, también las más ingenuas y más autocentradas presuposiciones dominan lo que se llama cultura humana (no sólo la cultura occidental); en cualquier

Serían tres los movimientos animales estratégicos de la deconstrucción: una estrategia *por el* animal; una estrategia de exposición *a un* animal o *aquel* animal; y la compasión por los animales. La primera es la inserción de la presencia animal en el texto como palanca para revertir o confundir las fronteras fundacionales del *falocentrismo*, aquel "esquema invariante antropocentrista teleológico" (Fontenay, 2008, p. 20) sustituyendo el *límite* arbitrario y rígidamente definido por la *limitrofia*, una zona en la que la diferencia se forma, informa y, lo más importante, se multiplica, irreductible a la objetivación. La segunda es un paso cualitativo - reforzando este ejercicio multiplicador de la limitrofia, que impide el dominio ontológico, se refiere a una instanciación del singular (necesidad de mencionar a un animal específico) y el énfasis en la pluralidad - hablar *de los animales* (*les animaux*), nunca *del animal* (*l'Animal*); el tercero se refiere a la asunción del *pathos* compasivo reemplazando el "*indudable del cogito*" (*can they speak?*) por lo "*innegable de la piedad*" (*can they suffer?*), un desplazamiento intelectual⁵ que se traduce en gestos prácticos (Fontenay, 2008, p. 26).

Esto lleva a Patrick Llored a preguntarse si la deconstrucción no sería el "último pensamiento de la animalidad en Occidente, después de Empédocles, Montaigne y Nietzsche" (Llored, 2012, p. 8). Exagerada o no (afirmaciones de esta naturaleza siempre corren el riesgo de sonar un poco mal dimensionadas), la afirmación de Llored ciertamente capta algo que está más allá de toda sombra de duda: es decir, a la vista de la obra de Derrida reconocemos un esfuerzo filosófico que tomó la animalidad "no como una cuestión entre otras" (Derrida y Roudinesco, 2004, p. 62), y de un autor que deja que los animales *vengan*, sin invitación, hasta él mismo y a su escritura: "como si yo fuese el elegido secreto de lo que ellos denominan los animales. Desde esta isla de exclusión, de su litoral infinito, a partir de ella y de ella hablaré" (Derrida, 2006, p. 91).

caso, ellas dominan el discurso filosófico que ha prevalecido durante siglos. En todos mis textos pueden encontrarse indicaciones explícitas de la creencia activa que siempre he tenido al respecto. Empezando con *De la grammatologie*, la elaboración de un nuevo concepto de trazo tuvo que extenderse a todo el campo del viviente, o por la relación vida/muerte, más allá de los límites antropológicos del lenguaje "hablado" (o del lenguaje "escrito", en el sentido ordinario), más allá del fonocentrismo y el logocentrismo, que siempre confía en un simple límite oposicional entre el hombre y el Animal. Todos los gestos deconstructivistas que lancé sobre los textos filosóficos, los de Heidegger en particular, consistieron en el cuestionamiento de este reconocimiento autocentrado y equivocado de lo que se llama Animal en general, y la forma en que estos textos interpretan la frontera entre Hombre y Animal" (Derrida y Roudinesco, 2004, p. 63).

⁵ "Con esa pregunta (*Can they suffer?*), no tocamos esta roca de indudable certeza, este fundamento de toda garantía que encontraríamos por ejemplo en el *cogito*, en el *je pense donc je suis*. Pero de otro modo, nos fiamos aquí en una instancia también radical, aunque esencialmente diferente: el innegable. Nadie puede negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror o el pavor que pueden apoderarse de ciertos animales, los cuales nosotros, humanos, podemos atestiguar" (Derrida, 2006, p. 49).

¿De dónde vendría este ímpetu de poner voz en la costa infinita de la animalidad? Llored piensa en la posibilidad de dirigirse a la *zootobiografía* de Derrida, donde se leería la violencia especista y la consecuente compasión por los animales, así como la exposición de los entresijos políticos de este problema, como directamente relacionada con la experiencia personal del antisemitismo, algo que compartiría con Kafka, Singer, Canetti, Horkheimer y Adorno (Llored, 2012 p. 11).

Derrida nació el 15 de julio de 1930 en El-Biar, Argelia, una colonia francesa desde 1830, en una familia judía. Si la población judía durante mucho tiempo fue tomada por el poder colonial como aliada potencial en el proceso de colonización de los árabes (aunque haya llevado al menos cuatro décadas al estado francés “naturalizar” a los judíos argelinos, en 1870), después de la ocupación nazi en Francia seguiría una política antisemita en la colonia bajo las directivas de Phillippe Pétain, que derivó en la expulsión de un joven Derrida del *lycée* Ben Aknoun de El-Biar, en octubre de 1942, hecho que sería decisivo para la formación de su pensamiento: la herida abierta de la violencia antisemita y la repulsión a la integración en una escuela solo para judíos expulsados sería el hecho *zootobiográfico* decisivo para la posterior dedicación del filósofo a la crítica de la “sujeción identitaria” y al compromiso en la “descentralización del concepto de soberanía, el cual negaba el acceso a los vivientes en su conjunto, especialmente a los animales, que se convertirían en miembros del pensamiento político derridiano plenamente” (Llored, 2012, p. 17). La fabricación del *sujeto soberano*⁶ exige la reducción ontológica del animal como presencia ambigua y necesaria, que juega el papel de *pharmakon*: en esta dinámica de identificación individual y comunitaria basada en una lógica (auto)inmunitaria de un *propio*, la reducción y aislamiento del animal son factores constitutivos, pero también vehículos potenciales para su descomposición. En esta fábula, el *animal* funciona como ese elemento contagioso que debe ser domesticado o exterminado como condición para formar algo así como un *sujeto político* y constituir algo como un *cuerpo político*, los cuales

⁶ En “*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet, entrevista con Jean-Luc Nancy publicada en la edición 20 de *Cahiers Confrontation*, en el invierno de 1989, y reunida posteriormente en *Points de suspension*, Derrida habla de la “estructura falocéntrica del concepto de sujeto, al menos en su esquema dominante”. Dando un paso más allá, la virilidad asociada al sacrificio animal - una estructura presente en el *humanismo profundo* del pensamiento que “perturba el humanismo tradicional”, como es el caso de Heidegger y Lévinas - él hablaría de un “carnofalogocentrismo, si esto no fuera una especie de tautología o más bien, una hetero-tautología, como síntesis *a priori*, se podría traducir por “idealismo especulativo”, “deviene-sujeto de la sustancia”, “conocimiento absoluto” pasando por “viernes santo especulativo” (Derrida, 1992, p. 294)

están siempre asediados por la imagen, fantasmal e invertida, del hombre y del Estado como regresión, como la bestialidad misma.

El escenario de esta formación del “propio” del hombre, que privilegia la palabra y la razón e instituye la dominación masculina⁷, inscrita en un amplio gesto de violencia contra el animal, es una escena de sacrificio, que Derrida llama *carnofalogocéntrica*. En este escenario, al animal se le niega el acceso a la dimensión simbólica, relegándolo a los bastidores de una dimensión ontológica, jurídica y políticamente inferior que se propone justificar la máquina de explotación de la soberanía:

Si es el fondo onto-teológico-político donde nace y se sigue inventando la idea de comunidad humana, el sacrificio es también una clave interpretativa que nos permite entender que las estructuras políticas centrales de Occidente que son la soberanía y el estado moderno solo tienen sentido en el trasfondo de una separación del animal sacrificado en el altar de la política (Llored, 2012, p. 24)

El animal que se cuenta su propia historia a sí mismo, dueño celoso (*soucieuse et jalouse*) de un *propio* siempre reafirmado (Derrida, 2006, p. 32), se ficcionaliza a partir de la proyección de una palabra - *el Animal, l'Animal* - que ya contiene en sí misma todas las fábulas autobiográficas humanas⁸. Por lo tanto, Derrida necesita una palabra menos fantasmática, apuntando de alguna manera a las diversas materialidades de los vivientes: *animot*⁹, “ni una especie, ni un género, ni un individuo, es una multiplicidad viviente irreductible de mortales, y más que un doble o una palabra valija, es una especie de híbrido monstruoso” (Derrida, 2006, p. 65).

*

⁷ En artículo, Llored defiende la importancia de recuperar el *carnofalogocentrismo* como concepto fundamental en la lectura de Derrida, algo que “bien podría constituir la marca más radical de la deconstrucción derridiana”. El concepto, a pesar de no haber reverberado tanto en la recepción de la deconstrucción, tendría un papel crítico central en su tarea principal: la deconstrucción del supuesto propio del hombre (Llored, 2016, p. 62). Además, sería una categoría desde la que pensar en un feminismo animalista en Derrida.

⁸ “Todo animal, diferente del *animot*, es por esencia fantástico, fantasmático, fabuloso, de una fábula que nos habla, que nos habla de nosotros mismos, aquí mismo donde un animal fabuloso, es decir, un animal hablante, habla de sí mismo para decir *yo* – y diciendo *yo*, siempre, *de te fabula narratur*” (Derrida, 2006, p. 95).

⁹ Término que condensa la pluralidad de lo que es viviente (se lee como *animaux*, “animales”) y denuncia el propio artificio de fijación del viviente en *palabra (mot, “palabra”)*.

Ya que hemos entrado en el reino de la fábula, me gustaría hacer un pequeño desvío y permitir que una criatura extraña pero familiar, el *hombre-lobo*, pueda contar parte de su pequeña fábula carnofalocéntrica. Este *hombre-lobo* no es el *wargus*, figura al margen de la ley del derecho alemán a la que Giorgio Agamben acerca a su *homo sacer* (2018). Su vida escrita proviene de un *lai* de Maria de França. Se llama Bisclavret¹⁰, barón, buen caballero (*beau chevalers y bons esteit*), amigo del rey, casado con una mujer de buena apariencia (*femme ot espuse mut vailant y ki mut feseit beu semblante*)¹¹.

El comienzo de su desgracia es una clásica escena de celos: el hombre que, con cierta regularidad, tiene la costumbre de desaparecer. Durante tres días y tres noches seguidas cada semana, Bisclavret desaparece de casa, dejando a la mujer, sin nombre, sola y curiosa. ¿*Qué hace Bisclavret?* Bueno, ella decide preguntarle directamente. El *lai* cuenta que ella recurre a un juego verbal hasta que el protagonista finalmente le revela que en esas noches es urgente ir y quedarse en el bosque para convertirse en lobo. El nuevo cuerpo debe abandonar la ciudad. Para volver a ser hombre, Bisclavret hace uso de la tecnología más exitosa del pecado original: es imprescindible que se vuelva a poner las ropas, y por eso él las mantiene bien escondidas y en seguridad. El detalle es que termina revelando dónde se encuentra este improvisado vestíbulo en el bosque. La mujer, disgustada y aterrorizada, decide escapar de la fantasía matrimonial y traza un plan: con la ayuda de un viejo pretendiente, robaría la ropa del desdichado barón. Al principio todo sale según lo previsto y Bisclavret permanece exiliado durante un año en el bosque, hasta que finalmente es encontrado, al azar, por los perros y cazadores del rey. No hace falta decir que este no habría sido un encuentro agradable al principio. Pero Bisclavret, extendiendo un gesto de reverencia y amistad a su maestro, exhibe rasgos humanos, lo que hace que el rey, inicialmente asustado, termine dándole la bienvenida a su corte.

Todo el mundo admira el buen comportamiento de la curiosa criatura, pero un día la presencia de un hombre infunde en Bisclavret un profundo malestar, y acaba intentando atacarlo. En medio de la confusión, he aquí que la llegada de una mujer lo

¹⁰ La etimología más aceptada es la propuesta por William Sayers: *Bisclavret* es una forma del bretón *bleiz* ("lobo") *claffet* (participio pasado de voz pasiva formado por *claff* - "enfermo", "rabioso" - con marcas del cognado galés *claf* - "enfermo", "leproso", "escorbútico") y del cognado irlandés antiguo *clam* ("leproso", "sarnoso"), o *bleiz klañvet* en la ortografía actual. *Bliz claffet* combina animalidad y enfermedad, que, en una forma de lectura compuesta - *bleizclaffet* o *bleizglañvet* en la ortografía actual, significa no *lobo enfermo*, pero *alguien acometido por la enfermedad del lobo* (Boyd, 2013, p. 199).

¹¹ Utilizo aquí la edición de los *lais* de Maria de França publicada por Jean Rychner (1983) acompañada del estudio de Burgess (1987).

vuelve aún más agresivo, y Bisclavret, en un gesto de extrema violencia, se lanza y se muerde la nariz. El primer impulso del rey es ordenar que Bisclavret sea refrenado por la fuerza. *Algo está mal, ¿esta buena criatura no haría eso por nada!*, dice el consejero de la corte. El rey finalmente acuerda que tal violencia no era una purga aleatoria de agresión. ¿Qué hacer? Ordenar el interrogatorio de la mujer. *En mut grant destresce mise*, en gran agonía, luego revela todos los detalles de la triste historia de Bisclavret. El rey ordena la expulsión de la mujer maldecida - sus descendientes nacerían sin nariz - y le devuelve la ropa a Bisclavret, que vuelve a ser hombre.

Susan Crane comenta que las fábulas son como un acto de desaparición. En el caso de María de Francia, cuya obra se estructura entre la *philosophie* y *fable de folie*¹² - entre la instrucción del discurso sabio y filosófico y la excentricidad de la imaginación fabulosa - el animal, por más extraño, perturbador o necio que sea, debe desaparecer, de modo que la voz de la moral dice, al final, que siempre se ha tratado de lo humano, demasiado humano: "la *philosophie* de las fábulas es todavía una versión aún rastrera del proyecto de delineamiento del humano de la filosofía del Alto Medievo" (Crane, 2013 p. 43). La *philosophie*, el dispositivo que transforma a todos en humanos, es el "ejercicio formal" impuesto a la *folie* de la fábula: Crane, en cambio, sugiere una lectura centrada en los "significados poéticos implícitos del placer de la incongruencia". Me gustaría retener, con la intención de utilizarla más tarde, esta idea de la *folie* fabular que "conlleva significados menos (o más) que racionales" (2013, p. 46). Por ahora, una breve consulta sobre algunas formas de contar el Bisclavret.

Existe una rica tradición de lectura de este *lai*. Alison Langdon, siguiendo a Kathryn Holten con la idea de que la clave hermenéutica para entender el *lai* reside en la *crisis del lenguaje*, relacionada con la lealtad feudal y la cuestión de la promesa, propone ampliar el espectro de la crisis, ubicándola en términos de posibilidad de que el lenguaje lleve algo así como una *verdad*, asociando este problema con la diferencia entre sus formas verbales y no verbales tal como se articulan en el *lai*. Langdon sugiere que María de Francia desafía la idea del lenguaje humano como forma privilegiada de comunicación. El *lai* entero se construye a partir de juegos y vacilaciones en el lenguaje - y "lo que

¹² Crane se refiere aquí a los términos del prefacio de *Fábulas*, escrito alrededor de 1190, donde María de Francia escribe: "No hay fábula tan tonta que no ofrezca 'filosofía' en el apólogo que la sigue, donde se encuentra todo el peso de la historia" (*n'i ad fable de folie / U il nen ait philosophie / Es essamples ki sunt après / U des cunttes est tut li fes*). El *Lai de Bisclavret* forma parte de otro cuerpo de textos, que datan de 1170, y, aunque es muy probable, no sería del todo seguro que tengan la misma autoría (Crane, 2013, p. 43).

mantiene retenido a Bisclavret no es un descenso a la animalidad, sino la maraña del lenguaje humano" (Langdon, 2018, p 156.). En medio de tantas desviaciones de palabras, la comunicación más clara sería la de los gestos del lobo domesticado.

El gesto extremo de venganza es un pasaje particularmente cargado de esta tensión, y el mismo *lai* proporciona sus caminos interpretativos: por un lado, el rey que lo lee como gesto de bestialidad, exigiendo la administración de la fuerza para contenerlo; por otro, el consejero de la Corte, que identifica en él un rastro de intencionalidad (Crane, 2013, p. 62). Las interpretaciones que proponen la *humanidad* del gesto lo relacionan con las formas de castigo del adulterio. Langdon sostiene que esta interpretación puede ser confrontada por el propio texto de María de Franiaa, que carece de cualquier indicio de interés sexual o amoroso de la esposa por el antiguo pretendiente. Según Leslie Dunton-Downer, en este punto el poema juega con la expresión *n'avoir point du nez*, y el mordisco sería el juicio que apunta a la falta de sentido común, sería la forma de expresar que la persona mordida no tendría capacidad de hacer un buen juicio.

Langdon sugiere entonces un giro zoopoético. Preguntándose por el significado del gesto desde el punto de vista canino/lupino, la nariz/hocico sería un marcador para identificar *amigos* y *enemigos*. Es como si el acto, desde el punto de vista canino, fuera una especie de *rendición de cuentas*: si el Bisclavret humano hubiera sido privado de su voz y, por lo tanto, de su principal instrumento de colocación en el mundo, una vez que se convirtió en un lobo domesticado, la forma que encontró para restaurar algo de paridad fue a través de la privación del otro de su nariz, dejando solo los sentidos que para el perro son más vulnerables, más propensos al engaño: el oído y la vista. Crane señala la frecuencia de una lectura actual que también interpreta el gesto como retribución en términos animales, pero en una clave totalmente diferente: la restitución de la paridad es una *degradación*, es sacarle la nariz como una forma de *deshumanizar* a la mujer, convertirla en una *bestia*, como el propio Bisclavret.

También se dice que la fábula ilustra dos posturas distintas: la conducta de la esposa, que sería insensible al informe verbal, cayendo en sospechas y la consecuente "traición" a la confianza de Bisclavret, y la figura del rey, que, a pesar de afectado por momentos de duda, interrumpe su impulso de tratarlo como a una bestia a la que típicamente se extenderá la cortesía de la violencia y le permite comunicarse en su forma particular, siendo sensible a lo no-verbal. La *moraleja de la historia* suele elegir sus favoritos: ¿cómo juzgar el miedo (y el consiguiente deseo de deshacerse de una

determinada relación) que experimenta la mujer en este legendario escenario? Las lecturas que entienden la humanidad del gesto y califican la venganza como una venganza proporcional, justa o adecuada (*righteous*: Crane señala que hay muchas lecturas moralizantes en este sentido) ignoran que la venganza siempre sería injusta, porque aquí la mujer paga por el miedo producido por la misma cultura que la condena. Si el cristianismo marcó al lobo, que es figurado como terriblemente agresivo en los bestiarios que le atribuyen un carácter demoníaco, esta caracterización, además de sus bases ontológicas, tiene raíces ecológicas: ¿qué otro destino, además de su casi exterminio, se le daría a ese lobo que se "atreve" a ser el rival del hombre en la caza y que atormenta a sus rebaños de ovejas en el campo?

Pero también se pueden tomar otros caminos. Phillip Bernhardt-House propone una lectura de Bisclavret como una figura *queer*, un término que, además de la connotación homoerótica, designa algo que perturba activamente la normatividad, traspassa la barrera de la propiedad, interfiere con el *status* y las barreras sexuales. El autor escribe que hablar del hombre-lobo como *queer* podría tener más sentido, ya que este es un término comparativo, en textos que se sitúan en una sociedad licantrópica, como es el caso de las representaciones contemporáneas que presentan lobizones entre los suyos, en una recuperación de las raíces mismas de esta figura híbrida: no literalmente figuras monstruosas, sino figuras siempre en *pandillas*: las pandillas de guerreros-lobos (Bernhardt-House, 2008).

Además de ser un arquetipo guerrero, el lobo es un emblema de la sexualidad, a diferencia de la modestia de la domesticación canina. Algunos de los primeros casos de figuración indoeuropea de esta hibridación son leyes relativas al matrimonio por secuestro: *el lobo que secuestra las ovejas del rebaño*. Durante mucho tiempo, el procedimiento narrativo consistía en la aproximación metafórica, careciendo, en las narrativas y documentos históricos, de algo así como una *transformación del cuerpo*. La aproximación es de carácter. Una entrada más avanzada en la Edad Media hace que la aproximación sea más literal, marcada en carne humana. De cualquier manera, todo este imaginario del *carácter* monstruosamente pulsional va asociando el *ser lobizón* con un estado de posesión o una forma exacerbada de temperamento melancólico, de delirio psicológico agudo, marcado por desviaciones sexuales (Bernhardt-House, 2008, p. 163).

Debido a ser seres de la perversión del orden natural, a los hombres-lobo les es prohibido *procrear*: portadores de la marca de una transgresión, deben *reclutar*.

Bernhardt-House destaca así los esquemas en los que este tipo de *maldición* es similar a las actitudes hacia la homosexualidad, sugiriendo que el hombre-lobo puede verse como una metáfora adecuada para la exploración de la homofobia y el heterosexismo modernos (Bernhardt-House, 2008, p. 164). Quizás el Bisclavret hecho humano ha contado su condición de la misma manera que Christine Angot escribió su fuerte y controvertido lamento homofóbico: *He sido hombre-lobo durante un año. Más precisamente, durante un año pensé que estaba condenado a ser un hombre-lobo. Realmente lo tenía, no me estaba imaginando cosas*¹³.

Dicho esto, el autor también apunta a otras posibilidades de lectura: en cuanto a la relación entre marido y mujer, María de Francia opera una sutil inversión de la mirada (aquí quien asume el poder de mirar el cuerpo desnudo es la mujer que roba la ropa del hombre); en cuanto a la relación entre el sujeto y el rey (entre amigos) y entre los miembros de la corte y el lobo, podríamos considerar la introducción de una fascinación homoerótica.

La lectura modesta y precaria que me gustaría sugerir aquí es una que puede ser útil solo dentro de los límites muy estrechos de este artículo. Está lejos de ser una lectura bien informada de la literatura francesa del siglo XII, y corre el riesgo de ser demasiado anacrónica e instrumentalizada. En cualquier caso, es una lectura más centrada en la figura del rey y lo que le hace a Bisclavret y su esposa. Carl Gray Martin llama la atención sobre el hecho de que se pone poco énfasis en la escena de la tortura de la mujer. Suele leerse como un incidente menor en la narrativa o un aspecto natural como manifestación del poder eclesiástico y feudal en la Edad Media (Martin, 2013, p. 24). Larissa Tracey argumenta que esto se debe a una "mala representación de las creencias medievales sobre la práctica y aceptación de la tortura como norma legal". Lejos de tener una aceptación uniforme, "fuentes medievales - religiosas, laicas y cómicas - denuncian el uso de la tortura y la brutalidad judicial como herramientas de una autoridad inestable" (Tracey *apud* Martin, 2013, p. 24).

Mucho se ha escrito sobre el *cuerpo mutilado*, pero poco sobre el *cuerpo torturado*, que, siguiendo a Martin, me parece quizás el punto crucial desde donde se puede pensar en los términos del reequilibrio de las posiciones de Bisclavret y la mujer en lo *lai*. La

¹³ Al comienzo de *Incesto*, Angot escribe: "Yo fui homosexual durante tres meses. Más precisamente, durante tres meses pensé que estaba condenada a ser homosexual. Realmente lo tenía, no me estaba imaginando cosas. Los tests fueron positivos" (Angot, 2017, p. 9)

escena en la que la mujer se convierte en un *cuerpo de suplicio*, de donde la voz que cuenta la historia de Bisclavret es invariablemente el eco de un grito, es el momento en el que "la esposa se convierte entonces, análoga al hombre-lobo, en aquel ejemplar objeto de mala interpretación, no como una criatura caracterizada por su vileza (*viciousness*) sino por su falta de voz (*voicelessness*)" (Martin, 2013).

Pero este equilibrio es fugaz, y pronto el rey maniobra su inversión, haciendo de Bisclavret un hombre de nuevo. Aquí sigo la indicación de Giorgio Agamben quien, en *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, tratando del *lai* en un breve pasaje del capítulo *Il bando e il lupo*, señala que Bisclavret se hace hombre en el lecho del soberano (Agamben, 2018, p. 103), destacando la buena vecindad entre los dos además de la amistad previa que mantuvieron. En suma, este es un arco que comprende, en un mismo acto de imperio, tanto la antropogénesis del *cuerpo domesticado masculino*, que ha sido acogido no por la particular sensibilidad del rey a la comunicación no verbal, sino porque la actitud *humana* de Bisclavret fue un gesto leído como *sumisión*, el *hobby* predilecto del poder, cuanto a la expulsión del cuerpo torturado femenino, expulso por rebelarse contra "una institución, un sistema jurídico que ata, aliena, obliga, para asegurar la reproducción de la sociedad en sus estructuras, y, sobre todo, en la estabilidad de poderes y fortunas" (Martin, 2013, p. 40).

La fabricación del hombre animal pacificado y el exilio de la mujer violada por el poder soberano, basados en la misma economía patriarcal de la animalidad donde los términos primordiales son propiedad y control, son así dos caras de la misma moneda.

Dejemos por ahora el desvío por el bosque zoopoético bretón y pisemos de nuevo en el sendero de la zoopolítica argelina: precisamente porque aquí la política se piensa de forma estrecha con la fábula del carnofalocentrismo, es decir, estrictamente relacionada con las historias que los hombres se cuentan a sí mismos para construirse como un cuerpo-sujeto-de-derecho y como un cuerpo político, a diferencia del animal viviente apolítico, del que se habla en zoopolítica, y no biopolítica - la cuestión animal toma una posición central, no más periférica, de modo que la violencia particular de la soberanía moderna no es ni bestial ni animal: es la violencia civilizada, una historia de extremos, que conocemos bien (Llored, 2012).

3. El amor del lobo

Como alguien que sigue siempre está detrás, siempre con retraso, yo llego ahora a Hélène Cixous. Seguir a Cixous requiere más aliento y visión nocturna. *Es durante la noche que surgen los animales*, dice Pierre Clastres en su *Arqueología de la violencia*. Y es sobre todo en este momento, contra el día - contra las leyes del día - que surgen los animales de Cixous. Incluso aquellos que no tienen hábitos nocturnos. Surgen, sueñan, operan la escritura. Hablamos aquí, brevemente, de narrativas del surgimiento de lo humano, de narrativas de apropiación - celosa, delirante - de un pretense *propio* del hombre que siempre cambia. Me gustaría referirme brevemente a la forma en que Cixous escribe este tema en su obra literaria.

Hablar de Cixous y Derrida conjuntamente ciertamente no es una cuestión de azar. Además de la bibliografía cruzada (ambos, además de haber escrito juntos, escribieron mucho uno del otro) y del cambio entre escritura literaria y filosófica, existe una relación bien documentada en el orden de afinidades electivas y de amistad, y una *noblesse*, en la expresión de la escritora nacida en Orán, común que los conecta y los mantiene ajenos entre sí, un *elegante dolor* compartido que da lugar a la exploración de pasajes, de criptas, en la noche, resultante de la expulsión debido las políticas del antisemitismo en el contexto de la ocupación colonial de Argelia que afectó a ambos (Michaud, 2006, p. 86).

Cixous recibió una primera recepción como teórica o filósofa del feminismo gracias a dos ensayos publicados en 1975: el primero, *Le rire de la Méduse*, publicado en una edición de la revista *Arc* dedicada a Simone de Beauvoir y a la lucha feminista; el segundo, *La jeune née*, publicado en la colección *Féminin Futur*, de la editorial Christian Bourgois. Estos, sin embargo, son casos atípicos de la escritura cixousniana, casos en los que la autora, retrospectivamente, declara "haber abandonado su propia tierra", porque el *ensayo argumentativo*, cerrado, sería antitético a la escritura como un lugar en el "mundo desnudo" que se tantea desde el lenguaje poético, la costa donde se pasaría a hablar (Stevens, 2009).

Fuera de Francia, *teórica, filósofa*, pero también *ensayista*, es así como se la conoce mejor: existe un gran conjunto de textos de los años 1980 y 1990, propiamente ensayísticos, que son textos del exterior; muchos provienen de invitaciones de instituciones universitarias y museos, muchos escritos en inglés, no en francés. Esta identidad ensayista de la autora, según Stevens, proviene del lectorado de los *critical* o

cultural studies, de genética anglosajona. Es una identidad, sin embargo, totalmente separada de la Cixous ficcional en francés, y aquí reside un problema de su recepción: la forma particular de escritura practicada por Cixous - una forma híbrida, entre ficción, autobiografía y ensayo; el *véritable essai*, en la expresión de Stevens (2009), donde la meditación sobre la escritura y la investigación de la subjetividad son inseparables, que constituye la mayor parte de su gran bibliografía y donde pulsa su pensamiento vivo, es solemnemente dejado de lado. Me gustaría visitarla brevemente en estos dos lugares, primero en la tierra extraña, luego en su hogar.

En *Le rire de la Méduse*, Cixous extiende una invitación para que las mujeres habiten la escritura: *con las bocas llenas de polen*, sus cuerpos durante mucho tiempo fueron mantenidos lejos de ella por el poder (Cixous, 1976, p. 875). Este es un marcador de la escritura capturada por una economía de naturaleza libidinal y cultural que es típicamente masculina:

Casi toda la historia de la escritura se confunde con la historia de la razón, que es al mismo tiempo un efecto, el soporte, y una de las coartadas privilegiadas. Ella es una con la tradición falocéntrica. Es, en fin, el mismo falocentrismo que se autoadmira, que se autoestimula, que se autofelicita. (Cixous, 1976, p. 879)

La autora elige la escritura como su instrumento de lucha porque, a pesar de ser en sí mismo, históricamente, un vehículo de opresión, de borradura de lo femenino, tendría en sí el potencial de convertirse en el sitio de un cambio subversivo. Es algo así como lo que Adrienne Rich escribe tanto en su *sueño de un lenguaje común - once open the books, you have to face the underside of everything you've loved*: siglos de libros no escritos en este "agujero aún por cavar llamado civilización, este acto de traducción, este medio-mundo" (Rich, 2008, p. 126) - así como en su *voluntad de cambiar: this is the oppressor's language / yet I need it to talk to you and the typewriter is overheated, my mouth is burning, I cannot touch you and this is the oppressor's language* (Rich, 2008, p. 90)¹⁴.

¹⁴ Me refiero aquí a los libros *The dream of a common language* e *The will to change*. Los tramos de poemas que les corresponden respectivamente son de *Twenty-one love poems* y *The burning of paper instead of children*. La traducción de los versos citados realizada por Maria Irene Ramalho y Monica Varese Andrade, en la colección de la poeta editada en Portugal por la editorial Cotovia, bajo el título de *Uma paciência selvagem*, es: "uma vez abertos os livros, é preciso enfrentar o avesso de tudo o que se amou" (2008, p. 127) "esta é a língua do opressor/ contudo, preciso dela para falar

Es precisamente esta doble característica de la escritura como *pharmakon*, asumida desde un principio por Cixous, la que será criticada en las lecturas que importantes teóricas feministas de los círculos académicos anglosajones harán del ensayo: todo estaría contaminado por un deseo esencialista, por la reiteración de un vocabulario esencializante de lo femenino, que acabaría reforzando la jaula del falogocentrismo. Cixous estaría reduciendo a la mujer al cuerpo y al sexo. A pesar de ser una lectura realizada en el contexto de expectativas obviamente muy justas y justificadas por respuestas y elaboraciones más analíticamente fundamentadas a una situación histórica y estructural que es permanentemente una urgencia política, Anu Aneja cree que reafirmar esta crítica hoy parece una insistencia un tanto anacrónica, teniendo en cuenta la cantidad de libros y textos que Cixous ha escrito desde los años 1970¹⁵ - una no-lectura que también se explica por una determinada política de traducción, que mantiene a la autora prácticamente sin traducir (Aneja, 1992, p. 17).

Además, también se trata de rechazar los términos en los que Cixous sitúa su acto político. Evidentemente no diría que esto sea una incompreensión, sino todo lo contrario, pero, en algunos casos, la negación de una propuesta que ciertamente puede parecer demasiado alejada del terreno de la política real, una propuesta que opera sobre todo en libros y revistas, y que de alguna manera carece de una densificación en términos de historicidad. Por supuesto, no faltan razones muy concretas, muy materiales, y también intelectuales y teóricas para sostener esta crítica negativa. Toril Moi, en *Sexual/Textual Politics*, por ejemplo, argumenta que el tipo particular de feminismo articulado por Cixous tendría una orientación marcadamente individualista e implicaría el borrado de “las diferencias reales entre mujeres, lo que irónicamente reprime la verdadera heterogeneidad de los poderes femeninos” (Moi, 2002, p. 123). Sin embargo, trabajaré con la hipótesis de que este proyecto de política por vías aparentemente más laterales tiene su importancia y su fuerza. Resalto que hago esto desde la perspectiva de la rica resonancia de la escritura cixousniana en los *animal studies*, es decir, no estoy proponiendo una “defensa” en el campo del debate de los muchos feminismos. La escritura de Cixous aparece aquí, entonces, como otra cosa: como aquella figura que instituye otro ritmo de debate y confrontación, porque la operación que propone tiene su raíz en una relación

contigo” (2008, p. 85), “a máquina de escrever está sobreaquecida, a minha boca arde, não posso tocar-te e esta é a língua do opressor” (2008, p. 91)

¹⁵ No conviene en este momento rastrear la historia de esa recepción. Para esto, consultar Aneja (1992), Banting (2008), Kamuf (1995) y Sellers (1986).

entre la poética y el político que se da a través de un trabajo laborioso y subversivo sobre el lenguaje:

Cixous pide aquí una "práctica poética desde/dentro de la política" e, inversamente, una "politización de la poesía", dando a entender que la cuestión de su proyecto concierne, por la defensa de la mujer y lo femenino, a la salvaguardia de aquello que estos términos representan: el otro excluido, aniquilado de toda la sociedad que opere sobre principios jerárquicos dicotómicos. (Stevens, 2009, p. 35)

Si la política falocéntrica - o mejor dicho, *carnofalogocéntrica* -, en su dinámica infernal de cierre a la alteridad que desborda de una comprensión estrecha de lo que constituye una vida calificada o digna, se instituye sobre todo a través de las fábulas de la ruptura de la inmanencia a través del *lenguaje*, una obra *sobre el lenguaje*, aunque "limitada" por paradojas e *impasses* insuperables, me parece un paso válido para pensar en una política abierta a la alteridad radical. Refuerzo: digo que es un paso *válido*, no un paso *imprescindible* o *primordial*, un paso *primero*, preferible a los demás. Forzar la intrusión de la ambigüedad y heterogeneidad irreductibles y poner en primer plano la alteridad como principio ético-político son algunos de los caminos de esta política de escritura que, según Stevens, no solo concierne a las mujeres - la categoría de lo *femenino* aquí abarcaría todo lo que la soberanía falogocéntrica hubiera ocultado o aniquilado. Las figuras animales, en este campo, abundarán en la literatura cixousniana¹⁶: "el que no oye la lengua del gato no oirá tampoco la de una mujer ni la de un judío ni la de un árabe ni la de un sujeto de una de esas especies que llevan el destino del destierro" (Cixous *apud* Segarra, 2014, p. 15).

¹⁶ En *L'amour du loup*, hay una pequeña sección, titulada *Le perroquet de Madison*, donde se narra un episodio de crueldad, una escena de asesinato carnofalogocéntrico, contra un loro doméstico. Hablar de crueldad aquí - como en el caso de la tortura de la mujer en el *lai* de *Bisclavret*, para más allá de la muerte, también significa un acto de *reducción* de la potencia comunicativa del animal, que tiene sus últimas palabras registradas en forma de página en blanco. El breve texto que sigue es su tumba (Cixous, 2003a, p. 128). En este episodio de *pasión animal*, el asesino es un típico representante de la "virilidad" que necesita la muerte de todo lo que es su "opuesto" como forma de autofabricación: es hijo de un entrenador del equipo de fútbol americano de la Universidad de Madison, seguro de la "inmunidad futbolística" y de la indiferencia de las autoridades (uno tiene que pensar cuánto estos dos espacios comulgan del mismo *ethos* destructivo) que normalizarán su acto (Cixous, 2003a, p. 131). "Del sufrimiento del loro, solo quedan las plumas de la palabra sufrimiento. Ruego para escribir con las plumas del loro", escribe Cixous (2003a, p. 131)

"Solo mira directamente a Medusa para verla. No es letal. Es hermosa y se ríe" (Cixous, 1976, p. 885) y aquí aparece la única Gorgona mortal, esa figura poderosa, que en el mito griego es reprimida violentamente, aquella que también Donna Haraway (2016), después de la "picadura" por la araña *Pimoides cthulhu*, evocará como una figura de tentáculo de su *Chthuluceno*, una temporalidad – no un programa, no una tabla normativa – de muchas narrativas y arreglos, en consonancia con la mezcla radical que constituye (y une) tanto los fenómenos que solemos aislar en el dominio de lo *político-cultural* como los que relegamos al dominio de la *naturaleza*. Un doble cuerpo, humano y reptil, que camina y se arrastra, siempre cerca de la tierra, donde los dos elementos se comunican, se constituyen, y al mismo tiempo se particularizan; un cuerpo de dos términos – femenino y animal – mortales (mortalidad que la estructura sacrificial del carnofalogocentrismo, que a su vez quiere ser *eterno, trascendente*, reafirma, porque debe gestionar perennemente la muerte para establecerse): este parece ser el cuerpo de los textos de Cixous, un cuerpo que necesita de los animales no como objetos de un ejercicio de soberanía, sino como formas vivientes que, echando una mirada con o sin invitación, permiten trazar sus propios contornos¹⁷. En una multiplicación de segmentos híbridos – ficcionales, autoficcionales, ensayísticos – esta apertura se da en el espacio entre *biografía* y *zoografía*.

Tu ne vois pas que je suis ethnologue? Si leemos este cuerpo desde la clave que nos da Cixous en *Benjamin à Montaigne: il ne faut pas le dire*, también podríamos decir: entre una especie de auto-etnografía multiespecífica, donde para que se diga *yo, je*, es necesario el registro – grabación auditiva, trabajo en el papel – de su familia extendida, sea humana u otra que humana (Hilfrich, 2006, 217). Y aquí encontramos, de hecho, una *zoopoética*, en el sentido que Driscoll y Hoffman sintetizan:

Los textos zoopoéticos no son, al menos no necesaria y ciertamente no solo, textos sobre animales. En cambio, son textos que, de una forma u otra, se basan en una relación con los animales y la animalidad (humana y no humana). En resumen,

¹⁷ Sarah-Anaïs Crevier Goulet, en un artículo a propósito de la diferencia sexual en Cixous, escribe: "Sabemos, la diferencia sexual es pensada, en los parajes de la deconstrucción, no como una esencia, una ontología o cualquier cosa localizable, sino como algo que se puede leer, descifrar, desde donde su afiliación con la escritura, con el pensamiento del trazo y de la inscripción del otro en sí/mismo. (...) O, y esto es lo que nos enseña el psicoanálisis, no se puede hablar propiamente del cuerpo sin una imagen del cuerpo, no hay cuerpo si este no es tocado, acariciado, visto: el cuerpo es lo que, observado, tocado, acariciado, gana contornos, límites" (Goulet, 2010, p. 311)

su pensamiento poético (i.e., la forma como reflejan su propia textualidad y materialidad, en materia de escritura y representación, procede vía animal. (Driscoll y Hoffman, 2018, p. 4).

Llegar a la escritura exige la presencia del huésped que es *otro más otro que todo otro*, en la expresión de Mónica Cragolini (2016), incluso aquel que la educación enseña a abominar. Es el caso del lobo, que aquí a veces puede “caer en la garganta del cordero” (Cixous, 2003a, p. 39) y ser una imagen de amor, en correspondencia con nuestro deseo de devoración - el lobo, que es “la verdad del amor, su crueldad, sus caninos, sus garras, nuestra aptitud para la ferocidad”, siempre activa “el deleite” de ese ímpetu caníbal, pero a veces - y aquí está el júbilo, el motivo de la “risa del cordero”- él renuncia a la comida (Cixous, 2003a, p. 33). Llegar a la escritura también exige la presencia de aquellos a quienes la educación tolera y nos permite amar. Es el caso del *gato*, de la gata Thessie, la *niña* que, al entrar en una habitación de la casa de Cixous sin que ella espere o desee, arroja la escritora a un estado nebuloso - “me quedo como cuando no sabemos que soñamos” - que la hace comunicarse en otro idioma: *where do you come from?*, ella pregunta (Cixous, 2003a, p. 67)

En este sentido, la ética en Cixous es *hospitalidad*, más que *tolerancia*, una diferencia que me hace volver a la larga entrevista de Derrida con Giovanna Borradori, en Nueva York, poco después del 11 de septiembre, y, por supuesto, sobre este hecho, publicado en *Philosophy in a time of terror*. En esa ocasión, Derrida habla de una democracia que trasciende la idea de *cosmopolitismo*, más allá de la imaginación de la ciudadanía global. Al filósofo le interesa algo más acorde con lo que permitiría a los seres individuales (cualquiera) vivir juntos, allí donde aún no han sido definidos por la ciudadanía, es decir, por su condición de sujetos de derecho o miembros legítimos de un estado-nación o incluso confederación o estado global. En definitiva, implicaría un tipo de alianza que va más allá de la “política” como se la suele tratar - lo que jamás implica una despolitización (Derrida, 2003, p. 130).

Hospitalidad y *tolerancia* son términos opuestos fundamentales aquí. La hospitalidad de la que habla Derrida no es la del sentido común, la que solemos practicar, o la que permiten los estados; es decir, permitir, siempre condicionalmente, una acogida momentánea: el permiso de estancia depende de la buena educación del huésped, que debe seguir las reglas de la casa. Es el sello en el pasaporte de relaciones, la última etapa

después de una búsqueda minuciosa sobre el otro. Derrida se refiere a una *hospitalidad incondicionada* - algo que es del orden de la visitación, de la intrusión, y no de la invitación. La imagen es de alguien que llega, una nube ambigua se cierne sobre él, sospechosa: un *lobo*, una *serpiente*, por ejemplo - pero también *uno que no habla el mismo idioma*. Derrida se pregunta:

La visita puede ser incluso peligrosa - y no debemos ignorar este hecho, pero ¿sería hospitalidad la hospitalidad sin riesgo, la hospitalidad asegurada por ciertas garantías, la hospitalidad protegida por un sistema inmunológico contra el todo otro (wholly other) sería hospitalidad? (Derrida, 2003, p. 129)

No el cosmopolitismo del sujeto kantiano - aquel sujeto que odia sobre todo la animalidad en sí misma y odia a los animales en la tierra (Derrida, 2006, p. 146) -, sino algo más cercano a la *cosmopolítica* que reclama su nombre a pesar de la historia idealista del término. En esta lectura de lo *cosmopolítico* que se separa del recogimiento en una metanarrativa del progreso del género humano hacia un estado de paz, de una “sociedad civil mundial, según el derecho de los ciudadanos”, que demanda la imaginación de una tierra unificada, es indispensable la perturbación que se ha traído un personaje conceptual que Isabelle Stengers recupera de la lectura deleuziana de Dostoievski: el *idiota*, aquel que resiste a la presentación de la situación en el presente¹⁸, que impone otro ritmo - con su urgencia - a la urgencia general, aquel que, sin hablar el griego, separado de la comunidad civilizada, es en sí mismo una prueba de multiplicidad:

Hay que distinguir aquí al cosmos de todo cosmos particular, o de todo mundo particular, tal como pudiese pensarlo una tradición particular. Y él no designa tampoco un proyecto que buscara englobarlos a todos, porque es siempre una mala idea designar un englobante para lo que se niega a ser englobado por otra cosa. El cosmos, tal como figura en el término, cosmopolítica, designa lo desconocido que constituye estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo

¹⁸ "Sabemos, hay saberes, pero el idiota exige que no nos apresuremos, que no nos sintamos autorizados a pensarnos poseedores de la significación de aquello que sabemos" (Stengers, 2018, p. 444)

que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia para todos. En tanto tal, no tiene representante, no exige nada, no autoriza ningún “y entonces...”. Y por tanto su pregunta se dirige ante todo a los maestros del “y entonces...”, a nosotros que, a punta de “y entonces” bien podríamos, con toda buena voluntad, volvernos los representantes de problemas que, lo queramos o no, se les imponen a todos. (Stengers, 2018, p. 447)

Este otro ritmo, en Cixous, lo impone sobre todo el régimen nocturno.

Además de la división entre dos tipos de pensamiento y escritura sobre el animal - por un lado, el de aquellos que no se ven a sí mismos siendo vistos por los animales; por el otro, el de los que se ven a sí mismos siendo vistos - Derrida, en *HC pour la vie, c'est à dire...* propone otra división, esta vez relacionada con el dominio nocturno: por un lado, están los que sofocan el sueño ("crimen" propio de la escritura filosófica); por otro, están los que dejan que sus sueños afloren por escrito. En este libro, esta vez, Derrida está al lado de los primeros: declara no solo "traicionar" sino también "ahorcar" sus sueños, mientras que Cixous tendría el "poder y la gracia para autorizarlos" (Derrida, 2002).

La obra literaria de Cixous está llena de escenas oníricas y momentos nocturnos: la escritura en sí misma es una zona de penumbra: se escribe a (y a la) noche, se escribe con los ojos cerrados, en *escritura ciega* (Cixous, 2003a, p. 79) . Nunca linealmente, nunca una flecha hacia la iluminación: siempre el paso en falso, la vacilación ante lo irreductible. Detrás de la frontera del párpado cerrado, fuera del reino de la luz, está, para la autora, el “reino de la libertad poética”, un reino - señala luego - no-ideal (el *bien* siempre convive con el *mal*: son términos simbióticos y univitelinos), donde es posible que se afirmen palabras que no tienen cabida en la sociedad llamada racional y democrática: justicia, verdad, amor, responsabilidad. Es durante la noche que los animales surgen: es durante la noche que surge la escritura-animal:

Se cuentan para mí en su lengua, entre gato y lobo, entre mismos o casis, entre dulzura y crueldad, antes del día, antes de cualquier cosa. No me levanto: el sueño me despierta una mano, la mano del sueño abre la mesita a la izquierda de mi lecho que sirve como portasueños, quita silenciosamente el bloc de papel y el bolígrafo pilot V signpen aquella que traza una línea gruesa para que no haya

necesidad de apoyo, ella escribe sola solitaria y escribimos en la oscuridad en los márgenes dentro de los bordes el récit a flor de piel. Amable no digo una palabra el sueño dijo yo obedezco mis ojos cerrados. Aprendí esta docilidad. Llega el sueño. Yo hago. Estoy sin pensar sin respuesta (Cixous, 2003b, p. 11).

Donación extrema, escritura que nace de la restricción autoimpuesta de la respuesta, es decir, del borrado de un rasgo que constituye uno de los supuestos *proprios* del hombre, el abandono de los celos. Para aquellos que no se ven a sí mismos vistos por el animal y sofocan el sueño, el animal *no responde*. Cixous se pone en un estado de falta de responsividad para componer un escrito en el que los animales salen de sus guaridas y apuntan directamente a la propia escritora y - también - al lector. En el artículo *Hélène Cixou's other animal: the half sunken dog*, Marta Segarra señala que “Cixous no puede cerrar los ojos al mirar al otro, por lo que ella se contagia, se infecta por él, desdibujando los límites entre el sujeto y el otro” (Segarra, 2006, p. 126).

Y estos animales, que ven y son vistos, cuando se les provoca, responden. En un sueño del 11 de septiembre de 1995, Cixous visita a una familia de erizos adoptados por su amiga Elizabeth. Uno de ellos, un “chico encantador, se acostó en mi regazo y me gustó su familiaridad y abandono. Le hablé y me respondió amablemente” (Cixous, 2003b, p. 144). Incluso en una escena doméstica diurna, fuera de lo onírico, el ser receptivo del animal no escapa a la atención de la escritora: se dicta a sí mismo como una alteridad impasible de supresión (una lección que ella parece aprender de los propios animales, que la miran sin querer colonizarla, como el perro Fips del texto *Stigmata*, que Segarra analiza en el artículo citado anteriormente), pide acción, reconfiguración, para enfrentarse a sí mismo en el mundo despierto (un momento protoético como el que atraviesa con su gata Thessie: transacciones, pruebas y situaciones-límite) y grabar letra a letra por la *mano entre gato y lobo* en el mundo nocturno de la literatura.

Cixous declara que no se opone a cualquier censura en esta operación de recitación/recepción/operación de escritura: “No corregí, censuré, retoqué nada, de ninguna manera, de estos *récits* grabados por la mano entre gato y lobo” (Cixous, 2003b, p. 18). Por eso tardamos tanto en alcanzarla. Es necesario ir más allá del punto donde Derrida nos deja y adentrarnos en otro terreno, y en él perseguimos a tres animales: el animal empírico - aquel al que la autora declarase “aliada y afiliada en cuerpo y alma, desde el origen de su vida pasional” (Cixous, 2003a, p. 11), el animal onírico, y el animal

de la escritura, la propia autora que deviene-animal en sueño, con su tercera *mano entre gato y lobo*.

Estos animales recorren el texto, entonces, nunca colonizando a la autora con su mirada y sus expectativas, sino siempre forzando un desdibujamiento de fronteras, forzando el abandono de cualquier pretensión de definición esencialista de humanidad o animalidad - forzando, por tanto, espacios de paso: paso entre las miradas que se devuelven, entre el signo de los discursos humanos y los signos de los discursos de otros animales, paso entre el día y la noche. En *Conversation avec l'âne*, sección de *L'amour du loup*, Cixous declara, al comentar su paso entre el día y la noche, amar a la propia palabra *paso*: "todas las palabras pasantes y pasajeras, palabras cuyos párpados pasan incluso dentro de sus cuerpos, son *animots* mágicas" (Cixous, 2003a, p. 82).

J'écris la nuit. J'écris: la Nuit (Cixous, 2003a, p. 80) - no es una escritura contra o fuera de la razón: pero es una escritura que no es celosa de ella. Quizás sea más apropiado hablar en una escritura contra un tipo de racionalidad, contra un uso dogmático, unidimensional, excluyente y destructivo - o colonizador - de la razón. Es contra esta racionalidad que los animales y *animots* mágicos de Cixous invisten, es con ella que juegan y ríen, pero la inmovilizan y la devoran, si se ven amenazados. Es durante la noche que los animales surgen y también se insurgen.

Bibliografía

- Agamben, G. *Homo Sacer. Edizione Integrale (1995-2015)*. (2018). Macerata, Italia: Edizioni Quodlibet.
- Aneja, A. (1992). *The Medusa's slip: Hélène Cixous and the underpinnings of écriture féminine*. *Literature Interpretation Theory*, 4:1, pp. 17-27.
- Angot, C. *Incest*. (2017). Traducción del francés de Tess Lewis. Nova York, Estados Unidos: Archipelago Books.
- Banting, P. (1992). *The body as pictogram: rethinking Hélène Cixou's écriture féminine*. *Textual Practice*, 6: 2, pp. 225-246.
- Baratay, É. *Des bêtes et des dieux*. (2015). Paris, Francia: Les Éditions du Cerf.
- Bernhardt-House, P. A. (2008). *The werewolf as queer, the queer as werewolf, and queer werewolves*. En Hird, M. J. y Noreen, G. (eds.), *Queering the non/human*. Burlington, Estados Unidos: Ashgate.

- Bíblia de Jerusalém. (2002). São Paulo, Brasil: Paulus.
- Boyd, M. (2013). *The ancient's savage obscurity: the etymology of Bisclavret*. Notes and Queries 60.2, pp. 199-202.
- Burgess, G. S. *The lais of Marie de France*. (1987). Athens, EE. UU.: University of Georgia Press.
- Cixous, H. *L'amour du loup et autres remords*. (2003a). Paris, Francia: Éditions Galilée.
- Cixous, H. *Les rêveries de la femme sauvage*. (2000). Paris, Francia: Éditions Galilée.
- Cixous, H. *Rêve je te dis*. (2003b). Paris, Francia: Éditions Galilée.
- Cixous, H. (1976). *The laugh of the Medusa*. Signs, vol 1, n. 4, pp. 875-893. Traducción para el inglés por Keith Cohen y Paula Cohen.
- Cixous, H. y Derrida, J. (1998). *Voiles*. Paris, Francia: Éditions Galilée.
- Clastres, P. *Arqueologia da violência*. (2014). Tradução Paulo Neves. São Paulo, Brasil: Cosac Naify. Traducción para el portugués de Paulo Neves.
- Cragolini, M. *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. (2016). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Crane, S. *Animal encounters: contacts and concepts in Medieval Britain*. (2013). Filadelfia, EE.UU.: University of Pennsylvania Press.
- Derrida, J. (2003). *Autoimmunity: real and symbolic suicides*. En Borradori, G. (ed.), *Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, EE. UU.: University of Chicago Press.
- Derrida, J. *HC pour la vie, c'est à dire....* (2000). Paris, Francia: Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1992). *"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet*. En Weber, E. (ed.), *Points de suspension*. Paris, Francia: Galilée.
- Derrida, J. *L'animal que donc je suis*. (2006). Paris, Francia: Éditions Galilée.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2004). *For what tomorrow*. Traducción para el inglés de Jeff Fort. Stanford, EE. UU.: Stanford University Press.
- Driscoll, K. y Hoffmann, E. (2018). *What is Zoopoetics? Texts, Bodies, Entanglement* (Palgrave Studies in Animals and Literature). Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan.
- Fontenay, É. *San offenser le genre humain*. (2008). Paris, Francia: Albin Michel.
- Goulet, S-A. (2010). *Rêve en corps: autour des différences sexuelles chez Hélène Cixous*. En Clément, B. y Segarra, M. (eds.), *rêver croire penser: autour d'Hélène Cixous*. Paris, Francia: Éditions CampagnePremière.

- Haraway, D. J. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. (2016). Durham, EE. UU.: Duke University Press.
- Hilfrich, C. (2006). "The self is a people": *autoethnographic poetics in Hélène Cixous' Fictions*. *New Literary History*, vol 37, n. 1, pp. 217-235.
- Kamuf, P. (1995). *To give place: semi-approaches to Hélène Cixous*. *Yale French Studies*, n. 87, *Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism*, pp. 68-89.
- Langdon, A. (2018). "Dites le mei, si ferez bien": *fallen language and animal communication in Bisclavret*. En Langdon, A. (ed.), *Animal languages in the Middle Ages*. Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan.
- Les lais de Marie de France. (1983). Compilados por Jean Rychner. Paris, Francia: Librairie Honoré Champion, 1983
- Llored, P. *Jacques Derrida: politique et éthique de l'animalité*. (2012). Mons, Bélgica: Les Editions Sils Maria.
- Llored, P. (2016). *O outro feminismo (a inventar) de Derrida: as implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo*. Traducción para el portugués de Marianna Poyares y Luíza Novaes Telles Ribeiro. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 9 n. 2, p. 61-76.
- Martin, C. G. (2013). *Bisclavret and the subject of torture*. *The Romanic Review* Volume 104, números 1-2.
- Michaud, G. (2006). *Derrida & Cixous: between and beyond, or "what to the letter has happened"*. In: *New Literary History*, vol 37, n. 1, *Hélène Cixous: When the Word is a Stage*, pp-85-106.
- Moi, T. *Sexual/Textual politics*. (2002). 2ª edición. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Rich, A. *Uma paciência selvagem*. (2008). Traducción para el portugués de Maria Irene Ramalho e Monica Varese Andrade. Lisboa, Portugal: Edições Cotovia.
- Segarra, M. *Hélène Cixous' other animal: the half sunken dog*. *New Literary History*. Vol. 37, No. 1, *Hélène Cixous: When the Word Is a Stage* (Winter, 2006), pp. 119-134.
- Segarra, M. (2014). Introducción a *Animalmessie*. *Figurationen*. Volume 15, n. 1.
- Sellers, S. (1986). *Writing woman: Hélène Cixous' political 'sexts'*. *Women's Studies Int. Forum*. Vol 9, n. 4, pp. 443-447.

- Stengers, I. (2018). *A proposição cosmopolítica*. Traducción para el portugués de Raquel Camargo e Stelio Marras. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464.
- Stevens, C. (2009). *De la scène poético-politique de "l'internité": les essais sur l'écriture d'Hélène Cixous*. The European Legacy: toward new paradigms, 14:1, 31-42.
- Strømmen, H. M. *Biblical animality after Derrida*. (2018). Atlanta, EE. UU.: SBL Press.
- Thomas, K. *O homem e o mundo natural*. (1988). Traducción para el portugués de João Roberto Martins Filho. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

MAURÍCIO SÉRGIO BORBA COSTA FILHO

Mestre en Filosofía por la Universidad Federal de Pará - UFPA (Brasil) e investigador del Ameríndia (PPGA/UFPA) y del GPFC (PPGFIL/UFPA). Investiga, desde el horizonte teórico de los ECA, modos no antropocéntricos del estudio de la biopolítica en el Capitaloceno. Además, desarrolló estudios cubriendo temas como las metáforas de la animalidad en la economía del deseo en "La República" de Platón; y los cruces entre la "filosofía animal" de Nietzsche y las presencias animales en el surrealismo.