



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

Coordinan este número
Coordenam este número
Cassiana Lopes Stephan &
María Marta Andreatta



DOSSIER

Animalismos, modos de vida y resistencias
Animalismos, modos de vida e resistências

Ano V - Vol II
Dezembro 2018
ISBN 2346-920X

Año V - Vol II
Diciembre 2018
ISBN 2346-920X

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

directorio@revistaleca.org

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 V - Vol. II

Diciembre 2018



ILECA

INSTITUTO LATINOAMERICANO
DE ESTUDIOS CRÍTICOS
ANIMALES

Directora

Alexandra Navarro

Co-directora

Anahí Gabriela González

Comité Editorial

Andrea Carrascal

Carlos Andres Moreno Uran

Cassiana Lopes Stephan

Eduardo Rincón Higuera

Fernando Bagiotto Botton

Francisco Javier Hernández Quezada

Iván Darío Ávila Gaitán

Jailson Rocha

María Marta Andreatta

Nahid Steingress Carballar

Oscar Hernán Franco Suárez

Sebastián Francisco Maydana

Comité de Redacción

Ariadna Beiroz

Eva Ortiz Mainar

Jesica Ortiz

Márcio Buchholz

María Victoria Bordet

Romina Guerrero

Sharon Barón

Comité de Traducciones

Iara Altkorn

Juliana Horstmann Amorim

Lorena Murillo

María Ruiz Carreras

Vittoria di Prizito

Yamila Taboada

Yasmin Arbelaiz

Diseño Editorial

Analuz Mattina

Consejo Asesor

Alejandro Kaufman

Álvaro Fernández Bravo

Ana Cristina Ramírez

Ana María Aboglio

Beatriz Podestá

Charles Patterson

Diana María Muñoz González

Emmanuel Biset

Fabiola Leyton

Gabriel Giorgi

Hernán Neira

Julieta Yelin

Kimberly Ann Socha

Marcelo Raffin

María Luisa Pfeiffer

Mónica B. Cragolini

Oscar Horta

Patrick Llored

Renzo Llorente

Richard Twine

Vanessa Lemm

AS VACAS TAMBÉM AMAM

Qual foi a convenção que um dia estabeleceu que os animais não amam?

Com efeito, não sabemos delimitar ao certo quando este acordo tácito, que imputa o amor aos homens na medida em que destitui os animais de tal experiência, foi estabelecido. Podemos afirmar, no entanto, como nossas próprias percepções atestam, que os animais também amam. Ademais, como nos mostra a artista Airam na comovente ilustração que abre a presente edição da RLECA Ano V, Vol II, as vacas também amam e porque as vacas amam, elas também têm os seus corações partidos.

Sempre nos emocionamos com a história de corações partidos, isto é, de corações que passaram pela tristeza da separação, do abandono ou da morte. Todavia, quase nunca transpomos esta vivência às vacas, quase nunca nos compadecemos e convalescemos mediante os corações das vacas que são literalmente partidos em vários pedaços.

Eu imagino o quão doloroso deve ser amar sem ser amada. Deve ser realmente horrível ser afastada repentinamente de todos aqueles que você ama e com os quais convive para, na sequência, ser amordaçada por um indivíduo no qual você confiara, ou melhor, por um indivíduo ao qual você confiara seus amigos, filhos e trabalho.

Se as vacas também amam, elas também sofrem desilusões amorosas... elas também se encontram perplexas e aterrorizadas com o fato de que o mesmo indivíduo responsável por lhes impulsionar a vida, executa as suas mortes.

Talvez a vaca chegue a se questionar, nos diferentes instantes de um cotidiano constantemente ameaçado, 'Por que eles não me amam?' Talvez com toda a sua docilidade e afeto, a vaca sinta aquela sensação profunda que pode ser representada pela expressão: 'Pensei que eles me amassem'. Talvez seja nesse ínterim que os corações das vacas são partidos e arrancados da totalidade de seus corpos.

Sendo assim, podemos concluir que os problemas de tal relação não se devem à falta de resposta à interrogação: 'Será que as vacas amam?', mas antes à falta de uma justificativa contundente para a pergunta: 'Por que não somos capazes de amar as vacas se, como nós, elas também amam?'

Eu fiz minha escolha, eu decidi que não quero partir o coração das vacas. Por isso, deixo aqui esta mensagem a elas, às vacas, enquanto renuncio os cargos que até então exercia nas repartições públicas e privadas da natureza humana.

Cassiana Lopes Stephan

LAS VACAS TAMBIÉN AMAN

¿Cuál fue la convención que un día estableció que los animales no aman?

En efecto, no podemos delimitar con certeza cuando fue establecido este acuerdo tácito que imputa el amor a los hombres en la medida en que destituye a los animales de tal experiencia. Podemos afirmar, sin embargo, cómo nuestras propias percepciones atestiguan que los animales también aman. Además, como nos muestra la artista Airam en la conmovedora ilustración que abre la presente edición de la RLECA Año V, Vol II, las vacas también aman y porque las vacas aman, ellas también tienen sus corazones rotos.

Siempre nos emocionamos con las historias de corazones rotos; es decir, de corazones que pasaron por la tristeza de la separación, del abandono o de la muerte. Sin embargo, casi nunca transponemos esta vivencia a las vacas, casi nunca compadecemos y convalecemos a los corazones de las vacas que son literalmente partidos en varios pedazos.

Me imagino cuán doloroso debe ser amar sin ser amado. Debe ser realmente horrible ser alejada repentinamente de todos aquellos a los que una ama y con los que convive para, a continuación, ser amordazada por un individuo en el que confiara, o mejor dicho, por un individuo al que una hubiera confiado sus amigos, hijos y trabajo.

Si las vacas también aman, ellas también sufren desilusiones amorosas... ellas también se encuentran perplejas y aterrorizadas con el hecho de que el mismo individuo responsable de impulsar su vida, ejecuta sus muertes.

Tal vez la vaca llegue a cuestionarse, en los diferentes momentos de una cotidianeidad constantemente amenazada: '¿Por qué no me aman?' Tal vez, con toda su docilidad y afecto, la vaca experimente aquella sensación profunda que puede ser representada por la expresión: 'Pensé que me amabas'. Tal vez sea en este ínterin que los corazones de las vacas son partidos y arrancados de la totalidad de sus cuerpos.

Siendo así, podemos concluir que los problemas de tal relación no se deben a la falta de respuesta a la pregunta: '¿Las vacas aman?', sino más bien a la falta de una justificación contundente para la pregunta: '¿Por qué no somos capaces de amar a las vacas si, como nosotros, ellas también aman?'

Yo hice mi elección, decidí que no quiero partir el corazón de las vacas. Por eso, dejo aquí este mensaje a ellas, a las vacas, mientras renuncio a los cargos que desempeñaba en las reparticiones públicas y privadas de la naturaleza humana.

Cassiana Lopes Stephan

Agradecimiento

Queremos agradecer a **Airam**, artista argentina que nos acompaña generosamente en este número con la ilustración de tapa.

Dejamos sus palabras para que la conozcan:

“¡Hola! Soy Airam, vivo en Buenos Aires, Argentina.
Dedico mis días a la ilustración y mi mayor inspiración es la naturaleza.
Utilizo el dibujo como recurso para transmitir un mensaje de consciencia hacia todo lo que nos rodea”.¹

Contacto: activismoilustrado@gmail.com

Sitio web: <https://activismoilustrado.wordpress.com>

¹ Texto recuperado de: <https://activismoilustrado.wordpress.com/sobre-mi/>

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año V - Volumen II

Animalismos, Modos de Vida y Resistencias

As vacas también amam.....	5
Cassiana Lopes Stephan	
Agradecimiento	7
Editorial	10
Cassiana Lopes Stephan y María Marta Andreatta	
La filosofía como experiencia animalista	
Atitude e animalidade em Heidegger, Wittgenstein e Massumi	18
Maurício Fernando Pitta	
Poder pastoral y animales.....	51
Josué Imanol López Barrios	
Mínimo bestiario adorniano	92
Alexandre Costi Pandolfo	
Entre el hombre y el animal: Del llegar-a-ser-con al resistir-con.....	116
Jorge Vélez Vega	
Para una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva	139
Ernesto Joaquín Suárez	
El arte en el Antropoceno: por intervenciones estético-políticas	
Cuerpo de azúcar: precariedad y monumento en la obra de Kara Walker	160
José G. Platzeck	
O olhar animal no vídeo Vigia.....	175
Hugo Fortes	
Conversación franca.....	191
con Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe	

Feminismos populares y antiespecismo en nuestra América 198
Liliana Felipe, Alejandra García, Cecilia “Checha” Merchán

¿El animalismo instituye su propio derecho?

El conflicto entre los derechos culturales y los derechos de los animales no humanos:
una propuesta de mediación 220
Antonio Muñoz Cuenca

Ética del comer. Reflexiones morales sobre el consumo de carne..... 240
Paula Cristina Mira Bohórquez

Sobre los animales: tesis y tesinas

Los *otros* animales: discursos, representaciones y prácticas analizados a partir de una
situación social..... 265
Surama Lázaro Terol

**Confabulaciones críticas sobre los estudios animales: entrevistas realizadas por
Alexandra Navarro**

¿Por qué el animal? El papel del intelectual en la lucha por la defensa de los animales:
Una conversación con Oscar Horta..... 320

El reconocimiento de los derechos políticos de los demás animales en la obra de
Donaldson y Kymlicka, *Zoopolis*. Entrevista a su traductora para Latinoamérica, Silvina
Pezzetta 332



EDITORIAL

AÑO V - VOL. II

El presente dossier, “Animalismos, Modos de Vida y Resistencias”, tiene como propósito desandar los caminos de la racionalidad humana, cuya estrechez conceptual e imaginativa nos impide experimentar las animalidades como alternativas ético-políticas a la vida en este mundo. Nuestra propuesta se inspira en la crónica *El feminismo no es un humanismo* de Paul B. Preciado, publicado en septiembre de 2014 en el diario *Libération* [Liberación]. En este texto, Preciado nos explica que la clave crítica del(de los) animalismo(s) es capaz de revelarnos las sinuosas “raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo” (§2) y de conducirnos a estilos de vida que “refutan la estética del capitalismo y su captura del deseo para el consumo (de bienes, de ideas, de informaciones, de cuerpos)” (§5). Siendo así, la gran cuestión que plantea este volumen se pregunta justamente por tales modos de vida; es decir, por los estilos de existencia que se perciben, consciente o inconscientemente, a través del contagio animal perpetrado en la filosofía, en el arte, en el derecho, en la política o en lo cotidiano que, además del academicismo y del activismo profesional, refuta tácitamente los contratos de la carne. El sujeto que así se conduce manifiesta, ante la mirada normativa de la civilización, su infidelidad en relación a la larga tradición económica que autoriza sólo la celebración de la muerte de aquellos que se sometieron a las reglas torturantes del humanismo y de sus signos trascendentales.

En ese sentido, nos gustaría presentar a ustedes, nuestros lectores y lectoras, múltiples formas de vivir el amor y la muerte; es decir, otros motivos y maneras de celebrarlos. Por medio de las palabras y de las imágenes que componen nuestro dossier, buscamos establecer un microsistema de comunicación interespecie que desencadene la mutua transformación de la condición espacio-temporal del animal humano y del animal no humano. Como ustedes pueden percibir, nuestro intento es bastante audaz, pues en este número buscamos convencerles a ustedes y convencernos a nosotras mismas de una verdad que nos ha sido robada a cambio de la estulta divinización del hombre. Quisiéramos revelarles la verdad que afirma que somos parte de este planeta y que no somos mejores que los demás que en él habitan. Ahora bien, como nos explica Paul B. Preciado en *Amor en el Antropoceno*, crónica que también fuera publicada en



2014 en el diario *Libération*, “para que nuestra relación con el planeta Tierra se transformara en relación de soberanía, de dominación y de muerte, fue imperativo iniciar un proceso de ruptura, de externalización, de desafección. Erotizar nuestra relación con el poder y *des-erotizar* nuestra relación con el planeta. Convencernos de que estábamos fuera, que éramos otros” (S4).

Estamos cansadas de ese amor al poder, de ese deseo que instaura el juego matrimonial con la verdad que establece la divinización del hombre blanco, heterosexual, sano y productivo. Queremos ser infieles a ese amor, subvertir y transgredir sus límites, los cuales insisten en sofocarnos, en sofocar nuestra animalidad que escandaliza a las empresas, las familias y las patrias, sean colonizadoras o colonizadas. Porque sofocadas, escandalizamos; porque escandalizamos, justificamos — en la mentalidad de aquellos que se otorgan la normalidad de tal humanismo— la violencia subrepticia ejercida tanto por quienes castigan la diferencia como por quienes permanecen apáticos, sin involucrarse ni responsabilizarse. Por eso, invitamos a todas y todos a experimentar la infidelidad en relación a los contratos humanos demasiado humanos; es decir, a transitar entre los escritos que presentan, en este dossier, algunas de las diferentes maneras por las que podemos desandar los caminos de la Razón. Les invitamos a recorrer, en “Animalismos, Modos de Vida y Resistencias”, las siguientes secciones:

- 1) *La filosofía como experiencia animalista*
- 2) *El arte en el antropoceno: por intervenciones estético-políticas*
- 3) *¿El animalismo instituye su propio derecho?*
- 4) *Sobre los animales: tesis y tesinas*
- 5) *Confabulaciones críticas sobre los estudios animales*

Estas cinco partes de nuestro dossier incluyen artículos, ensayos, disertaciones y entrevistas que nos permiten reflexionar sobre la pluralidad de los animalismos con los cuales y por medio de los cuales resistimos a los iluminados juegos de poder imbricados en la *libertad*, en la *igualdad* y en la *fraternidad*, ya que —como una vez más muestra Paul Preciado (2014) en *El feminismo no es un humanismo*—“el régimen de la esclavitud, después del régimen del asalariado, aparece como fundamento de la libertad de los ‘hombres’ modernos; la expropiación y la segmentación de la vida y del conocimiento como el reverso de la igualdad; la guerra, la competencia y la rivalidad



como operadores de la fraternidad” (§2). Así, a lo largo de los catorce capítulos del presente dossier, asistiremos a la *re-escenificación* de esta clásica jerga que aún nos mantiene separadas de nuestra propia animalidad. La libertad, la igualdad y la fraternidad ganan nuevos actores, tonalidades y contornos mediante discusiones que atraviesan los campos de la vida académica, de la militancia, de la economía, de la erótica y de la dietética; o mejor, de los modos y de los motivos por los que comemos, amamos y morimos en este mundo repleto de palabras clave que diagnostican dimensiones responsables de la configuración del tiempo de otrora y del tiempo por venir. Se trata, pues, del *juego*, del *poder pastoral*, del *bestiario*, de la *evolución biológica*, del *proto-estado de espejo*, del *azúcar*, de la *mirada animal*, del *antiespecismo*, de los *feminismos*, de los *derechos animales*, de las *virtudes*, de la *alteridad*, del *cuerpo*, del *intelectual*, de los *derechos políticos*... Es decir, se trata del embate entre lo imaginable y lo inimaginable, de la instauración de aquello que nos parece imposible. En esta edición quisiéramos recordarles que “lo imposible está por venir. Lo inimaginable es debido. ¿Qué era más imposible y más inimaginable, la esclavitud o el fin de la esclavitud? El tiempo del animalismo es el de lo imposible y de lo inimaginable. Este es nuestro tiempo: el único que nos queda” (§6).

Deseamos, así, a todas y a todos una óptima lectura y agradecemos a las colaboradoras y a los colaboradores que afectuosamente se dedican a lo que todavía nos queda; a saber, al tiempo del (de los) animalismo(s).

Cassiana Lopes Stephan y María Marta Andreatta



EDITORIAL

ANO V - VOL. II

O presente dossiê “Animalismos, Modos de Vida e Resistências” tem como intuito despertar os descaminhos da racionalidade humana, cuja estreiteza conceitual e imaginativa nos impede de experimentar as animalidades como alternativas ético-políticas às vidas no mundo. A nossa proposta se inspira na crônica *O feminismo não é um humanismo* de Paul B. Preciado, publicada em setembro de 2014 no jornal *Libération* [Liberação]. Neste texto, Preciado nos explica que a chave crítica do(s) animalismo(s) é capaz de nos revelar as sinuosas “raízes coloniais e patriarcais dos princípios universais do humanismo europeu” (§2) e de nos conduzir a estilos de vida que “refutam a estética do capitalismo e sua captura do desejo pelo consumo (de bens, de ideias, de informações, de corpos)” (§5). Sendo assim, a grande questão que enseja este volume se pergunta justamente por tais modos de vida, isto é, pelos estilos de existência que se perfazem, consciente ou inconscientemente, através do contágio animal perpetrado na filosofia, na arte, no direito, na política ou no cotidiano que, para além do academicismo e do ativismo profissional, refuta tacitamente os contratos da carne. O sujeito que assim se conduz manifesta, perante o olhar normativo da civilização, sua infidelidade em relação à longa tradição econômica que autoriza apenas a celebração da morte daqueles que se submeteram às regras torturantes do humanismo e de seus signos transcendentais.

Nesse sentido, gostaríamos de apresentar a vocês múltiplas formas de se viver o amor e a morte, ou seja, outros motivos e maneiras de celebrá-los. Por meio das palavras e das imagens que compõem o nosso dossiê, vislumbramos estabelecer um micro-sistema de comunicação interespecies que desencadearia a mútua transformação da condição espaço-temporal do animal humano e do animal não-humano. Como vocês poderão perceber, o nosso intento é bastante ousado, pois neste número buscamos nos convencer e lhes convencer de uma verdade que há muito nos foi roubada em troca da estulta divinização do homem. Gostaríamos de lhes revelar a verdade que afirma que somos partes deste planeta e que não somos melhores do que os outros que nele habitam. Ora, como nos explica Paul B. Preciado em *Amor no Antropoceno*, crônica que também fora publicada em 2014 no jornal *Libération* [Liberação], “para que a nossa relação com o planeta Terra se transforme em relação de soberania, de dominação e de



morte, foi imperativo iniciar um processo de ruptura, de externalização, de desafeição. Erotizar a nossa relação com o poder e *des-erotizar* a nossa relação com o planeta. Nos convencer que nós estávamos fora, que nós éramos outros” (§4).

Estamos fatigadas desse amor pelo poder, desse desejo que instaura o jogo matrimonial com a verdade que estabelece a divinização do homem branco, heterossexual, saudável e seminal. Queremos ser infiéis a esse amor, subverter e transgredir os seus limites, os quais insistem em nos sufocar, em sufocar a nossa animalidade que escandaliza as empresas, as famílias e as pátrias, sejam elas colonizadoras ou colonizadas. Porque sufocadas, escandalizamos; porque escandalizamos, justificamos— na mentalidade daqueles que se outorgam a normalidade de tal humanismo - a violência sub-reptícia exercida tanto pelos espancadores da diferença quanto pelos apáticos, que com ela não se envolvem e que por ela não se responsabilizam. Por isso, convidamos a todas e a todos a experimentar a infidelidade em relação aos contratos humanos demasiadamente humanos, ou seja, a transitar entre os escritos que apresentam neste dossiê algumas das diferentes maneiras pelas quais podemos percorrer os descaminhos da Razão. Convidamos a todas e a todos a acompanhar em “Animalismos, Modos de Vida e Resistências” as seguintes seções:

- 1) *La filosofía como experiencia animalista*
- 2) *El arte en el antropoceno: por intervenciones estético-políticas*
- 3) *¿El animalismo instituye su propio derecho?*
- 4) *Sobre los animales: tesis y tesinas*
- 5) *Confabulaciones críticas sobre los estudios animales*

Estas cinco ramificações de nosso dossiê contemplam artigos, ensaios, dissertações e entrevistas que nos permitem refletir sobre a pluralidade dos animalismos com os quais e por meio dos quais resistimos aos iluminados jogos de poder que se embrenham na *liberdade*, na *igualdade* e na *fraternidade*, já que —como mais uma vez nos mostra Paul Preciado (2014) em *O feminismo não é um humanismo*— “o regime da escravidão, depois o do assalariado, aparece como fundamento da liberdade dos ‘homens’ modernos; a apropriação e a segmentação da vida e do conhecimento como o reverso da igualdade; a guerra, a concorrência e a rivalidade como operadores da fraternidade” (§2). Por conseguinte, no decorrer dos catorze capítulos do presente dossiê, seremos capazes de assistir à *re-encenação* destes clássicos jargões que, até então,



nos separavam de nossa própria animalidade. A liberdade, a igualdade e a fraternidade ganham novos atores, tonalidades e contornos mediante as discussões que perpassam os campos da vida acadêmica, da vida militante, da economia, da erótica e da dietética, ou melhor, dos modos e dos motivos pelos quais comemos, amamos e morremos neste mundo repleto de palavras-chave que diagnosticam dimensões responsáveis pela configuração do tempo de outrora e do tempo porvir. Trata-se, pois, da *brincadeira*, do *poder pastoral*, do *bestiário*, da *evolução biológica*, do *proto-estado do espelho*, do *açúcar*, do *olhar animal*, do *antiespecismo*, dos *feminismos*, dos *direitos animais*, das *virtudes*, da *alteridade*, do *corpo*, do *intelectual*, dos *direitos políticos*... Isto é, trata-se do embate entre o imaginável e o inimaginável, da instauração daquilo que nos parece impossível. Portanto, nesta edição gostaríamos de lhes recordar que “o impossível está porvir. O inimaginável é devido. O que era mais impossível e mais inimaginável, a escravidão ou o fim da escravidão? O tempo do animalismo é aquele do impossível e do inimaginável. Este é nosso tempo: o único que nos resta” (§6).

Desejamos, assim, a todas e a todos uma ótima leitura e agradecemos às colaboradoras e a os colaboradores que afetosamente se dedicam ao tempo que ainda nos resta, a saber, ao tempo do(s) animalismo(s).

Cassiana Lopes Stephan e María Marta Andreatta



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

DOSSIER: ANIMALISMOS, MODOS DE VIDA Y RESISTENCIAS



AÑO V | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2018

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

LA FILOSOFÍA COMO EXPERIENCIA ANIMALISTA



AÑO V | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2018

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

ATITUDE E ANIMALIDADE EM HEIDEGGER, WITTGENSTEIN E MASSUMI

ACTITUD Y ANIMALIDAD EN HEIDEGGER, WITTGENSTEIN Y MASSUMI

ATTITUDE AND ANIMALITY IN HEIDEGGER, WITTGENSTEIN, AND MASSUMI

Enviado: 15/07/2018

Aceptado: 30/08/2018

Maurício Fernando Pitta

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Integrante do species - Núcleo de Antropologia Especulativa (UFPR) e do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (UEL).

Email: mauriciopitta@hotmail.com

A noção de atitude, isto é, de suspensão do trato pulsional com o ente, de abstração e de abertura de possibilidades, revela-se uma chave de discordância entre Heidegger e Wittgenstein no tocante à animalidade. Para Heidegger, apenas o *Dasein* humano tem uma atitude com relação ao ente em geral, proveniente de sua pertença à 'linguagem do ser'. O animal está relegado ao mero comportamento pulsional. Para Wittgenstein, não há porque diferenciá-los, já que a linguagem humana está 'encarnada' no comportamento. Contudo, para ele, mesmo se o leão falasse, 'não poderíamos compreendê-lo'. Este artigo busca problematizar ambas as posições a partir da obra *O que os animais nos ensinam sobre política*, de Brian Massumi, na qual o conceito de 'brincadeira animal' permite expor o da 'atitude' de abstração inerente à animalidade.

Palavras-chave: atitude, brincadeira, comportamento, instinto

La noción de actitud, esto es, de suspensión del trato pulsional con el ente, de abstracción y de apertura de posibilidades, se revela como una clave de discordancia entre Heidegger y Wittgenstein en lo referente a la animalidad. Para Heidegger, sólo el *Dasein* humano tiene una actitud con respecto al ente en general, proveniente de su pertenencia al 'lenguaje del ser'. El animal está relegado al mero comportamiento pulsional. Para Wittgenstein, no hay por qué diferenciarlos, ya que el lenguaje humano está 'encarnado' en el comportamiento. Sin embargo, para él, aunque el león hablara, 'nosotros no podríamos entenderlo'. Este artículo busca problematizar esas dos posiciones a partir de la obra *Lo que los animales nos enseñan sobre política*, de Brian Massumi, en la cual el concepto de 'juego animal' permite exponer la 'actitud' de abstracción inherente a la animalidad.

Palabras clave: actitud, juego, comportamiento, instinto

The notion of attitude, that is, of suspension of driven engagements with beings, of abstraction, and of the openness of possibilities, reveals itself as a point of disagreement between Heidegger and Wittgenstein concerning animality. To Heidegger, only the human *Dasein* has an attitude toward beings in general, derived from its belonging to the 'language of Being'. The animal is relegated to mere drive behavior. To Wittgenstein, there is not a reason to differentiate them, since human language is 'embodied' in behavior. However, to him, even if a lion could speak, 'we could not understand it'. This article aims to question both positions with the help of Brian Massumi's *What animals teach us about politics*, in which the concept of 'animal play' allows us to expose the notion of abstract 'attitude' inherent to animality.

Key Words: attitude, play, behavior, instinct

1. Considerações analógicas¹

No início de um novo século, quarenta anos póstumos daquele que questionou a fundamentação de toda e qualquer ontologia e sessenta e cinco daquele que radicalizou a questão da linguagem e de suas práticas —em respectivo, Martin Heidegger (1889–1976) e Ludwig Wittgenstein (1889–1951) —, tem-se como sem sentido a afirmação de que entre eles, por muitos considerados os maiores filósofos do século passado, há um fosso intransponível do qual se decorre a impossibilidade de um diálogo consistente. Contra essa impossibilidade, sabe-se que Wittgenstein já lera Heidegger e o tinha por boa estima; além disso, pensadores os mais variados² debruçaram seus esforços e atestaram vínculos possíveis entre os dois filósofos que, em meio ao furor das Grandes Guerras, das crises de fundações científicas e do avanço desenfreado das tecnologias de ponta e da globalização, foram feitos arautos da velha, decadente e inerte polaridade acadêmica e burocrática entre “continentais” e “analíticos”.³

Não queremos aqui investigar a fundo tais aproximações, pois esse não é nosso objetivo, que é mais localizado. Nos limites deste texto, assumindo a possibilidade de diálogo entre tradições tão distintas, pretendemos, em um primeiro momento, aproximar as discussões de Heidegger sobre a diferença entre o comportamento do mero vivente (“animal”) e a assunção de atitude do homem (*Dasein*) com aquelas de Wittgenstein que se preocuparam, entre outras coisas, com o caráter aspectual e expressivo, “encarnado” e “animal”, da linguagem, em correlação com a própria atitude humana. Entre as duas perspectivas, vigora uma diferença com relação à “atitude” ou à capacidade abstrativa do animal, configurando *nosso problema principal*: pode o animal, nos termos de Heidegger, ter, assim como o humano, uma relação com o “ente como ente”, isto é, pode o “mero vivente” ter uma relação abstrativa de suspensão com o ente em geral, tomando frente a ele uma postura que ultrapassa o mero “instinto”, pensado como comportamento meramente reflexivo/pulsional — assumindo uma possibilidade futura, para além da absorção no mero presente pulsional?

¹ Dedicamos este artigo a duas pesquisadoras cruciais para seu desenvolvimento, apesar dos interesses distintos: Dra. Mirian Donat (2008), pesquisadora de filosofia da linguagem, e Dra. Juliana Fausto Coutinho (2017), pesquisadora da cosmopolítica animal.

² Pode-se citar, dentre eles, Karl-Otto Apel (2000), Martin Kusch (1989) e Vilém Flusser (2007).

³ Para citar exemplos, podemos falar da virada pragmática com relação à ontologia e à linguagem (por Wittgenstein, operada no enquadramento do significado linguístico a partir do uso, e por Heidegger, na precedência de uma lida já de início compreensiva, em sentido hermenêutico prático, do homem com o mundo que é o seu), além da indissociação entre o mundo humano e seu campo linguístico possível (figurado em Wittgenstein por noções como “forma de vida” e em Heidegger, “ser-no-mundo” ou “morada”) e do levantamento da questão dos limites da linguagem.

Nosso objetivo, contudo, não se resume à mera tensão entre proximidades e divergências entre os dois autores, mas também compreende demonstrar, em um segundo momento, uma tendência prenhe na filosofia tardia de Wittgenstein concernente à discussão da animalidade que nos permite antecipar apreciações críticas e afastamentos com relação à filosofia de Heidegger que começaram a ficar evidentes em alguns autores nos últimos anos do século passado e no começo do atual⁴, e que visam justamente as pressuposições heideggerianas sobre “instinto” e “comportamento”. Um dos maiores pontos de distanciamento de Wittgenstein, apesar das muitas confluências com relação a Heidegger, não ocorre em virtude de uma concepção de linguagem objetivante ou não, entificante ou não, metafísica ou não, mas em virtude de uma aproximação, ainda que não completa, que Wittgenstein opera entre a expressividade animal (ou entre as múltiplas expressividades animais) e a expressividade daquilo que consideramos humano, fazendo com que o comportamento animal também se configure em atitude.

A obra *O que os animais nos ensinam sobre política*, do filósofo canadense Brian Massumi (2017) ilustra justamente essa tendência wittgensteiniana da “linguagem encarnada”, mesmo que em desenvolvimento posterior, não filial e, em certos sentidos, discrepante das teses e do método de Wittgenstein. Construindo sua argumentação a partir do texto *Uma teoria da brincadeira e da fantasia*, do antropólogo e biólogo naturalizado estadunidense Gregory Bateson (1999), Massumi aponta para a brincadeira ou o jogo animal (*animal play*) como uma atividade de abstração metacomunicacional análoga à linguagem verbal. A brincadeira, constituindo um potencial diferencial, “supernormal”, a partir de uma suspensão com aquilo com o qual ela se refere sem, contudo, denotar (como a brincadeira de luta, que *não* denota a luta que ela deveria denotar), “cria as condições para a linguagem” (Massumi, 2017, p. 22) —que, para Heidegger, suspende o trato com o ente para tematizá-lo “como ente”, abrindo um diferencial de possibilidade. Por isso, de forma equiprimordial, a linguagem humana, para Massumi, atua com os mesmos mecanismos de abstração da brincadeira animal, retornando “instintivamente a ele [ao animal], na forma supernormal com a qual a vida animal sempre esteve acostumada a ultrapassar a si mesma” (p. 167).

Há uma via dupla, própria de uma “zona de indiscernibilidade” (Massumi, 2017, p. 18) entre o humano e o animal, que, em certo sentido, distancia Massumi de Wittgenstein, tendo em vista certa tendência “primitivista” na abordagem

⁴ Entre inúmeros nomes, podemos citar os de Jacques Derrida (2002) e de Giorgio Agamben (2002).

wittgensteiniana da relação humano-animal que ficará patente no decorrer do texto. Ambos, no entanto, parecem apontar para uma relação fundamental entre linguagem humana e expressão animal, ausente em Heidegger. Dessa forma, com a exposição da teoria de Massumi sobre a brincadeira animal, buscamos apontar para as implicações que tal abordagem “animalesca” da linguagem, já presente em dada medida na obra de Wittgenstein, tem sobre os pressupostos da relação humano-animal, sobre a tese heideggeriana da “pobreza de mundo” do vivente e sobre o problema da atitude abstracional na animalidade.

Para isso, neste trabalho, pretendemos inicialmente levantar algumas distinções centrais estabelecidas por Heidegger (2015), em sua obra de 1929-30, *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, entre o modo de ser do mero vivente e o modo de ser do homem, evidenciando algumas ligações dessa discussão com a doutrina do biólogo estoniano Jakob von Uexküll (2010) sobre o “mundo ambiente” ou “mundo circundante” (*Umwelt*) dos animais e fazendo referência ao modo como, ainda em *Ser e tempo*, de 1927, Heidegger (2012) se refere ao “mundo ambiente” do homem —ou do *Dasein*. Logo após, procederemos a buscar uma analogia da explanação heideggeriana, que recai no fim em uma distinção entre comportamento pulsional e atitude perceptiva humana, com alguns apontamentos da filosofia da psicologia de Wittgenstein (2009), publicados oficialmente em 1953 na segunda parte de *Investigações filosóficas*, sobretudo com relação à noção de “ver aspectos”, de comportamento consciente e de atitude para com um ser humano. Almejamos, em seguida, levantar a maneira como as teses do filósofo austríaco sobre o comportamento, aspecto e linguagem sucumbem por afastá-lo, em parte, de Heidegger e aproximá-lo das discussões de Massumi, expostas em uma quarta parte. Deixaremos às considerações finais apontamentos críticos com relação a Wittgenstein a partir da “lógica da mútua inclusão” de Massumi.

2. A discussão de Heidegger sobre animalidade

A obra de Heidegger, *a princípio*, não gira em torno do humano. Apesar de ele pretender instituir, segundo Peter Sloterdijk (2000), uma outra forma de humanismo, pensando o homem como “pastor do ser” (em outras palavras: como aquele que abre espaço para o próprio acontecimento histórico do ser, cuidando de se afastar de pressuposições apressadas e resguardando os limites e a própria fluidez do ser ele mesmo), a questão mais importante para Heidegger não é a do humano, mas a do ser —

ou, em outras palavras, a questão da linguagem, “morada do ser” na qual o homem habita e a qual deve ele preservar em toda a sua vigência. Esta é a questão que deve ser pensada de início e a cada vez antes de partir para o aprofundamento na investigação de qualquer tipo de manifestação humana.⁵

Contudo, e a despeito de uma possível e, até certo ponto, coerente divisão do *opus* heideggeriano em duas ou mais fases, é importante ressaltar que a questão mesma do ser, ainda que não voltada expressamente para questões como as da linguagem e da morada no período de *Ser e tempo*, já permite ser vislumbrada, em todo o percurso da obra de Heidegger, em relação à questão do caráter singular da linguagem humana. Ainda que nas obras do filósofo em questão neste artigo em específico, escritas no final da década de 1920, a linguagem não tenha sido tematizada em sua dimensão essencial (mantendo-se restrita, como conceito, à dimensão apofântica e até mesmo proposicional da linguagem [Heidegger, 2012, p. 33-34]⁶), já compreende-se em *Ser e tempo* e obras da época a dimensão hermenêutica de um *Dasein* que, prioritariamente, é ser-no-mundo (portanto, muito distante do *cogito* cartesiano, separado de seu mundo *extensa*) e, nesse sentido, é antes de tudo compreensão (*Verständnis*), em sentido pré-teórico e projetivo (existencial), das possibilidades de ser dos entes e junto aos entes, o que implica na sempre pressuposição inerente ao *Dasein* de um sentido de ser e, assim, de modos de ser-no-mundo—modos de existir projetado em meio à facticidade e junto aos entes presentes. A discussão sobre o sentido do “ser”—essa partícula linguístico-ontológica que serve de fundamento de toda assunção sobre aquilo que “é” e, portanto, de todo ente —, já evidencia que a preocupação de Heidegger, desde o princípio, não é “metafísica”, enquanto busca de um princípio ordenador e instaurador do cosmos ou da

⁵ Heidegger (2008) mesmo já havia reiterado isso quando, por exemplo, na famosa carta em resposta a Jean Beaufret sobre a questão do humanismo, escrita em 1946, se distingue de Jean-Paul Sartre, pois esse estava muito preocupado em pensar a liberdade humana e pouco preocupado em pensar a questão do ser. O ser, como visado por Heidegger, sempre se instaura na diferença entre o que é manifesto e expresso tematicamente pela linguagem — o ente, aquilo que é — e o *transcendens* puro e simples, condição de possibilidade do ser dos entes, transcendental esse que não é, contudo, atemporal e substancial, mas histórico e hermenêutico. Esse, o ser, não pode ser dito como um ente; portanto, ele não “é”, e a destruição heideggeriana da história da tradição parte da aceção de que a própria tradição esquece de seus pressupostos (do ser) ao dá-los como evidentes: já se toma sempre ser por um ente — seja ele substância, ideia, Deus, sujeito ou vontade, todos pressupostos como se o ser tivesse sempre sido, simplesmente, dessa forma; e nisso se constrói, para Heidegger, todo um edifício metafísico que se afasta de sua origem e a deturpa, por não perceber-se que, no fundo, a raiz ontológica do edifício não pode ser dada como um ente manifesto ou uma presença constante, mas paira no próprio abismo (*Ab-grund*) de um não fundamento e, por isso, em um movimento histórico de destinação sem estrutura prévia, sem substancialidade e que muda sem a intervenção de volições individuais, mas que não prescinde, mesmo assim, do porta-voz humano.

⁶ Que não é a única dimensão, como se pode observar a partir da crítica de Wittgenstein (2009) à preponderância da “concepção agostiniana da linguagem” (linguagem ostensiva, de referência direta entre nome e objeto) e a admissão por parte dele de uma multiplicidade dos jogos de linguagem possíveis.

natureza (como seria se ele pressupusesse o ser enquanto substância, tal como fizera a tradição do pensamento precedente); é, por outro lado, uma preocupação eminentemente *linguística*.

Em vista disso, em *Ser e tempo*, é possível perceber que, implicada à questão do ser e da linguagem, está, na verdade, a questão do *homem* — não como substância que subsiste por si só em uma acepção naturalista ou teológica de homem, mas na sua existência concreta enquanto ser-no-mundo, isto é, compreensão de ser. Assim, *Ser e tempo* e, por extensão, toda sua obra se concentra, ainda que não como único foco, no *modo de ser humano* e, portanto, é uma discussão, para usar o termo de Sloterdijk (2001, p. 154), de cunho “*onto-antropológico*”: uma discussão sobre a relação entre homem e ser.

Qual é, contudo, o papel do animal — e, por extensão, da vida em geral — na ontologia heideggeriana? Como diferir o *Dasein* do animal, do mero vivente (*Lebende*) em geral? Se o *Dasein* é ser-no-mundo, podemos falar de mundo animal, mundo da vida? Um dos interlocutores de Heidegger no período de *Ser e tempo*, Jakob von Uexküll (2010), em *Digressões pelos ambientes dos animais e dos homens*, dizia que, assim como os homens, os animais têm sim um mundo: mundo ambiente (*Umwelt*), cada qual com seu recorte único, diverso do mero entorno (*Umgebung*) ao qual nós, humanos, acreditamos ser o único mundo possível e ao qual subsumimos o animal. Fica claro perceber a argumentação de Uexküll se pensarmos nos múltiplos olhos de um mosquito ou no faro imponderável de um cachorro, em comparação com os nossos: é quase que uma implicação necessária dizer que, dada conformações biológicas tão diversas, se inserem diferentes e até mesmo incomensuráveis modos de interação com aquilo que costumamos chamar de “mundo” (uma totalidade de entes? de fatos? “tudo que é o caso”? horizonte de sentido?).

A questão é que, já desde *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*, de 1923, Heidegger (2013) refere-se ao mundo humano como *Umwelt*: o homem é *vida* fática e, por isso, “ser em um mundo”, isto é, a cada vez no mundo circundante (*Umwelt*) da ocupação ocasional, no qual ele, de início, compreende os entes na própria lida (*Umgang*) com eles em meio a totalidades regionais. Assim, o homem existe enquanto utiliza o martelo dentro do contexto da oficina e de acordo com determinada obra para tais e tais fins. Há uma totalidade instrumental que faz com que o “martelo” não se resume a um objeto isolado, mas atualize possibilidades de um mundo circundante (*Umwelt*).

Em *Ser e tempo*, Heidegger (2012) continua tematizando a *Umwelt* da facticidade humana —mas nota-se algo curioso: o *Dasein* deixa de ser tratado como *vida* fática (ainda que se mantenha sua facticidade). Junto a isso, acresce-se que o conceito de *Umwelt* dá origem a um questionamento prévio sobre a própria “mundanidade” (*Weltlichkeit*) do mundo (p. 14), enquanto estrutura ontológica do próprio ser-no-mundo (e não mais do “ser em um mundo”; insere-se, pois, uma diferença entre *Welt* e *Umwelt*, e assume-se que o *Dasein* é, antes de tudo, *no [in der] mundo*). Ao mesmo tempo, o *Dasein* difere de todo e qualquer ente “não conforme ao *Dasein*”, no sentido de que todos os outros entes (dentre eles, o vivente) são ditos como “desprovido[s] de mundo” (*weltlos*) (pp. 12, 175). Como pensar, então, o *Umwelt* animal na sua condição de *weltlos*?

É em meio a esse imbróglio que Heidegger (2015) interpõe, entre os entes “materiais” sem mundo (*weltlos*) e o *Dasein* formador de mundo (*weltbildende*), o vivente em geral como um “pobre de mundo” (*weltarm*) em meio ao *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (p. 42). Nele, Heidegger pretende aprofundar sua investigação, agora mais diretamente, sobre a questão do mundo, e o faz por via de uma dupla investida: de um lado, na caracterização da disposição afetiva fundamental (*Grundstimmung*) do tédio profundo (*tiefe Langeweile*) e, por outro, da consideração sobre o mundo vivente. Essa última é necessária para afastar as concepções de *Umwelt* entre aquele que vive e aquele que, existindo, se encaminha para a morte —entre o animal e o homem. Apenas o homem tem e forma (no sentido de que ele, transcendendo para seu horizonte, projeta) mundo, e isso na medida em que sua constituição temporal (enquanto existente) o permite. Possuindo mundo (*Welt*), o homem pode ter um “mundo ao redor” (*Umwelt*). O animal, no entanto, não “morrendo”—isto é, não existindo, não sendo projetado para a morte, mas apenas cessando de viver (*verenden*)—não pode possuir mundo; mas, diferente de, por exemplo, uma pedra, sem mundo pela ausência total de qualquer tipo de ligação (e de qualquer tipo de temporalidade), ao animal ocorre uma “pobreza”, no sentido de uma privação: o vivente se liga às coisas (o lagarto se aquece sobre a rocha quente, a abelha suga o mel etc.), mas algo é vedado para ele; logo, para Heidegger, o animal se liga a *algo*, mas não ao ente *como* ente, ao mundo *como* mundo (p. 47).

Como isso acontece? Como compreender, por um lado, a ligação do homem com um mundo ao qual cada ente aparece *como* ente e, por outro, a ligação do vivente com *algo* que ele não tematiza *como* algo? Como compreender essa *falta*? Aqui, Heidegger (2015) distingue entre duas formas de ligação (*nehmen*) com o ente: (*sich*) *benehmen*,

comportar(-se), e *vernehmen*, perceber. O animal se comporta, e o humano percebe. Comportar-se implica, para Heidegger, em responder de acordo com um estímulo, enquanto que perceber implica “assumir uma atitude em relação a...” (*verhaltensichzu*)⁷, isto é, se distanciar da coisa para poder ter com ela outras ligações que não as da mera resposta. Logo, o “comportamento”, o *Benommenheit*, quer dizer mais do que mera conduta e resposta (no sentido da psicologia comportamental). Ele implica em “ser comportado”, “ser compartimentado”, cativo, contido (pp. 58-60).⁸

Mas comportado onde? No cerco de seu mundo circundante? Para Heidegger, é necessário inverter a relação uexkülliana entre *Umwelt* e *Umgebung*: o animal é preso, absorvido em um entorno que não tem nada de mundo e nem de mundo circundante, ambiente. Nesse entorno, o vivente é preso entre as aptidões do seu organismo e os desinibidores do ambiente. Aqui, não há mero mecanicismo causal externo (como se o animal fosse só um receptor de estímulos) ou vitalismo organicista (como se o animal fosse só um “instinto” interno); há um movimento circular entre a atividade dos órgãos do “sujeito” (que, nos termos de Uexküll, são órgãos receptivos [*Merkorgan*] e efetivos [*Wirkorgan*]) e os desinibidores dos “objetos” ao redor (ou, na semiologia uexkülliana, portadores de significado receptivos [*Merkmalträger*] e efetivos [*Wirkmalträger*], ligados em relação com os órgãos respectivos). Assim, ciclo funcional

⁷ Aqui, a tradução de *sichverhalten* por “assumir uma atitude” (que também aparece no alemão sob os termos *einstellung* e *sichbenehmen*) é responsabilidade do tradutor da edição brasileira de *Conceitos*, Casanova (Heidegger, 1992); traduções usuais do termo referem-se a “comportamento” e “conduta”. A opção por “assumir uma atitude” parece forçar-se para salientar a diferença entre *verhalten* e *benehmen*.

⁸ “[...] é de valia observar o jogo que Heidegger empreende com a língua alemã a partir do verbo *nehmen* (pegar, segurar) [...], o qual indica, aqui, a ligação com algo (seja como algo ou não). O filósofo distingue, a partir dele, os dois termos em questão: (*sich*)*benehmen* (comportar[-se]) e *vernehmen* (perceber). O animal se comporta e o humano percebe e sempre ‘assume uma atitude [conduta] em relação a...’ (*verhaltensichzu*...). Aqui, os prefixos *be-* e *ver-* assumem função semântica e modificam o sentido do verbo: no primeiro caso, parece ocorrer uma ampliação semântica, pois dos comportamentos de ‘pegar’ e ‘segurar’, pula-se para o ‘comportar-se’ em geral; no segundo caso, o que ocorre é algo como uma suspensão do ato de ‘segurar’ em virtude do próprio ato (como em *verjähren*, ‘prescrever’, ‘desgastar pelos anos [*jähren*]’) — ou seja, a percepção como um ‘desgaste’ do trato, do ‘segurar’ (e sua consequente suspensão, afastamento necessário para perceber plenamente algo, isto é, interpretá-lo, antes de usá-lo, de segurá-lo). É preciso, contudo, certo traquejo com a polissemia dos termos e de seus prefixos, pois nem sempre eles assumem a mesma função. Pois, enquanto (*sich*) *verhalten* é ‘assumir uma atitude ou conduta’, diferentemente de *halten*, que também, em outro sentido, é ‘segurar’ (mas também ‘parar’), assumindo então função semelhante a de *vernehmen*, o que deveria ser seu ‘oposto’, *behalten*, acaba sendo não uma ampliação extensiva de *halten*, mas justamente sua amplificação intensiva, sua intensificação: *behalten* é ‘manter’, ‘reter’ (assim como *begehen* é ‘percorrer’ enquanto *gehen* é apenas ‘ir’). Heidegger aplica o mesmo princípio que opera em *behalten* justamente naquele verbo que, no uso cotidiano, tem o significado de ‘comportar-se’: (*sich*) *benehmen* assume, pois, uma polissemia, já que, além do seu sentido óbvio, assume também a conotação de ‘segurar-se’, ‘comportar-se’ no sentido de ‘ser comportado, fechado, contido em si’. Logo, o comportamento animal é também algo como um ‘manter-se no cerco de si próprio’ — o que Heidegger designa com o termo *Benommenheit*, ‘atordoamento’, ‘perturbação’, mas que quer dizer, mais literalmente, e assumindo sua conotação espacial, algo como ‘ser-comportado’, ‘ser-contido’.” (Pitta, 2018, p. 109).

de Uexküll (2010, p. 49) entre órgãos (*Innenwelt* ou “mundo interior” do animal) e *Umwelt* (e que, portanto, é o próprio “manter-se restrito em um *Umwelt*” de Uexküll) se torna uma relação de aptidão pulsional entre organismo e desinibidor. E o animal é preso nesse círculo desinibidor (Heidegger, 2015, p. 60)—e não, para Heidegger, em uma *Umwelt*!

Faz-se importante notar que o filósofo desloca o conceito de vida fática do *Dasein* para o animal. É o animal que é o vivente, e é ele que tem a *vida* fática (dentro do círculo desinibidor) (Heidegger, 2015, pp. 60, 329). O que o *Dasein* perde com isso, para Heidegger? Nada. Apenas ganha mundo, ganha acesso ao mundo —e o ganha já de início, sendo *Dasein*, isto é, por sua constituição de ser. O animal é privado desse acesso, para Heidegger, em virtude de sua impossibilidade de afastamento com relação ao ente ele mesmo enquanto desinibidor de seu ambiente —isto é, impossibilidade de suspensão da aptidão pulsional. Ele é *absorvido* no desinibidor, e não consegue dele se distinguir e se separar, a fim de, pela distância e pela diferença, assumir uma atitude com relação a ele e tê-lo *como* ente, aberto em suas possibilidades. O animal fica, pois, preso às grades de seu ambiente, como a pantera de um famoso poema de Rainer Maria Rilke (2012), que fica vagando em círculos “como se existisse uma infinidade de grades e mundo nenhum mais além.” (p. 95).

3. Wittgenstein sobre a atitude para com uma “alma”

“Minha atitude para com ele é uma atitude para com uma alma.” (Wittgenstein, 2009, II, p. 22). Troque “alma” por “*Dasein*”, e a frase de Wittgenstein assume tons heideggerianos. O animal de Heidegger não tem o ente *como* ente. Só o homem pode, percebendo-o, assumir uma atitude e, assim, ao humano se reserva o ente *como tal* —e o *Dasein* como *Dasein*. Essa atitude é prévia à consideração científica acerca da constituição psicossomática e neurológica do humano, bem como imune a uma dúvida hiperbólica que possa atestar uma unidade fundante da consciência. É uma atitude inerente à condição de ser-no-mundo (e, nesse sentido, de ser-com, *Mitsein* [Heidegger, 2012, p. 26]) que, como tal, é a própria condição de possibilidade de abertura de sentido.

Wittgenstein (2009, I, p. 23) vê essa condição de possibilidade em uma forma de vida que, como tal, é onde se encontram nossas práticas e certezas, linguísticas e não linguísticas, sustentando os demais jogos de linguagem ativos nessa dada forma. A forma de vida humana, em especial, já sustentaa noção prévia do que seja o humano, e não é necessário que se explique um homem ou uma mulher fáticos para que um

humano tenha reconhecimento deles como tal. Nem é necessário indagar e buscar, por trás do invólucro do corpo, um princípio motriz, anímico, separado do mundo material, que conduza, sustente e defina o humano como tal antes de decidir se ele não é um animal, uma pedra ou quiçá um “autômato”. “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana” (p. 25), e não resta dúvida no vislumbre de um corpo: ele é humano, ele *expressa* sua humanidade pelos traços e pelo jeito, ele já se revela como tal sem uma palavra e mobiliza uma atitude —uma atitude para com um *Dasein*.

Há uma semelhança na forma como Wittgenstein e Heidegger procedem com relação à noção de atitude, e essa semelhança passa próxima dos pressupostos da diferença entre ente e ser, quando o filósofo austríaco, em busca de caracterizar os limites da linguagem e distinguir conhecimento de certeza, opõe como incomensuráveis proposições empíricas (relativas ao conhecimento e à dúvida) e “gramática” ou proposições gramaticais (relativas à crença e à certeza), às quais se referem a regra mesma de uso condicionais à possibilidade de tal e tal jogo de linguagem. Nos próprios conceitos, as discussões se complementam. A assunção de uma atitude, característica do *Dasein*, para Heidegger, como aquele que tem mundo (e, por isso, linguagem), é relacionada com a maneira que o ente enquanto tal se revela como algo. Esse descobrimento do “ente como” é um descobrimento tal que, diferentemente do que ocorre com o vivente absorvido pelo desinibidor, revela o ente em possibilidades, o revela como “passível de abertura” (*offenbar*)⁹. Assim, o *Dasein* delinea seu projeto (seu “poder-ser”) sobre ele.

Esse “*poder ver* o ente desta maneira e não de outra”, ou seja, a modulação de possibilidade proveniente da atitude, também aparece na discussão wittgensteiniana dos aspectos. Ao ver o desenho de um cubo (Wittgenstein, 2009), posso percebê-lo como linhas entrecortadas, como um cubo de gelo, como uma caixa etc. Interpreto-o de tais e tais maneiras e, assim, diferentes aspectos se revelam para mim. Nesse sentido, Wittgenstein distingue entre dois modos de usar o verbo “ver” (*sehen*) relativo ao aspecto (II, p. 118). Por um lado, um “ver contínuo” (*stetigen Sehen*): venho com a

⁹Agamben (2002, p. 58) é quem salienta uma diferença entre “aberto” (*offen*) e “revelado” ou “passível de abertura” (*offenbar*) em Heidegger: ao animal, há uma espécie de “abertura velada”, ou seja, uma abertura do ente em geral em que o ente não pode ser aberto em suas diversas possibilidades, mas sempre de uma dada forma — como um desinibidor. Ao animal, portanto, tudo se mostra, de acordo com Heidegger, sempre em um nivelamento, como se tudo fosse uma e mesma coisa, e a assunção de uma atitude (que implica, então, percepção e possibilidade) fica assim vedada.

vivência prévia¹⁰ e, assim, interpreto o cubo de antemão *como* uma caixa, por exemplo; ora, olho duas ou três vezes para o cubo desenhado e ele se mostra duas ou três vezes em seu aspecto de caixa. Por outro lado, porém, um “clarear-se” (*Aufleuchten*) do aspecto: alguém me diz que aquilo parece um cubo de gelo e, de súbito, percebo o cubo *como* um cubo de gelo; outro aspecto *se revela* para mim.

Há, aqui, uma associação entre percepção e vivência que faz com que se torne possível a visão de um aspecto entre outros. Na visão do aspecto, o ente se mostra em sua *expressividade*— uma expressividade que expressa possibilidades de ligação com o ente. Portanto, ao salientar um ou outro aspecto possível do ente, há câmbios de percepção e vivência que faz com que o ente se expresse diferentemente (Wittgenstein, 2009). Assim também ocorre com a linguagem: falar “água” pode expressar um pedido ou uma informação sobre a constituição de um material dependendo do contexto e da forma de olhar (I, p. 27), assim como uma mesa que está em uma biblioteca pode servir para montar este texto, mas colocada em uma sala de jantar, serve para sustentar um prato de comida ou como palco para interlocuções familiares.

Não opera apenas, nesse ato de ver um aspecto, como se nota, a receptividade passiva de uma sensibilidade. Em jogo estão implicados, pela percepção e pela vivência, compreensão e hábito. Ambos são amparados por uma forma de vida específica. Aprende-se (Wittgenstein, 2009), portanto, a ver um objeto de arte, por mais simples que ele seja, e ele não passa de uma imagem, de um pedaço de matéria moldado ou de sons ordenados antes de tal aprendizado, de tal habituação ao ver de aspectos, de tal “adestramento”—mas aprendizados como esse, no mais dos casos, se têm desde tenra idade e se tornam, para a interpretação, conceitos prévios (I, p. 191). Habitua-se a tal e assume-se uma compreensão. Aqui, o conceito de “compreensão” parece muito próximo, nesse sentido específico, com seu conceito homônimo em Heidegger: a compreensão é sempre imiscuída com a prática. Para Wittgenstein, não há como diferir uma regra ou um motivo da própria ação de seguir a regra de determinado jogo de linguagem (p. 197). Tais regras são, já, condições próprias de dado jogo, inserido num contexto, numa forma de vida aberta e pública.

¹⁰ Heidegger (2012) designa isso, quando fala do que sustenta a interpretação prévia a toda enunciação do *Dasein* em *Ser e tempo*, como as três estruturas da interpretação: o ter-prévio (*Vorhabe*), o ver-prévio (*Vorsicht*) e o conceito-prévio (*Vorgriff*) — tem-se um mundo aberto, no qual é visto de tal e tal modo o ente a ser interpretado, e o ente cada vez se move em uma interpretação determinada, pública, no contexto de uma comunicação possível. Apenas com os três, constituintes da compreensão discursiva e situada do ser-no-mundo, é que se torna possível a interpretação e, por isso, a enunciação (pp. 33, 443).

Assim, não se formula regras posteriormente, como se pudesse-se falar e agir e só posteriormente se formulasse as regras de ação; o falante já fala seguindo regras, isto é, compreendendo motivos, razões, já na prática determinada por elas. Assume-se uma atitude (e se age) para com algo, de acordo com regras—e tem-se algo *como* algo, em seus aspectos (Wittgenstein, 2009).

Com relação ao ser humano, ao *Dasein*, assume-se uma atitude na própria expressão do humano como tal (Wittgenstein, 2009). Um sorriso enigmático, um embaraço, um interesse, uma aflição. Não faz sentido pensar que há um “estado mental” por traz da expressão linguística de sentimentos de alguém porque não faz sentido medir o homem a partir de causas e efeitos, como se fosse um corpo meramente mobilizado por uma consciência ou, como para o psicólogo comportamental (“behaviourista”), por estímulos neuronais (I, p. 308). Assume-se de antemão, para Wittgenstein, uma atitude com relação à “alma” e, inclusive, com relação à expressão de dor do outro porque se espera de um composto psicossomático como o humano certa forma de expressividade que vem, sempre, atrelada a motivos (*Gründe*), razões, regras e a uma consciência já pressuposta no nível da crença e da certeza — ou seja, atrelada a uma forma de vida. Uma mulher ou um homem que diz sentir dor de cabeça revela um aspecto de sua dor porque se sente motivada(o) a revelá-lo —quer que lhe busquem um remédio, lhe indiquem um médico ou simplesmente se compadeçam com ela ou ele. Assumo-o como razoável, consciente, porque a tenho ou o tenho já como alguém como eu antes de qualquer dúvida, pois ela ou ele se expressa como tal, e minhas vivências do que é uma expressão humana fazem com que eu a(o)perceba assim, pois já compreendo ser essa uma atitude humana, isto é, a atitude de um ser vivo humano.

Entre a consciência atribuída a tal pessoa como a um vivente que tem consciência e a expressividade que ela me demonstra como expressão de uma atitude humana, há uma pertença intrínseca daquilo que Heidegger (2009) designava por *Verhalten* (que também pode, além de “atitude”, ser traduzido por “conduta” ou “comportamento”) e que Wittgenstein, ainda assim, vai chamar de *Benehmen*: comportamento. É o comportamento mesmo, o comportamento consciente humano, que expressa a humanidade —vê-se um humano porque se vê algo se comportando como um humano (I, p. 416). Mas, nota-se aqui uma disparidade com relação à argumentação heideggeriana: com tudo o que foi exposto, não deveria também Wittgenstein falar em *Verhalten*? Se o homem assume uma atitude para com outro homem —aqui, “atitude” é dito com o termo *Einstellung*, que se refere mais ao “empregar”, *einstellen*, e ao “pôr”, *stellen*, bem como à “posição”, *Stellung*-, não deveria o autor empregar *Verhalten*? Mas

“assumir uma atitude” não é também um comportamento? Ora, podemos falar em comportamento humano e comportamento animal, pondo-os em um mesmo nível? Não estaríamos, com isso, assumindo que um animal também tem “motivos”, “razões”, para além daquilo que Heidegger designa como “círculo de desinibição”? Ou há uma diferença entre os comportamentos (*Benehmen*) humanos e animais?

4. Em defesa da linguagem “encarnada”

A questão colocada na seção anterior pode ser melhor abordada a partir de um breve trecho em que o animal é mencionado, logo ao início dos estudos sobre psicologias que foram lançados como parte II do *Investigações Filosóficas*: “Pode-se imaginar um animal com raiva, com medo, triste, alegre, assustado. Mas esperançoso? E por que não? Um cachorro acredita que seu mestre está à porta. Porém, pode ele também crer que seu mestre virá depois de amanhã?” (Wittgenstein, 2009, II, p. 1). O que importa dessa citação é perceber que, apesar da ausência de fala, os animais apresentam, por um lado, manifestações conscientes e expressivas (medo, tristeza, crença) e, por outro, comportamento e intenção motivada (o cachorro espera à porta porque acredita na presença do dono, ainda que, talvez, não o espere *tal qual humanos o fazem* quando esperam a chegada de alguém querido). Há, portanto, uma conexão entre consciência, motivo e comportamento como também há no homem. A questão que permanece é se o comportamento expressivo e motivado do animal pode ser pensado como “linguagem”, mesmo que de forma distinta que a linguagem verbal humana —o que poderia implicar no comportamento animal poder ser pensado como “atitude”, no sentido de suspensão do “trato absorvido”.

Essa questão não fica clara em Wittgenstein, e isso justamente pelo fato de que sua discussão não se configurou em torno do motivo do animal, como a discussão de Heidegger em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, já que suas preocupações eram outras. Não há muitos apontamentos daquele sobre a questão do animal, pois o animal parece surgir, a princípio, apenas como contra exemplo e como amparo argumentativo. O que, contudo, interessa para Wittgenstein é, entre outros, a noção de *forma de vida* — e, com ela, talvez consigamos uma chave de entrada na questão.

Vale lembrar que Heidegger desiste de utilizar o termo “vida” para o ser humano (como fazia em *Hermenêutica da facticidade* com a noção de “vida fática”). Com a assunção do termo por parte de Wittgenstein, por outro lado, ele empreende uma primeira aproximação com o animal e um distanciamento com relação à posição de

Heidegger: como vida, o ser humano é vivente e expressivo tão quão o animal. Essa assunção por parte de Wittgenstein (2009) não pode ser tida por mera inocência. Toda a noção de linguagem dele, que parece possuir parentescos e mais parentescos com a do filósofo alemão, é sempre pensada em continuidade e refinamento com relação às expressões pré-verbais que o homem partilha com o animal. Basta ler o p. 25 da primeira parte do *Investigações Filosóficas*:

Algumas vezes é dito: animais não falam porque falta a eles habilidades mentais. E isso significa: “eles não pensam, e é por isso que não falam.” Mas: eles simplesmente não falam. Ou melhor: eles não usam linguagem—se desconsiderarmos as mais primitivas formas de linguagem.—Dar ordens, pôr questões, contar histórias, bater papo fazem tanto parte da nossa história natural quanto andar, comer, beber, jogar (Wittgenstein, 2009, I, p. 25, grifo nosso).

Wittgenstein (2009) inclui aqui, na lista de comportamentos “naturais” (nesse sentido, instintivos, “animais”) do homem, atos que consideramos essencialmente “culturais” (e verbais, “humanos”): contar histórias, dar ordens, questionar... Da mesma forma, falar “eu tenho dor” é um comportamento de dor (*Schmerz benehmen*) que substituí outra expressão, mais “primitiva”, como o grito, e que é ensinado à criança como uma alternativa (I, p. 244). A linguagem é, pois, “encarnada”, no sentido de que, de início, é totalmente expressiva, demonstra-se como que “no corpo” e é nessa forma mesma que sustenta a possibilidade mesma de outros jogos de linguagem. Assim sendo, Wittgenstein pode reconhecer a expressividade do animal quando diz que não faz sentido reconhecer dor em uma pedra, mas sim em uma mosca (I, p. 284). A mosca pode não gritar como um cachorro quando tem dor ou como nós quando gritamos que estamos com dor, mas algo se expressa ali —um aspecto, ao qual reconhecemos ser a dor do animal.

É, no entanto, a vida do animal “conformada” como a do homem? Pode-se falar que o animal tem “forma de vida”? Wittgenstein (2009) não tematiza exatamente essa afirmação, mas a conexão entre forma de vida e linguagem parece ser clara, bem como a conexão dos dois com regras e crenças em seu caráter sempre “público”, isto é, compartilhado. Contudo, o fato de Wittgenstein falar nas “mais primitivas formas de linguagem” (I, p. 25) não nos autoriza a descartar a possibilidade de uma linguagem não verbal para os animais em Wittgenstein, atrelada a uma forma de vida particular. “Se um leão pudesse falar”, sugere o autor, “nós não poderíamos compreendê-lo” (Wittgenstein,

2009, II, p. 225) —a assunção de que um leão não possua “fala” não implica que ele não tenha uma forma de vida; implica que, mesmo que as *expressões* do leão fossem verbalizadas, como na linguagem verbal humana, elas não seriam compreendidas por um ser humano em virtude das diferenças fulcrais nas formas de vida de ambos, ou seja, em virtude de sua impossibilidade mútua.

Para melhor compreender o amplo espectro da linguagem em Wittgenstein (2009) e a possibilidade da “linguagem primitiva” do leão, por exemplo, convém clarificar o que vem a ser “linguagem” para o filósofo. Podemos sintetizar a noção de linguagem que toma sua forma mais conhecida em *Investigações Filosóficas* a partir da “virada pragmática” que ele opera na Filosofia da Linguagem: sua tese principal é de que a significação da linguagem não ocorre por “etiquetagem”, isto é, não surge da nomeação de objetos arbitrariamente, a partir da vontade ou do escrutínio racional do sujeito simplesmente, como é comumente concebido pelo senso comum ou por boa parte da tradição filosófica precedente (I, p. 1), e esse tipo de denominação não esgota o processo de significação. Para o filósofo austríaco, a significação da linguagem deriva, antes, do uso, e a denominação ostensiva ou a representação são apenas formas especializadas de uso da linguagem, apenas alguns dentre tantos jogos de linguagem possíveis, pertencentes a uma ou outra forma pública de vida (I, p. 664). O miado não-verbal do filhote de gato pela mãe e a expressão verbal “eu quero comida” de uma criança humana não seriam, dessa forma, tão diferentes assim: são duas expressões de ajuda, que têm seu significado derivado do uso em determinado contexto e que possuem, cada qual, sua efetividade dentro de duas formas de vida completamente distintas.

Portanto, a linguagem, verbal e/ou extraverbal está vinculada à determinada forma de vida. Ela não se encontra, como tal, nas proposições empíricas das quais a ciência usa para atestar seus fatos, mas sim, antes, na própria condição de possibilidade de seus múltiplos jogos. Ela, portanto, está junto aos limites daquilo que pode ser dito e que se vincula, enquanto “gramática”, no âmbito da rede de crenças/regras que configuram nossas práticas linguísticas e extralinguísticas. Assim, a rede de regras inerentes à linguagem conformam a própria “mitologia” (Wittgenstein, 2000, p. 95), dependente de interação, resposta e reconhecimento público, na qual toda uma forma de vida está constituída, na qual todos os comportamentos dos participantes dentro de tal e tal forma de vida se orientam e a partir da qual se torna possível todas os lances de cada jogo de linguagem, como as proposições empíricas humanas, com seus valores de verdade.

Deveríamos, portanto, dizer *mutatis mutandis* que a forma de vida é a “morada do ser” wittgensteiniana na qual o homem habita, na qual o *Dasein* “é-no-mundo”? Não, se considerarmos que o leão de Wittgenstein também possui uma forma de vida, e tendo em vista que *Dasein* é um conceito heideggeriano baseado na pressuposição de uma exclusividade humana da linguagem. Mesmo (presumivelmente) não possuindo linguagem verbal, os animais se comportam e são conscientes. E, apesar da posse humana da linguagem verbal, ela também é amparada em um sistema de crenças (assim como um cachorro possui suas crenças que, tidas em conjunto, motivam ações significativas, como na citação de Wittgenstein), além de ser expressiva, encarnada, “instintiva”. A conexão intrínseca entre crença e regras de uma forma de vida não parece ser uma mera e simples ruptura com o comportamento animal e com suas crenças e ligações com o próprio ambiente. São, para Wittgenstein, apenas modos mais sofisticados de expressão e prática.

Resta, no entanto, o problema de se a concessão de linguagem, mesmo que “primitiva”, ao animal configura uma atitude de suspensão e abstração, ou se, ao contrário, a recolocação da linguagem humana no domínio “encarnado” da linguagem animal oblitera a própria possibilidade de “atitude humana”. Seria o animal humano também um vivente absorvido em “crença cega” nos limites do comportamento pulsional, expressando-se com meras reações frente a desinibidores que ele, ilusoriamente, imputa como motivações?

Com isso, ao menos à primeira vista, parece concordar Wittgenstein (2000) quando afirma, em um famoso parágrafo de *Da certeza*, que quer

[...] encarar aqui o ser humano [Mensch] como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto mas não raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo. Qualquer lógica suficientemente boa para um meio de comunicação primitivo não é motivo para que nos envergonhemos dela. A linguagem não surgiu de uma espécie de raciocínio (p. 475, grifos nossos).

Ao equiparar o humano a um “ser primitivo a quem se reconhece instinto”, estaria Wittgenstein meramente obliterando a “atitude”, em nome de uma recolocação do humano em um *continuum* meramente pulsional, configurando um reducionismo comportamental/fisiológico? Se considerarmos as outras asserções de Wittgenstein que nos levaram até aqui no percurso —como a discussão da “atitude para com uma alma”,

que pressupõe a saída do mero behaviorismo pela diferença entre reagir à expressão de uma “alma” e o mero movimento de uma pedra, e a discussão do “ver aspectos”, que pressupõe uma modulação do ente em suas possibilidades e a própria assunção de uma atitude—, essa recolocação do humano no domínio do instinto não parece oferecer tanto uma redução quanto uma certa “indistinção” entre a atitude “instintiva” da linguagem humana e as demais atitudes dos animais considerados meramente “instintivos”. De fato, ao pensar o animal como um ser que expressa uma “alma” em uma forma de vida, a “aspectualidade” da expressão instintiva animal parece vir à tona para, justamente, garantir uma expansão conceitual da própria noção de instinto. O humano não deve, pois, se “envergonhar” de ter instintos e não raciocínio *justamente porque* o instinto é muito mais do que mera “pulsão”.

5. Massumi e a simpatia como atitude animal

Nesse sentido, a interpretação dessa citação de início “misteriosa” de Wittgenstein, citada no fim do item anterior, como uma valorização da expressividade instintiva se assemelha muito mais ao projeto de Massumi, em *O que os animais nos ensinam sobre política* (2017), do que ao exclusivismo “onto-antropológico” dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, de Heidegger.¹¹ A proposta de Massumi, nesse livro, é de investigar como os animais fazem política, pressupondo, para isso, pensar o conceito de instinto em uma versão expandida, que abarque tanto os diversos animais quanto o animal humano e que se relacione mais a uma “superação do dado” do que à mera ação estereotipada de atos meramente reflexivos (Massumi, 2017, p. 66):

O instinto percorre todo o continuum animal integrado, pressupondo reciprocamente linhas de variação sempre-diversificantes. Essas linhas de variação estendem-se por todo o caminho até a mais humana das realizações, inclusive de natureza linguística. O movimento autocondutor do instinto, sob a propulsão da tendência supernormal, é o que inclui operacionalmente o humano no animal. Pensar o humano é pensar o animal, e pensar o animal é pensar o instinto. Acaso seria possível conceber um animal sem instinto? Por que, então, o disseminado embaraço sobre o termo? (Massumi, 2017, p. 105-106, grifo nosso).

¹¹ O filósofo canadense, inclusive, menciona, em uma discussão sobre *O aberto: o homem e o animal* (Agamben, 2002), que “o entendimento pós-heideggeriano do animal como ‘pobreza de mundo’, em torno do qual gira a análise de Agamben, é inteiramente dependente de uma *noção tradicional de instinto como uma sequência automática de ações liberadas por um ‘desinibidor’* [...]” (Massumi, 2017, p. 98).

A ideia de um “*continuum* animal integrado” perpassa todo o livro de Massumi, e joga luz à questão da “atitude” animal, em resposta frontal à tese heideggeriana da exclusividade humana da atitude. Embora Wittgenstein (2009) também repouse a atitude humana no comportamento instintivo animal, sua noção de atitude não atinge, a não ser de forma tangencial (com a discussão dos aspectos), o cerne da distinção heideggeriana: o *Dasein* humano tem o ente *como* ente, passível de abertura em possibilidades; e quanto aos “*Daseins*” animais? Assim, a questão de saber se o cachorro pode ter “esperança” no retorno “de seu mestre”, isto é, da projeção futura do cachorro de uma possibilidade diferente do estado presente permanece obscura — da mesma forma que não se pode falar em absoluto que o cachorro não possui “esperança” de ver o humano que o alimenta voltar, também resta a dúvida: “e por que não?” (II, p. 1).

Além disso, parece haver certo “primitivismo” na abordagem wittgensteiniana da derivação animal da linguagem humana, como quando ele diz que “as palavras são conectadas com as expressões da sensação primitiva, natural, e usadas em seu lugar. [...] a expressão verbal de dor não descreve o choro, mas o substitui.” (Wittgenstein, 2009, I, p. 244). É justo dizer que a linguagem animal é “base natural” e “primitiva” de outras formas “culturais e sofisticadas” de linguagem? Isso não é reduzir as diferentes linguagens animais a uma base homogênea, indistinta, como se todas as linguagens animais fossem, no fim das contas, a mesma base?

Essa “zona de indiferença” é o negativo e o excluído justamente do *lócus* privilegiado do humano, como o *diferente* por excelência, animal que transcende a sua condição de animalidade e que, por isso, termina por erigir um fosso com relação àquilo do qual ele transcende. Ela, portanto, faz parte de uma “lógica da mútua exclusão” que pode ser equiparada à lógica clássica do princípio do *tertium non datur*: ou um, ou outro — ou ser, ou não-ser; não pode haver conjunção do que é e do que não é; ou o humano e sua supremacia sobre o resto, ou o não-humano e sua homogeneidade ubíqua e sem sentido.

O *continuum* do qual Massumi (2017) parte e que permite a ele pensar a política animal, ao contrário, constitui o que ele chama de “zona de indiscernibilidade”, constituinte de uma lógica modal de “mútua inclusão” que renega o princípio do terceiro excluído e admite o paradoxo como um efeito positivo:

[...] dois modos de atividade em mútua inclusão estão tão interligados a ponto de serem graus um do outro. Ainda assim, suas diferenças permanecem. Quando eles

emergem juntos, estão performativamente fundidos sem se confundirem, o que significa que podem se recombinar quando acontecer de, performativamente, emergirem juntos de novo. Portanto, na lógica da mútua inclusão, pode-se dizer que [...] estão no mesmo continuum, separados apenas por graus [...], e pode-se dizer que se misturam, para além de uma diferença de tipo [...]. Na lógica da mútua inclusão, diferença de grau e diferença de tipo são ativamente inseparáveis, dois lados da mesma moeda processual. (p. 68).

O mesmo pode ser dito do *continuum* animal-humano, em que, pontualmente, emergem combinações diversas de humanidade e animalidade, misturadas em uma zona de indiscernibilidade. Com a ideia desse *continuum* processual, Massumi (2017) não está descartando as diferenças entre espécies, como se cada um não tivesse sua devida singularidade. Contudo, o humano e o animal, ainda que heterogêneos, *tendem* um ao outro: “As tendências não são nem substantivas nem quantificáveis. A lógica da mútua inclusão é, em última análise, uma lógica modal de variação contínua” (p. 70). Assim, não só o instinto animal se projeta rumo à linguagem humana, mas a linguagem humana também se projeta rumo à variabilidade do instinto. Não há proeminência absoluta de um sobre o outro, mas influência e tensão mútua. Ambos fazem isso porque ambos, como tendências vitais, *tendem* a superar a si mesmos.¹²

Como essa tendência de diferenciação do instinto se relaciona ao problema da atitude, compreendida como suspensão do trato absorvido e tematização de algo *como* algo, se a linguagem verbal é, a despeito de sua pertença ao *continuum*, ainda humana? A questão de se o animal tem linguagem, mesmo que não verbal, não está em jogo para Massumi, pois os mesmos mecanismos da linguagem humana são identificados pelo filósofo canadense na “brincadeira animal”. Versar, aqui, sobre a noção de brincadeira é

¹² Necessário mencionar que esse *continuum* de mútua inclusão diferencial, para Massumi, não se reduz aos meros conceitos de animal e de humano. Ele se refere à “vida”, mais como um conceito físico do que como um conceito meramente biológico: ela se refere à tendência de superar o dado, rumo à diferença de si mesmo, à constituição de novas formas — algo como a “entropia negativa” ou “neguentropia” da termodinâmica: “matéria desenfreada, capaz de escolher sua própria direção para prevenir indefinidamente o momento inevitável do equilíbrio termodinâmico, a morte” (Margulis e Sagan, 2002, p. 61). A vida, “esticada como um elástico entre os polos afetivos e contrastantes entre os quais se dará a determinação progressiva do acontecimento” (Massumi, 2017, p. 62), não é nenhuma forma substancial das espécies animais, vegetais etc., mas é apenas o movimento de auto superação, em tensão constante com o limite virtual do caos, da “entropia” do dado, que se encontra nos interstícios da matéria já organizada: “a vida se impulsiona para a frente através da superação de tudo o que estiver putativamente fixado, que estiver dado de modo individualizável; da propulsão relacional através do que está dado rumo à emergência do novo.” (p. 176) Tomada nesse sentido, “animalidade e vida não podem ser estritamente delimitadas em relação ao inorgânico” (p. 102), sendo o enquadramento “animal” apenas uma forma pragmática de começar “do meio”, onde a tendência vital é mais evidente, tendo “consequências sobre como se desenrolam todos os conceitos filosóficos envolvidos.” (p. 105)

necessário, em vista de sua centralidade na tese da variabilidade instintiva que Massumi assume para a política animal em seu livro, e que assumimos, aqui, para pensar a própria brincadeira como assunção de atitude, pois é na brincadeira que a suspensão, a abstração e a abertura de possibilidades mais se evidenciam, para o filósofo, em meio à animalidade.

Massumi resgata o conceito de “brincadeira” (*play*) de Bateson (1999), desenvolvido em seu ensaio *Uma teoria da brincadeira e da fantasia*. Brincadeira, nesse texto, é a própria condição de possibilidade da linguagem verbal que, ainda assim, é sempre atuada pela manifestação linguística. Em seu ensaio, Bateson põe em questão a hipótese de que a brincadeira é um fenômeno de criação de diferença e variação (Massumi, 2017) a partir da comunicação verbal humana como critério. A comunicação humana, para Bateson (1999), “sempre opera em muitos níveis contrastantes de abstração” (pp. 177-178), para além do nível denotativo da linguagem — dentre eles, a metacomunicação, na qual “o sujeito do discurso é o relacionamento entre os falantes”. A possibilidade de abstração linguística e, portanto, de metacomunicação está ligada, para o antropólogo, a um estágio de evolução linguística em que dado organismo

[...] gradualmente cessa de responder de forma um tanto ‘automática’ aos indícios de humor [mood-signs] do outro e se torna capaz de reconhecer um indício [sign] como um sinal [signal]: isto é, de reconhecer que os sinais de outro indivíduo e seus próprios são apenas sinais, de que se pode confiar, desconfiar, falsear, negar, amplificar, corrigir, e assim por diante (Bateson, 1999, p. 178).

Portanto, níveis mais abstratos de linguagem estão ligados à possibilidade de reconhecer “sinais como sinais” (Bateson, 1999, p. 178). Em linguajar heideggeriano, poderíamos pensar nisso como a suspensão do trato absorvido com o ente como desinibidor (*mood-sign*) para tê-lo *como ente* (como *signal*), de que se pode “confiar, desconfiar, falsear, negar, amplificar, corrigir”, ou seja, de que se pode vislumbrar possibilidades de ser.

Para Heidegger (2015), isso poderia ser um indício de que animais não possuem capacidades metacomunicativas. “Quando dizemos que o lagarto está sobre a rocha, [...] isto sobre o que ele se encontra lhe é dado em verdade *de algum modo*, mas, não obstante, não é conhecido por ele *enquanto rocha*” (p. 255). Contudo, a questão é mais complexa para Bateson. Por um lado, nem mesmo toda comunicação humana é sempre

metacomunicativa.¹³ Por outro lado, a brincadeira animal é um fenômeno que parece corresponder à *ocorrência de metacomunicação em um domínio extra-linguístico*.

O que eu encontrei no zoológico foi um fenômeno bastante conhecido de todos: eu vi dois jovens macacos brincando, isto é, envolvidos em uma sequência interativa na qual as unidades de ações ou sinais eram semelhantes, mas não idênticas, àquelas de um combate. Era evidente, mesmo para o observador humano, que a sequência como um todo não era combate e era evidente para o observador humano que, para os macacos participantes na atividade, aquilo era “não combate” (Bateson, 1999, p. 179).

O fato de a atividade denotar a *negativa* do combate implica, em algum sentido, que há uma compreensão de *diferença* entre os gestos que são efetivamente feitos e aquilo a que eles, em certo sentido, se referem sem necessariamente denotarem. A atividade de “brincar de combate”, segundo Bateson (1999), designa justamente uma declaração gestual de que “isto não é um combate”; “isto é brincadeira [thisis play]” (p. 179). Isso equivaleria a dizer, em linguagem verbal: “essas ações [brincadeira], nas quais estamos presentemente engajados, não denotam o que seria denotado por aquelas ações [combate] que essas ações [brincadeira] denotam.” (p. 180) O gesto lúdico, que denota justamente algo “sério” sem, contudo, “querer dizer” o análogo denotado, efetua um “comentário” sobre o próprio gesto, e nisso, se afasta do gesto “real” (não)denotado. Um gato brincando com o outro “diz”: “isto é uma mordida *de brincadeira*, não uma mordida de verdade”; isto é uma “mordiscada”, não uma mordida (Massumi, 2017, p. 17). A mordiscada (mordida com um superávit “estilístico” de brincadeira) “desempenha uma abstração da sua ação, refletindo sobre ela no metanível do comentário e nela *inserindo a lacuna de uma distância analógica de diferença recíproca*.” (p. 18) Essa “lacuna”, essa diferença, é fruto de uma suspensão e *demonstra uma determinada atitude*: o morder como *atitude estilística* que efetua um *gesto novo*, deliberado, onde ali, havia apenas luta, mordida, reação de sobrevivência. Portanto, atitude e estilo se explicitam entrelaçadas na brincadeira animal.¹⁴

¹³ “Frequentemente, todos nós respondemos automaticamente a manchetes de jornal, como se esses estímulos fossem diretas indicações de eventos em nosso ambiente, ao invés de sinais inventados e transmitidos por criaturas complexamente motivadas como nós mesmos.” (Bateson, 1999, p. 178).

¹⁴ De fato, essa metadeclaração é paradoxal, do ponto de vista lógico tradicional. Não se pode denotar algo negando, ao mesmo tempo, a denotação. No entanto, a brincadeira *acontece*. “[...] tudo o que aprendemos de tal crítica é que esperar dos processos mentais e hábitos comunicativos de mamíferos que eles se conformem ao ideal do lógico seria

Em certo sentido, a brincadeira serve como intensificação do próprio gesto análogo como um aprendizado, “na medida em que uma luta de brincadeira é a preparação para o envolvimento no combate real que pode ser necessário no futuro” (Massumi, 2017, p. 21). Heidegger parece já apontar para esse domínio de possibilidades vitais do animal quando fala em “aptidão”. Assim, a conduta pulsional do animal no círculo desinibidor do comportamento não é equivalente a “disparos causais mecânicos diante de estimulações, mas podem ser descritos como *normatizadas*” (Reis, 2014, p. 152, grifo nosso), no sentido de que “há condutas adequadas e inadequadas diante da presença de um item desinibidor de pulsões num certo ambiente” e de que “a possibilidade de adestramento, relativa à dimensionalidade da aptidão, implica variabilidade e a perspectiva de aprendizado da forma adequada de conduta.” (pp. 152-153)

Contudo, o aprendizado para a realização da ação (não)denotada “não conta toda a história”. Há algo *extra* na suspensão da brincadeira animal, “algo que permite a suspensão de um trato pulsional ao elevar o “alcance de seus poderes mentais” (Massumi, 2017, p. 21). Na brincadeira, esse algo extra, esse “excesso de energia ou espírito” que se demonstra no “floreio” ou no “exagero desorientado” do gesto, que Massumi chama de “-esqueness”, “-esquidade” (“gesto combatesco”, não “gesto de combate”) ou, tecnicamente, de “afeto de vitalidade” (p. 24), explicita uma *extrapolação da “forma adequada de conduta”*.

Isso quer dizer que a gestualidade lúdica não se restringe ao campo “ético”, no sentido de aperfeiçoamento *funcional* de um gesto para a sobrevivência, a aptidão e a adequação a um campo dado de fenômenos. Ela explicita, em sua *expressividade*, um “rendimento estético” (Ruyer citado em Massumi, 2017, p. 25) que tensiona o campo *normal* da utilidade normativa, “ética”, rumo a um *poder de variação*, uma “mais-valia de vida” (p. 28), que inventa formas improvisadas, *supernormais*, em excesso e sem utilidade primeira, e que *só posteriormente* são capturadas pelos gestos “sérios” e

construir uma história natural ruim.” (Bateson, 1999, p. 180) A diferença que surge no metacomentário lúdico foge aos padrões da lógica clássica e se aproxima mais de uma lógica modal, uma lógica da possibilidade, aberta justamente com a lacuna entre o fato e o possível que emerge da brincadeira. “Essas ações”, na brincadeira, “não denotam o que *seria* denotado” no combate (Massumi, 2017, p. 18). Há “uma arena existencial diferente” (p. 18) em jogo, em correlação com o campo de ações denotado (combate); portanto, dois “mundos”, dois “jogos de linguagem” e duas “lógicas” que se agenciam em conjunto no gesto lúdico — dois heterogêneos que se entrelaçam e se influenciam mutuamente no mesmo gesto, na mesma zona de indiscernibilidade, gerando um “terceiro termo”, o gesto, como resultado das duas declarações, a “mordida” e a “mordiscada”, excluído da lógica dualista. O paradoxo vicioso da lógica clássica se torna um “*paradoxo efetivo*” (p. 20), cuja efetividade consiste em ultrapassar o mero terreno do combate e seu negativo, o “não combate”, para intensificar os gestos vitais do próprio animal.

funcionais: “[...] é a ação instrumental que é parasitária em relação à brincadeira” (p. 29). A “possibilidade de adestramento” citada por Reis é condicionada à própria variabilidade lúdica da vida, em seu movimento supernormal de extrapolação de si mesma, isto é, de criação constante de novas formas que se tencionam constantemente à adaptação. A brincadeira, portanto, não se reduz à aptidão e à adaptação, mas é, ao contrário, fonte inesgotável de invenção supernormal de superávits “inúteis” a partir de variações e improvisos constantes, donde o combate, a fuga, a predação e todas as outras condutas adaptativas captam suas formas e as cristalizam em regras normais de conduta.¹⁵

A brincadeira instintiva do animal, portanto, precede a utilidade do comportamento pulsional e, na realidade, constitui anteriormente seus critérios, como crivos a serem tensionados e modulados *pela própria variação do instinto*. Ela também precede e fornece as próprias condições para a emergência da linguagem verbal, enquanto campo que também se encontra em constante tensionamento entre a significação para o uso e a constituição de novos significados sem serventia primeira, capturados posteriormente pela gramática para serem normatizados. A brincadeira, inscrita em cada manifestação do instinto, demonstra, justamente, a assunção da *atitude animal* com relação à uma arena estabelecida, à “jaula ontológica” (Sloterdijk, 2001, p. 161) que prende o vivente no limite adaptativo dos “desinibidores”, na variação sempre re-atuada da relação do animal com os imperativos adaptativos de aptidão de seu “círculo desinibidor”.¹⁶

O gesto lúdico cria, em sua interação comunicacional e, por isso, transindividual, um novo “corpo”, constituído em conjunto, que supera sua própria corporalidade rumo ao “polo mental do acontecimento” (Massumi, 2017, p. 62), “incorporal” como

¹⁵ Nem mesmo, em última instância, a linguagem, “cujas condições de possibilidade evolutiva são estabelecidas pela brincadeira no *continuum* do instinto” (Massumi, 2017, p. 25), escapa a esse processo. O “poder mental” de abstração da linguagem é, na verdade, o poder da mentalidade instintiva “definida nos moldes neo-humeanos — em termos de *capacidade de superar o que está dado*.” (p. 38). Assim como, na teoria da linguagem de Wilhelm von Humboldt (1988), a linguagem como atividade mental de articulação linguística “poética”, constituidora de novas manifestações de si mesma, *enérgeia*, sempre tem primazia em sua tensão constante com a *érgon*, a totalidade “morta” da linguagem “prosaica”, já estabelecida (p. 62), na teoria massumiana da brincadeira, o instinto, sempre em uma tensão supernormal de inventividade e criação com os imperativos cristalizados das formas normatizantes da adaptação, é origem e fonte de variação e renovação constantes das formas adaptativas (Massumi, 2017, p. 44).

¹⁶ Isso ocorre inclusive (ou melhor, principalmente) com relação à própria temporalidade que, para Heidegger, é uma prerrogativa exclusiva do “existente”, isto é, do *Dasein* humano. Linguagem e temporalidade projetiva são, na filosofia heideggeriana, dois conceitos que implicam o mesmo: a suspensão do trato absorvido e a relação privilegiada com o ser, que abre o ente enquanto ente como um domínio de modos possíveis de ser. Contudo, a brincadeira, ativando um “estilo” estético sobre o gesto em sua “potência de falso”, “postula a simultaneidade de presentes impossíveis” no seu vaivém instantâneo entre o agora e o futuro e entre domínios dispares de atividade.” (Massumi, 2017, p. 53).

“abstração vivida” que projeta possibilidades. A corporalidade constituída na brincadeira é uma “importância vivida”, um ato de pensamento não representativo assim como a que reconhece o estado dado do ambiente, mas que já está sempre no movimento de superação de si mesma pela abstração vivida e, por isso, está inscrita no que Massumi chama, com amparo em Henri Bergson, de “intuição”. “Para Bergson, o instinto só pode ser pensado em relação à intuição. Ele define o instinto como a intuição que é mais ‘vivida do que representada’. *Intuição vivida.*” (p. 64).

Intuição, como superação dos corpos em jogo na brincadeira em seus estágios normais, “absorvidos”, é a própria suspensão abstrativa que faz com que as barreiras entre os distintos pontos de vista que estão em jogo na atividade lúdica vacilem, permitindo a mútua inclusão de ambos nessa atividade de suspensão. A intuição constitui o “*entremeio imanente*” (Massumi, 2017, p. 72) que abre a brecha, a lacuna, da situação na brincadeira. Enquanto a intuição desfaz as barreiras para a inclusão, a “simpatia”, como “*modo de existência do terceiro excluído*” (p. 71), é o “subproduto” que surge da interação — e, ao mesmo tempo, é sua base, como a própria zona de inclusão mútua. Intuição e simpatia estão em um *continuum* assim como brincadeira e combate; elas atuam como base, uma da outra, ao mesmo tempo.

É a própria simpatia que constitui a “consciência primária” em jogo nesse choque de perspectivas atuado na transformação transindividual da brincadeira — “consciência” como reflexividade que permite a suspensão e o lançamento para além do que está dado. A simpatia, enquanto *atitude de consciência primária*, é “abdução”: “reproduz as lacunas do entremeio imanente com aquele mínimo de diferença que é a lacuna condicional entre o que essa vida — à qual a simpatia é coextensiva — ‘é’ e ‘poderia ser’.” (Massumi, 2017, p. 74).

Seguindo esse raciocínio, é pela simpatia, como atitude de consciência reflexiva inerente ao gesto lúdico, que abre a brecha da possibilidade, a mesma que Heidegger atribuía exclusivamente à atitude do *Dasein* humano; ela é que, primeiro, modula a situação e permite, em cada gesto de uma brincadeira animal, a variação do momento imediato em um número infinito de atuações possíveis. Ela, enfim, que, inscrita em cada ato instintivo, preenche-o de supernormalidade — até o nível abstrato e complexo da linguagem humana: “se instinto é simpatia, então a linguagem é instintiva — não menos que a cambalhota de um filhote de lobo ou a bicada de um pássaro bebê” (Massumi, 2017, p. 75). É nesse sentido que podemos retomar Bateson (1999) e dizer que “é, portanto, apropriado procurar pela evolução de tais regras metalinguísticas e/ou

metacomunicativas em um nível pré-humano e pré-verbal” (p. 180), assim como Wittgenstein (2000), quando diz que se deve “encarar aqui o *ser humano como um animal*, como um ser primitivo a quem se reconhece instinto mas não raciocínio” (p. 475). Sendo assim, toda a consideração sobre o ser humano como um ente dotado de possibilidades, porque dotado de *lógos*, contra a animalidade *a-lógon*, sem linguagem e, por isso, sem capacidade de suspensão e abstração, deve ser revista, se a base da linguagem humana, tanto quanto seu propósito final, se encontra investida na tendência instintiva animal de superação da normalidade.

Em suma, não é apenas o humano que é investido de uma atitude com relação ao seu entorno. Também, e principalmente, o animal assume *atitudes simpáticas*, características da brincadeira animal, em cada gesto. O vivente não possui mera aptidão comportamental, em reação a estímulos de forma cega, como o “lagarto sobre a rocha”, que não tem consciência do minério sobre o qual ele se posta. O lagarto pode não perguntar pela “constituição mineralógica” (Heidegger, 2015, p. 254) da rocha, mas ele *varia* sobre a rocha, e *varia* sua ligação com o solo a *cada vez*. Ele “brinca” na rocha, ensaiando novos gestos e novos “*entrecorpos*”. Entre o lagarto e a rocha, há uma assunção variante de atitude simpática instintiva, uma atitude “-esca” que constitui sempre, e a cada vez, novos domínios de possibilidade de relação.¹⁷

6. Considerações finais

Do animal pobre de mundo, absorvido no círculo desinibitório de seu mundo circundante para a supernormalidade criativa do *continuum* animal, vimos, no decorrer deste artigo, que a noção de “atitude” sofre modulação, de acordo com a maneira pela qual a suspensão abstrativa, como aquilo que é exclusiva e tradicionalmente imputado à linguagem verbal humana, é pensada em relação ao instinto. Em Heidegger, embora o animal tenha uma ligação com o ente em geral que permite certa maleabilidade, o instinto é colocado, por fim, no limite da pulsão, enquanto uma relação

¹⁷ “O próprio Darwin disse isso [sobre as margens de manobra do estilo] quando exaltou as proezas improvisacionais de suas adoradas minhocas, às quais dedicou um longo tratado. A operação do instinto, escreve ele, não pode ser equiparada a uma ‘simples ação reflexiva’, como se o animal ‘fosse um autômato’. [...] Todas as minhocas tapam a abertura de suas tocas, mas o modo de assegurar essa função instintiva invariável se diferencia de acordo com os materiais disponíveis, a forma como se apresentam, sua localização e sua configuração. ‘Se os vermes agissem somente por instinto [no sentido de] um impulso herdado invariável, eles iriam todos [tapar suas tocas] da mesma maneira.’ Ao contrário, ‘vemos um indivíduo lucrar com a sua experiência individual’ ao improvisar uma solução que é adaptada não à generalidade da situação, mas à sua *singularidade*. Essa capacidade, observa Darwin, evidencia um ‘poder mental’: um poder de abstração.” (Massumi, 2017, pp. 30-31).

comportamental com desinibidores que limitam as possibilidades abertas de relação com o ente. A única forma de obter uma relação de suspensão com o ente em geral, na filosofia heideggeriana, fica restrita à linguagem, como domínio de relação privilegiada com o ser, como sua condição de possibilidade. Wittgenstein, ao trazer à tona a discussão da raiz “encarnada” e expressiva da linguagem humana, afasta-se dessa pressuposição e repõe o humano e sua linguagem em certa continuidade com o domínio instintivo. A linguagem humana se funda nas expressões animais, surgindo como uma substituição mais precisa e complexa. Massumi, por sua vez, imprecisa o próprio escalonamento entre instinto e linguagem. Embora a linguagem tenha sua sofisticação e seu alto grau de abstração, é, contudo, em direção à tendência supernormal de superar o dado, sempre presente na brincadeira animal, que a linguagem caminha. Linguagem e instinto entram em uma zona de indiscernibilidade na qual ambas efetuam a mais-valia que a vida persiste em gerar, em seu movimento supernormal. Tanto a fala e a escrita humana quanto a brincadeira animal constituem atitudes de abstração da situação vivida normal, gerando novidades no terreno do mesmo e fazendo variar as normas dadas de expressão.

Poderíamos dizer que Massumi se distancia de Wittgenstein também com relação à pragmática. Linguagem, nas obras tardias do filósofo austríaco, aparece conectada com o *uso*; dada expressão linguística ganha seu sentido de acordo com funções práticas, úteis em dado contexto. Assim, a pragmática wittgensteiniana da linguagem se configura como uma *pragmática do útil*. Há todo uma malha de regras que permitem com que essas expressões atuem de acordo com o uso que delas é feito, em um espaço linguístico intersubjetivo. Nesse sentido, apesar de recolocar a humanidade na linha constitutiva do instinto, Wittgenstein parece seguir Heidegger no tocante ao caráter instrumental do ente em meio ao mundo circundante do *Dasein*, cuja característica é a serventia ao projeto existencial humano.

A supernormalidade instintiva da brincadeira —que, para Massumi, constitui condição mesma da linguagem e, ao mesmo tempo, está envolvida, no fundo, em cada ato linguístico— passa ao largo do uso, da utilidade e da serventia. Antes de atuar segundo regras em uma forma de vida, a tendência supernormal *gera*, em meio a relações supraindividuais, gestos e atos em abundância, diferenças improvisadas que não têm necessariamente uma função, nem mesmo uma adaptativa, apesar de, em muitos casos, serem apropriadas e normalizadas, tomando usos na evolução dos viventes e em suas formas de vida particulares. Dessa forma, a pragmática da brincadeira animal, “pragmática da mútua inclusão” (Massumi, 2017, p. 97) de Massumi

passa mais pela forma de uma *pragmática do inútil*, diferente de filosofias pragmáticas, como a de Wittgenstein, “para as quais função e utilidade são primárias” (p. 95).

Talvez o ponto mais importante, que distancia Massumi sobremaneira tanto de Heidegger quanto de Sloterdijk, seja a rejeição implícita, na pragmática massumiana, da noção de “linguagem como meio universal”. Esse conceito não aparece em Massumi, mas foi desenvolvido por Jaakko Hintikka e Merrill B. Hintikka (1997) justamente para defender que, tanto nos primeiros escritos de Wittgenstein, quanto em seus últimos, o filósofo austríaco defende, de uma forma ou de outra, que a linguagem é meio universal de sentido transcendental que condiciona toda expressão linguística, e não mero cálculo representativo constituído no ato da fala *a posteriori*. Para Martin Kusch (1989), também Heidegger (1982) se enquadra nesse modelo teórico, justamente porque “não podemos nunca pisar fora dela [da linguagem] e observá-la de outro lugar” (p. 134), já que qualquer relação com o ente em geral está mediada pela relação do falante com o ser, enquanto condição de possibilidade do ente na totalidade.

Uma concepção de linguagem enquanto meio universal de significado pode ser compreendida, em outras palavras, como qualquer concepção de linguagem amparada, sobretudo, no pressuposto da *inacessibilidade e inefabilidade da semântica*, isto é, da impossibilidade de se dizer, explorar e analisar significativamente quaisquer relações de sentido na linguagem, “pois em qualquer tentativa de assim o fazer, já é necessário pressupô-las.” (Hintikka & Hintikka, 1997, p. 163). Isso equivale a dizer, em termos heideggerianos, que aquele que fala só pode falar *a partir da linguagem*, postado em seu caminho, único meio de sentido possível, e, portanto, de validade universal e transcendental, a permitir que a fala aconteça, implicando na impossibilidade do afastamento objetivo que permita tomar a linguagem, ela mesma, como um ente à disposição, analisável e passível de categorização. Sendo assim, a essência da linguagem, isto é, as relações semânticas que amparam sua ligação com o mundo, por serem pressupostas e permitirem que a linguagem ela mesma ocorra, são inacessíveis, tendo em vista a impossibilidade do distanciamento com relação à linguagem necessário para que se torne possível concebê-la como objeto e analisá-la (Kusch, 1989).

É por essa impossibilidade de escape aos limites da linguagem que Heidegger, recusando o recurso à metalinguagem, consequência direta da inefabilidade da semântica (Kusch, 1989), se permite dizer simplesmente que a “linguagem fala” (*Sprachespricht*), assim como que o “mundo mundaniza” (*Weltweltet*), o “tempo temporaliza” (*Zeitzeitigt*), o “espaço espacializa” (*Raumräumt*), o “nada nadifica”

(*Nichtnichtet*) —o recurso heideggeriano às tautologias tem por serventia, nesse contexto, mostrar como, quando se fala do que não pode ser resumido a um ente qualquer, dele não se pode nada predicar e dele não se acha fundamento ôntico algum, caindo-se na circularidade abismal, própria de uma linguagem como meio universal, da mera afirmação de que tal “se dá” (*es gibt*), isto é, que acontece, no modo da *Ereignis*, a partir do abismo do não-fundamento, o que implica na irredutibilidade dessas noções a meros objetos de estudo (p. 223). Assim, também, a crença e a certeza são limites absolutos da linguagem em Wittgenstein, no nível de “proposições gramaticais” que estabelecem as condições de jogo do conjunto de expressões de dada forma de vida.

Assumir essas teses implica, no limite, assumir também um *relativismo linguístico absoluto* (Hintikka & Hintikka, 1997): dado que, se é impossível o posicionamento do falante no interior de outra linguagem que não aquela da qual ele parte, não há critérios suficientemente imparciais, isto é, não contaminados de início pela linguagem do falante, de comparação e hierarquização de diferentes linguagens. Em suma, não é possível acessar outra “morada do ser”; “uma linguagem que eu não compreendo não é qualquer linguagem” (Wittgenstein, citado em Hintikka & Hintikka, 1997, p. 182).

Para Heidegger (1982), por exemplo, um diálogo com uma possível “morada do ser” do japonês “permanece quase impossível”, dado que “nós, europeus, presumivelmente habitamos em uma morada completamente diferente daquela do homem oriental” (p. 5). O animal, obviamente, está fora da jogada para Heidegger. Wittgenstein, no entanto, poderia até admitir um “comportamento comum à humanidade”, passível de ser compreendido independentemente da língua —embora o texto alemão de *Investigações filosóficas* não carregue “qualquer implicação anti-relativista como tal” (Hintikka & Hintikka, 1997, p. 182)—, mas a assunção de que “se um leão pudesse falar, nós não poderíamos compreendê-lo” (Wittgenstein, 2009, II, p. 225), parece imputar a mesma inacessibilidade que Heidegger atribui à morada “oriental” do ser à “morada dos leões”.

A única “comunicação” possível com os animais, em Wittgenstein, parece ser a de “ver aspectos”. O leão não fala, mas conseguimos nos compadecer da dor da pantera enjaulada do poema de Rilke, ou da tristeza do cão uivando à espera daquele que o alimenta diariamente. Portanto, parece haver uma forma de *empatia* (Massumi, 2017, p. 151). O sentimento de empatia é, em certo sentido, o de reconhecer na expressão do outro, eu mesmo —um outro “eu”. A “atitude para com uma alma” é, nesse sentido, a atitude com aquele que reconheço como análogo a mim.

Para Massumi, essa atitude, a da “sentimentalidade humana” (Massumi, 2017, p. 148), enfatiza a generalidade da situação expressada pela qual passa o outro, seu “conteúdo” (a “dor” que ele sente), em detrimento de sua singularidade expressiva, silenciando o dinamismo, e transformando o tema encenado no gesto em mero conteúdo, refletido ao indivíduo como seu próprio ponto de vista sobre o objeto. Vendo o mesmo “conteúdo” afetivo que vejo em mim, projeto na pantera presa no zoológico a mesma dor que eu reconheço em mim. O potencial inventivo e a dimensão transindividual de co-transformação inerente à brincadeira são excluídos do jogo. “A emoção humana é a sensação limitada a repetir-se, na medida do possível, dentro de parâmetros conhecidos: a velha ladainha” (p. 151). Com a empatia, mantém-se o mesmo registro do que já está dado, e nenhuma transformação mútua e criação acontece.

A simpatia, “terceiro incluído”, enquanto um “*Sim-*: junto / *patia*: ser afetado” (Massumi, 2017, p. 148), transformação transindividual a partir do gesto lúdico expressivo, que opera um movimento trans situacional para uma arena terceira que a dos dois envolvidos, constituindo uma nova forma de atividade, é uma alternativa à empatia que está inscrita no próprio ato instintivo. Não se projeta a emoção do espectador sobre o animal enjaulado, unilateralmente; se “brinca” de pantera, de leão, de tigre, em “dever” com esse animal. A brincadeira animal consegue “falar” em metalinguagem —fazer um comentário paradoxal sobre a não denotação do denotado— justamente por causa da recusa do terceiro excluído e, portanto, da recusa da lógica clássica em favor de uma “lógica modal da mútua inclusão”, que assume o terceiro termo como a indiscernibilidade dos outros dois. A brincadeira animal, para Massumi, é justamente onde essa recusa (e, portanto, o “ente como ente em suas possibilidades” para o animal) ganha corpo para o vivente.

Se a brincadeira animal quebra, de início, a lógica do terceiro excluído, é-se tentado a afirmar que os limites da linguagem e da lógica, que não permitem justamente os paradoxos efetivos da brincadeira e do instinto, são justamente seus entraves que, a despeito de seu alto grau abstracional, as mantém aquém da brincadeira animal, em constante projeção para ela.

Nesse sentido, a lógica da mútua inclusão pode apresentar uma saída, não expressa no texto de Massumi, ao dogma do meio universal. Há, nela, a possibilidade de “brincar” de mundos, entre mundos, de produzir novas formas de vida pelo choque de formas de vida impossíveis. Talvez “o dever-coleóptero” (Deleuze & Guattari, 2014; Massumi, 2017, pp. 109-123) do Gregor Samsa de Franz Kafka, assim como as

tendências ao aberto de Rilke, a “baleidade” da cachalote branca de Herman Melville, a antropofagia de Oswald de Andrade ou os intrincados jogos xamânicos de linguagem interespecíficos dos rituais yanomami, evidenciem momentos em que a língua tenciona a si mesma em grau máximo em direção às “lógicas animais” —mas a lógica clássica, engessada em procedimentos identitários, tem falhado nessa tentativa.

A criança, após o zoológico, brinca de tigre —parente genético do leão de Wittgenstein. Ela não imita o tigre, em sua forma corpórea, mas que se agencia com o tigre, brincando de ser um e prolongando seu estilo “tigresco” (*tigeresque*). “O que a criança captou foi um vislumbre do dinamismo do tigre como uma forma de vida” (Massumi, 2017, p. 156). A criança transpôs para outro domínio tanto suas potências lúdicas, seu ponto de vista singular, quanto as potências vitais do tigre, sua forma de rugir, sua desenvoltura felina e suas variações que “fogem” das grades da jaula, sua “tigretude” (p. 156). No brincar de tigre da criança, tanto ela quanto o tigre foram modulados, a criança “en-tigrada, numa vivida e infinita proximidade da tigretude” (p. 159). Devir-tigre da criança, que justamente compõe outro mundo a partir da indiscernibilidade heterogênea de mundos díspares (do menino e do tigre).

Se um tigre pudesse falar, a criança poderia até não o compreender —o que dizer dos pais dela?—; mas, mesmo sem sua fala, ela se agencia com o tigre, “brinca” de tigre e, logo, nem ela, nem o tigre, trans situados pelo movimento “para fora da lógica” da brincadeira, da abstração vivida e da atitude simpática, são mais os mesmos.

Bibliografia

- Agamben, G. (2002). *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino, Itália: Bollati Boringhieri.
- Apel, K.-O. (2000). *Transformação da Filosofia, Tomo 1: Filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. São Paulo, Brasil: Loyola.
- Bateson, G. (1999). *Steps to an Ecology of Mind*. Prefácio de Mary C. Bateson. Chicago; Londres, Inglaterra: The University of Chicago Press.
- Coutinho, J.F.S. (2017). *A cosmopolítica dos animais* (Tese de Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2014). *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica. (Col. “Filô”)
- Derrida, J. (2002). *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. de Fábio Landa. São Paulo,

- Brasil: UNESP.
- Donat, M. (2008). *Linguagem e significado nas Investigações filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada*. 2008. (Tese de Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, Brasil.
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo, Brasil: Annablume.
- Heidegger, M. (1982). *On the way to language*. Trad. de Peter D. Hertz e Joan Stambaugh. San Francisco, Estados Unidos: Harper Collins Publishers.
- Heidegger, M. (2008). *Marcas do caminho*. Trad. de Enio P. Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo [Sein und Zeit]*. Ed. bilingue. Trad., org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas, Brasil: Unicamp; Petrópolis, Brasil: Vozes, 2012. (Col. “Multilíngues de Filosofia Unicamp”)
- Heidegger, M. (2013). *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Trad. de Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis, Brasil: Vozes. (Col. “Textos Filosóficos”)
- Heidegger, M. (2015). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Hintikka, J. & Hintikka, M.B. (1997). *Lingua universalis vs. Calculus ratiotinator: an ultimate presupposition of twentieth-century philosophy*. Vol. 2. Boston, Estados Unidos: Springer-Science+Business Media.
- Humboldt, W.V. (1988). *On language: the diversity of human language-structure and its influence on the mental development of mankind*. Trad. de Peter Heath e introd. de Hans Aarsleff. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Kusch, M. (1989). *Language as calculus versus language as universal medium: a study on Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht, Holanda: Kluwer Academic Publishers.
- Margulis, L. & Sagan, D. (2002). *O que é vida?* Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editora.
- Massumi, B. (2017). *O que os animais nos ensinam sobre política*. Trad. de Francisco Trento. São Paulo, Brasil: n-1.
- Pitta, M.F. (2018). *Habitus, ergo sumus: topologia e subjetividade de Heidegger a*

- Sloterdijk, P. (Dissertação de Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Brasil.
- Reis, R.R. (2014). *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro, Brasil: Via Verita.
- Rilke, R.M. (2012). “A pantera”. In: Rilke, R.M. *Poemas*. Trad. de José P. Paes. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, p. 95.
- Sloterdijk, P. (2000). *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Brasil: Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2001). *Nichtgerettet: Versuchenach Heidegger*. Frankfurt am Main, Alemanha: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (2000). *Da certeza [On certainty / Über Gewissheit]*. Ed. bilíngue. Trad. de Maria E. Costa. Lisboa, Portugal: Edições 70. (Col. “Biblioteca de Filosofia Contemporânea”)
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations [Philosophische Untersuchungen]*. Trad. de G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker e Joaquim Schulte. Chichester, Inglaterra: Wiley-Blackwell, 2009.
- Uexküll, J.V. (2010). *A foray into the world of animals and humans; A theory of meaning*. Trad. por Joseph D. O’Neil. Posfácio de Geoffrey Winthrop-Young. Minnesota, Estados Unidos: University of Minnesota Press.

MAURÍCIO FERNANDO PITTA

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Mestre e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), com uma dissertação sobre topologia e subjetividade em Martin Heidegger e Peter Sloterdijk. Integrante do species - Núcleo de Antropologia Especulativa (UFPR) e do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (UEL). Desenvolve atualmente uma tese na qual efetua uma crítica ao antropocentrismo de Sloterdijk a partir das cosmologias ameríndias e do perspectivismo cosmológico de Eduardo Viveiros de Castro. Interessado nas questões da alteridade, em cosmopolítica e política animal, ontologia, ecologia, ecofeminismo, cibernética e sobre as relações entre filosofia e literatura.

PODER PASTORAL Y ANIMALES

PODER PASTORAL E ANIMAIS

PASTORAL POWER AND ANIMALS

Enviado: 30/09/2018 Aceptado: 23/11/2018

Josué Imanol López Barrios

Egresado de la Licenciatura en Filosofía. Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro (México)

Email: imanollopezb@gmail.com.

El objetivo de este artículo es realizar una revisión al concepto de poder pastoral de Michel Foucault para pensar la relación entre la dominación sobre los animales y los procesos de gobierno entre los humanos, narrados por Foucault. Para esto revisaremos el planteamiento de poder pastoral en la obra foucaultiana. Después exploraremos la relación que la tecnología pastoral tiene con las formas de dominación sobre los animales. Por último, revisaremos algunas estrategias teóricas, entre algunos estudiosos de los Estudios Críticos Animales, para entrelazar la historia del gobierno sobre los hombres con la historia de la dominación sobre los animales, elaborando así un concepto de poder pastoral que implique tanto la vida humana como la vida animal.

Palabras clave: poder pastoral, dominación animal, biopoder, gubernamentalidad

O objetivo deste artigo é revisar o conceito de poder pastoral de Michel Foucault para pensar a relação entre a dominação sobre os animais e os processos de governo entre os humanos, narrada por Foucault. Para isso, vamos rever a abordagem do poder pastoral na obra foucaultiana. Depois, exploraremos a relação que a tecnologia pastoral tem com as formas de dominação sobre os animais. Por fim, revisaremos algumas estratégias teóricas, entre certos pesquisadores dos Estudos Críticos Animais, para entrelaçar a história do governo sobre os homens com a história da dominação sobre os animais, elaborando assim um conceito de poder pastoral que envolva tanto a vida humana quanto a vida animal.

Palavras-chave: poder pastoral, dominação animal, biopoder, governamentalidade

The purpose of this article is to review Michel Foucault's concept of pastoral power to think about the relationship between domination over animals and the processes of government among humans. In order to do this, we will review the concept of pastoral power in the Foucauldian work. After that, we will explore the relationship between pastoral technology and some forms of domination over animals. Finally, we will review some theoretical strategies, among scholars of Critical Animal Studies, to link the history of government over men with the history of domination over animals, thus developing a concept of pastoral power that involves both human and animal life.

Key Words: pastoral power, animal domination, biopower, governmentality

1. Poder pastoral y animales

En este artículo estudiaremos el concepto de poder pastoral de Michel Foucault, ya que consideramos que es el concepto clave para pensar las diversas relaciones entre el gobierno de las poblaciones humanas y la dominación animal. El poder pastoral no sólo es importante para la tematización de la dominación animal, sino que es de una gran relevancia para el planteamiento foucaultiano de la biopolítica. Según Foucault (2006) el pastorado sirvió de “preludio de [la] gubernamentalidad” (p. 219), e incluso autores como Roberto Esposito (2008) ha llegado a decir que el poder pastoral representa “el primer incunabulo genealógico del biopoder” (p. 67).

Ciertamente el poder pastoral, en su propio nombre, tiene una relación, por lo menos metafórica, con las formas en las que se manejan los rebaños de animales domesticados como ovejas, cabras, vacas, etc., es por eso que Foucault (2006) puede asegurar que el poder pastoral es la “política considerada como un asunto de rebaños” (p. 159). Sin embargo, en la exposición de Foucault sobre poder pastoral, su aplicación se circunscribe a la relación de cuidado entre Dios y su pueblo elegido, planteada en la tradición hebrea, y, posteriormente, a las tecnologías de gobierno surgidas en el seno de la Iglesia católica, enfocadas a la dirección de la conciencia y a la confesión; y la posible relación con formas de dominación animal no sobre pasan el préstamo metafórico.

En años recientes han comenzado a surgir, dentro de los Estudios Críticos Animales, diversos autores (Cole, 2011; Pandian, 2008; Shukin, 2011; Wadiwel, 2015) que han buscado tematizar explícitamente la relación entre dominación animal y gobierno sobre los humanos, que se esconde tras el concepto de poder pastoral. La mayor parte de estos estudios se han publicado en revistas científicas especializadas de habla inglesa y no existe aún un trabajo escrito en español que utilice el concepto de poder pastoral con dicho fin.

Es por esto que en este trabajo buscaremos ofrecerle al lector de habla hispana una revisión detallada del concepto de poder pastoral, así como el estudio de su potencial teórico para los Estudios Críticos Animales, al reflexionar en torno a las relaciones que pueden existir entre las prácticas de manejo de rebaños animales y las prácticas pastorales narradas por Foucault.

Para eso haremos el siguiente recorrido: 1) comenzaremos explicando la relación entre la gubernamentalidad y el poder pastoral, 2) haremos una exposición del concepto de poder pastoral en la obra de Michel Foucault, 3) exploraremos la posible relación que el concepto de poder pastoral puede guardar con prácticas de crianza de rebaños y 4)

recuperaremos las principales estrategias teóricas para entrelazar, a través del concepto de poder pastoral, la dominación sobre los animales y el gobierno de los hombres.

2. De la gubernamentalidad al poder pastoral

Antes de comenzar con la exposición de las principales características del poder pastoral, es necesario comprender qué relación guarda el concepto de poder pastoral con el proyecto que Foucault emprendía en los cursos en el *Collège de France*.

Foucault (2006) estudia la cuestión del poder pastoral en el curso de 1978, donde también acuña el término de gubernamentalidad, concepto que servirá como el eje articulador de las investigaciones de ese año. Como ya dijimos, para Foucault (2006) el poder pastoral sirve de preludio para la gubernamentalidad; sin embargo, antes debemos de entender a qué alude la gubernamentalidad. Foucault (2006) entiende por gubernamentalidad:

El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (p. 136).

Foucault (2006) comienza la clase del 8 de febrero de 1978 explicando que si utilizó “una noción tan problemática y artificial como la de ‘gubernamentalidad’ [fue para] abordar el problema del Estado y la población” (p. 140). El concepto de gubernamentalidad le permite a Foucault realizar un triple desplazamiento hacia el exterior frente a la cuestión del Estado, tal como queda planteada en la teoría política clásica.

Primero, un desplazamiento de la institución que le posibilita “salir de la institución [del Estado] para sustituirla por el punto de vista global de la tecnología de poder” (Foucault, 2006, p. 142). Segundo, un descentramiento con respecto a la función. Ya no juzgar al Estado desde el cumplimiento funcional de su fin, sino que “sustituir el punto de vista interior de la función por el punto de vista exterior de las estrategias y tácticas” (p. 143). Tercero, el desplazamiento hacia el exterior con respecto al objeto. No aceptar al estado como un objeto dado, y estudiar cómo es que ese objeto se ha constituido como objeto de saber y blanco de intervención política.

Lo que intenta Foucault (2006) con el concepto de gubernamentalidad es “pensar el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento” (p. 146). Este punto de vista exterior es la tecnología del gobierno de los hombres. Esa es la razón por la que revisó la noción de gobierno. Para Foucault el gobierno tiene una acepción amplia que excede la connotación únicamente política. Hasta antes del siglo XVI, gobernar puede significar brindar alimento, conducir a alguien, brindarle subsistencia a alguien, etc.

Se advierte que la palabra ‘gobernar’, antes de adoptar su significación propiamente política a partir del siglo XVI, abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere al desplazamiento en el espacio, al movimiento, a la subsistencia material, la alimentación, a los cuidados que pueden proporcionarse a un individuo y la salvación que se le puede asegurar; asimismo, al ejercicio de un mando, de una actividad prescriptiva, a la vez incesante, afanosa, activa y siempre benévola [...]. De todos modos, a través de todos estos sentidos hay algo que se deja ver con claridad: nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades (Foucault, 2006, p. 149).

Lo fundamental en estas acepciones de la palabra gobernar es que, no se gobierna nunca a la *polis*en tanto institución política, sino a los hombres. Según Foucault (2006), “la idea de que a los hombres se los gobierna no es, por cierto, una idea griega y tampoco [...] una idea romana” (p. 149). Es una idea oriental que viene de la organización del poder bajo el modelo de pastor-rebaño, y es aquí es donde surge la cuestión del pastorado:

La idea de un gobierno de los hombres es una idea que debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano. Y esto en dos formas: primero, la idea de la organización de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de la conciencia, la dirección de las almas (Foucault, 2006, p. 151).

3. El concepto de poder pastoral en Foucault

La idea de un tipo de poder pastoral, es decir, considerar que “el rey, el dios o el jefe sea un pastor con respecto de los hombres, vistos como un rebaño” (Foucault, 2006, p. 151)

era una idea común en Egipto, Asiria. Mesopotamia y se intensificó en los pueblos hebreos.

Para los hebreos, el modelo pastoral se refiere casi exclusivamente a la relación de Dios y su pueblo elegido. A excepción de David, quien era considerado rey de los judíos y al mismo tiempo pastor, el título de pastor es reservado casi exclusivamente para Dios. Esto establece una relación distinta con respecto a la divinidad a la relación que tenían los griegos con sus dioses. A diferencia de los dioses griegos, el Dios hebreo no tiene una adscripción a una ciudad en específico:

El dios griego funda la ciudad, indica su emplazamiento, colabora en la construcción de las murallas, garantiza su solidez, da su nombre al poblado, transmite oráculos y de ese modo da consejos. Se lo consulta y el dios protege, interviene, también puede suceder que se fastidie y se reconcilie, pero jamás conduce a los hombres de la ciudad como un pastor conduciría a sus corderos (Foucault, 2006, p. 154).

Es decir, la forma pastoral de poder, que se manifiesta en la idea del gobierno de los hombres no extrae su funcionamiento de las figuras del poder político occidental, sino que se asemeja a las formas en las que *un pastor conduciría a sus corderos*, es decir, de las maneras en las que los hombres conducen y se encargan de la vida de los animales en el pastoreo. El poder pastoral no es el poder político adscrito al gobernante de una ciudad, sino un poder de conducción de rebaños.

Los rasgos característicos del tema pastoral hebreo son los siguientes. En primer lugar, “el poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición, se ejerce sobre un *rebaño* y, más exactamente sobre el *rebaño en su desplazamiento*, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro” (Foucault, 2006, p. 154) El Dios de los hebreos empieza a ejercer como pastor en el momento en el que el pueblo judío comienza el éxodo.

En segundo lugar, “el poder pastoral, [...] se define en su totalidad por la benevolencia; no tiene otra razón de ser que hacer el bien, y para hacerlo” (Foucault, 2006, p. 155) Para Foucault (2006) la benevolencia es lo que define por completo al poder pastoral y está directamente relacionada con la salvación del rebaño. Salvación en el sentido más material del término: “la provisión de la subsistencia, el alimento asegurado, son las buenas pasturas. El pastor es quien alimenta [...] al conducir hasta las

buenas praderas y, por otra, al asegurarse de que los animales, efectivamente, coman y se alimentan como es debido” (p. 155). La práctica pastoral está relacionada con el cuidado del rebaño y, por ejemplo, la capacidad de un profeta como Moisés para cuidar del pueblo de Dios estaba directamente relacionada con su capacidad de cuidar de sus ovejas.

En tercer lugar, para Foucault (2006) éste es esencialmente un poder de abnegación. Es un poder que vela incansablemente por el bienestar del rebaño antes que por el suyo:

Toda la inquietud del pastor se vuelca en los otros y jamás en sí mismo. En ello radica precisamente la diferencia entre el mal y el buen pastor. El mal pastor es quien sólo piensa en las pasturas para su propio beneficio, para engordar el rebaño que luego podrá vender y dispersar, mientras que el buen pastor sólo piensa en su rebaño y no va más allá. Ni siquiera procura su propio beneficio en el bienestar del rebaño (p. 157).

En último lugar, el poder pastoral es a la vez un poder individualizante y omniabarcante. Ejerce su cuidado sobre todo el rebaño, sólo en medida en que pueda ejercerlo sobre cada una de las ovejas: “El pastor cuenta las ovejas, las cuenta a la mañana en el momento de conducir las a la pradera, las cuenta a la noche para saber si están todas, y se ocupa de ellas una por una. Hace por el conjunto del rebaño, pero también lo hace por cada uno de sus integrantes” (Foucault, 2006, p. 157).

Por lo tanto, el pastor tiene la responsabilidad de salvar al rebaño en su conjunto y a la vez no perder de vista a ninguna oveja, e incluso podría estar en la paradójica situación de sacrificar al rebaño para salvar a una sola oveja descarriada (Foucault, 2008).

Como se puede leer, estas características están emparejadas, una a una, a labores que normalmente realiza un pastor con sus animales. El poder sobre la multiplicidad en movimiento es semejante al ejercicio de sacar a pastar a los animales, la benevolencia es similar a la procuración del alimento, la abnegación al cuidado de los animales, y por último el poder individualizante a la atención que el pastor debe de tener con todos y cada uno de sus animales. Las técnicas de crianza parecen servir como fuente de la metáfora pastoral.

Estas características, vistas de forma superficial, podrían hacernos creer que el poder pastoral puede emparejarse perfectamente con las técnicas de domesticación y crianza de ganado. Sin embargo, para Foucault (2006) el poder pastoral no surge como tecnología de poder con los hebreos. El poder pastoral hebrero era la teorización del poder de Dios sobre todos los hombres y no se encontraba en prácticas concretas. Es hasta el advenimiento del cristianismo que el poder pastoral entra en la historia de las tecnologías de poder en Occidente: “La verdadera historia del pastorado como núcleo específico de un poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, matriz de procedimientos de gobierno de los hombres, recién comienza con el cristianismo” (p. 176).

Según Foucault (2006) esto se debe a que por primera vez con el cristianismo se consolida el proyecto de la Iglesia “como una institución con pretensiones de gobierno en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala [...] de la humanidad en su conjunto” (p. 177). La institucionalización del pastorado en el cristianismo no representa simplemente la continuación o transformación del pastorado hebreo, sino algo por completo distinto y novedoso que se consolida del siglo III al VI. Esta configuración “produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia” (p. 192).

En realidad, es el arte de gobierno del cristianismo —y no el tema general del gobierno de los hombres— el que sirve de trasfondo a la gubernamentalidad. El pastorado cristiano se define por su relación con tres aspectos. Primero, con la salvación; segundo, con la ley; tercero, con la verdad.

En primer lugar, la relación con la salvación. El cristianismo establece complejas relaciones de reciprocidad entre la salvación del pueblo y la del pastor. No es una simple correlación directa entre la salvación del rebaño y la del pastor, sino que “con referencia al tema global de la salvación, en el cristianismo se destaca algo específico que llamaré economía de los méritos y los deméritos” (Foucault, 2006, p. 204).

El pastor tendrá que manejarse dentro de una economía de los méritos y deméritos, en la que él será el responsable directo por la salvación o la pérdida de todas y cada una de las almas en su cuidado, se encontrará en diversos mecanismos de transferencia donde los pecados del rebaño serán al mismo tiempo pecados suyos al ser un mal pastor, se verá obligado incluso a sacrificarse por la salvación de su ganado y, a la

vez, requerirá de los deméritos para demostrar sus capacidades de pastoreo y corregirlos. Se mantendrá dentro de esta economía de forma indefinida ya que “a la larga, esa economía de los méritos y los deméritos que el pastor debe manejar sin descanso no da seguridad alguna, cierta y definitiva de la salvación, ni de él mismo, ni de las ovejas. Después de todo, la producción de la salvación se le escapa y está íntegramente en manos de Dios” (Foucault, 2006, p. 204).

Para Foucault (2006) el manejo de esta economía de las salvaciones es una de las innovaciones cristianas del pastorado, ya que tiene “un modo de acción y un tipo de intervención muy distintos, otras maneras de actuar, otros estilos, técnicas pastorales muy diferentes de las que podrían conducir a la tierra prometida al conjunto del rebaño” (p. 204).

Esto significa que en el pastorado cristiano con respecto a la salvación, se instauran formas de gobierno de los hombres que no necesariamente se siguen de las formas hebreas de conducción del pueblo elegido a la tierra prometida que, como ya vimos, tenían parecido con prácticas de conducción de ganado. Salvación deja de significar llegar a la tierra prometida donde los pastos serán verdes y abundantes, y se instaura en un complejo comercio de méritos y deméritos, transferencias, inversiones, etc.

En segundo lugar, con respecto a la ley el pastorado cristiano trae consigo otras innovaciones. A diferencia de la conducción pastoral hebrea, la cristiana no exige un sometimiento a la ley, a la Torá, sino que exige una obediencia total a la voluntad del pastor, sin que ésta tenga que estar circunscrita a ninguna ley. Se establece entre la oveja y el pastor una relación de dependencia integral, de obediencia absoluta al pastor por el hecho de ser el pastor: “Ahora bien, en la obediencia cristiana no hay fin [...]. Es simplemente obediencia. Se obedece para poder ser obediente, para llegar a un estado de obediencia. Esta noción de estado de obediencia es [...] algo completamente novedoso y específico, imposible de encontrar antes” (Foucault, 2006, p. 210).

En tercer lugar, Foucault (2006) habla sobre la relación del pastorado con el problema de la verdad. El pastorado cristiano introduce dos aspectos novedosos con respecto a la enseñanza de la verdad. Primero, en el cristianismo la enseñanza de la verdad se convierte en una conducción de la conducta casi total, llegando hasta los detalles más cotidianos: “Es preciso que la enseñanza pase por una observación, una vigilancia, una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas” (p. 215).

La vida cotidiana de las ovejas debe de ser producto de la constante vigilancia e intervención del pastor. De esta vigilancia cotidiana el pastor “debe forjar un saber perpetuo que será el saber del comportamiento de la gente y su conducción” (Foucault, 2006, p. 215). El saber verdadero es el saber sobre la vida —toda la vida hasta su último detalle— de las ovejas.

El pastorado cristiano introduce sistemáticamente las tecnologías de la dirección de la consciencia y la del examen de consciencia. Aunque estas eran tecnologías ya conocidas en Grecia, en el cristianismo se tornan totalmente obligatorias y permanentes. A través de la práctica específica del examen de consciencia los individuos están obligados a producir constantemente una verdad sobre sí mismos, tienen que desocultar sus deseos más oscuros y confesarlos en todo momento a su pastor. El examen de consciencia sirve en el cristianismo para asegurar la dependencia total de las ovejas a la autoridad del pastor.

Estas características del pastorado cristiano buscan producir sujetos que sean capaces de decir la verdad sobre sí mismos y que estén dispuestos a ser conducidos en todo momento; y no se concentran en la conducción de un pueblo elegido por parte de un Dios-pastor.

Podemos ver entonces que para Foucault (2006), pastorado es el modelo y el prelude de la gubernamentalidad no porque simplemente haya establecido un gobierno benévolo de los hombres, similar a la forma en la que se conducen los rebaños animales, sino porque dentro del pastorado específicamente cristiano se han instaurado complejas relaciones en torno a la salvación, a la ley y a la verdad, así como la producción de un sujeto específico: “un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone” (p. 219).

Foucault (2006), siguiendo a Gregorio de Niza, englobará el conjunto de técnicas que abarca el pastorado bajo el concepto de conducción, y más específicamente, la conducción de las almas:

Pues “conducta”, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción. Conducta de las almas: creo que así podríamos traducir no tan mal, quizás, esa oikonomía psychon de la que hablaba San Gregorio Nacianceno, y a mi

entender la noción de conducta, con el campo que abarca, es sin duda uno de los elementos fundamentales introducidos por el pastorado cristiano en la sociedad occidental (p. 223).

Para Foucault (2006) entonces, la noción de gobierno de los hombres está estrechamente ligada con la de la conducta de las almas. Es por eso que puede decir que “la verdadera historia del pastorado como núcleo de un tipo específico de poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, matriz de procedimientos de gobierno de los hombres, recién comienza con el cristianismo” (p. 176).

No es que Foucault no haya visto la posible relación que el concepto del poder pastoral podía establecer entre el gobierno de los hombres y las formas de manejo y crianza de rebaños, sino que el proyecto que emprende está encaminado hacia estudiar las formas en las que el pastorado cristiano y la conducción de la conducta sirven como antesala al surgimiento de la gubernamentalidad, la razón de estado y la policía.

Sin embargo, cabe hacernos las siguientes preguntas: ¿Podemos buscar el núcleo del gobierno sobre los hombres en otra historia, si no rival, por lo menos paralela? ¿Será posible que el concepto de poder pastoral tenga una relación con las formas de crianza y manejo de rebaños, más allá del aspecto metafórico?

Para poder empezar a contestar estas preguntas es necesario entender la razón por la cual la reflexión sobre el manejo de los rebaños quedó fuera de la reflexión política y, por tanto, fuera del concepto de poder pastoral. Regresaremos entonces al análisis que Foucault realiza de *El Político* de Platón, en el que repasa las razones por las que Platón descarta el modelo pastoral para entender quién es el auténtico político. En el fragmento revisado por Foucault, Sócrates se encuentra dialogando con un extranjero sobre la delimitación ciencia específica del gobierno, para comprender qué es un político, un rey. El saber específico de gobierno es el arte de mandar. Lo decisivo resulta en determinar la posición específica del rey dentro de la amplia gama de las artes directivas:

¿Vamos a mezclar en un mismo grupo al arte real con la del intérprete, con la del cómitre, con el arte adivinatoria, con la de los heraldos y con un gran número de otras artes que les están emparentadas, todas las cuales, en su conjunto, tienen por función dirigir? ¿O prefieres que, así como antes nos valimos de una imagen, también ahora recurramos a una denominación comparativa, dado que el género

de quienes imparten sus directivas personalmente carece prácticamente de nombre, y que de esta manera procedamos a una división, ubicando al género de los reyes en el arte autodirectiva, sin cuidarnos de todo el resto y cediendo a algún otro la tarea de ponerle cualquier otro nombre? Porque, a fin de cuentas, nuestra búsqueda se orienta hacia quien gobierna y de ningún modo hacia su opuesto (Platón, 1988, 260e-261a).

Entre esta delimitación del arte de mandar propio del político, se comienza con la distinción entre las artes que son dirigidas a productos inanimados y las que son dirigidas a seres animados. Entre los seres vivos Sócrates procede con dividir la crianza de las bestias y la de los hombres. Sin embargo, de forma inmediata el Extranjero le reclama que esa es una mala división ya que a partir de la especie hombre, el joven Sócrates incluye a todo aquello que no participe de hombre bajo la sola categoría de bestias; como si éstas, sólo por el simple hecho de no ser hombres, pudieran conformar un género único (Platón, 1988).

Según el Extranjero, para delimitar correctamente el campo correspondiente al rey no hay que simplemente contraponer el conjunto de hombres al conjunto de animales, sino hay que “ir cortando por mitades, ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con caracteres específicos” (Platón, 1988, 262a-262c).

El Extranjero enlista las siguientes divisiones por la mitad: el género animal queda dividido en doméstico y salvaje, la crianza de animales domésticos es dividida entre la crianza de animales acuáticos y la crianza de animales terrestres, entre los animales terrestres se encuentra el grupo de los volátiles y los pedestres, entre los animales pedestres unos se dividen por el hecho de tener cuernos y otros por ser de frente plana, los animales de frente plana pueden ser divididos entre los cisípedos y los solípedos y entre los solípedos los que pueden cruzarse o no con otras especies, sin embargo esta distinción no llega a ningún lado. Se retoma la distinción entre los pedestres cuadrúpedos y los bípedos, entre los bípedos los emplumados y los desnudos, y sólo ahí se llega al hombre y se puede distinguir el arte de mandar auténticamente político (Platón, 1988, 264a-267c).

A esta subdivisión entre las formas de pastoreo animal, se le suman las diversas funciones pastorales dentro de la *propiapolis*: los comerciantes, los panaderos, los maestros y los médicos, todos se dedican a actividades de crianza del rebaño humano. Mientras que un pastor de animales es a la vez el médico, el que brinda el alimento, el

que se encarga de la reproducción, etc., entre los hombres hay diversos pastores y cualquiera merece el título de pastor tanto como el título del rey. En este punto se pierde la especificidad del rey frente a otros pastores (Platón, 1988).

Para llegar a la esencia del rey, el Extranjero recomienza la investigación partiendo de un mito sobre la Edad de oro y la regresión del mundo. Cuenta el Extranjero sobre la forma en que dios dirige al mundo:

En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce una revolución circular, mientras que, en otros momentos, lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario (Platón, 1988, 269d).

Antes de la época actual, existió un ciclo anterior en que Cronos gobernó. Según el Extranjero, en esta situación “no había ninguna criatura salvaje ni los animales se devoraban unos a otros, y no existía guerra ni ningún tipo de discordia” (Platón, 1988, 271c). No sólo los hombres tenían rebaños, sino que los dioses pastoreaban a los propios hombres:

(...) un dios los apacentaba dirigiéndolos personalmente, como ahora los hombres, que son una especie viviente más divina, apacientan a otras razas que le son inferiores. Cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos [...]; y, si bien de todo esto carecían, disponían en compensación de una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo (Platón, 1988, 272a).

Sin embargo, el ciclo de rotación del mundo se invirtió y se llegó a la era actual gobernada por Zeus. Los dioses dejaron de ser pastores y abandonaron al mundo a su suerte:

[Los hombres] al estar privados del cuidado de la divinidad que nos tenía en propiedad y nos apacentaba, como un gran número de las bestias que eran naturalmente feroces se habían vuelto del todo salvajes y los hombres se habían debilitado y carecían ya de protección, eran despedazados por ellas, con el agravante de que en los primeros tiempos carecían de recursos y de artes, había

desaparecido el alimento espontáneo y no sabían cómo procurárselo [...] (Platón, 1988, 274b-c).

Fue necesario que los titanes y los dioses les el fuego y las técnicas, y después el pudor y la justicia, para que pudieran adquirir el arte propiamente política y no perecieran frente a las bestias. La definición antes arribada del rey como el pastor del género humano es inadecuada, según Platón, no porque la interminable subdivisión esté metodológicamente errada, sino que resulta errónea ya que un pastor de los hombres no coincide con la época actual de Zeus, la época de la política:

Por un lado, incurrimos en un error bastante leve [la mala subdivisión del género animal]; pero por otro, en cambio, en uno muy serio, mucho mayor y más importante que el primero. [...]Que, cuando nos preguntamos por el rey y el político del ciclo actual y del modo presente de generación, hablamos del que correspondía al ciclo opuesto, pastor del rebaño humano de otrora y, por eso mismo, de un dios en lugar de un mortal y, en tal sentido, nos desviamos por completo de nuestra ruta (Platón, 1988, 275a).

Por lo que la razón fuerte para eliminar la cuestión pastoral de la pregunta por lo político no es la interminable subdivisión entre la conducción de los animales y luego entre los pastores de los hombres, sino que la época en la que se gobernaba a los hombres como rebaño quedó en el ciclo anterior. Desde este momento se destierra el manejo de los rebaños animales de la reflexión política en Occidente.

De esta lectura Foucault plantea que la idea del poder pastoral como modelo político no era una idea aceptada por los griegos y, más bien, las funciones pastorales se distribuían en actividades menores: la crianza de los distintos animales (considerando las distintas subdivisiones) y, asimismo, los diversos personajes que aseguran la alimentación de los hombres, su educación, su cuidado, etc.

Foucault (2006) sostiene que el poder pastoral no ha de encontrarse del lado de los grandes tratados del pensamiento político, sino “por el lado de las pequeñas comunidades, los grupos limitados con las formas de socialidad específicas de su carácter, como las comunidades filosóficas o religiosas” (p. 176). Es por eso que sostiene que el verdadero núcleo del pastorado se encuentra en la institución de la Iglesia cristiana.

Aquí propondremos que el pastorado ha de encontrarse en estas pequeñas comunidades, en estas pequeñas esferas, fuera del gran ámbito de lo político, que estas no estén imbuidas en relaciones de poder, en relaciones políticas; sino que, la tradición del pensamiento político, las ha dejado fuera. Sin embargo, la genealogía que pretendemos trazar aquí no va de las tecnologías de gobierno del pastorado cristiano a la razón de Estado y la gubernamentalidad, sino de las prácticas de crianza de ganado al propio concepto de poder pastoral.

Es importante aclarar también que las limitantes propias del concepto de poder pastoral en Foucault. Shukin (2011) sostiene que “el pensamiento biopolítico tiende a generar conceptos —poder pastoral, nuda vida, etc.— que dislocan a los animales de la materialidad en juego dentro de la discusión, aunque los sumen metafóricamente” (p. 144).¹

Foucault considera que la cuestión pastoral meramente como una metáfora política, e incluso se sirve de esta metáfora y constantemente llama ovejas, o rebaño al conjunto sobre el que se ejerce el poder pastoral. Sin embargo, no reflexiona en torno a dicha metáfora animal en su genealogía de la gubernamentalidad. Como asegura Pandian (2008): “El trabajo de Foucault aquí es profundamente alumbrador y provocativo. Sin embargo, también hay una forma en que esta genealogía elimina las relaciones prácticas con animales de su narrativa económica, reduciendo el pastoreo a una mera metáfora política.” (p. 90) Es por eso que en el próximo apartado exploraremos las posibilidades de relacionar el concepto de poder pastoral con prácticas de dominación sobre la vida animal.

4. Poder pastoral y dominación animal

En la propia tradición religiosa judía vemos que la aparente similitud metafórica entre el pastor de las almas y el pastor de los animales era, por lo menos, un asunto problemático. Filón de Alejandría da prueba de ello en su tratado *De agricultura* en donde busca diferenciar, a través de su interpretación alegórica, entre el *verdadero pastor* y el simple *criador de ganado*.

La diferencia entre estas es ante todo moral, el buen pastor tendría que hacer todo para asegurar la salvación moral de su rebaño, mientras que el *criador de ganado* puede descuidar de éste sin mayor problema. Es interesante analizar la razón por la cual Filón

¹Todas las traducciones de textos en inglés son propias.

considera que es importante hacer la diferencia entre el pastor y el criador de animales. Si la distinción es necesaria se debe a que el propio Filón reconoce que comúnmente se asigna el mismo nombre para ambas actividades (lo que nos sugiere su cercanía cotidiana):

Así también sucede con el pastor y el criador de ganado: pues el legislador habla a veces de crianza de ganado y a veces de pastoreo. Los que no son muy precisos supondrán quizás que constituyen nombres sinónimos de la misma ocupación; más, al menos en la atribución de su sentido más profundo, se trata de cosas diferentes (Filón de Alejandría, 2009, §27).

Este “sentido más profundo” está relacionado con un aspecto moral y racional; así dice Filón que “cuando el cuidador de rebaño es malo, éste se llama cuidador de ganado, mas cuando es bueno y diligente, se llama pastor” (Filón de Alejandría, 2009, §29). Aquí se da una división entre el pastor de animales, quien es caracterizado como un mal pastor y debe ser llamado en llamado solamente como cuidador de ganado, y el auténtico pastor de las almas, que debe de ser siempre benévolo.

El título de pastor se debería de referir sólo a quien practique buen pastoreo del “rebaño del alma” (Filón de Alejandría, 2009, §29), es decir, a las partes irracionales del alma que se asemejan a un rebaño y por tanto necesitan de una conducción. La labor del verdadero pastor sería quien procura los cuidados necesarios al alma individual. El criador de ganados, al no saber nada sobre el gobierno del alma, sería por tanto un mal pastor:

Tan pronto como uno que es inexperto en el mando y a la vez rico se erige y se proclama a sí mismo como guía se convierte en la causa de incontables males para el ganado: pues aquél suministra las provisiones pródigamente y estos, desmesuradamente hartos por una alimentación superabundante, se soliviantan [...] y además, al sublevarse, brincan y se desbocan y, al dispersarse en grupos, disgregan la compacta masa del rebaño (Filón de Alejandría, 2009, §31-32).

Frente a este, el pastor debe de proveer “sólo los alimentos justos y necesario, al podar y cortar toda abundancia superflua” (Filón de Alejandría, 2009, §39). Será responsabilidad del pastor que el rebaño no coma en exceso ni se disperse, y podrá usar la violencia del castigo para conseguirlo:

Mediante el uso de un castigo incesante, extienden un temor que refrena a los que nunca se persuaden por la razón. Castigo medido para las sublevaciones remediables, pero severo con las incurables, pues el castigo, que parece ser abominable, es un grandísimo bien para los que obran insensatamente [...] (Filón de Alejandría, 2009, §40).

Es esta capacidad de castigo que le asegura al pastor su función moral y por tanto su auténtico título. Es necesario cierto exceso, cierta violencia por parte del pastor para mantener al rebaño en orden:

Pero no sólo estos despotismos son perjudiciales, sino también el mando y la presidencia de los demasiado moderados. Pues la bondad es una cosa despreciable y nociva para ambos, gobernantes y gobernados. [...] Nuestro intelecto debe gobernar como un cabrerizo, un boyero, un pastor o, como comúnmente se dice, un tropero, que elige para sí mismo y para sus rebaños lo conveniente antes que lo agradable (Filón de Alejandría, 2009, §47-49).

Sin embargo, aunque haya intentado diferenciar al pastor del criador de ganado en un comienzo, Filón termina por relacionar uno con otro al menos en el nivel del saber. Los buenos pastores de los hombres pueden llegar a serlo sólo porque adquirieron el saber pastoril al criar ganado:

Por eso atribuyó el saber pastoril a Jacob, el que ha llegado a la perfección por medio de la práctica: pues éste pastorea las ovejas de Labán (Génesis 30, 36), es decir, del alma insensata que considera bueno sólo a las cosas perceptibles y aparentes, engañada y esclavizada por los colores y las sombras. [...] Y el mismo oficio se le atribuye al omnisciente Moisés: este también se presenta como pastor de una inteligencia que tiene afición por lo vano sobre la verdad y que da por bueno el parecer antes que el ser. [...] Efectivamente se dice que “Moisés estaba apacentando las ovejas de Jothor, el sacerdote de Madián” (Éxodo 3, 1, Filón de Alejandría, 2009, §43).

De lo planteado por Filón podemos deducir tres cosas:

- 1) Esta aclaración nos sugiere que el ejercicio del poder pastoral sobre los hombres y la crianza de ganado, estaban tan emparejados en lo cotidiano, que Filón consideró necesario hacer la aclaración en un apartado de su tratado, para evitar consecuentes confusiones. ¿Qué es lo que el auténtico pastor tiene, que el criador de ganado no? La benevolencia y la sabiduría. Ser un buen pastor. El criador de ganado no puede ser un buen pastor porque no cuida y protege a su rebaño.
- 2) Así mismo, el concepto de *rebaño del alma* nos muestra que existe, pese a todo, una relación entre la crianza de ganado y el gobierno sobre los hombres. La metáfora pastoral se basa en la creencia que existen partes irracionales del alma que, en tanto irracionales, requieren de una conducción externa: la conducción de un pastor hacia su salvación. Si se abandonara a estas partes irracionales, como si se abandonara a los animales a su suerte, estas perecerían.
- 3) Basándose en esta similitud, Filón sugiere que es necesario poseer previamente el saber de crianza de ganado para después poder convertirse en un verdadero pastor de los hombres. Jacob y Moisés son ejemplo de ello.

Podemos ver, entonces, que en la tradición hebrea la crianza de ganado y el poder pastoral sobre los hombres estaban lo suficientemente asemejados como para requerir una aclaración sobre sus diferencias específicas. Sin embargo, aquí leemos los esfuerzos por distinguir entre ambas esferas, no como la confirmación de que el auténtico pastor sólo es pastor de los hombres, sino como señales de que la idea del gobierno de los hombres está íntimamente emparentada, no sólo en el nivel metafórico sino en el nivel de las tecnologías de poder, con la historia de la domesticación, crianza y manejo de la vida de millones de animales.

¿A qué nos referimos con tecnologías de poder? A las técnicas concretas que surgieron con el advenimiento de la domesticación animal, que después se han podido modificar, extrapolar e intervenir en tecnologías de gobierno de los hombres, dando como resultado el surgimiento del poder pastoral, tal como lo plantea Foucault.

Para estudiar esta imbricación entre la domesticación animal y el gobierno de los hombres, será fructífero revisar el texto de Tim Ingold titulado *From trust to domination. An alternative history of human-animal relations*. Ingold (2003) sostiene que

(...) el ámbito en el cual las personas humanas están involucradas como seres sociales unos con otros, no puede ser apartado de forma rígida de su involucramiento con los componentes no humanos de su ambiente. Por lo tanto, cualquier transformación cualitativa en las relaciones ambientales es probable que se manifieste de forma similar tanto en las relaciones que los humanos extienden a los animales y aquellas que tienen entre ellos en la vida en sociedad (p. 2).

Dicho de otro modo: el ámbito de las relaciones de poder entre hombres está relacionado con las relaciones que guardamos con otros animales. El proceso específico que Ingold busca estudiar es el paso de las sociedades de cazadores-recolectores a sociedades pastorales. La tesis que sostiene es que dicho proceso significa el cambio de una relación de confianza con respecto a los animales a una relación de dominación.

Según Ingold (2003), las narrativas que hemos construido sobre nuestra relación con los animales comúnmente comienzan con cierto estadio de naturaleza, donde los humanos aún están a expensas de su medio natural (y por ello son considerados salvajes, incivilizados, o incluso bestias), a un estadio de civilidad en donde, a través del surgimiento de la domesticación animal, la agricultura y el sedentarismo, los humanos han podido ejercer dominio sobre el resto de los animales y el medio ambiente.

En la antropología clásica, los seres humanos que *aún no han dado el paso a la domesticación*, es decir, los pocos grupos que hoy en día consiguen su alimentación a través de técnicas de caza y recolección, son caracterizados como seres sub-desarrollados e incluso sub-humanos. Desde esta perspectiva, los grupos humanos no alcanzarían un auténtico grado de *humanidad* hasta que sean capaces de explotar recursos domesticados, en lugar de depender de la disponibilidad de recursos no domesticados (Ingold, 2003).

Se cree que los cazadores-recolectores “no son más capaces de conseguir el dominio sobre sus recursos ambientales, que de gobernar sus disposiciones internas” (Ingold, 2003, p. 3), asemejándolos al resto de los animales que se encuentran en una interminable persecución por la supervivencia. Desde esta perspectiva, la domesticación se presenta como una actividad civilizadora, ya que le permite al hombre producir las propias condiciones para asegurar su sustento, en lugar de perseguirlas:

[...] Persistió la creencia que la crianza de animales y el cultivo de plantas, para calificar como formas de actividad productiva, necesariamente conllevan la

modificación planeada y deliberada de las especies involucradas. Por lo tanto, se asumió que el manejo de animales o plantas se trata, en esencia, de criarlos y reproducirlos, por lo que el manejo y la crianza se han agrupado indiscriminadamente bajo el concepto de la domesticación (p. 5).

Dentro de esta narrativa la esencia de la domesticación reside en las “modificaciones a la morfología y comportamiento de los animales bajo una ‘reproducción controlada’ —o más técnicamente una ‘selección artificial’—” (Ingold, 2003, p. 5). Asimismo, el concepto de domesticación tiene la función de justificar esta intervención sobre los procesos reproductivos resto de animales postulándola como un paso necesario para alcanzar la propia humanidad. Sólo quienes hayan podido dominar al resto de los animales, al domesticarlos, y dominar sobre la propia animalidad, al salir de la carrera por la supervivencia animal, pueden ser considerados auténticamente humanos bajo esta narrativa.

Para Ingold (2003), este proceso de domesticación tuvo grandes efectos en la forma de organización social humana:

El advenimiento de la domesticación, en ambos sentidos, tuvo que esperar el parteaguas que liberó a la humanidad de su atadura a la naturaleza, un parteaguas que estuvo marcado de igual forma por la emergencia de la institución de la ley y del gobierno, sirviendo para atar a la naturaleza humana a un orden social. [...] El cultivo de la naturaleza fue presentado como el corolario lógico al cultivo del propio hombre, de sus poderes de razón y moralidad (pp. 6-7).

Frente a esta postura, Ingold propone una narración alternativa de la historia de las relaciones de hombres y animales, basándose en la forma en la que las sociedades de cazadores-recolectores de indios Cree, en Canadá, se perciben a sí mismos dentro de su entorno.

Para un cazador recolector de esta etnia “una captura consumada exitosamente con una muerte es muestra de las relaciones amigables entre el cazador y el animal que se ha entregado *voluntariamente* para ser tomado” (Ingold, 2003, p. 12). Esta actitud tiene como consecuencia cierto equilibrio ecológico y no interfiere de forma directa con la vida de un animal hasta el preciso momento de la caza. Incluso, Ingold llega a asegurar que “las armas del cazador, lejos de ser instrumentos de control o

manipulación, sirven el propósito de adquirir conocimiento [sobre los animales]” (p. 16).

Ingold caracteriza la actitud estos cazadores-recolectores como una relación con el entorno basada en la confianza. Los cazadores perciben como al entorno como un ente vivo al que es necesario respetar y a cambio proveerá lo necesario para la subsistencia. Los cazadores dependen de que los animales que, según ellos, se les presentan voluntariamente, por lo que es necesario que les traten con respeto. Si un cazador maltrata a un animal este supuestamente no volverá a presentarse y pasará hambre en el futuro.

Por otro lado, las actividades pastorales representan, para Ingold, una relación basada en la dominación. Mientras que, dentro de la cosmología de los pueblos de cazadores, son los animales los que deciden presentarse o no a un humano para ser cazados. En el pastoralismo el control completo sobre la vida y muerte de los animales queda del lado de los humanos.

Es el pastor quien toma las decisiones de vida o muerte sobre lo que son ahora “sus” animales, y quien controla cualquier otro aspecto de su bienestar, actuando como protector, guardián y verdugo. El pastor los sacrifica, los animales no se sacrifican por él. Él cuida de sus animales, pero estos no están empoderados para cuidarse de sí mismos. Cual dependientes en el hogar de un patriarca, su estatus es el de un menor bajo la ley, sujeto a la autoridad de su amo humano. En corto la relación del cuidado pastoral, de forma contraria a la del cazador con respecto a los animales, es fundada en un principio no de confianza sino de dominación (Ingold, 2003, p. 16).

No es coincidencia que el concepto de domesticación y el de dominación provengan ambos del latín *domus*, la palabra para referirse a la casa. Además de domesticación y dominación, de esta raíz derivan las palabras en español: domicilio, domar, domador, dominio y predomino. *Domus* también está emparentado con *dominus*, que significa señor, es decir quien gobierna o señorea esa casa. *Dominus* es el equivalente al *oikonomos* griego, es decir, el administrador del hogar.

Es justamente en esta conjunción entre la domesticación y la dominación, que se da con el paso de la caza de animales a la crianza, que Peter Sloterdijk (2006), en la

conferencia *Normas para el parque humano*, caracteriza a las casas como complejos biopolíticos:

Pues tan pronto como los hombres hablantes conviven en grupos más amplios y se ligan no sólo a las casas del lenguaje sino también a casas construidas, se ven sometidos además al campo de fuerzas de los modos de vida sedentarios. [...] Los historiadores de la cultura han explicado que, con la llegada del sedentarismo, también la relación entre el hombre y el animal quedó sometida a la influencia de nuevos indicios (p. 56).

A partir de este momento se entrelazarán constantemente formas de domesticación animal con la domesticación del hombre:

El hombre y los animales domésticos: la historia de esa monstruosa cohabitación no se ha llegado a describir de manera adecuada, y a día de hoy los filósofos no han querido darse cuenta realmente de qué se les ha perdido a ellos en esta historia. Sólo en unas cuantas ocasiones se ha rasgado el velo de silencio de los filósofos acerca de la casa, el hombre y el animal como complejo biopolítico. Allí donde se levantan casas hay que decidir qué va a ser de los hombres que las habitan (Sloterdijk, 2006, pp. 58-59).

Y nosotros agregamos: también se decidirá qué será de los animales que las cohabitan. De forma similar, en *Eternal Treblinka. Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Charles Patterson (2002) sostiene el trato que hemos tenido con los animales ha moldeado las relaciones humanas, hasta llegar al Holocausto. Ciertamente le da un peso importante surgimiento de la domesticación animal ya que éste significó la emergencia de diversas técnicas enfocadas en el manejo de los ciclos vitales y reproductivos de los animales domesticados.

La explotación de cabras, ovejas, cerdos, ganado y otros animales por su carne, leche, piel, y trabajo —llamado eufemísticamente su “domesticación”— empezó hace unos 11,000 años en el antiguo Oriente cuando un número de comunidades comenzar a cambiar de una dieta sostenida por la recolección y la caza a una sostenida por animales y plantas domesticados. [...] En el proceso de matar animales para su carne y explotarlos por su leche, piel o trabajo, los pastores

aprendieron como controlar la movilidad, la dieta, el crecimiento y la vida reproductiva de los animales a través del uso de la castración, ataduras, marcas, cortes de oreja y a través de dispositivos como bozales de cuero, látigos, varas y eventualmente cadenas y collares (Patterson, 2002, p. 6).

Podemos entender estas medidas como tecnologías de poder: tecnologías de cautiverio, de limitación motriz, pero también de alimentación, cuidado, salud y reproducción. No se trata, en absoluto, de estrategias meramente violentas o coercitivas, sino de técnicas positivas, cuyo fin es generar cuerpos domesticados donde antes sólo había animales salvajes.

Una de las intervenciones con mayor efecto sobre la vida de los animales domesticados es el control de su reproducción. Por un lado, la castración: “para producir el tipo de animales más útil para sus necesidades, los pastores matan o castran a la mayor parte de los machos para asegurar que los machos ‘seleccionados’ impregnen a las hembras” (Patterson, 2002, p. 6). Esto sirve tanto para controlar los rasgos que serán seleccionados para pasar a la siguiente generación y también “los machos son castrados para volverlos más manejables” (p. 6).

Por otro lado, la impregnación forzada de las hembras para obtener leche. Mientras que el proceso de castración es un procedimiento más directo y brutal, en la mayoría de los animales se corta el escroto y se extirpan los testículos, la producción de leche es un proceso más complejo:

Para explotar animales hembra por su leche, los pastores han ideado diversas formas de evitar que la leche llegue a sus crías. Ya que es necesario que el becerro esté presente para que la leche materna comience a correr los Nuer, Basuto y los Tuareg hacen que el becerro comience a chupar y una vez que la leche comienza a salir quitan al becerro y ordeñan a la vaca. Si un becerro muere o los pastores deciden comerlo, hacer que la madre renuncie a su leche se torna más complicado. Algunos pastores desollan el becerro muerto, rellenan la piel de paja o pasto y lo presentaran a la madre (Patterson, 2002, p. 8).

Patterson (2002) sostiene que debido al surgimiento de la domesticación las relaciones humanas se tornaron más violentas:

Ya que la violencia atrae violencia, la esclavitud de animales inyectó un nivel más alto de dominación y coerción a la historia humana al crear sociedades con

jerarquías opresivas y desatando guerras a gran escala como nunca antes se había visto. Algunos antropólogos sostienen que el advenimiento de la crianza y pastoreo de animales ha provocado el surgimiento de una aproximación intervencionista a la vida política (p. 10).

Más allá de simplemente sostener que la forma en la que nos relacionamos con el resto de los animales tiene relación con los procesos políticos, lo que resta ahora es entender las formas específicas en las que estas tecnologías han influenciado el campo de las relaciones humanas y si es posible que se hayan traducido en técnicas de gobierno de los hombres.

5. Entrelazamientos de poder pastoral

En las revisiones que han realizado al concepto de poder pastoral de Foucault en el ámbito de los Estudios Críticos Animales han surgido diversas propuestas teóricas para entrelazar los fenómenos de dominación animal con los procesos de gubernamentalidad y biopolítica narrados por Foucault.

En este apartado trataremos de reconstruir las tres principales estrategias de entrelazamiento entre la dominación de los animales y el gobierno de los hombres que encontramos en las principales aportaciones al concepto de poder pastoral.²Las tres estrategias pueden ser condensadas de la siguiente forma:

- 1) Estudiar las formas contemporáneas de dominación animal a partir de los conceptos foucaultianos. Esta estrategia utiliza el arsenal teórico propuesto por Foucault para estudiar la prisión, el manejo de poblaciones, las estrategias de gobierno y lo aplica para dar cuenta de fenómenos de dominación animal, como pueden ser la granja industrial, los laboratorios de experimentación con animales, las perreras, etc. Sostiene que las tecnologías de poder surgieron en procesos de gobierno de los hombres y posteriormente fueron aplicadas a la vida animal en los procesos de dominación animal contemporáneos. Aquí el concepto de poder pastoral es formulado primero en la tradición judeocristiana y después se aplica a las formas contemporáneas en las que se ejerce una dominación sobre los animales preocupada por el bienestar y la ética.

²Este no es un listado exhaustivo ni excluyente, sino que abarca las principales posturas que se han publicado en los recientes años. A esta lista habría que agregar los trabajos de Shukin (2011) y Mayes (2010), entre otros.

- 2) Estudiar casos específicos en donde haya ocurrido una transferencia metafórica, léxica o material entre una esfera y otra. Esta estrategia utiliza los conceptos de Foucault para mostrar rupturas históricas en las que, la historia de la dominación sobre los animales y la historia del gobierno sobre los hombres, se intervienen una a otra. Sostiene que se trata de historias separadas e independientes, que desarrollan tecnologías distintas, pero que, pese a eso, se han llegado a *tocar* y por tanto contaminar una de la otra en puntos específicos de la historia. Desde esta estrategia los tránsitos pueden ser de la esfera meramente humana a la esfera humano-animal o viceversa. Aquí el concepto de poder pastoral sirve de puente a través del cual ocurre el intercambio ente ambas esferas.
- 3) Rastrear las formas contemporáneas de gobierno sobre los hombres en las tecnologías de poder surgidas de los procesos de dominación animal. Esta estrategia utiliza los conceptos de Foucault, pero los retrotrae su emergencia a procesos de dominación animal. Sostiene que algunas tecnologías de poder, como la biopolítica, vendrían de prácticas de domesticación animal y después serían traspoladas al ámbito del manejo de poblaciones humanas. Aquí el concepto de poder pastoral sirve para mostrar cómo es que la dominación de los animales moldeó las relaciones humanas.

Comenzaremos con la primera estrategia. Matthew Cole ofrece una muestra de dicha estrategia en *From “Animal Machines” to “Happy Meat”? Foucault's Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to ‘Animal-Centred’ Welfare Discourse*, en donde utiliza los conceptos de disciplina y poder pastoral para rastrear un giro en las prácticas discursivas de la industria cárnica.

Cole (2011) caracteriza a las prácticas industriales de producción de carne hasta la mitad del siglo XX bajo el discurso de los “animales máquina [...] que describe cómo la ‘granja industrial’ ha reducido a sus víctimas no-humanas al estatus de unidades de producción” (p. 84). Basándose en el mecanicismo cartesiano, se entiende que los animales no poseen inteligencia, sensibilidad, ni agencia y que no son más que máquinas productoras de carne, leche, huevos, etc. Frente a la brutalidad de las prácticas de la industria de la carne, Cole sostiene que ha surgido una nueva práctica discursiva: el discurso de la “carne feliz”, que sostiene que: “es posible criar y matar animales de una forma que se remuevan los problemas éticos asociados con el discurso ‘maquinal’ de la ‘granja industrial’” (p. 84).

Cole (2011) utiliza los conceptos foucaultianos de disciplina y poder pastoral para describir cada una de estas prácticas. Con respecto a la granja industrial, sugiere que “el concepto de disciplina en Foucault tiene varias características que parecen ‘encajar’ con la experiencia de no-humanos en los sistemas de ‘granjas’ industrializadas” (p. 85); es decir, que las características que Foucault delineó sobre la tecnología disciplinar de los cuerpos al estudiar la prisión, la escuela, la fábrica, también se cumplen cuando se presta atención a las granjas industriales.

La granja industrial, al igual que la prisión o la escuela, está enfocada en la producción de cuerpos dóciles. Entre sus objetivos estaría la economización y la maximización de las fuerzas extraídas de estos cuerpos. Para conseguirlo emplearía la distribución de cada animal individual a lo largo del espacio, la vigilancia constante e individualizada, estrategias de confinamiento para evitar derroche de energía, mutilaciones para reducir costos médicos y merma, control absoluto de la reproducción a través de la inseminación artificial, etc.

Este enfoque en la productividad y la economización está emparentado, aunque no sin algunas contradicciones, con discursos de bienestarismo animal y benevolencia en el “sacrificio humanitario” de animales. En los discursos bienestarristas los animales no son sólo máquinas disciplinadas, sino seres sintientes, con mayor agencia y con necesidades de bienestar. Ciertamente la búsqueda de la máxima productividad y la procuración por el bien de los animales parecen dos objetivos difíciles de congeniar. En esta tensión Cole identifica un giro discursivo con el surgimiento del concepto de “carne feliz”.

Este es un discurso que Cole (2011) identifica con el poder pastoral, en tanto un poder benéfico que produce saber individualizado sobre un rebaño, ya que “ofrece la promesa de resolver los dilemas morales de las relaciones de poder disciplinares que se balancean entre el discurso maquinal y el del bienestar de los animales de granja” (p. 90). Esto, a través de la constante producción de *saber* y *verdad* sobre los animales, especialmente sobre su bienestar, y sobre los consumidores.

El punto relevante para la (re)emergencia de relaciones de poder pastoral es el intento de reconciliar el discurso público y el científico sobre los animales de ‘granja’ (y es importante notar que estos discursos no necesariamente coinciden de manera espontánea) a través de una combinación de investigación social en las

actitudes del 'consumidor' y las innovaciones científicas en esquemas de monitoreo y evaluación en 'granjas' y mataderos (Cole, 2011, p. 90).

Este discurso utiliza las características de la tecnología pastoral que Foucault (1990) enlista en su conferencia *Omnes et singulatim*, a saber: responsabilidad, la obediencia, conocimiento individualizado y automortificación. Estas son características que introduce específicamente el pastoreo cristiano en tanto tecnología de poder. Por lo que, en el caso del discurso de la 'carne feliz' utiliza los criterios morales de compasión y cuidado plantear la relación de los consumidores con la carne que consumen y los animales que murieron para que ésta llegara a sus platos.

1) Sobre la responsabilidad. La responsabilidad que guardaba el pastor por la salvación de todas y cada una de las ovejas se traduce en el surgimiento de un consumidor informado y consciente del sufrimiento animal. Mientras el pastor era responsable por todos los pecados de sus ovejas, en el bienestarismo el consumidor de carne se torna responsable por el bienestar de los animales que consume. La etiqueta de la 'carne feliz' se torna en un valor agregado que buscar en los productos cárnicos.

2) Sobre la obediencia. Como ya vimos, el poder pastoral cristiano exige una obediencia total a la voluntad del pastor. Aquí la obediencia se consigue a través de la reproducción selectiva de los especímenes más dóciles. Cole (2011) menciona el siguiente ejemplo:

La prueba de Inmovilidad Tónica es una herramienta evaluativa para las 'características individuales de personalidad' de cada gallina. La prueba involucra gallinas manualmente sometidas contra el piso de un área de prueba [...] y se toma el tiempo que la gallina permanece inmóvil después que la restricción se remueve. El mayor tiempo que permanecen inmóviles, es interpretado como una señal de su temerosidad. Temerosidad se traduce en docilidad [...]. El objetivo de estas pruebas individualizadas es el de dar forma a la selección reproductiva y reconstituir rebaños completos de gallinas (p. 87).

3) Sobre el saber individualizado. El discurso bienestarista de la 'carne feliz' está enfocado en producir saber sobre el bienestar de cada animal a través de experimentos y publicaciones científicas. El objetivo es 'extraer' un saber de cada animal, es decir, que cada animal "contribuya a mejorar sus propias condiciones a través del saber que pueden proporcionar a los asesores de Welfare Quality (uno de los programas de investigación bienestaristas más importantes de Europa)". Esta relación de extracción de

saber tiene rasgos casi confesionales: “el discurso de WQ ilustra aquí la forma beneficiosa de *saber individualizado* a través del cual los animales confiesan la verdad sobre su experiencia como un aspecto integral a la *sumisión* a sus confesores” (Cole, 2011, p. 91).

4) Sobre la automortificación, El discurso de la ‘carne feliz’, al otorgar cierta agencia al animal para, a través de ésta, extraer una verdad sobre su bienestar, implica la automortificación del propio animal, quien supuestamente es *feliz* de entregar su vida para el consumo de sus tejidos musculares. El bienestar que se busca obtener no es el bienestar por sí mismo, sino el bienestar dentro del sistema industrial de matanza que nunca se pone en duda.

Mientras que algunas innovaciones [...] ofrecen la posibilidad de una mejora en la calidad de vida para algunos animales de ‘granja’, lo hacen sólo desde un estrecho discurso dentro del cual la legitimidad de la búsqueda y pretensión de ‘conocer’ a los animales no humanos es absolutamente incuestionable. Es sólo dentro del contexto del uso instrumental de animales de ‘granja’ que existe cualquier imperativo por ‘conocerlos’” (Cole, 2011, p. 92).

Así, para Cole el surgimiento del discurso de la ‘carne feliz’ significa la (re)emergencia del poder pastoral en la relación con los animales bajo dominio humano. Lo que nos resulta interesante en esta propuesta es que en el concepto de poder pastoral está, de cierta manera, liberado de la metáfora pastoral. Con esto nos referimos a que Cole no busca “cuestionar” ni “corregir” el concepto foucaultiano de poder pastoral, reprochándole no tematizar la relación pastoral que guardamos con otros animales y simplemente asumir la metáfora; sino que busca utilizar el concepto de poder pastoral, en tanto tecnología de poder enfocada a la producción de obediencia y verdad sobre uno mismo, para rastrear giros estratégicos en el ámbito discursivo de la industria cárnica. A Cole no le preocupa si el título de “pastor de los hombres” responde a cierta similitud en las labores de crianza de animales y de gobierno de hombres, sino que busca dar cuenta de que el poder pastoral, como tecnología política que se desarrolló en la Iglesia cristiana, parece reemerger en el discurso, casi terapéutico y religioso, del bienestarismo animal.

Ahora pasaremos a revisar la segunda estrategia. Para esto recuperaremos los planteamientos del antropólogo Andan Pandian (2008) en *PASTORAL POWER IN THE POSTCOLONY: On the Biopolitics of the Criminal Animal in South India*. A

diferencia de Cole, no busca estudiar las prácticas contemporáneas dentro de la 'granja' industrial, sino que rastrea la forma en las que prácticas rurales de pastoreo animal en el sur de la India se han mezclado con el gobierno colonial de los hombres.

En este artículo Pandian (2008) narra un encuentro que tuvo en 2001 en el sur de la India con un pastor llamado Surya, mientras este último llevaba a sus animales a pastar cruzando un río. En la conversación con Surya, Pandian alcanza a observar la naturalidad con la que el pastor relaciona la inmoralidad de los pobladores de su aldea con la desobediencia de su ganado. Surya describe la conducta de un búfalo que "se había escapado para buscar un mejor pasto" (p. 85) como una conducta 'landronzuela' (*thievish*) y sugiere que los aldeanos de su localidad deberían de ser llevados a 'pastar', tal como él está pastoreando a sus búfalos.

Este encuentro motivó a Pandian (2008) a analizar las formas en las que se relaciona el gobierno de los hombres y el manejo de animales, ya que considera que este se trata de un campo no considerado por el concepto de poder pastoral de Foucault. Propone entonces el estudio de las "intersecciones entre la imagen pastoral y la práctica pastoral [ya que esto] sugiere que los vínculos materiales con animales no-humanos en espacios rurales pueden constituir un dominio importante dentro de lo 'no-pensado' en la conceptualización foucaultiana del poder pastoral" (p. 92).

Pandian (2008) sostiene que tanto sobre los hombres como sobre los animales se ejerce un gobierno. El vínculo entre el gobierno de los hombres por los hombres y el gobierno de los animales por los hombres reside en un supuesto en común: que una distancia abismal separa al pastor del rebaño. El pastor se torna necesario en el momento en que se cree que el rebaño es incapaz de gobernarse por sí mismo: "la restricción pastoral es más fuerte para aquellos incapaces de restringirse a sí mismos" (p. 92).

A través del supuesto de que ni los animales ni algunos hombres pueden gobernarse a sí mismos ocurre un tráfico metafórico, léxico, y también material entre ambos procesos de gobierno. Para Pandian (2008) "la conducción práctica de la conducta animal sirve como modelo para la conducta humana y la conducción de la conducta humana sirve como una forma de imaginar y ejercer el gobierno de la vida animal" (p. 94).

A partir de estas consideraciones Pandian estudia dos procesos paralelos: 1) la criminalización y animalización de algunas castas de habitantes de la región y 2) la moralización del manejo de ganado por parte de los pastores rurales del sur de India. Lo

que está en juego en ambos casos es la conducción de la conducta de seres que, supuestamente, no pueden conducirse por sí mismos.

Pandian estudia el proceso de criminalización de los miembros de una casta racial llamada Kallar. Durante el proceso de colonización fueron estigmatizados al considerarse de naturaleza tendenciosa a las actividades criminales, es decir, se creía que eran incapaces de conducirse a sí mismos. En 1871 el *Criminal Tribes Act* autorizó la clasificación, control y vigilancia exhaustiva de ciertas poblaciones locales por tener, supuestamente, una tendencia natural al crimen; tendencia emparentada con la idea de animalidad.

Aquí estaba en juego la consciencia moral como un emblema de lo auténticamente humano: como una compulsión nacida de la vida social, cultivada a través de la instrucción y el ejemplo e idealmente capaz de restringir los impulsos momentarios de los instintos más bajos. Los criminales, como los animales, los salvajes [sic] y los niños, eran imaginados, por los observadores tardo-victorianos, como criaturas temerarias e impulsivas, insensibles en gran medida a persuasiones morales (Pandian, 2008, p. 96).

De esa manera, se justificaban diversas estrategias de coerción, vigilancia, registro, limitación de la movilidad, etc.

Cada hombre adulto Kallar en casi 900 poblados era registrado como “posible criminal” y se le tomaban las huellas digitales, independientemente si había sido condenado, encarcelado, o siquiera, multado por infracciones previas. Nombres frescos eran agregados anualmente a las estaciones de policía, mientras que muy pocos eran borrados por “buena conducta”. El número de Kallar registrados alcanza a llegar a 39,056 en 1932 [...] (Pandian, 2008, p. 97).

Según Pandian (2008) estas medidas pueden ser entendidas como un ejercicio de poder pastoral ya que, por un lado, “actuaban sobre su naturaleza animal o el ser biológico de los supuestos criminales: buscaban gobernar las tendencias instintivas al controlar el movimiento de los cuerpos a través del espacio” (p. 97) y, por otro, tenían un objetivo terapéutico, relacionado con la idea del pastor, la rehabilitación de los miembros como hombres capaces de autogobernarse: “el prospecto de reforma era entonces absolutamente central para la operación del act, y este prospecto de 'destetar' a

los Kallars del crimen fue puesto en funcionamiento a través de estrategias de cuidado, así como tácticas de control” (pp. 97-98).

Pandian vincula el *Criminal Tribes Act* con el manejo pastoral de los bueyes en el valle Cumbum, a través de transferencias léxicas y metafóricas que recupera de sus conversaciones con los locales.

En el contexto rural del sur de India, los bueyes son un aspecto central, ya que realizan la mayor parte de trabajo físico en el campo. Aunque estos animales son adorados religiosamente, el manejo de su vida está caracterizado por el cruce de mecanismos de cuidado y de control. Los locales creen que los bueyes tienen cierta agencia, es decir, pueden presentar voluntariamente una conducta específica o disposición a ser conducidos:

He aprendido que con respecto a los bueyes, así como también con hombres en diversas circunstancias aquí, el control es el precio del afecto: no simplemente ser controlado, sino que estar dispuesto a someterse uno mismo al control. Aquellos que se dejaron controlar tenían más posibilidades de disfrutar del buen trato de quienes les atienden. Y aquellos quienes no —más allá de lo que uno podría decir sobre el carácter sagrado de la vida bovina en la Inda hindú— eran rápidamente puestos en venta a las carnicerías y mercados de carne en las montañas aledañas de Kerala (Pandian, 2008, p. 102).

En las labores diarias los pastores utilizan diversos sonidos para comunicarse con los bueyes. *Tluktlu k* para indicarles que avancen, *adiyee* para que apresuren el paso, *haa* para detenerse, etc. Sin embargo, según los locales “los bueyes no responderán a dichas órdenes de trabajo [...] a menos que así lo quieran” (Pandian, 2008, p. 102). Basándose en esta disposición a seguir órdenes los bueyes, en el valle sur de India son divididos en dos categorías morales: los buenos bueyes son quienes están dispuestos a ser conducidos, son mansos y realizan el trabajo y, por otro lado, para referirse a los bueyes indisciplinados se utiliza la palabra tamil *kalavaanio* ‘ladronzuelos’ (*thievish*).

La forma de conceptualizar la desobediencia bovina es emparentándola con la criminalidad, misma criminalidad, con la que se juzga a las castas del *Criminal Tribes Act*. De esto Pandian (2008), sostiene que “el legado del *Criminal Tribes Act* y su acción sobre una casta local dominante ha emergido también como una forma de dar sentido a

la indisciplina bovina” (p. 102). Para algunos locales “el *Criminal Tribes Act* era como una *naricera para ganado*” (p. 99).³

Con la naricera un buey obedecerá por miedo al dolor, [...] Los hombres blancos trataron de hacer lo mismo con la casta de los Thevars.⁴ Pero su valor no puede ser controlado tan fácilmente. No cambiará. No se suavizará (MokkarasuThevar, citado por Pandian, 2008, p. 99).

Lo que relaciona, en todo, caso el gobierno colonial sobre la región y el manejo del ganado es la indisciplina, o la criminalidad. En realidad, se trata de cierta disposición a *no ser gobernado*. La criminalidad que se les adjudica tanto a los Kallars como a los bueyes desobedientes se puede caracterizar como una forma de resistencia o *contra conducta* que, en palabras de Foucault (2006), se refiere al hecho de “querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores” (p. 225).

Sin embargo, estas estrategias pastorales no son únicamente estrategias de constreñimiento y control. El otro lado de las prácticas pastorales que relacionan la vida de los hombres y la de los animales en el sur de India puede describirse bajo la figura del *pacer* (*graze*) que se refiere, sacar a pastar al ganado.⁵ En tamil, la lengua de la región, la raíz *meey* tiene una connotación similar. *Meeythal* se utiliza para referirse a los actos de alimentarse de, subsistir de, etc., y *meeyththal* se refiere a la conducción de los animales en actos de alimentación. El verbo de *pacer* (*graze*) se utiliza coloquialmente para referirse al acto de gobernar o restringir (Pandian, 2008).

El *pacer* no sólo se refiere a la simple constricción, sino al desarrollo de cierta disposición a ser conducido. La medida en que esta disposición al sometimiento se desarrolle delimitará el umbral entre el bueno y el criminal, entre el cuidado y la coerción, entre la humanidad y la animalidad. No es incidental algunos de los descendientes de los Kallars, acusados aún hoy día de criminales, sugieran que la actividad de la policía es la de pastorear o *pacer* a los hombres y se piensen así mismos como agentes insurrectos y desobedientes, y se caractericen así mismo en la *contra-conducta animal*, como “bueyes liberados de su yugo” (Pandian, 2008, p. 105).

³ En el inglés original se utiliza la expresión *nose-rope* que se refiere a “un instrumento básico para guiar y restringir al ganado durante el arado, una gruesa cuerda trenzada que atravesaba las fosas nasales del animal que era capaz de infligir un destello de dolor cuando se la tiraba con fuerza.”

⁴ *Thevars* es un término que designa a la casta Kallar, junto con otras dos castas, la Agamudayar y Maravar.

⁵ Según el DRAE *pacer* significa “Dicho del ganado, ‘comer hierba en los campos’”

Gracias a esta moralización de los animales, así como por la animalización de los hombres que se pudo constituir un poder pastoral efectivo sobre la vida animal y sobre la vida humana:

Fue a través de esta distinción moral entre buenos y malos animales —entre aquellos capaces de controlarse y, por lo tanto, merecedores de cuidados, y aquellos incapaces de controlarse y, por ello, condenados— que el gobierno de la vida bovina se cruzó con la vida de los habitantes humanos en el valle (Pandian, 2008, p. 102).

Hasta aquí la propuesta de Pandian. El planteamiento de esta nos resulta interesante ya que propone estudiar los diversos tránsitos que ocurren entre el gobierno de los hombres y el gobierno de los animales, en contextos contemporáneos y poco explorados por otros teóricos. Pandian no evita la *metáfora pastoral*, sino que la asume como un signo de las diversas transferencias que han ocurrido entre ambas esferas que, aunque independientes uno de la otra, se encuentran entrelazadas. Esta estrategia permite mantener las diferencias que tiene el gobierno sobre los hombres y el gobierno sobre los animales, y al mismo tiempo, estudiar puntos específicos en el tiempo y en el espacio, donde han ocurrido trasposiciones metafóricas, léxicas, pero también prácticas. Nos permite mantener la especificidad de cada proceso y comprender los puntos en donde resultan sincrónicos.

La tercera estrategia queda ejemplificada por Dinesh Wadiwel (2015) en el segundo capítulo *The War Against Animals*. El objetivo principal de este capítulo es explorar la tesis “que sugiere que hay similitudes y un entretrejimiento entre la historia de la violencia ejercida sobre los hombres por los hombres y la violencia ejercida sobre los animales por los hombres, pero, a pesar de esta *interdependencia*, reconozca la necesidad de rastrear simultáneamente historias independientes para entender estos regímenes de violencia” (p. 99).

El planteamiento general de *The War Against Animals* es que “nuestros sistemas de violencia hacia los animales constituyen precisamente una guerra” (Wadiwel, 2015, p. 3). Esta no es una guerra en un sentido metafórico, sino material:

Hay evidencia material que podemos usar para construir el caso para entender nuestra relación con los animales como primariamente hostil. La escale en que

matamos y lastimamos animales, podría parecer confirmar que nuestra relación pilar con los animales es combativa o por lo menos, concentrada en producir daño y muerte (pp. 5-6).

Wadiwel (2015) sostiene que dicha guerra tiene un carácter específicamente biopolítico, al concentrarse en la regulación de la vida y la producción de muerte de millones de animales. Sin embargo, esta imbricación entre la vida y la muerte no podría funcionar sin un grandísimo nivel de organización:

La organización del matadero industrial y la utilización animal requiere de una precisa gestión de aparatos de control a diferentes niveles y escalas, que atribuyen y delegan responsabilidad a través de diferentes actores: Estados y autoridades legítimas, grandes compañías multinacionales, contratistas individuales [...] y las propias poblaciones animales que son agentes de resistencia situados dentro de una topografía que dicta el movimiento, la nutrición, la reproducción y la muerte (pp. 99-100).

Toda esta complejidad no puede ser reducida a la simple producción de vida y muerte, sino que es necesario entender la racionalidad detrás de la organización de tales procesos: “desmantelar la forma en la que la dominación opera dentro de este complejo campo de acción incluye entender cómo es que se organizan las técnicas” (Wadiwel, 2015, p. 100). Aquí es donde Wadiwel introduce la cuestión de la gubernamentalidad, como una herramienta de pensar la organización de la complejidad detrás de la guerra contra los animales. Sin esta minuciosa racionalización y organización de la complejidad, la explotación a gran escala de millones de animales no sería logísticamente posible: “la organización de la complejidad, donde el derecho a dominar es reclamado como una herramienta, es un aspecto esencial de gobierno” (p. 101).

Distinta a la genealogía foucaultiana, la propuesta de Wadiwel (2015) no se concentra en el paso de un ejercicio de soberanía, concentrada en el mantenimiento del territorio y el propio derecho soberano, a un ejercicio de gobierno concentrado en la intervención a nivel poblacional, como si se trataran de dos formas distintas de poder. Sino que Wadiwel entiende la soberanía como “cierto derecho o prerrogativa radical que tiene la capacidad de establecer relaciones de dominación que son *a priori* incuestionables” y, desde esta perspectiva, “el gobierno —esto es, la cuestión de la racionalidad o racionalidades que guían y dan forma a la cuadrícula interconectada de

sitios de acción— es una forma de describir cómo es que esta prerrogativa es puesta en práctica” (p. 101).

Central para el planteamiento de Wadiwel (2015) es el hecho que “las racionalidades de gobierno pueden organizar la violencia” (p. 106), no sólo para hacer de ésta algo tolerable, sino para *economizar* un ejercicio de violencia a través de la conducción de la conducta de todos y cada uno de los involucrados.

La racionalidad de gobierno detrás de la dominación contemporánea sobre los animales, sería la gubernamentalidad de la dominación animal, o en palabras de Wadiwel, una forma de “gubernamentalidad de guerra (*Governmental Warfare*)” (Wadiwel, 2015, p. 99), que permitiría que una gigantesca maquinaria de guerra, esto es de violencia física y producción de muerte, se entretajara con discursos y prácticas de cuidado, de cálculo, de economización, etc.

Wadiwel (2015) explora cómo es posible que esta gubernamentalidad que organiza la dominación animal puede tener paralelos a las formas de gubernamentalidad humana. Sin embargo, esto no significa que sean parte de un solo proceso:

Metodológicamente, no busco simplemente sugerir que los modos de gobierno autoritario sobre poblaciones humanas puedan ser aptos para describir nuestras relaciones con animales no humanos. Por el contrario, mi objetivo aquí es conceptualizar cómo es que nuestro trato con los animales ha podido dar forma a la racionalidad detrás de nuestro trato entre humanos: cómo es que la gubernamentalidad de la vida no humana, pudo haber sido transferida sistemáticamente como una racionalidad de organización del gobierno de las poblaciones humanas (pp. 107-108).

Es en este sentido que introduce el poder pastoral. Si efectivamente el poder pastoral es el prelude de la gubernamentalidad, lo es para Wadiwel sólo en el sentido de que la racionalidad de gobierno pastoral, detrás el manejo de los rebaños animales, fue el prelude de la racionalidad de gobierno sobre la vida de los hombres.

Wadiwel busca analizar el acallado papel de los animales en la conformación del poder pastoral recuperando un fragmento de la *República* de Platón en la que el interlocutor de Sócrates, Trasimaco, da cuenta de que la figura del pastor, y en extensión la del gobernante, no son tan benévolas como parecen ser:

Porque crees que los pastores y los boyeros atienden al bien de las ovejas y las vacas, y las engordan y cuidan mirando a otra cosa que al bien de los amos y al de ellos mismos; así como también estimas que los gobernantes de los Estados —los que gobiernan verdaderamente— piensan acerca de los gobernados de otro modo que lo que se ha establecido respecto de las ovejas, y que los atienden día y noche de otra manera que de aquella que les aprovechará a ellos mismos. Y has ido tan lejos en lo concerniente a lo justo y a la justicia, a lo injusto y a la injusticia, que desconoces que la justicia y lo justo es un bien en realidad ajeno al que lo practica, ya que es lo conveniente para el más fuerte que gobierna, pero un perjuicio propio del que obedece y sirve; y que la injusticia es lo contrario y gobierna a los verdaderamente ingenuos y justos, y que los gobernados hacen lo que conviene a aquel que es más fuerte, y al servirle hacen feliz a éste, mas de ningún modo a sí mismos (Platón, 1986, 343b-d).

La intuición de Trasimaco es interpretada como el desvelamiento de la auténtica forma de poder pastoral en donde “el pastor actúa para su propio fin de extraer la lana del rebaño y engordar el ganado para el sacrificio” (Wadiwel, 2015, p. 110)

Por lo que se encuentra, obviamente, escondido tras la metáfora (o la realidad) del pastoreo es la violencia inherente que encierra y demarca la relación entre pastor y animal, una relación de dominación. El pastor humano del rebaño animal busca una relación de instrumentalización que mantiene el objetivo de criar a esos animales por el beneficio humano: por su lana, su leche, su carne o su cuero. Incluso el pastor más amable, el más benéfico, mantiene formas de instrumentalización que guían esta práctica pastoral (p. 112).

Es importante notar aquí que Wadiwel (2015) no está tratando de negar la dimensión pastoral del cuidado, por el contrario, busca explicitar que esta relación de cuidado es necesaria para mantener las relaciones de instrumentalización. Violencia, cuidado y muerte están entrelazados: “aquí el cuidado está entretelado con la violencia en una forma particular para mantener la vida hasta el umbral de la muerte” (p. 112). Desde esta perspectiva el poder pastoral y la soberanía no son formas de poder tan antitéticas como el propio Foucault postuló:

Como he sostenido, la oportunidad aquí es la de re-imaginar el significado del pastoreo. ¿Qué tal si desafiamos la suposición que el poder pastoral no trata sobre

la espada, que el poder pastoral no apunta hacia la muerte? ¿Qué tal si decimos desde el comienzo que el pastorado es otra modalidad del poder soberano que busca encerrar la operación de la soberanía dentro de un manto de cuidado? ¿Qué tal si, siguiendo la objeción de Trasimaco, el modelo pastoral del poder es esencialmente sobre el engaño, es decir, una tecnología de violencia cuidada que esconde una instrumentalización brutal detrás de una lógica de beneficio? ¿Cómo un medio para hacer pasar la guerra como paz? (Wadiwel, 2015, p. 112, Mayes, 2010).

Wadiwel (2015) busca reinterpretar los conceptos de soberanía, poder pastoral y gubernamentalidad. Aquí la soberanía no está circunscrita necesariamente al territorio, sino que se refiere a una suerte de derecho de dominación que se presenta a sí mismo como omnipotente e incuestionable. Esta soberanía no estaría limitada al poder real sobre un territorio y los súbditos, sino que representa la forma de relación esencial detrás de la guerra contra los animales. En el caso del poder pastoral, este “describe una racionalidad específica de la dominación soberana de los hombres sobre otros animales” (p. 115), que tiene de específico el presentarse como una dominación benéfica y cuidadora.

El concepto de poder pastoral permite entender cómo es que la domesticación y posterior utilización de diversas especies animales transformó las relaciones humanas:

La utilización [de diversos animales domesticados] por parte de los hombres está marcada por un proceso histórico de captura parasitaria de la sociabilidad autónoma y creatividad de estos animales, para dirigirlas hacia las necesidades humanas: una variable histórica de la evolución de la “conducta de la conducta”. Esta relación de larga duración permitió el refinamiento de las técnicas de control de los hombres, incluyendo, de forma importante, el desarrollo de los controles biopolíticos sobre la reproducción, que facilitaron la utilización de los hombres a través de cambios morfológicos progresivos (reducción del tamaño de los cuernos, cambios en el grosor de la lana, reducción ósea, etc.) como los que han adaptado a las poblaciones animales para el uso humano (Wadiwel, 2015, p. 112).

Desde esta perspectiva, “la historia del pastorado no empieza con la idea de un poder benéfico como Foucault reclama [...], sino que empieza con la larga historia de captura, encierro, domesticación, pastoreo, utilización y matanza de animales”

(Wadiwel, 2015, p. 116) y después se transporta al manejo de grupos humanos, entendidos como rebaño.

La gubernamentalidad no es entendida como el momento en el que el poder pastoral, antes restringido a las instituciones cristianas, comienza operar a nivel del estado como un *arte de gobierno*, sino que la gubernamentalidad “describe la entrada del poder pastoral en el campo de la soberanía humana sobre otros hombres [...] en otras palabras, la gubernamentalidad es la extensión de tecnologías de poder pastoral, aprendidas a lo largo de siglos a través del manejo de animales no humanos, hacia los hombres” (Wadiwel, 2015, p. 116). Esto no significa que esta trasposición haya ocurrido de un día para otro, sino que

este proceso comienza en Occidente de manera formal, a través de la extensión del cristianismo, que poco a poco suplanta a las formas dominantes de soberanía estatal, provenientes de Grecia y Roma, con formas de poder que están informadas directamente a través de la experiencia de la dominación de animales no humanos (p. 116).

Esto significa que, para Wadiwel, la tecnología pastoral cristiana es la primera importación de tecnologías de dominación animal a la esfera de la iglesia, y la gubernamentalidad es el momento en que estas técnicas entran, como arte de gobierno, al nivel estatal.

La tercera estrategia, ilustrada por Wadiwel no busca simplemente emparentar las formas de dominación animal con los procesos de gobierno sobre los hombres, sino rastrear la común racionalidad de gobierno que subyace tras estos. La genealogía emprendida por Wadiwel le lleva a rastrear el surgimiento de las tecnologías pastorales en el proceso de domesticación animal y su traspaso posterior al ámbito humano con la iglesia cristiana, su generalización con la gubernamentalidad, y la arribada a un Poder Pastoral “Moderno” como un poder que se ejerce tanto sobre hombres como sobre animales, que regula sus procesos reproductivos, de alimentación, su salud, su muerte, etc.

Lo interesante de la propuesta de Wadiwel es que, aunque postula cierto poder que afecta tanto a los hombres como a los animales, busca conservar las diferencias entre ambos procesos planteando dos historias separadas que en momentos se afectan y se cruzan, pero también siguen su cauce y no pueden ser reducidas una a la otra.

Es también importante notar que, aunque no lo explicita, Wadiwel utiliza el concepto de gubernamentalidad en dos sentidos. Primero, siguiendo el sentido que le atribuye Colin Gordon (1991) como equivalente a *racionalidad de gobierno*, el concepto de gubernamentalidad se refiere a la organización racional de las técnicas de violencia y cuidado con fines de la conducción de la conducta animal en el complejo industrial contemporáneo. Segundo, la gubernamentalidad es entendida como un complejo de saberes, instituciones, estrategias, etc. que permite que se ejerza un poder novedoso sobre la población humana.

Estas son las tres principales estrategias de entrelazamiento de la dominación animal con el gobierno sobre los hombres, a través del concepto de poder pastoral. Cada estrategia tiene sus fortalezas explicativas y sus puntos ciegos teóricos. Por ejemplo, aunque el planteamiento de Cole permite dismantelar críticamente el discurso contemporáneo de bienestar animal, a partir de él no somos capaces de estudiar las trasposiciones de tecnologías que se originaron con el pastoreo animal al ámbito del poder pastoral hebreo o cristiano. Aunque Pandian nos permite estudiar casos específicos de diversas transferencias entre ambas esferas, su propuesta, en su afán antropológico, está circunscrita al contexto poscolonial de comunidades rurales del sur de India y no puede ser extrapolado a otras geografías ni a otros calendarios. Aunque Wadiwel logra rastrear la racionalidad de gobierno detrás de los procesos biopolíticos contemporáneos en la larga historia de la domesticación y dominación animal, su explicación genealógica puede padecer de utilizar conceptos trans-históricos en lugar de atender a las emergencias específicas.

En realidad, las tres estrategias no tendrían por qué estar contrapuestas sino ser complementarias. Ninguna estrategia nos parece suficiente para explicar el entrelazamiento entre la dominación sobre los animales y sobre los hombres, ya que este no se trata de un proceso simple ni lineal. Es necesario complementar el análisis con las tres estrategias de entrelazamiento, aprovechando las ventajas teóricas que cada una ofrece:

- 1) La primera estrategia permite estudiar cómo es que practicas discursivas dentro de la industria de la dominación animal utilizan estrategias utilizadas ya en la conformación del poder pastoral cristiano para presentarse como un ejercicio benéfico de poder.

- 2) La segunda estrategia permite estudiar tránsitos específicos entre ambas esferas, en ambos sentidos (del trato con los animales a la esfera humana y viceversa) no sólo a nivel metafórico, sino discursivo, léxico y técnico.
- 3) La tercera estrategia nos permite estudiar cómo es que los fenómenos biopolíticos contemporáneos (control de la natalidad y salud pública, pero también genocidios y campos de concentración) han sido informados, al nivel de la racionalidad de gobierno, por formas de dominación animal. El gobierno biopolítico sobre los hombres y la dominación animal son dos procesos íntimamente entrelazados y, sin embargo, independientes.

6. Conclusiones

A partir de las consideraciones aquí planteadas hemos querido mostrar que el concepto de poder pastoral tiene un gran potencial para los Estudios Críticos Animales, especialmente para la reflexión en torno a las relaciones entre prácticas de dominación sobre y procesos de gobierno. Es importante recordar que estas relaciones históricas han sido cambiantes, no siempre se han mantenido estáticas y no se han manifestado de forma idéntica en todos los contextos.

Teniendo esto en cuenta podemos estudiar la dominación sobre los animales en el mundo contemporáneo como un fenómeno o, mejor dicho, una serie de fenómenos complejos que han sido informados y a su vez han informado procesos de gobierno sobre los hombres.

Bibliografía

- Alejandría, F. d. (2009). *Obras completas. Volumen II*. Madrid, España: Trotta.
- Cole, M. (2011). From “Animal Machines” to “Happy Meat”? Foucault’s Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to ‘Animal-Centred’ Welfare Discourse. *Animals*, 1 (1), pp. 83-101. DOI:10.3390/ani1010083
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Las tecnologías del yo y otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Gordon, C. (1991). Governmental rationality: an introduction. En Burchell, G. Gordon, C. & Miller, P. (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. (pp. 1-52) Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Ingold, T. (2003). From trust to domination. An alternative history of human-animal relations. En Manning, A. & Serpell, J. (Eds.), *Animals and Human Society. Changing perspectives* (pp. 1-22). Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Mayes, C. (2010). The Violence of Care: An Analysis of Foucault's Pastor. *Journal of Cultural and Religious Theory*, 11 (1), pp. 111-126.
- Pandian, A. (2008). Pastoral Power in the Postcolony: On the Biopolitics of the Criminal Animal in South India. *Cultural Anthropology*, 23, pp. 85-117. DOI:0.1111/j.1548-1360.2008.00004.x
- Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka. Our Treatment of Animals and the Holocaust*. Nueva York, Estados Unidos: Latern Books.
- Platón. (1986). Republica. En *Diálogos IV* (57-457). Madrid, España: Gredos.
- Platón. (1988). Político. En *Diálogos V* (483-617). Madrid: Gredos.
- Shukin, N. (2011). Tense Animals: On Other Species of Pastoral Power, *CR: The New Centennial Review*, 11 (2), pp. 143-167. DOI:10.1353/ncr.2012.0003
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Wadiwel, D. J. (2015). *The War against Animals*. Leiden, Países Bajos: Brill.

JOSUÉ IMANOL LÓPEZ BARRIOS

Egresado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Actualmente se encuentra realizando un trabajo de investigación de tesis titulado "Gubernamentalidad y dominación animal" donde utiliza el marco teórico foucaultiano para analizar procesos de dominación sobre los animales. Ha sido co-autor de un artículo junto con el Mtro. Jorge Vélez Vega titulado "El espectáculo de la biopolítica moderna: una interpretación de FehérIsten (Hagen y yo)" publicado en la RLECA (año III, vol. II). Participó como ponente en MAC4 en CDMX.

MÍNIMO BESTIÁRIO ADORNIANO

MÍNIMO BESTIARIO ADORNIANO

ADORNO'S MINIMUM BESTIARY

Enviado: 02/09/2018

Aceptado: 21/11/2018

Alexandre Costi Pandolfo

Doutor em Letras. Pesquisador independente (Brasil).

Este trabalho foi financiado pelo Programa Nacional de Pós-doutorado da CAPES.

Email: alexandrecostipandolfo@gmail.com

Este ensaio compõe transitoriamente um mínimo bestiário no pensamento adorniano, escolhendo três figuras animais presentes no livro *Minima Moralia*. A forma de abordagem deste ensaio é constelacional. Entende tais figuras bestiais como imagens dialéticas. Faz uma crítica estética e política dessas imagens dialéticas em consonância com alguns dos principais temas da filosofia adorniana.

Palavras-chave: bestiário, Theodor Adorno, *Minima Moralia*, animalidade

Este ensayo compone transitoriamente un mínimo bestiario junto al pensamiento adorniano eligiendo tres figuras animales presentes en el libro *Minima Moralia*. La forma de abordar este ensayo es constelacional. Entiende tales figuras bestiales como imágenes dialécticas. Hace una crítica estética y política de esas imágenes dialécticas en consonancia con algunos de los principales temas de la filosofía adorniana.

Palabras clave: bestiario, Theodor Adorno, *Minima Moralia*, animalidad

This essay composes transiently a minimal bestiary on the Adornian thought, choosing three animal figures present in the book *Minima Moralia*. The method perceived by this essay is the constellational form. Such bestial figures are understood in this essay as dialectical images, and an aesthetic and political critique of these dialectical images takes place in consonance with some of the main themes of Adornian philosophy.

Key Words: bestiary, Theodor Adorno, *Minima Moralia*, animality

*Dedicado a
Honatan Fajardo Cabrera*

1. Introdução

Encarrego-me da tentativa de expor algumas questões provocadas por determinadas imagens indeterminadas do que é possível encontrar, ou com as quais é possível se chocar, no pensamento de Adorno a respeito da animalidade. Não se trata de um conceito meramente disponível, digamos assim, na filosofia de Adorno. A sua aparência está intrincada às ambiguidades criativas de alguns outros dos mais importantes conceitos que se movimentam de forma constelacional nos escritos do pensador frankfurtiano, tais como expressão, sofrimento, dominação e não-identidade, dentre outros. O empenho em aponta-lo, de minha parte, imiscui-se, na medida do possível, ao empenho de montar o que já é ruína a partir de algumas das imagens dialéticas que estão disponíveis em especial em um livro: *Mínima moralia*. As imagens colhidas nesse livro (um livro de fragmentos, um livro fragmentado sobre os fragmentos da vida danificada, *aus dem beschädigten Leben*) apresentam-se, aqui, como um primeiro corte, recorte, cujas bordas, margens ou sombras, sobras ou assombros hoje não devem ser entendidos literalmente, mas fantásticamente, motivo pelo qual o presente ensaio abre-se assim como se abre e se expõe cada imagem dialética, deixando aparecer subliminarmente os principais motes e algumas das principais modulações da forma constelacional de um pensamento, já que os fragmentos das *Mínima moralia* não subsistem um passo atrás da filosofia da qual eles provêm, emergem ou se insurgem, próprios e impróprios. A presente tentativa, que é a tentativa da escrita elaborada por meio das imagens dialéticas, não procura resolver seu empenho no conceito de animalidade em Adorno, que, eventualmente, pode advir junto às múltiplas implicações que adquirem outros conceitos em torno à crítica da ontologia fundamental: este ensaio não procura expor todas as implicações imanentes a um conceito de animalidade; não se trata de resolver ou de desfazer os nós persistentes à ambiguidade das imagens evocadas desde o âmago da filosofia adorniana. Por isso adotei aqui a forma do bestiário, que é uma forma fabulosa de coletânea, de florilégio. Isto quer dizer que o próprio empenho em selecionar e montar, em mostrar ou *monstrar* se torna fantástico, por assim dizer, “ainda que seja realista no mais alto grau” – ele provêm desta frase de Dostoiévski.

Cito Cortázar (1998):

Esta mañana Teodoro W. Adorno hizo una cosa de gato: en medio de un apasionado discurso, mitad jeremiada y mitad arrastre apoyadísimo contra mis pantalones, se quedó inmóvil y rígido mirando fijamente un punto del aire en el que para mí no había nada que ver hasta la pared donde cuelga la jaula del obispo de Evreux, que jamás ha despertado el interés de Teodoro. Cualquiera señora inglesa hubiera dicho que el gato estaba mirando un fantasma matinal, los más auténticos y verificables, y que el paso de la rigidez inicial a un lento movimiento de la cabeza de izquierda a derecha, terminado en la línea de visión de la puerta, demostraba de sobra que el fantasma acababa de marcharse, probablemente incomodado por esa detección implacable. (p. 69).

2. Fisch im Wasser

“Peixe n’água” se apresenta como título de um dos aforismos que abrem a primeira parte das *Minima moralia*, parte escrita em 1944, orientada em seu percurso ou em sua navegação pela seguinte epígrafe: “*das Leben lebt nicht*”, de Ferdinand Kürnberger, que quer dizer “a vida não vive”. São cinquenta aforismos que se deixam atravessar por essa oração, na primeira parte do livro. O aforismo “Peixe n’água” é o terceiro dessa série. É um momento. Através dele é possível penetrar na abstrata obscuridade das relações de linguagem determinadas pela troca, que à primeira vista (já que se fala em peixe) poderíamos entender como troca gasosa, cuja expansão e repetição se naturalizou há muito e é progressivamente efetiva hoje, na vida plenamente administrada nas sociedades ocidentais do capitalismo tardio, nas quais toda a aparência de solidez se desmancha no ar. Tais sociedades se tornam, assim, no cerne desse aforismo, o espaço onde se gestam os cataclismas oceânicos de fato, no seio dos quais não apenas os peixes n’água se apresentam incrivelmente resguardados e confortados, seja em âmbitos rasos ou profundos, mas a própria figura *peixe n’água* encontra ali o abrigo e o consolo do seu sentido. Assim transparecem. Tal fragmento *monstra* o conforto dos movimentos administrativos que a própria sociedade engendra e aos quais se imiscuem linguagem e abstração em todas as relações sociais. *Monstra* linguagem: o conforto, a adaptação, o ninho, a claridade. O conforto do existente no seio da catástrofe. *Monstra* perversa claridade: a compreensível linguagem cotidiana. Um absoluto oceano, no qual imergem peixes e mais peixes e a cada vez se encontram mais afogados, habitat cabal capital do pensamento que, estendido infinitamente, acreditou compreender a si mesmo, pensamento que hoje e há muito está vertido em linguagem adequada em sentido objetivo: a linguagem da comunicação e da inteligibilidade. Adorno não aborda explícita

e literalmente a vida de uma ou outra espécie dos espécimes fantásticos de peixes n'água, diferenciando-os por tamanhos, cores ou formas de alimentação. Contudo, não nos é estranho o ambiente que ele descreve. Os peixes n'água podem ser vislumbrados na aparência ou na careta dos sujeitos coisificados de forma prática, por meio de uma sua linguagem, sujeitos-objetos que sentem estar no seu elemento “próprio” ao se adaptarem ao movimento escolar social oceânico que corresponde à linguagem do existente, higienizada, isto é, que corresponde à administração e à segura inteligibilidade da troca, ou seja, sujeitos-objetos escolarizados e adaptados à lógica da linguagem da abstração por excelência, cujos movimentos controlados, por vezes ocultos ou anônimos, carregam a sociedade como um todo para a comensurabilidade irrestrita, de acordo com a determinação hoje hiperracional das relações em geral. Os peixes n'água são os adaptados na era da adaptabilidade total.

Ora, dificilmente poderíamos nos furtar ao conhecimento ou à convivência com muitos exemplares desses fantasmas marítimos, que não sabemos se vivem exatamente, mas que não ficam sem ar dentro dos enormes aquários da vida concreta tornada abstrata, seja dentro de departamentos ou castelos de instituições diversas (econômicas, científicas, acadêmicas etc.), seja mesmo em casas ou apartamentos ou em clubes, junto aos familiares. Os peixes n'água são de certa forma os representantes de uma ideia geral de relação (*Beziehung* é o termo que Adorno utiliza) em cada *locus* onde atuam. Gerem o *logos*. O lucro. Ali se sentem em casa. Porque casa e empresa estão imersas em misteriosas relações comerciais na sociedade submersa, oceânica. Relações as quais os peixes n'água conhecem todos os estreitos, as vias e os dispositivos de escape do poder (“*Abzugslöcher der Macht*”). Os peixes n'água são *managers*. Máscaras de relações e estas relações são despidas de vida própria. Máscaras que se encontram sempre em vias de comercializar algo, sejam carros, sejam cargos, bolsas de pesquisa, blusas, gravatas ou cadeiras ao lado dos grandes peixes n'água, os mais próximos dos verdadeiros dirigentes das coisas; os peixes n'água podem assinar a autoria de livros científicos que não escreveram ou que escreveram, mas cujo tema não estudaram, cujos conceitos desconhecem por completo; atravessam oceanos, por exemplo, com bolsas de pesquisa vinculadas a pesquisas que não são as suas, para pesquisar temas que jamais estudaram – porque se dedicam ao conhecimento de todos os canais e das válvulas mais singelas por onde nada deve escapar da plena comunicação na linguagem corrente ao fluxo do poder hegemônico.

“Esses tais são a gente de bem, os estimados, os amigos de todos, os honrados, os que humanamente desculpam toda a vulgaridade e, incorruptíveis, repudiam como

sentimental todo o impulso fora das normas” (Adorno, 2001, p. 16).¹ Ufanam-se em nadar com a corrente familiar dos discursos das correntes em geral. Porque os peixes n’água estão em busca dos fins. É certo que fazem acontecer isso ou aquilo – toda vez que desaparece a responsabilidade concreta – transformam habilmente isso e aquilo naquilo por meio de escusos ou expostos movimentos ondulatórios: os peixes n’água escorregam, como o tempo hoje; são agentes reagentes, suas moléculas dotadas de extrema mobilidade. Tornaram-se a síntese do momento em que, numa relação, confundem-se no todo isso e aquilo naquilo. A síntese social da sociedade numa figura fantásticamente individuada. Escorregadia. – Nas instituições e em casa, os peixes n’água contribuem para a elevação dos escores, para as pontuações que administram a falência social em favor da sobrevivência da vida danificada. São monstros. Não são? Encontram-se, incrivelmente, todavia, não apenas em secretarias as mais diversas, mas em todos os gabinetes, eventos, banquetes, festas literárias e funerais tornados subaquáticos com a liquidação pós-existencial na pura impura esfera oceânica das sociedades ocidentais. Os peixes n’água estendem as suas redes de linguagem próprias de acordo com os canais e as situações políticas mais vantajosas para as relações mais abstratas, como as estabelecidas por meio da *recta* comunicação embrenhada subjetivo-objetivamente às obnubiladas relações de troca e às formas da sua administração, isto é, à lógica da equivalência entre desigualdades, a pretensão ancestral e a capacidade efetiva de equivaler a diferença – e essas redes sufocam os espasmos de vida seja lá onde isso ainda venha a ocorrer. E isso poderia nos levar a pensar em tais peixes, em sua experiência outra e própria *na água* e, assim também, na locomoção da linguagem quando podemos operar essa contração íntima, *n’água*, em língua portuguesa. Montrando que, nesse caso, à imagem dos peixes n’água podemos ver se refletindo os fantasmas peixes dentro da água e os fantasmas peixes fora da água (praticamente mortos ou talvez em desesperado estado de “salvamento”, debatendo-se); e que nos fantasmas dentro d’água, refletem-se entre si oceano e língua. Os fora d’água não. Aparentemente. No mais, penso que tudo aqui está já no oceano, dentro de uma garrafa. E que os peixes n’água de-monstram em sua submersão não se importarem com o que está à deriva ao nível do mar. E, principalmente, que não se tratam especialmente de peixes, mas de monstros. E estes povoam a linguagem plenamente comunicativa e as relações de troca, a linguagem cabal que rege oceanicamente as sociedades ocidentais

¹ Lembremos também do livro *Jargon der Eigentlichkeit*, onde lemos: “... *Der des Jargons Kundige braucht nicht zu sagen, was er denkt, nicht einmal recht es zu denken*”, o quer dizer: “o especialista, o versado do jargão não precisa dizer o que pensa, nem sequer mesmo precisa pensar.” (Ibid, p. 418).

submersas. Por isso, talvez não seja o mais adequado insinuar ou ensaiar um pensamento a respeito dos peixes no sentido natural, biológico ou representacional, que podemos lhes atribuir zoo-racionalmente, pois o fragmento de vida danificada aqui recomposto não trata exatamente dos peixes, e sim dos *peixes n'água*, cuja monstruosidade biopolítica se aparenta à locomoção própria da linguagem numa espécie de relação total. De forma que as palavras ou nomes que compõem essa locomoção não são estáveis, tampouco meramente intercambiáveis, sem o risco da perda do enigma que carregam consigo – no que diz respeito à qualidade animal da espécie em questão, por exemplo, se peixe ou mosca ou porco ou *sapiens*, bem como no que diz respeito ao ambiente do seu conforto, da sua vontade, conforto constituído por relações as mais turvas, das quais se pode obter ou lograr a comunicação ou a ciência total – porque qualquer alteração de espécime exige da linguagem em expressão a imaginação de um novo arcaico ambiente que, todavia, seria já o que nós encontramos hoje, a partir do qual, de forma imanente e irônica, seria possível fender a convivência com o se encontrar à vontade no estado atual plenamente imerso das coisas, seja na merda seja na lama, por exemplo, e, assim, cruzar os sentidos da expressão em direção à crítica estética da biopolítica no âmago da administração plena das relações e das conexões oceânicas.²

² “(...) O conceito das relações, uma categoria da mediação e da circulação, nunca deu bons resultados na genuína esfera da circulação, no mercado, mas em hierarquias fechadas, monopolistas. Agora a sociedade inteira se torna hierárquica, as relações turvas se infiltram onde quer que exista ainda a aparência de liberdade. A irracionalidade do sistema dificilmente se expressa melhor no destino econômico do indivíduo do que na sua psicologia parasitária. Antes, quando ainda havia algo como a desacreditada separação burguesa entre a profissão e a vida privada, pela qual já quase se quer pôr luto, apontava-se com desconfiança como intrometido descortês quem perseguiu fins na esfera privada. Hoje, quem se imiscui no privado surge como um arrogante, estranho e impertinente, sem necessidade de se lhe assinalar propósito algum. Quase é suspeito quem nada ‘quer’: não se confia que ele seja capaz de ajudar alguém a ganhar a sua vida, sem se legitimar mediante exigências recíprocas. São inumeráveis os que transformam em profissão sua uma situação que é consequência da liquidação da profissão. Esses tais são a gente de bem, os estimados, os amigos de todos, os honrados, os que humanamente desculpam toda a vulgaridade e, incorruptíveis, repudiam como sentimental todo o impulso fora das normas. São imprescindíveis, graças ao conhecimento de todos os canais e válvulas de escape do poder, traem as suas mais secretas opiniões e vivem da sua hábil comunicação. Encontram-se em todas as situações políticas, inclusive onde surge como patente a recusa do sistema; e deste modo se desenvolveu um conformismo frouxo e insidioso de índole particular. Muitas vezes, subornam com uma certa benignidade, pela sua participação empática na vida dos outros: altruísmo assente na especulação. São espertos, engenhosos, sensíveis e capazes de reacção: poliram o antigo espírito mercantil com as conquistas da mais recente psicologia. De tudo são capazes, inclusive do amor, mas sempre de modo infiel. Não enganam por impulso, mas por princípio: até a si mesmos se valorizam em termos de lucro, que a mais ninguém concedem. Une-os no espírito a afinidade electiva e o ódio: são uma tentação para os meditativos, mas também os seus piores inimigos. Pois eles são os que, de modo subtil se apoderam e desfiguram [*subtil ergreifen und verschandeln*] o último esconderijo da resistência, as horas que ficam livres das requisições da maquinaria. O seu individualismo serôdio envenena o que ainda resta do indivíduo”. (Adorno, 2001, pp. 15-17). A indicação da língua alemã aponta para uma pequena adaptação na tradução citada que utiliza o termo “profanação” para se referir a “*verschandeln*”. A escolha por “desfigurada” aponta para uma opção,

3. Entrelinha

A compreensão do que é enquanto tal, quando é plenamente possível compreender, torna-se o modelo escolar de todas as relações na sociedade submersa. O comunicado se torna a cada vez um festival da troca. A escrita escolar. A festa das letras: estandarte da inteligibilidade. Lembro o aforismo sessenta e quatro das *Mínima moralia*:

Enfrentar a coisa na expressão, em vez da comunicação, é suspeito: o específico, o que não está acolhido no esquematismo, parece uma desconsideração, um sintoma de excentricidade, quase de confusão. A lógica do nosso tempo, que tanto se ufana de sua claridade, acolheu ingenuamente tal perversão na categoria da linguagem quotidiana. (...) É-lhes inteligível só o que não precisam compreender; só o verdadeiramente alienado, a palavra cunhada pelo comércio, os afecta como familiar que é. Poucas coisas há que tanto contribuam para a desmoralização dos intelectuais. Quem pretender evitá-la deverá, em toda dica [jeden Rat] de que se deve atentar à comunicação, perscrutar como que a traição ao comunicado [als Verrat am Mitgeteilten durchschauen]³ (Adorno, 2001, pp. 15-17).

“Expressão” é um termo estranho para lidar com o que não se deixa propriamente dizer, mas se apresenta envolvido, no sentido de tecido, aqui, junto à crítica da presença como centro gravitacional da experiência do sujeito agrilhado à identificação e à racionalidade instrumental, seja esta vulgar ou ardilosa. “Figura” também seria um termo curioso, cuja imagem poderia talvez adentrar alguns dos abismos do abismo de nosso tempo, talvez para desmanchar, desmoronar a cumplicidade com o estado atual das coisas no capitalismo tardio. Aparência. Artificio. O enigma de um olhar tornar-se-ia o enigma da linguagem mesma, poderíamos pensar. E esta é escuta. E uso. E a

entre os vários sentidos que possui esse verbo em língua alemã, como “destruir”, “deformar”, “arruinar”, “estragar”, “mutilar”, além de “conspurar”)

³ Em alemão lemos: “(...) Beim Ausdruck auf die Sache schauen, anstatt auf die Kommunikation, ist verdächtig: das Spezifische, nicht bereits dem Schematismus Abgeborgte erscheint rücksichtslos, ein Symptom der Eigenbrodelei, fast der Verworrenheit. Die zeitgemäße Logik, die auf ihre Klarheit so viel sich einbildet, hat naiv solche Perversion in der Kategorie der Alltagssprache rezipiert. Der vage Ausdruck erlaubt dem, der ihn vernimmt, das ungefähr sich vorzustellen, was ihm genehm ist und was er ohnehin meint. Der strenge erzwingt Eindeutigkeit der Auffassung, die Anstrengung des Begriffs, deren die Menschen bewußt entwöhnt werden, und mutet ihnen vor allem Inhalt Suspension der gängigen Urteile, damit ein sich Absondern zu, dem sie heftig widerstreben. Nur, was sie nicht erst zu verstehen brauchen, gilt ihnen für verständlich; nur das in Wahrheit Entfremdete, das vom Kommerz geprägte Wort berührt sie als vertraut. Weniges trägt so sehr zur Demoralisierung der Intellektuellen bei. Wer ihr entgegen will, muß jeden Rat, man solle auf Mitteilung achten, als Verrat am Mitgeteilten durchschauen“ (Adorno, 1951, pp. 181-2).

transição seria, por sua vez, a sua tez, o gesto cuja concretude é a materialização da contradição em movimento capaz também de romper com as determinações correntes da realidade dada e da escolarização predeterminada. O fantasmático se tornaria evidente, pois, junto à complexão constelacional e transitória da linguagem frente à realidade, sem se deixar confundir com os momentos conceituais que requisita e tampouco prescindindo destes, momentos que não podem se preservar fechados e incólumes à transformação ou à transição da evidência dos seus sentidos pelo tempo, seja em direção à emancipação ou à escuta, seja em direção à totalidade, tal como tem sido a regra das sociedades ocidentais.

Eu cito Cortázar (1998): “Anoche acabé de construir la jaula para el obispo de Evreux, jugué con el gato Teodoro W. Adorno, y descubrí sobre el cielo de Cazenueve una nube solitaria que me hizo pensar en un cuadro de René Magritte, *La bataille de l’Argonne*” (p. 14).

4. *Katze aus dem Sack*

No asilo para os sem abrigo da epígrafe de acordo com a qual a vida não vive, na primeira parte das *Minima moralia*, podemos nos chocar também com o aforisma trinta e um, nomeado *Katze aus dem Sack*. Literalmente essa expressão significa “gato fora do saco”. Foi vertida para o português por Artur Morão para “gato por lebre”, na tentativa de fazer transitar às culturas de língua portuguesa o sentido de comercialização que a expressão idiomática alemã catalisa em si. Também na versão de Joaquín Mielke para o castelhano encontramos a traição “*gato por liebre*”. É uma tradução corrente. Para a língua inglesa, E. F. N. Jephcott usou “*cat out of the bag*”. É relevante, pois, lidar com ambas as faces de uma linguagem fugaz. Feroz. A linguagem da liberdade da dominação sobre outrem. O gato dentro ou fora do saco marca um momento de retorno ao horizonte da *imago*, no fragmento, de uma figura de linguagem amparada pela sombra da equivalência do não equivalente. É devido à sombra dessa equivalência, ali inscrita para o seu bem e para o seu mal, que o “gato fora do saco” vem a ser entendido como “gato por lebre”. É uma besta. Em português e em castelhano, sabemos, “gato por lebre” é uma figura que representa, por assim dizer, um logro. Normalmente referida à malandragem. Esperteza. Ao tirar vantagem do outro. Tem a ver com o verbo vender. Com comercializar. O gato por lebre se faz passar. Metamorfose que acontece. Dirigida por um terceiro, totalmente ciente; este o faz passar por. – O gato por lebre não é mais gato, mas talvez não se tenha tornado ainda lebre, porque a expressão, em sua aparência,

pode ter o condão de descortinar a burla, o segredo. Confundir o gato dentro fora do saco. E, ao “sair” do saco, *isso talvez não tenha ainda fantasticamente se tornado lebre*, porque a enunciação da expressão em tempo hábil talvez desvele o logro, nessas ocasiões. Particularmente, quando eu penso ou digo “gato por lebre” quase quero imaginar um gato vivo, mas praticamente não consigo imaginar uma lebre viva na ocasião dessa figura. Nesse viés, necessariamente, o gato tornar-se-ia já lebre, morto-vivo. Parece-me pertinente, então, que à carne de gato e à carne de lebre haja real referência aqui, tanto quanto à própria ideia de gato ou à ideia de lebre. Penso que o gato se tornou lebre ao não se tornar lebre. E que muitas vezes quem aponta a figura já apontou o logro, tendo sido a sua vítima ou não. Ora, *Katze aus dem Sack lassen*, a expressão idiomática alemã que está na raiz do nome do fragmento, literalmente *deixe sair os gatos do saco*, soa figurativamente como ter descoberto uma intenção escusa, a verdadeira intenção; tal figura corresponde historicamente na cultura germânica (assim como é perceptível na língua e na cultura anglo saxônicas) à *Katze im Sack kaufen*, que literalmente seria *comprar gatos no saco*, no sentido do saco estar sobrepesado com carne que não era a encomendada, figurativamente soa como “comprar gato por lebre”, isto é, ter sido ludibriado numa relação comercial ao mesmo tempo regimental e fraudulenta. Daí advém a monstruosidade nominal do aforismo em questão. Não é demasiado aqui notarmos que o nome do fragmento de vida danificada exposto no aforismo trinta e um das *Minima moralia*, “*Katze aus dem Sack*”, não carrega verbo em sua composição, ou melhor, não o explicita, o verbo que definiria expressamente a ação de *deixar* sair os gatos, satisfazendo interna e inteiramente a preposição *aus* – no sentido de permitir ou efetivamente determinar a retirada dos panos que encobrem a relação fraudulenta. O fragmento “*Katze aus dem Sack*” suprimiu o *lassen* de seu nome. E, fazendo assim, tornou presente ausente o jogo idiomático e histórico a respeito do desvelar ou do encobrir, do sair ou do estar ou ser. Do equivaler, comprar e ludibriar. O monstro nominal tornado fragmento transforma a ausência de verbo em confissão e esta em confusão entre fora (*aus*) e dentro (*im*), entre a ação de revelar e a de ocultar. Ler no nome do monstro o momento em que se torna figura “gato por lebre” seria, mais apropriadamente, ler *Katze im Sack* e não *aus dem Sack*, como deveras lemos. Assim, Adorno (1951) enigmou uma espécie *trans* ou *turned* de gato dentro fora do saco jamais metamorfoseado definitivamente numa lebre, pele, carne, osso; e, assim, desfeito, desfigurado, descoberto, qual figura, figura o rosto do engano nas sociedades que entregam todas as suas forças para – e se deixam levar pela – corrente da história

universal: faz figura o rosto do engano nas relações sociais que nadam nessas correntes (“*Mitschwimmen mit dem Strom der Weltgeschichte*”) (p. 83).

Tornar-se corrente. Não simplesmente ser enganado numa relação aparentemente regular, mas participar positivamente do logro, cumprindo a sentença latina de querer ser enganado, *mundus vult decipi, ergo decipiatur* – isso transita no rosto desse monstro nominal que é o gato por lebre. E o seu rosto é o seu corpo. O texto. O próprio monstro. A transição que o caracteriza materializa o jogo de linguagem do fragmento em questão – que está referido objetivamente a uma situação gestual em especial, uma conduta, por assim dizer, que o ancora como que sobre um cristal, cujos reflexos se mostram em todos os indivíduos nas sociedades plenamente bioadministradas. E essa situação gestual cristal é a solidariedade (*die Solidarität*). E em virtude dos seus reflexos ou da poeira nestes, o presente ausente monstro deixa que venha à tona o conteúdo objetivo de um logro real, o engano e o desvelamento do mito que estrutura o social, expostos por meio das ações, da linguagem e dos rituais mais abnegados da ortodoxia – no fundo inabalável enquanto profissão de fé imbricada no todo do estado – sobretudo quando esta condiz com a participação no produto social do sofrimento (“*den eigenen Anteil am Sozialprodukt des Leidens*”), a saber, com a participação no anestesiamento da consciência da debilidade, no esquecimento social da solidariedade mesma e na comensurável troca desta pela crença de que o partido ou o estado tem mil olhos. A solidariedade que teria sido outrora o mais respeitável proceder nas sociedades socialistas, para além da obsessão da auto-conservação, – gesto, conduta, ação, *práxis* – encontra-se evaporada, talvez sublevada, morta-viva talvez putrefata, enganada desenganada em tais sociedades e não apenas nestas, obviamente, nas quais encontrou talvez um dos seus últimos redutos. Assim, a solidariedade jogada, perdida ou entregue à corrente da história universal cristalizada em fragmento, em rosto ali transparece, à primeira vista, emaranhada e subsumida aos intransigentes e privados interesses ortodoxos dirigidos contra a sobrevivência de todo o particular. – E isso é tomado por lebre. Fora do saco, “o que com a segurança é temporariamente conquistado, é pago com angústia permanente, com submissão, trato diplomático e ventriloquismo”⁴ (Adorno, 2001, p. 47)

⁴ Tradução modificada. Em alemão lemos: “*Was an Sicherheit dabei zeitweise etwa zu gewinnen ist, wird bezahlt mit permanenter Angst, mit Kuschen, Lavieren und Bauchrednerei*”. (Adorno, 1951, p. 83).

5. Entrelinha

Mas o ventríloquo que aparece nesse instante também parece reassumir a imagem fantástica que remotamente lhe pertence, a imagem de um corpo de vida sem vida, curtido no sopro do ar escasseado do tempo, conservado e sustentado pelo vazio cheio de algo que permite, com “animalesca seriedade” (Adorno, 2001, p. 59)⁵, deixar em si ecoar o alcance da consciência dominante; por meio dos panos, estofos, plásticos ou porcelanas —e por meio da voz, mas não da escuta— no que diz respeito aos mecanismos de dominação e à estrutura intelectual que o sustenta, permite enquanto imagem dialética evidenciar os momentos ilusórios na construção do todo, o estado das coisas. O ventríloquo aparenta a paródia da semelhança entre os homens na sociedade repressiva que é a nossa hoje, com inevitável intimidade e absoluta distância a respeito das reflexões do eu. – Mas os homens não se tornam animais ao trocar olhares com essa imagem dialética, o ventríloquo; ambos, homens e animais, tornam-se coisa. E enquanto coisas apontam sua corola para uma única visão:

Observam-te os homens. – A indignação pelas atrocidades cometidas torna-se tanto menor quanto mais dissemelhantes do leitor normal são os afectados, quanto mais obscuros, “sujos” e dagos. Isto diz tanto do crime em si como dos que o presenciam. Nos anti-semitas, talvez o esquematismo social da percepção esteja configurado de tal modo que não conseguem ver os Judeus como homens. A tão ouvida afirmação de que os selvagens, os negros ou os japoneses parecem animais, porventura macacos, contém já a chave do pogrom. A sua possibilidade fica decidida no momento em que o olho de um animal mortalmente ferido dá com o homem. A obstinação com que este desvia de si esse olhar – “é apenas um animal” – repete-se sem excepção nas crueldades infligidas aos homens, nas quais os executores têm continuamente de se persuadir do “é só um animal”, porque nisso já não podiam acreditar nem sequer no animal. Na sociedade repressiva, o próprio conceito do homem é a paródia da semelhança humana. Deve-se ao mecanismo da “ projecção pática” que os detentores do poder reconheçam como homens só a sua própria imagem reflectida, em vez de reflectirem o humano como o diferente. O assassínio é, então, o intento reiterado de dissimular na razão a insânia dessa falsa percepção, mediante uma insânia maior: o que não se viu como homem, mas

⁵ Em alemão lemos: “Welch einen Zustand muß das herrschende Bewußtsein erreicht haben, daß die dezidierte Proklamation von Verschwendungssucht und Champagnerfröhlichkeit, wie sie früher den Attachés in ungarischen Operetten vorbehalten war, mit tierischem Ernst zur Maxime richtigen Lebens erhoben wird”. (Adorno, 1951, p. 104; Ver também o aforismo 84).

*todavía é homem, torna-se coisa para que já não possa contradizer, por meio de movimento algum, a maníaca visão.*⁶ (Adorno, 2001, p. 104).

Escoou mundice

Rosto olho no chão

Açoitado o cavalo.

Sabemos que os espécimes de bestas até aqui mostradas não podem ser considerados descobertos, no sentido científico desse termo. Tais bestas estão aí já há muito tempo. Não são romantizadas no pensamento de Adorno, nem em regressão ao reino da razão nem ao “reino” da natureza. Os desdobramentos mais recentes dessas figuras fatidicamente coincidem, no curso desse pensamento, com os cacos do capitalismo tardio, historicamente assentado à maníaca visão do ser-aí em seu empreendimento sobre o outro, contra o outro material, hoje tecnicamente executável. A racionalidade instrumental, o positivismo lógico, o idealismo e o humanismo em todas as suas variantes edificaram a fatalidade artificial na qual há séculos vem sendo fabricado não apenas “o homem” sujeito-objeto corpo-entregue numa existência incomensuravelmente aterrorizante – frente àquilo que “a natureza” um dia possa ter sido – mas, principalmente, o estado e a sociedade e o “natural” vêm sendo historicamente fabricados através da expansão sub-reptícia, micro e macrológica, que socialmente responde pelo nome de segunda natureza – e que está para muito além da natureza perdida. Notemos, com Erica Benini, que ironicamente *“gli uomini, infatti, vivono, proprio come il resto degli animali, questa realtà come una condizione naturale le cui dinamiche non possono essere modificate e devono essere accettate come*

⁶ Em alemão lemos: “Menschen sehen dich an. Die Entrüstung über begangene Grausamkeiten wird um so geringer, je unähnlicher die Betroffenen den normalen Lesern sind, je brünetter, „schmutziger“, dagohafter. Das besagt über die Greuel selbst nicht weniger als über die Betrachter. Vielleicht ist der gesellschaftliche Schematismus der Wahrnehmung bei den Antisemiten so geartet, daß sie die Juden überhaupt nicht als Menschen sehen. Die stets wieder begegnende Aussage, Wilde, Schwarze, Japaner gleichen Tieren, etwa Affen, enthält bereits den Schlüssel zum Pogrom. Über dessen Möglichkeit wird entschieden in dem Augenblick, in dem das Auge eines tödlich verwundeten Tiers den Menschen trifft. Der Trotz, mit dem er diesen Blick von sich schiebt – „es ist ja bloß ein Tier“ –, wiederholt sich unaufhaltsam in den Grausamkeiten an Menschen, in denen die Täter das „nur ein Tier“ immer wieder sich bestätigen müssen, weil sie es schon am Tier nie ganz glauben konnten. In der repressiven Gesellschaft ist der Begriff des Menschen selber die Parodie der Ebenbildlichkeit. Es hegt im Mechanismus der „pathischen Projektion“, daß die Gewalthaber als Menschen nur ihr eigenes Spiegelbild wahrnehmen, anstatt das Menschliche gerade als das Verschiedene zurückzuspiegeln. Der Mord ist dann der Versuch, den Wahnsinn solcher falschen Wahrnehmung durch größeren Wahnsinn immer wieder in Vernunft zu verstellen: was nicht als Mensch gesehen wurde und doch Mensch ist, wird zum Ding gemacht, damit es durch keine Regung den manischen Blick mehr widerlegen kann“. (Adorno, 1951, p. 189).

inevitabili.”⁷ A saber, os seres humanos de fato vivem como os outros animais, no sentido de resignarem-se ao existente, ao que é, como ao imutável. “A natureza”, digamos, primordialmente expressando a face da indeterminação e da heteronomia de forma ideal, foi mítica e historicamente submetida ao domínio e à mestria da razão e do eu; de fato, enquanto interna e externa ao sujeito, a natureza foi represada, reprimida, dominada e, enfim, de forma hiperracional e alucinatória, “retornada” empiricamente aos sujeitos-objetos através da naturalização rasteira do que é como é, porque assim o é o que é jurídico-administrativamente controlado. Trata-se disso o jogo da ahistoricidade. O jogo da abstração. Jogo de domínio da racionalidade instrumental. Da “natureza” reencantada.

O retroencantamento biopolítico, do qual aparentemente derivam as instituições sociais todas. Trata-se, pois, do movimento mítico “*per cui una ragione autodefinitasi come alterità della natura ha dato l’etichetta di ‘natura’ a tutto ciò che non reputava degno di essere rispettato*”⁸ – de forma que a abstração da natureza, para ser suportada, torna-se a abstração típica do sujeito e da realidade enquanto resultados determinados historicamente, ou seja, enquanto segunda natureza aí. Isso está sob o jugo do dúvida, a sua dignidade a ser respeitada. O existente naturalizado, isso hoje togado, engravatado ou bracelete-assinalado, ao tomar consciência da racionalidade que o sustenta, por excelência naturafóbica, ou seja, a consciência de que a sua racionalidade e o seu aí desenvolveram-se progressivo-regressivamente por meio de uma incondicional rejeição e total oposição racional ao sentido e à ideia de “natureza”, – isso não se mostra estranhado justamente com o dever-ser-ter-sido para o outro aquilo que é como é, a respeito do qual essa racionalidade logrou sem dúvidas se assenhorar logicamente de tudo o que a sua própria convicção sempre lhe permitiu, o que foi um dia ao mesmo tempo estranho e familiar. Assim, podemos entender por quais vias o existente não está apenas monstruosamente aí, mas é fabricado racionalmente e essa fabricação é a fabricação lógica do seu próprio autodesprezo. Ou seja, a fabricação do naturalizado forma um arco com o desprezo dos homens por si mesmos; de modo paradoxalmente concupiscente, forma um arco com o desprezo dos homens pelo resto, ou pela alteridade eventualmente livre dos processos de produção; e mais especificamente, forma um arco com o desprezo pelos animais não humanos que todavia restam. A

⁷ Em português lemos: “os homens, com efeito, vivem, propriamente como o resto dos animais, esta realidade como uma condição natural cuja dinâmica não pode ser modificada e deve ser aceita como inevitável.” (Benini, 2014, p. 9; tradução nossa).

⁸ Em português lemos: “pelo qual uma razão que se auto-define como alteridade à natureza deu a etiqueta de ‘natureza’ a tudo o que não reputava digno de ser respeitado.” (Benini, 2014, p. 14; tradução nossa).

naturalização do que é, a linguagem da naturalização, deixa em si catalisar, como lembrança, contudo, o momento no qual se torna evidente a situação agrilhoadada da própria humanidade e o seu autodesprezo.

Ora, é importante lembrar que entram em questão aqui muitas das principais implicações desenvolvidas pela dialética do esclarecimento, de acordo com as quais podemos entender que o pensamento de Adorno se mantém em íntima convivência “bélica” com os pensamentos de Kant, Hegel, Marx e Lukács. Nesse âmbito estão em jogo não apenas as ideias e os conceitos de natureza e de sociedade, mas a própria imprópria produção da subjetividade, a objetividade e a sensação, a dominação e o estado. A sensação espremida. Reprimida em si e no outro. Assim, a corporeidade. Em nome da forma da consciência universal. Mas, essa constelação de autores, temas e coisas, estremecida em sua transitoriedade, em ruínas, acaba mostrando que já não há um reino natural em si, puro ou idílico, e sim tensões históricas concretas em constante operação a fim de neutralizar, de anestesiar quaisquer modos afeitos de experiência não mortificada, não presa à hierarquia da razão dominante e da reflexão do ser enquanto predeterminação do existente por sobre si e por sobre o outro; e que nessas tensões se mesclam elementos aparentemente naturais e sociais, sem o amparo, o abrigo ou a proteção de uma percepção pretensamente clara e distinta, abstraída do sujeito empírico e do tempo. Nesse sentido, novamente de acordo com Erica Benini, a natureza não é aquela que seria simplesmente a outra da razão, pois a própria *“definizione di uomo razionale abbia mutilato le parti naturali e corporee dell’essere umano che gli permettono una sintonia con il mondo”*⁹, de forma que a razão ocidental instrumental e a estrutura de linguagem de dominação hegemônica que lhe corresponde respondem irresponsavelmente pela criação de tal dualismo entre natureza *versus* sociedade, dualismo de acordo com o qual as sociedades no capitalismo tardio se mostram fatidicamente como segunda natureza – e a desconstrução desse dualismo apontaria para *“un recupero della corporeità che permetta un’esperienza di se stessi e del mondo non più in termini di astrazione.”*¹⁰

⁹ Em português lemos: “[a] definição de homem racional mutilou a parte natural e corpórea do ser humano que lhe permitia uma sintonia com o mundo.” (Benini, 2014, p. 13; tradução nossa).

¹⁰ Em português lemos: “uma recuperação da corporeidade que permita uma experiência de si e do mundo não mais em termos abstratos.” (Benini, 2014, p. 13; tradução nossa) Sigamos mais um pouco o fluxo do pensamento de Benini: *“Interessante a questo proposito un aneddoto riportato da Habermas, secondo cui in una lezione Adorno fa derivare il discorso sull’umanità dalla reazione contro il dolore provocato dall’atto di violenza nei confronti dei cavalli addestrati. Nemmeno un anno fa Adorno tenne una conferenza davanti alla corporazione dei filosofi. Mi è rimasta in mente soprattutto la citazione di una pagina di Peter Altenberg (tratta dall’edizione di Karl Kraus), dove si parla di “umanità” a partire dal maltrattamento quotidiano dei cavalli. Questi casi di maltrattamento “non cesseranno mai*

(Essa desconstrução, lembro, já foi referida por Jacques Derrida em *Fichus*, seu discurso de Frankfurt, no início do novo milênio, quando recebeu o prêmio Theodor Adorno. Lembro também que não é o intento do presente ausente ensaio destrinchar o sentido ou o sonho de animalidade no pensamento de Adorno).

Volto, assim, a citar Cortázar (1998):

Aquí en París leo pocas cosas rioplatenses porque los afrancesados, señora, somos terribles. Ahora pasa que montones de famas, esperanzas y cronopios me envían no se sabe bien por qué numerosas publicaciones en forma de manuscritos, rollos, papiros, cilindros, plaquetas, separatas, hojas sueltas con carpeta o sin, y sobre todo, volúmenes impresos en Buenos Aires y en Montevideo, sin hablar de mis tías que mantienen encendida la antorcha de los suplementos dominicales, que como antorcha es bastante curiosa porque apenas llega a mis manos tiende a convertirse en pelota de papel para alegría y desenfreno de Teodoro W. Adorno que se revuelca con ella en estrecha convivencia bélica (p. 142).

6. Mammút

Então, passo para a segunda parte das *Minima moralia*, composta por cinquenta aforismos escritos no ano de 1945, atravessados pela seguinte epígrafe do filósofo inglês Francis Bradley, que viveu nos séculos XIX e XX: “*Where everything is bad/ it must be good/ to know the worse*”. Evidentemente é um haicai essa epígrafe. E parece ter sido essa a forma transitória de acordo com a qual o arcaico pôde se fazer escutar, no sentido

finché, di fronte a essi, i passanti non saranno diventati così decadenti e così poco padroni di sé da commettere essi stessi, nella loro sensibilità irritata, un delitto rabbioso e disperato sparando direttamente al vetturino vigliacco. La semplice incapacità a reggere oltre la vista del maltrattamento sarebbe l'azione più significativa che spetta all'uomo-del-futuro, decadente e debole di nervi! Finora infatti gli uomini hanno sempre avuto la forza di ritenere queste faccende come insignificanti e estranee’. Em português lemos: “Interessante quanto a este propósito uma anedota mencionada por Habermas, segundo a qual, em uma lição, Adorno deriva o discurso sobre a humanidade da reação contra a dor provocada pelo ato de violência em relação aos cavalos adestrados. ‘Nem um ano faz, Adorno fazia uma conferência ante uma corporação de filósofos. Permaneceu em minha lembrança sobretudo uma citação de uma página de Peter Altenberg (trata-se da edição de Karl Kraus), na qual se fala de ‘humanidade’ a partir do maltrato cotidiano aos cavalos. Estes casos de mau-tratamento ‘não cessarão até que, de frente a esses, os passantes não tenham se tornada tão decadentes e tampouco mestres de si para cometer esse mesmo ato, de acordo com as suas sensibilidades irritadas, um delito enfurecido e desesperado, atirando diretamente contra o cocheiro covarde. A simples incapacidade de suportar, de aguentar, a visão do maltrato para mais longe, para além, seria a ação mais significativa que espera o homem do futuro, decadente e débil dos nervos! Até o momento, com efeito, os homens tiveram sempre força de considerar essas tarefas como insignificantes e estranhas’”. (Ibid.; tradução nossa).

de tocar e de *sentir*, de reverberar os seus ecos em cada um dos cinquenta aforismos dessa parte em cacos da existência denunciada. No que diz respeito à montagem do presente ausente bestiário adorniano, tais ecos podem ser escutados especialmente nos momentos de *irreconciliação* de certos incertos fragmentos de vida danificada com a realidade de onde provêm. Aqui eles estão concentrados no que se mostra fantasticamente.

“Há alguns anos circulava nos jornais americanos a notícia do achado de um dinossauro bem conservado, no reino de Utah” – inicia assim a apresentação do aforismo setenta e quatro, que se chama *Mammut*. A ossada do animal indicava que ele sobrevivera aos seus iguais e era milhões de anos mais jovem do que os até então conhecidos. – “Notícias desse jaez, tal como a insuportável moda humorística do Monstro do Lago Ness e o filme King Kong, são projeções coletivas do monstruoso estado total.” (Adorno, 2001, p. 115).¹¹ A *prima facie*, em face e em fase incipiente do momento da sua apresentação, o mamute em questão se mostra frente à racionalidade em suas expressões mais arraigadamente políticas, no sentido de jurídicas e de polícias, no sentido de bancos e de bandos e de guerras. E de comunicação. Porém, esta *prima facie* ou primeira aparência comprometida com o habituar-se à figura do horror, deixa-se ela própria suspender e surpreender em seguida, nesse aforismo, no corpo em transição de um monstro de linguagem, deixa-se surpreender pela imagem dialética dos *zoologischen Gärten*, os jardins zoológicos, que se subpõem, imiscuindo-se na pele da figura do mamute. Então, uma face amalgama-se à outra, tornando-se outro o mamute. A pele de um mamute. O deslocamento da representação da totalidade social se opera aí como numa fantasia: dadas as diferenças materiais entre o estado total e o jardins zoológicos, dada a imagem cristal que os zoos não obstante promovem, ainda que sejam gradeados e plenamente administrados e domesticados e controlados e cruéis como deveras são, e que possam estar localizados em estados totalitários, eles mostram, não obstante, uma esperança – “a esperança, pela qual a atualidade do mais remoto anseia, que gostaria de sobreviver à injustiça da criação animal, que foi pelos homens cometida,

¹¹ Em alemão lemos: “Vor einigen Jahren ging durch die amerikanischen Zeitungen die Meldung vom Fund eines wohl erhaltenen Dinosaurus im Staate Utah. Betont war, das Exemplar habe seinesgleichen überlebt und sei um Millionen Jahre jünger als die bisher bekannten. Solche Nachrichten, ebenso wie die abstoßend humoristische Mode des Loch-Ness- Ungeheuers und wie der King-Kong-Film, sind Kollektivprojektionen des monströsen totalen Staates”. (Adorno, 1951).

quando não contra si mesmos.” (Adorno, 2001, p. 115).¹² Então, é nesse sentido que o fragmento em questão vem a ser vislumbrado. Trata-se de sentir uma pele espessa, dura e rugosa. E ainda que não tenhamos presenciado a descoberta de uma nova espécie, o que vislumbramos nessa pele que é papel e fragmento, aquilo com o que nos deparamos aqui, parece uma monstra inédita, configurando-se em gesto, numa de suas metamorfoses, ali em trânsito, em ruína. Monstruosa atualidade. O mais remoto que anseia por. Face. Suscita a esperança. E isso me leva a distinguir a face infantil nesse aforismo, face vislumbrada junto aos vincos das memórias que brotam da espessura e da tessitura desse animal quando ele é percebido, sentido nessa figura atravessada por muitos espectros, dentre eles também os espectros das mais tenras experiências com os jardins zoológicos, dentro e fora destes, experiências que podemos entender como cruciais para a percepção do desvelar-se do mamute na formação burguesa de Adorno, na qual desde muito cedo e até ao final se manteve envolvida corporalmente com as matérias e com as figuras e com uma linguagem própria, as quais serviram para nominar não apenas a si mesmo fantástica e infantilmente, mas também para nominar alguns dos seus familiares e amigos mais próximos, constelando uma pequena *menagerie*. – Mas isso não é meramente uma jogada biográfica. Ainda que fosse relevante mostrar também quais os pseudônimos que foram atribuídos à esposa, à mãe e à tia e talvez principalmente a si mesmo, não são estes que transluzem a face da besta em questão, o mamute. A esse respeito, pois, apenas é relevante aqui trazer à tona que Mammut era o nome pelo qual Adorno chamava a Max Horkheimer, carinhosamente. Tal nomeação, evidentemente, deixa vislumbrar mais uma transição monstruosa, ruinando junto à pele de um fragmento de linguagem da linguagem danificada tornada figura descoberta de um animal. Não se trata, pois, de algo realista meramente ou de algo que se poderia deixar de enfrentar, esse apelido biopessoal. Aqui estamos no nível da fantasia, sabemos. E as fantasias não dizem respeito tão somente à criatura que as vislumbrou e as descreveu. É evidente que não há cabimento comparar o estado total ou o jardim zoológico a uma pessoa, compará-los literalmente. Não é disso que trato aqui. Mais interessante é refletir acerca do senso de assombro que desperta hoje o vislumbre fractal desse mamute, desde um ponto de escuta e desde um tato de vista que possam se abrir para aquilo que Robert Savage referiu como uma espécie de “*somnambulistic sense*

¹² Tradução modificada. Em alemão lemos: “*Die Hoffnung, welche die Gegenwart des Ältesten begehrt, geht darauf, es möchte die animalische Schöpfung das Unrecht überleben, das ihr vom Menschen angetan ward, wenn nicht ihn selber, und eine bessere Gattung hervorbringen, der es endlich gelingt*”. (Adorno, 1951, p. 210).

of certainty” (Savage, 2004, p. 105), presente ausente nos manuscritos mais precoces de um hipopótamo.

Estranhas figuras conduzem para os traços marcantes do presente ausente fragmento bestial que é o mamute. Voltando à imagem dos jardins zoológicos, torna-se relevante apontar que estes sejam pensados e “organizados segundo o modelo da arca de Noé, pois, desde que eles existem, a classe burguesa aguarda o dilúvio.” (Adorno, 2001, p. 115).¹³ Ora, isso quer dizer que os zoológicos não estão meramente organizados por uma utilidade, por exemplo, para o entretenimento ou para o ensino (que acabam sendo fracassos pretextos). Eles se organizam em consonância com o modelo da Arca de Noé, isto é, com um modelo no sentido de protótipo e de ideia. Motivo pelo qual a iminência e a presença mesma do dilúvio se tornam, outrossim, evidências, figuras de linguagem conjunta, constelacional, monstrando-se, outrossim, na pele que é a face do mamute – algo que talvez se desmanche ou não. O mamute configurar-se-ia, assim, aparentemente, sob a tônica da salvação quando esta se encontra conjurada ao ideal da reconciliação. Ou seja, falando historicamente, transita no mamute a aparência da reconciliação no estado catastrófico das coisas. Isso como momento. Mas o modelo da arca, fatidicamente imiscuído hoje ao desenvolvimento técnico da linguagem biopolítica e seus desdobramentos no novo milênio, oferece, contudo, outra face ao relampejo subjetivo no corpo do monstro em questão quando em sua textura se catalisa a reunião hipocrática de determinadas espécies: os zoológicos “são alegorias de que um exemplar ou um casal resiste ao destino que à espécie enquanto espécie está determinado. Daí que os jardins zoológicos tão excessivamente providos das grandes cidades europeias atuem como formas degenerativas.” (Adorno, 2001, p. 116).¹⁴ Cristaliza-se em alegoria o mamute; em sua forma, seu aspecto ou vulto: o jardim que lhe faz face ou sombra e no qual mais de dois elefantes, de duas girafas ou de um hipopótamo são considerados prejudiciais, jardim que se mostra como um produto autêntico do imperialismo colonial do século dezenove (“*in ihrer authentischen Gestalt sind Produkte des Kolonialimperialismus des neunzehnten Jahrhunderts*”), é ao mesmo tempo uma expressão da forma degenerativa da sociedade no capitalismo tardio e uma aparência da forma decadente da salvação. A aparência da forma expirada. Expressão das

¹³ Em alemão lemos: “*Sie sind nach dem Muster der Arche Noah angelegt, denn seit sie existieren, wartet die Bürgerklasse auf die Sintflut.*” (Adorno, 1951, pp. 210-11).

¹⁴ Em alemão: “*Sie sind Allegorien dessen, daß ein Exemplar oder ein Paar dem Verhängnis trotz, das die Gattung als Gattung ereilt. Daher wirken die allzu reich besetzten zoologischen Gärten großer europäischer Städte als Verfallsformen: mehr als zwei Elefanten, zwei Giraffen, ein Nilpferd sind von Übel.*” (Adorno, 1951, p. 211).

desmoronadas formas. Pois, em sua organização, os zoológicos evidenciam aos homens a fórmula do cativo, a inevitabilidade do cativo (“*die Unausweichlichkeit des Gefängnisses. Sie ist eine Konsequenz der Geschichte*”), quer dizer, a forma cuja consequência mostra a constante histórica de acordo com a qual a própria consciência se acha aprisionada. (E o mesmo se apresenta nos jardins botânicos). Trata-se de domínio, de mediação e de exotismo. Leão, cavalo, tigre. Borboleta e alfinete. Jaula e desenvolvimento. *Sapiens*. Fosso ou grade. Natalidade. Naturalidade. Isso mostra a face em questão, em escombros. E o seu nome, que também aqui expressa um abuso da linguagem, não vem a se confundir com o plano ontológico da presença a si mesma, no qual o ser nomina o todo, denominando-se como originalidade, dispondo-se de modo arranjado, logrando inclusive determinar-se como natureza. Porque na complexão aparente das faces desse mamute transita as fímbrias da irreconciliação ou, antes, transita ali *in extremis* a monstruosa possibilidade impossível da conciliação no seio da sociedade hiper-racionalizada. Perpassa e se abre a recusa às ofertas de conciliação providas de uma racionalidade cuja apoteose foi o auto-encantamento com a existência, na existência, sob os critérios do seu próprio pensamento, como se isso ou aquilo que pudesse vir ser salvo estivesse imediatamente presente. Perpassa nesse monstro, o mamute, o deslumbramento com os poderes classificatórios, com as substituições consoladoras e plenamente funcionalizadas junto às grades e às correntes destinadas pelo *logos* para sintetizar a precedência do ser as suas próprias necessidades, remetendo-se logicamente à consolação; a progressão irresistível do *logos* que conduziu a ideia de salvação ao seu valor limítrofe, de acordo com o gerenciamento e o fortalecimento gerais das leis da presença e da submissão, regidas pela lei formal objetiva da racionalidade existencial, a substituição, junto a qual a filosofia do ser reclama seu sentido e se dissolve e flutua em pensamento. E tal progressão, enquanto um meio de tornar volátil o domínio, o saber que é poder e saber da dominação torna vestígio a face em face do que sempre foi, a repetição doente, repetição de uma existência numa *anexistência* justificada de maneira feliz. O presente ausente mamute ora em questão arcaíza, ruína, por assim dizer, o pensamento sancionado como inalterável no presente do indicativo do verbo *ser*, a desesperada consolação no horror onipresente racionalizado e tornado justificção ideológica da ordem social dada. Mostra a consciência desesperada em vias de ser apaziguada nas veredas da vida falsa. Por isso catalisa, em seu corpo tornado fragmento da vida danificada, racionalidade e irracionalidade, reconciliação e irreconciliação. Subleva o conceito mesmo de reconciliação no pensamento de um hipopótamo. O mamute deixa em si transitar o

corpo de uma situação gestual animal em cacos, fractal, e não se entrega frente à humanidade meramente como que frente ao espelho, sob o jugo da alienação, da dominação e da promessa de conciliação com o estado atual das coisas, mas sim se expõe fundamentalmente sem tréguas, pele, rosto, besta frente a uma racionalidade mítica na prática e disposta de forma plena à dissimulação da identificação da não identidade na identidade absoluta com o existente. Mascara-se, pois, nesse fragmento de corpo de linguagem mamute também a utopia como oposição ao estado de coisas existente, a utopia capaz de suportar a alteridade de uma linguagem por vir que, segundo as palavras de Savage (2004), “*can only be gestured toward, never discursively fulfilled*” (p. 109).¹⁵ A situação cristal do monstro mamute, irônica e radicalmente, acaba apontando que apenas na irracionalidade própria da cultura, a saber, nos muros, nas grades e nas valas dos jardins zoológicos, poder-se-ia apanhar, talvez conservar ou manter a “natureza”, pois “a racionalização da cultura, que abre as suas janelas à natureza, absorve-a de modo cabal eliminando, juntamente com a diferença, o próprio princípio da cultura, a possibilidade da reconciliação” (Adorno, 2001, p. 117).¹⁶

7. Mínimo

Entendo que um enigma se criptografa nessa última referência. É certo que aqui não me dedico a tratar ou abordar o conceito de reconciliação na filosofia de Adorno, cujas implicações críticas exigem um outro ensaio e certamente compreensões bem mais acuradas e profundas a esse respeito, nas quais se deixem transluzir sofrimento, natureza e arte, frente a uma radical crítica estética na sociedade biopolítica. Contudo, faço questão de lembrar as palavras de Camilla Flodin, para quem “*the domination of humans and the domination of animals are related*”, quando aponta que o conceito de reconciliação na estética de Adorno, por vezes tangenciando ou interseccionando o sentido de “natureza” ante a racionalidade hegemônica, envolve-se, nas obras de arte,

¹⁵ É importante seguir um pouco mais o desenvolvimento do pensamento de Savage nesse momento: “*The point should be, however, that Adorno does not simply extend his solidarity with these mostly ruminant, mostly African mammals (or marsupials, in the wombat’s case) to the rest of creation. The beasts that irregularly stray into his texts are of a distinct type. They are all wild or exotic enough to be recognizable in their otherness, their apartness from (European) humans – no dogs or cats, for instance – without being sufficiently alien to seem absolutely inhuman – no insects, reptiles or fish. The warm, moistly sympathetic eyes of such animals become, in Aesthetic Theory, the mirror in which the viewer both loses and rediscovers himself as part of nature (...)*” (Ibid., p. 109).

¹⁶ Em alemão: “*Nur in der Irrationalität der Kultur selber, dem Gewinkel und Gemäuer, dem auch die Wälle, Türme und Bastionen der in die Städte versprengten zoologischen Gärten zuzählen, vermag Natur sich zu erhalten. Die Rationalisierung der Kultur, welche der Natur die Fenster aufmacht, saugt sie dadurch vollends auf und beseitigt mit der Differenz auch das Prinzip von Kultur, die Möglichkeit zur Versöhnung.*” (Adorno, 1951, p. 213).

com as formas sensíveis de expressão da não-identidade, ainda que, em suas palavras, “*in nature-dominating society, however, nature’s more is not reconized*”, motivo pelo qual não se tornaria possível oferecer uma imagem positivamente definida para uma tal reconciliação, “*the flash-like vision of the possibility of a changed relationship between humans and animals*. (Flodin, 2011, s/p.). A esse respeito, para Erica Benini, “*la ragione che mette in crisi se stessa e rifiuta di relazionarsi alla realtà da una posizione di superiorità può potenziarsi in animalità in un senso nuovo*”¹⁷, numa potencialidade de linguagem, por assim dizer.

Enfim, outras bestas ainda aparecem desaparecem nas *Minima moralia*, tornando-se também corpos de linguagem nos quais se consubstanciam em trânsito cães, morcegos, abutres e lobos, citando apenas algumas outras dessas transparências. Certamente seria relevante chegar a uma exposição fantasmal dessas figuras, ampliando a constelação que este presente ausente ensaio procurou elaborar. Também em outras obras de Adorno podem ser encontradas figuras animais que seriam cruciais para desdobrar novas exposições críticas frente à racionalidade existencial hegemônica. São notáveis, sobretudo, as composições inscritas em *Dialética do esclarecimento*, os aforismos ali apresentados (para além dos próprios ensaios mais conhecidos, os quais mostram a dialética civilizatória em seu progresso e dominação), aforismos tais como “cão atropelado”, “*prix du progrès*”, e, mais obviamente, “o homem e o animal” assim como “sobre a gênese da burrice”. Talvez fosse interessante e relevante elaborar ainda os fragmentos de uma constelação vegetal, e talvez de outra mineral, nos escritos adornianos, dialetizando isso, eventualmente, com as variações de montagens e constelações bestiais possíveis. Mas o presente ausente ensaio é mínimo. Só. E é frágil. Adotou em si a forma da transitoriedade. Tornou-se ele mesmo apenas uma variação, um modelo. E por isso não pôde dar cabo sequer do livro que pretendeu abrir à exposição. Toda a terceira parte das *Minima moralia*, portanto, - escritas basicamente nos anos de 1946-47, parte transtornada pela epígrafe de Charles Baudelaire, a saber, “*Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute?*”, ou seja, transtornada pela pergunta a respeito da experiência no mundo tornado avalanche, se essa avalanche levará ou lavará os sujeitos em sua lama – fica aqui à espera de que a sua lembrança um dia desperte e torne a escavar, a abrir as jaulas ou as valas onde só aparentemente se mantêm controladas outras bestas, ali justamente à espera dessa ação, a qual eu ainda gostaria de

¹⁷ Em português lemos: “a razão que coloca a si mesma em crise e que recusa se relacionar com a realidade desde uma posição de superioridade pode se potencializar em um sentido novo.” (Benini, 2014, p. 15; tradução nossa).

chamar ação de linguagem animal, à espera da ação ecológica crítica que liberte a linguagem mesma.

Bibliografía

- Adorno, T. (1951). *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin/Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. (2001). *Minima moralia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Adorno, T. (2001a). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. Joaquín Mielke. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (2005). *Minima Moralia. Reflections on a damaged life*. Trad. E. F. N. Jephcott. London/New Yoork: Verso.
- Benini, E. (2014). Ein gutes Tier gewesen zu sein. Riflessioni a partire da Adorno. *Animal Studies, Anno III, nº 9*, pp. 7-16.
- Cortázar, J. (1998). *Vuelta al día en ochenta mundos*. Tomo I y II. Ciudad de Mexico: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2001). *Fichus, Discurso de Frankfurt*. Recuperado de: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/>
- Flodin, C. (2011). The wor(l)d of the animal. Adorno on art's expression of suffering. *Journal of Aesthetics & Culture, Vol. 3*. DOI: 10.3402/jac.v3i0.7987
- Gagnebin, J.M. (2008). Uma filosofia moral negativa? *Kritheron, 117*, pp. 143-152.
- Savage, R. (2004). Adorno's family and other animals: a review of Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genier* (S. Fischer, 2003) and Stefan Müller-Dohm, *Adorno. Eine Biografie* (Suhrkamp, 2003). *Thesis Eleven, 78 (1)*, pp.102-112.
- Santos, M.L. dos (2010). *Constelação vital: da vida excitada à vida incitada. Um ensaio sobre o pensamento de Theodor Adorno*. Programa de Pós-Graduação em Filosofia PUCRS (Tese), Porto Alegre.

ALEXANDRE COSTI PANDOLFO

Nasceu em Porto Alegre, Brasil, em 1985. É professor e estudante, escritor e pesquisador. Atua, estuda e pesquisa em Estética, Filosofia da arte e Teoria literária; Arte e intervenções urbanas; Crítica à violência, ao Estado e ao Poder punitivo. É Doutor em Teorias Críticas da Literatura (PUCRS, 2016), atuando como bolsista do CNPq, desenvolvendo pesquisa sobre as articulações entre Literatura e Filosofia. Durante o doutorado realizou período de intercâmbio na Humboldt-Universität zu Berlin como bolsista do PDSE/CAPES. Em 2016/17 foi pesquisador de Pós-Doutorado no PPG Letras da UFPel, como bolsista PNPd/CAPES e em 2017/18 pesquisador de Pós-Doutorado no PPG Literatura da UFSC, também como bolsista PNPd/CAPES. Este ensaio é fruto das pesquisas desenvolvidas sob o financiamento da CAPES nos dois últimos anos.

ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL: DEL LLEGAR-A-SER-COM AL RESISTIR-COM

**ENTRE O HOMEM E O ANIMAL:
DO CHEGAR-A-SER-COM AO RESISTIR-COM**

**BETWEEN THE MAN AND THE ANIMAL:
FROM THE BECOME- WITH TO THE RESIST-WITH**

Enviado: 10/08/2018

Aceptado: 17/10/2018

Jorge Vélez Vega

Maestro en Filosofía. Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma Nacional de México. Universidad Autónoma de Querétaro.

Email: jorgevelezve@outlook.es

El ensayo propone llevar a cabo un ejercicio de pensamiento con la finalidad de provocar en todo lector un sentimiento animal. Dicho ejercicio va acompañado de la realización de una dinastía que busque desenterrar las relaciones de poder que han fijado el estado de dominio establecido por el hombre sobre el animal. Tras este desocultamiento de las relaciones de poder, serán expuestas las características del protoestadio del espejo, cuyo principio radica en la producción del hombre a partir del reflejo animal. De esto se desprende la posibilidad de proponer la siguiente hipótesis: si el hombre se ha producido a partir del reflejo con el animal, entonces el hombre es un resultado en la medida en que llega-a-ser-con los animales. Esto permitirá generar una zona de contacto en la cual se pueda llevar a cabo la resistencia con ellos. Como consecuencia de lo anteriormente dicho, resulta posible encontrar una salida al estado de dominio del hombre sobre el animal.

Palabras clave: dinastía, protoestadio del espejo, zona de contacto, llegar-a-ser-con, resistir-con

O ensaio propõe realizar um exercício de pensamento com o propósito de provocar em cada leitor um sentimento animal. Este exercício é acompanhado pela realização de uma dinastia que busca desenterrar as relações de poder que fixaram o domínio estabelecido pelo homem sobre o animal. Após a revelação de tais relações de poder, serão expostas as características do proto-estado do espelho, cujo princípio está na produção do homem por meio do reflexo animal. A partir disso, torna-se possível desenvolver a seguinte hipótese: se o homem tem se produzido através do reflexo animal, então o homem resultaria do chegar-a-ser-com os animais. Isto permitiria dar ensejo a uma zona de contato na qual se tornaria possível conduzir a resistência com eles. Desse modo, com base no que fora dito, seríamos capazes de encontrar uma saída ao estado de domínio do homem sobre o animal.

Palavras-chave: dinastia, proto-estado do espelho, zona de contato, chegar-a-ser-com, resistir-com

The essay proposes to carry out an exercise with the purpose of provoking in every reader an animal feeling. This exercise is accompanied by the realization of a dynasty that seeks to unearth the power relations that have established man's domination over the animal. After the revelation of such power relations, the characteristics of the proto-state of the mirror, whose principle lies in the production of the man from the animal reflex, will be exposed. From this point, it becomes possible to develop the following hypothesis: if man has been produced through the animal reflex, the man would result from the becoming-with-animals. This would allow us to give rise to a zone of contact in which it would be possible to conduct resistance with them. Thus, based on what had been said, we would be able to find a way out of the state of man's dominion over the animal.

Key Words: dynasty, proto-state of the mirror, contact zone, becoming-with, resist-with

Mientras que los lobos aúllan a la luna, yo, a la distancia, escribo a Luna.

Kafka repite esto incansablemente: no busques la lucha, encuentra una salida.

G. Agamben, *Europa debe colapsar* entrevista con Die Zeit

...hasta un animal desprovisto de habla tiene conocimiento demoníaco del mundo.

H. Melville, *Moby Dick*

Ser uno es siempre llegar-a-ser-con muchos.

D. Haraway, *When Species meet*

Introducción

El dominio sobre el animal por parte del hombre ha sido posible gracias a dispositivos tan fundamentales y tan complejos como, por ejemplo, el lenguaje, la técnica y lo político, que provocan la escisión, la separación y la cesura entre el hombre y el animal. De lo anterior se sigue que pares conceptuales se instauren como marcos de inteligibilidad de la realidad así como de acción en correspondencia con esa división, a saber, sujeto-objeto, humano-inhumano, quién-qué. De esta manera, el hombre coincide con la serie sujeto-humano-quién, mientras que el animal lo hace con la serie objeto-inhumano-qué. Estas series, que corren en paralelo, impiden cualquier tipo de contacto o filtración entre una y la otra, cuyo efecto práctico, en la medida en que funcionan como aparatos de exclusión dados por el lenguaje, es la dominación (Sloterdijk, 2000). Además, estas series impiden trasladar atributos de una serie a la otra, lo que provoca pensar la inmutabilidad de un esencialismo de las series en su curso histórico. Dicha continuidad histórica de las series inmutables encuentra fácticamente, como efecto, la continuidad del dominio de una serie sobre la otra. En razón de esto, el ejercicio de

pensamiento aquí propuesto busca poner en tensión estas series al trasladar los conceptos de *quién* al animal y de *qué* al hombre, lo que permite pensar esta nueva realidad. La finalidad de este ejercicio de pensamiento radica, en la medida en que sea posible generar un sentimiento de la existencia parecido al de un animal, en proponer la idea de que el hombre sólo ha llegado a ser lo que es por la relación que ha encontrado con los animales, lo que, a su vez, significa que el hombre ha llegado-a-ser-con los animales. Si esto es así, entonces resulta posible proponer, con la intención de encontrar una salida al estado de dominio, que la resistencia no es algo exclusivo del hombre, sino que, en este caso, sería un resistir-con los animales. Para mostrar esto se propone el siguiente recorrido: 1) El sueño de Epiménides: la indistinción entre el hombre y el animal; 2) El animal y el otro protoestadio del espejo; 3) Otra vez la política, ¿otra vez el lenguaje?; 4) La resistencia-con.

1. El sueño de Epiménides: la indistinción entre hombre y el animal

Negar la animalidad ha significado, para algunos, en su más ingenua intención, erradicarla de la existencia humana, mientras que para otros resulta que estamos más cerca de seres inexistentes que de los existentes terrestres. Las alas del mágico desplazamiento ultramundano no han hecho otra cosa más que abandonar todo aquello que no las posee, a pesar de que sigamos anclados a la tierra como los otros terrestres. Dicho abandono es una entrega al silencio y al olvido y, como tal, se han provocado por diferentes medios, algunos en extremo terribles y otros, muy *humanitarios*. De alguna manera, esos medios para provocar el silencio y el olvido han sido fundados en relaciones de fuerza expresadas en el poder y en el dominio. Hay que realizar una “dinastía” (Foucault, 1999, p. 38)¹ para desenterrar o hacer aparecer las relaciones de

¹Recurrir a la iniciativa o a la provocación foucaulteana para realizar una dinastía —es decir, tratar de explicar toda una serie de fenómenos relacionados con el animal, desde el desocultamiento de las relaciones de poder que, en todo caso, tienen que ver con las relaciones de poder políticas— implica pensar que desde el origen, de Platón a Schmitt, de Aristóteles a Hobbes, y de Rousseau a Sloterdijk, sin importar si son contractualistas, decisionistas o teóricos de las hordas, el hombre comenzó con y desde el hombre mismo, sin compartir algo más con otros animales (sólo la violencia que ya de origen manifiesta Platón y se replica en toda la existencia de Occidente). Esto señala que el núcleo de la relación que tenemos con los animales es de origen político, porque lo primero en el hombre fue la política (la paleopolítica, le llamaría Sloterdijk).

Que si tecnicamos a los animales, que si los domesticamos, que si los explotamos, dominamos, industrializamos y comerciamos, que si los comemos, los necesitamos para la nutrición, los usamos de vestido y calzado, para el campo y la carga, puede muy bien entenderse desde las relaciones económicas de producción; que si a nuestros comportamientos violentos contra los animales les ponemos lineamientos, normas, principios de acción (éticas reguladoras de la violencia) lo podemos entender desde la ética. Sin embargo, hacer estos análisis estaría evitando

poder que se han mantenido ocultas en la cultura Occidental y que, como tal, han apresado la vida de los animales y de aquellos seres que han sido despojados del título de *hombre*², animalizándolos, bestializándolos y/o deshumanizándolos.

Las relaciones de fuerza no se encuentran en el *hombre*, ya que éste es un resultado de toda una serie de dispositivos que lo configuran, logrando así abrir, en principio, la dicotomía hombre-animal; sin embargo, la relación de fuerza se establece desde la *animalidad* que en todo caso somos y que los dispositivos terminan excluyendo. Dispositivos tan fundamentales como el lenguaje y lo político, por ejemplo. Después de todo, desocultar las relaciones de poder no significa otra cosa más que evidenciar las relaciones políticas que se han producido y han creado un modo de relación particular, que en nuestro caso tiene que ver con la relación hombre-animal. Por mucho, han sido las relaciones políticas, vinculadas a la potencia del lenguaje, las que han generado la exclusión de los animales no humanos, porque, como núcleo de la política, el lenguaje (*logos*) sirve como medio de selección y de exclusión (Blumenberg, 2004) y, por tanto, la política selecciona y excluye, estableciendo así la relación particular que hemos mencionado.

Dicha relación representa una distancia que no puede ser otra expresión más que la del repudio o asco hacia esas otras entidades que se encuentran en su forma de vida peculiar. El desprecio es uno. Como si de inicio la humanidad hubiese encontrado un enemigo común en *eñ* animal. Recordemos que Platón, en el *Protágoras* (320d-322d), ya plantea esa idea al representar al hombre desnudo (entregado a su nuda vida), sin técnica y sin virtudes políticas, enfrentado *al* animal contra quien encuentra siempre la muerte. Y el hombre, una vez que ha sido *equipado* con la técnica y las virtudes políticas, no provoca otras relaciones más que la de la defensa y la violencia contra esa amenaza, que va desde la mosca hasta el lobo.

desde el principio el núcleo por el cual se originan incluso esas mismas relaciones, a saber, el que se constituye por las relaciones políticas.

²En adelante, se entiende *hombre* como sujeto del humanismo, a sabiendas de que dicho término invisibiliza la distinción sexo-genérica mujer-hombre, femenino-masculino. Además, si es propuesto y expuesto el *hombre* sólo es en la medida en que es deseable, para este ejercicio de pensamiento, tomarlo como punto de partida para, como sugiere Bernard Stiegler (2002), “*perturbar de manera radical* la frontera que separa la animalidad de la humanidad” (p. 206).

³ Con estas cursivas retomamos la idea de Jacques Derrida (2008), quien hace la distinción entre el animal y los animales: “¡El animal, vaya palabra! Es una palabra, el animal, es una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo” (p. 39). El animal: fórmula que refiere la homogeneidad de toda entidad animal que resulta ser distinta del hombre... por hecho del hombre mismo. Los animales: fórmula que refiere la heterogeneidad y singularidad de toda forma de vida animal. Así, el hombre no se encuentra con el animal, sino con los animales.

Occidente encontró en *el* animal un enemigo que, si bien habría que eliminar, también podría muy bien ser dominado, sometido, domesticado o incluso humanizado. Bajo este dominio, el animal humano llevó a cabo la dominación a otros ámbitos de la existencia animal al no atribuirles lenguaje, razón, cultura, religión, moral, técnica, etc. El hombre no fue posible por un origen biológico tan solo, sino por su distinción con el otro, que en este caso es un animal. Sin embargo, dicha distinción sólo pudo haber emergido, en principio, desde un pasado asimilado y siempre idéntico, en el cual un animal, al deponer su propia forma de vida, llegó a ser *hombre*, pero, en esa transformación, despertó en miles de ocasiones bajo un sopor de la existencia cuya característica principal fue la indistinción entre el hombre y el animal.

Con base en dicha indistinción, ahora habría que realizar un ejercicio de pensamiento que consista en sumergirnos en un sueño, para así despertar, como dice Hans Blumenberg (2004), “con un *sentiment de l’existence* tal como pueda tenerlo un animal” (p. 22). De dicho estado depende el poder aproximarnos al animal que, en todo caso, somos, que no nos abandona o, mejor dicho, que nunca hemos abandonado del todo a pesar de que exista en la exclusión.

Este experimento mental y somnífero se juega su existencia en aquella leyenda griega del filósofo Epiménides quien durmió cincuenta y siete años en una cueva. Al salir de la cueva ya no fue capaz de reconocer el mundo que lo rodea ni el mundo fue capaz de reconocerlo (Blumenberg, 2004). Es en ese intersticio, al no reconocer ni ser reconocido, donde se encuentra la oportunidad para propiciar un nuevo comienzo o, en otras palabras, suscitar el acontecimiento que posibilite en su actualización otros mundos posibles. Ahí encontraremos una fulguración de lo que está por venir si pensamos en la relación que tiene el hombre con los animales. También existirá la posibilidad de cortar las alas que han sido creadas con el pensamiento mágico de lo ultramundano que, en realidad, han sido producto del dominio extendido a los animales.

El hombre ha ganado las alas por medio del sometimiento, el dominio y la violencia dirigida hacia el otro que, en todo caso, es un animal o de aquel a quien no se le permite ser *hombre*. Así, las alas mágicas del vuelo ultramundano se transfiguran en las alas del animal que existe más cerca de nosotros. Ahora hay que tratar de pensar y de quitar esas alas que tanto daño han causado.

Despertar bajo el sentimiento de la existencia milenaria del animal permitirá desconocer el mundo que ha configurado la relación del animal con el hombre, en la que

éste siempre aparece como superior a aquél en todo sentido con la gran posibilidad de la dominación. Que si el hecho mítico-biológico ha dicho que los animales acabarían con la especie humana, el criterio político sin duda entra al relevo para hacer salvar la existencia del hombre. Así, tras el despertar no reconoceremos al mundo ni éste a nosotros, lo que significa abrir la posibilidad de no reconocernos a nosotros mismos en el dispositivo que nos ha producido, estando así ante la apertura de un mundo diferente ya que en cada despertar existe la fulguración de la diferencia.

2. El animal y el otro protoestadio del espejo

Que los animales están desapareciendo, idea de John Berger recuperada por Akira Mizuta Lippit (2000) para abrir su libro titulado *Electric Animal*, es algo de preocupación y de cuño netamente moderno, por no decir contemporáneo. Es algo que apela en su mayor expresión a los seres humanos del siglo XXI. No por nada el bombardeo mediático de la extinción masiva de especies animales, que está aconteciendo en nuestro tiempo y que va en aumento, es constante. No se trata de culpar a los hombres de los siglos anteriores ni del presente, pero tampoco se trata de liberarnos de la responsabilidad al afirmar como hecho de la vida que en el proceso evolutivo de las especies su posibilidad extrema estriba en su desaparición, como fracaso evolutivo. Más bien, aquí se trata de desvelar el dispositivo que de alguna manera ha permitido y provocado esa posibilidad extrema a gran escala. Si bien es posible hacer referencia a la tecnificación del mundo, entregado únicamente al cálculo y a la extracción de la energía que encierra, en la medida en que todo es comprendido como meras existencias de almacén, no hay que dejar de ver que la realidad se funda en la metafísica antigua y que, de alguna forma, en su despliegue ha llegado a consolidarse en el ejercicio extremo de poder y violencia sobre la naturaleza que, como se puede comprobar, está siendo devastada, sin otorgarle la oportunidad de un nuevo comienzo.

Habría que preguntar, no por la naturaleza en su abstracción, en la que se vuelve indistinto aquello sobre lo que hagamos referencia, pudiendo ser un hongo, un virus, una ballena o un bosque de coníferas, sino específicamente por la existencia de los animales que, después de todo, se encuentran inmersos en el proceso de devastación global. Sin embargo, con relación a su existencia podemos identificar de dónde proviene el exceso de violencia sobre sus vidas y sus cuerpos. Y no podemos afirmar otra idea más que la que indica un olvido originario procedente de la metafísica antigua y que ha trascendido la historia hasta llegar a nuestros días manifestado de maneras totalmente

diferentes. Olvido fundado en un origen (*arché*) que se ha vuelto fuerza histórica al configurar la relación hombre-animal de manera continua.

Recurrimos al mito prometeico narrado por Platón en el personaje de Protágoras, en el diálogo que lleva el nombre de este último: la aparición de los animales en el mito sólo está para presenciar su desaparición una vez que el hombre, ese otro animal que ha quedado desnudo y descalzo por el olvido de Epimeteo, al ser salvado por Prometeo se pone en el primer plano pero entre los animales mismos y los dioses. De ahí que, podría afirmarse, el hombre tenga más aspiración para levantar las alas del vuelo ultramundano hacia los dioses que el simple caminar pedestre que lo asemeja a los otros animales.

Esta centralización del hombre excluye, obviamente, a los animales y a los mismos dioses. De esto se dará cuenta una vez que a los hombres, ante el peligro del fuego y de la técnica, con los cuales ahora se eliminan, les sean entregadas por orden divino las virtudes políticas; a saber, la justicia y la amistad, además de la ley, cuya expresión ahora les permite no sólo estar juntos, sino construir ciudades tanto para vivir como para refugiarse y defenderse (de la cueva originaria ubicada en las entrañas de la tierra a la cueva política puesta en el exterior; de las entrañas del útero materno a la superficie del útero social que se expresa como ciudad, sociedad, pueblo). Del espacio apto para el refugio y la defensa llamado ciudad, los filósofos harán de él el único lugar donde el hombre puede ser y puede llegar a ser. Fuera de las fronteras, de las vallas, de las cercas y los muros, de la expresión y función del *nomos*, únicamente se encuentran esos extremos entre los que se sitúa el hombre: los animales y los dioses.

La ciudad aparece como un claro dispositivo de distinción y, a la vez, de identificación. De distinción por el simple hecho de que en su núcleo sólo pueden formarse hombres y no animales ni dioses. El *entre* en el que se manifiesta el hombre es el punto de distinción. De identificación porque el hombre ahí producido, al reconocer a los seres vestidos, con religión y con su misma lengua, podrá seguir haciendo la distinción política, primero, entre los que son animales o bestias y, después, entre otras figuras animales con formas humanas, como los bárbaros o los esclavos,⁴ a quienes

⁴ La idea expuesta, que determina a la ciudad como un operador de inclusión-exclusión, está fundada en la idea que tiene Agamben (2006) sobre la máquina antropológica de la antigüedad, caracterizada de la siguiente manera: "Exactamente simétrico es el funcionamiento de la máquina de los antiguos. Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano, aquí el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el mono-hombre, el *enfant sauvage* o el *Homo ferus*, pero también y, sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas" (p. 76).

fácilmente podrá designar como enemigos (*polemios*): las bestias como el enemigo originario y el extranjero como el enemigo político.

El dispositivo de la ciudad, que es un producto de la conjunción entre la técnica y la política, pone en entredicho la propia animalidad del hombre y la excluye de lo político. Asimismo, excluye a los animales, permitiendo sólo aquellos que han sido domesticados y cuya existencia esté puesta de alguna manera en función del sacrificio. Con esto se reitera la distinción y la identificación. Hay un uso de los animales en doble espectro: el uso instrumental y el uso ontológico que marcan la distinción y la diferencia con el hombre al afirmarlo en su existencia como el ser con razón y lenguaje.

El olvido de Epimeteo, que significa la centralización del hombre por parte de Prometeo, comienza a desplegarse por la esfera de la existencia del hombre hasta replicarse en lo íntimo de lo que puede llegar a producir. Así, la desaparición y exclusión de los animales, en su germen y no dado por su extinción, comenzó a producirse por el lenguaje, la técnica y la política del hombre. Comprobamos entonces que la política humana conlleva, desde el origen, un movimiento de alejamiento, separación y distanciamiento de los animales. Ahí es donde comienza su desaparición, al menos, de la ciudad. ¿Por qué en las megaciudades que habitamos hoy en día los animales han desaparecido? Porque la ciudad de inicio tenía ese proyecto fundado en la exclusión.

Si en principio se dio el olvido del hombre por parte de Epimeteo, en adelante se constata históricamente que el olvido de los animales fue el que continuó privilegiando al animal técnico que, a la vez, resulta ser “tan poco especializado y ser tan totipotente” (Agamben, 1988, p. 78). En este sentido, como lo explica Bernard Stiegler (2002), hay que aceptar que Prometeo, como dios de la previsión, tendría que ser acompañado por su hermano el imprudente caracterizado por la reflexión tardía. Para nuestro caso, tardío ha sido el momento en el que se ha podido reflexionar sobre la existencia de los animales más allá del entendimiento que se ha tenido de ellos desde el olvido originario.

El pecado de Epimeteo, si se quiere en un proceso causal, es la configuración de varias secuencias *mítico-históricas* que atravesaron el pensamiento de Platón en el diálogo *Protágoras*. El animal narrador, que no puede comenzar en su historia por medio de mitos, ha hablado también el comenzar de los demás animales. Si aquél no tiene comienzo, éstos no tienen historia que contar, porque simplemente no pueden. Así, será el hombre quien contará la historia de los animales, desde la *mito-creación* propuesta por las religiones, pasando por las creaciones racionales del pensar filosófico, hasta llegar a las demostraciones científicas de las ciencias biológicas; algunas de ellas,

cimentadas en la evolución. Al animal que existe sin palabra sólo le queda que otros hablen por él. Como bien ha señalado Lippit (2000):

El sujeto humano ha determinado hasta ahora gran parte de la discusión sobre el ser animal: desde el silencio aristotélico hasta el automatismo cartesiano y la negación hegeliana, el animal filosófico ha llegado a ocupar una posición constante a la sombra de la ontología humana. El animal se ha convertido, de acuerdo con esta genealogía, en un rastro que nunca sale completamente del alcance de la conciencia humana (pp. 50-51).

El animal, como sombra de la ontología humana, ha estado ahí entregado al olvido para afirmar la existencia del hombre. Así, Platón mismo utilizó en su mito a los animales como estrategia retórica para permitir el punto de irrupción y diferencia del hombre que, después de todo, es producto de la técnica.

Al llegar a este punto, es posible realizar el mismo juego de intercambio conceptual propuesto por Bernard Stiegler (2002) entre el *quién* y el *qué*, con relación a la técnica y al hombre, dando cuenta de que aquélla es el *quién* y éste es el *qué*.⁵ En este caso, el juego corresponde al animal y al hombre, ya que éste, en tanto sujeto, es el que ha configurado al animal como objeto, entendiendo al sujeto como *quién* y al objeto como el *qué*. Sin embargo, al hacer el intercambio de términos el hombre aparece como el *qué* y el animal como el *quién*. De esto se obtiene como resultado la siguiente fórmula: el animal (*quién*) ha configurado al hombre (*qué*). Y si el primer protoestadio del espejo⁶ se dio en la relación entre el córtex y el sílex, en la que la gran mediadora era la técnica, el segundo protoestadio del espejo se dio entre las formas de vida de los animales. El caso ejemplar de ello es la relación ancestral con el perro. El perro que, de origen, fue lobo y que con la

⁵ Bernard Stiegler (2002), en el primer volumen de su obra titulada *La técnica y el tiempo*, dedica el capítulo tres a pensar la relación entre el hombre y la técnica, a partir del verbo *inventar*, para hacer una pregunta y, a la vez, invertirla: “¿‘Quién’ o ‘qué inventa? ¿‘quién’ o ‘qué’ es inventado?” Stiegler señala que el “quién” y el “qué” corresponden a hombre y técnica. Sin embargo, no quiere corresponder únicamente al “quién” con el hombre y al “qué” con la técnica, sino que, al intercambiar los términos, pregunta: “¿y si el *quién* fuera la técnica? ¿y si el *qué* fuera el hombre?” (p. 203).

⁶ El protoestadio del espejo, afirma Stiegler (2002), permite pensar la co-posibilidad y la co-invencción entre el *quién* y el *qué*, lo que, a su vez, significa que el primero no es nada sin el segundo y viceversa: “La diferenciae está antes y más allá del *quién* y de *qué*, los sitúa juntos, composición ésta que crea la ilusión de una oposición. Este paso es un espejismo, el del córtex en el sílex, y una especie de protoestadio del espejo. Este protoespejismo es el inicio paradójico y aporético de la ‘exteriorización’. Se lleva a cabo entre el Zinjanthropus y el Neantropus durante los centenares de miles de años en el curso de los cuales comienza el trabajo del sílex, encuentro de la materia en el que el córtex se refleja” (p. 213).

relación con el hombre llegó a ser en su diferencia. ¿Pero la relación fue únicamente unidireccional? Es decir: ¿el perro fue el único que transformó su ser por la compañía, trato y domesticación del hombre? Responder de manera afirmativa a estas preguntas sería acomodar los términos a la historia teleológica del hombre para afirmar su inmutabilidad como sujeto, como el *quién*, pero, ante esto, más bien hay que entender que el lobo en su transformación a perro, comprendido como *quién*, ha sido el que ha transformado a su vez al hombre en múltiples sentidos, desde el espacial-estratégico para la caza, hasta el íntimo-sentimental para la compañía.⁷ De ahí que sea posible pensar la co-invencción y la co-pertenencia entre el *quién* y el *qué*. Manifestación de que el hombre sólo puede mostrarse en su exterioridad como un llegar-a-ser-con el animal, lo que quita toda preeminencia al hombre por el hecho de serlo. En términos de Haraway (2008) y, sobre todo, en su propuesta que asume la articulación en las especies de compañía: “Anudar juntos en un encuentro compañía y especie, en atención y respeto, es entrar al mundo de llegar-a-ser-con, en el que el *quién* y el *qué son* es precisamente lo que está en juego” (pp. 19, 32).

Sin embargo, no hay que dejar pasar de lado que la definición del hombre frente al animal, sin entenderse desde el llegar-a-ser-con, prefigura ya en la exclusión. Nuevamente recurrimos a Lippit (2000):

A pesar de la distancia del ser animal del mundo humano, la estrecha proximidad de los animales con los seres humanos los implica necesariamente en cualquier intento de definir una esencia humana. El esfuerzo por definir al ser humano suele requerir un gesto preliminar de exclusión: un sacrificio retórico de animales. La presencia del animal debe ser primero extinguida para que el ser humano aparezca (p. 8).

⁷En razón de la afectación que los animales provocan en el hombre, podemos tener en consideración las palabras de Geoffroy Saint-Hilaire: el “grado de domesticación del perro [es] en todas partes proporcional al grado de civilización del hombre” (citado en Le Bras-Chopard, 2000, p. 145). En estas palabras el animal funciona como espejo del hombre, y el hombre es el reflejo del animal. Más aún, llegan a ser indistintas las formas de la domesticación y la de la civilización. A esto contribuyen las ideas de Haraway (2008) concernientes a la relación hombre-perro: “Los roles de los perros han sido multifacéticos, y no han sido el pasivo material crudo para la acción de los otros. Además, los perros no han sido animales inmutables confinados al supuesto orden abistórico de la naturaleza. Ni las personas han surgido inalteradas de las interacciones. Las relaciones son constitutivas; perros y personas son emergentes como seres históricos, como sujetos y objetos para cada uno, precisamente a través de los verbos de su relación. Personas y perros surgen como compañeros mutuamente adaptados en la culturaleza del capital vivo (*lively capital*)” (p. 62).

A partir del comentario de Lippit se comprende que el animal funciona como un *quién*, en tanto que está involucrado en el intento para definir al hombre pero que por ese mismo hecho debe de ser excluido y, por tanto, registrado como el *qué*, donde encuentra la objetivización y la instrumentalización. Ocurre, como sucedió con la técnica, que el animal sufre el intercambio del *quién* al *qué*, para apostar, como ya lo hemos advertido, por un hombre que no sólo es inmutable, sino como tal ahistórico y, además, punto culminante de la evolución (que, para el pensamiento religioso, no sería otra cosa más que la obra más excelsa de la creación, punto que se podría compartir bajo esa mirada teleológica, siendo entre ellas compatible e intercambiable).

Si la técnica ha sido quien inventa al hombre, entonces el hombre al tecnificar al animal, desde los animales de trabajo hasta los utilizados en los laboratorios experimentales, lo está poniendo en esa misma situación originaria, en la que ahora el animal es técnica y, ahora, en ese segundo nivel el animal estaría tomando el papel del *quién*. Incluso si se entiende al animal como un ser únicamente tecnificado por el hombre, la técnica lo sigue produciendo en primera instancia.

Esto sólo en el caso de aceptar la tesis de que el uso de los animales se ha dado de forma unidireccional, provocando que el hombre sea inventado y transformado por el animal tecnificado. Sin embargo, pensar no desde la tecnificación sino desde la relación con el animal debería arrojar la idea más bien de un uso *entre* los animales. La relación marcada por el *entre* amplía la perspectiva que permite entender al animal como *quién*. Sólo en el reflejo con el animal el hombre ha podido producirse. Los hombres-águila (pueblo Purépecha), hombres-pájaro (el pueblo de Papantla), hombres-venado (pueblo Tarahumara), hombres-cocodrilo (tribu de Sepik), en realidad deben ser presentados como águilas, pájaros, venados, cocodrilos con formas humanas, en tanto que el hombre está a punto de producirse o, si se quiere pensar así, se está produciendo a partir del reflejo.

Por mucho tiempo se ha tratado de fijar la naturaleza del hombre, a pesar de todo lo mutable de lo que puede ser investido; sin embargo, el *entre*, esa relación tan dichosa, permite abrir la posibilidad de entender al hombre fijado en la relación en la que puede llegar a producirse. Así, lo que la expresión 'el hombre se encuentra *entre* los animales y los dioses' quiere indicar es que al menos con uno de esos conjuntos siempre está puesto en relación. Incluso al extremo, al punto de saber que los dioses antropomorfizados se transforman en animales para hacer presencia con los hombres (el águila en Zeus, la paloma en el Espíritu Santo, la serpiente en Quetzalcóatl). El *entre* no significa la

distancia entre identidades perfectamente calculadas en su magnitud (más que humano, menos que humano), sino la posibilidad abierta del contacto y la relación. De esta manera, podemos entender que la relación entre hombre y animales (dados en su pluralidad) ha sido constituida por un *quién* enfrentado a un *qué*, donde el *quién* han sido los animales y el *qué* lo nombrado como hombre. Que sea propuesto este segundo protoestadio del espejo no es por una cuestión de orden temporal de aparición, sino simplemente por un orden de situación. En realidad el protoestadio del espejo concerniente a la técnica pudo haber sucedido al otro o viceversa, porque así como se necesitó del reflejo animal para confeccionar técnicamente esa transformación (el disfraz, la danza, la ornamenta, etc.), también se requirió la técnica para llegar a ser el reflejo del animal (y en ese *entre*, entre el animal y la técnica se ha producido el hombre). La técnica que inventa al hombre se mezcla y se confunde con la animalidad.

3. Otra vez la política, ¿otra vez el lenguaje?

La dinastía trazada ha hecho aparecer las relaciones de poder configuradas en las estructuras políticas, lo que conlleva necesariamente a desentrañar la relación del hombre con los animales, quienes, después de todo, están excluidos de lo político. Sin embargo, ante esto se ha propuesto que la primera relación con los animales en el protoestadio del espejo ha contribuido, si no es que ha sido determinante, a la producción de ese interior vacío llamado hombre.

Habría que afirmar que ahí donde hay animales dispuestos a la relación, la manifestación de lo que es nombrado como hombre será diferente dependiendo del animal con quien coexista y, de alguna manera, pertenezca. No se aboga por un solo hombre, absolutamente universal y ahistórico, sino por múltiples hombres en su variabilidad tanto contextual como orgánica y técnica. Múltiples hombres por los múltiples reflejos producidos con los animales. Esto sugiere pensar que no necesariamente el concepto de hombre se formó a expensas de (Chrulew & Wadiwel, 2017) o en la extinción de *el* animal (Lippit, 2000), sino que ha sido con y a través de él.

En adelante se indaga en lo siguiente: cómo el lenguaje ha funcionado tanto para subjetivizar como para desubjetivizar, lo que bien puede configurarse en la animalización de todo aquello que no habla; además de preguntar por la vinculación que ha hecho la tradición de Occidente del lenguaje con la política, en la que tanto *el* animal, así como lo que es animalizado o deshumanizado, está completamente excluido.

La justificación de esta exploración radica en la siguiente razón: que el lenguaje no está necesariamente ligado con la política. Ya ha sido dicho que la producción del hombre, dado en su multiplicidad, ha sido a partir del reflejo con los animales. Sin embargo, éstos siempre han estado excluidos de todo tipo de relato constituyente de la política humana. Ya que ésta ha sido desde siempre la “repetición del hombre por el hombre” (Sloterdijk, 2008, p. 25); esto es, que el hombre sólo ha requerido de él mismo para producirse y que en todo caso su extrañamiento, su distanciamiento y su separación de la naturaleza han tenido como única finalidad, en la medida en que se vuelve objeto, la instrumentalización, para garantizar su propia sobrevivencia, como si él ya estuviese dado o, en su defecto, se produjera desde sí mismo. Pero la tesis aquí expuesta no permite proceder con dicha idea, ya que: 1) el hombre se produce en la interioridad únicamente por la exterioridad técnica o por el reflejo animal, y 2) que si es a partir del reflejo animal la producción del hombre, en su ser político, como *zoón politikón*, no se basta por sí mismo, por lo que ha requerido de otros animales para lograrlo.

Sloterdijk afirma que la política, la perteneciente a los tiempos prehistóricos y no la del gran formato civilizatorio, llamada paleopolítica, es como tal una política de hordas; es decir, de grupos pequeños que funcionan bajo las reglas del club, no escritas pero muy precisas en cuestiones de selección para mantener su pequeñez así como su continuidad y, por ende, su sobrevivencia. En estas hordas es donde se confirma que el hombre como *zoón politikón* no precisa de ciudades o de Estados para serlo, ya que esta designación sólo implica el hecho del ser gregario (Sloterdijk, 2008, 2003), que busca reunirse con sus semejantes (y también con aquellos que no lo son —no solo los hombres conviven con otras especies sino que muchos otros animales también lo hacen sin caer en el exceso de la violencia), característica que, después de todo, no es propia del hombre y que, más bien, está muy repartida en otras especies.

Ahora bien, Sloterdijk (2008, 2003) advierte que las hordas, esas especies de invernaderos en los que se cultivan los hombres, no sólo son espacios en los que se produce una atmósfera climática particular, según los intereses de los integrantes, ligados tanto a su cosmovisión, sino también una modulación del interior de los integrantes, de ese interior al que en este momento podemos llamar alma. Esto último es lo que resulta sumamente importante, ya que esa interioridad llamada alma, al estar vacía, sólo se produce, si no por la técnica o por el reflejo animal, por el hombre mismo. Este comentario muestra que esa interioridad está vacía y se produce por el espacio y el clima que artificialmente han sido construidos por la horda (espacio y clima que han requerido la técnica y la relación con los animales, por supuesto).

Esta producción del hombre por el hombre mismo en la horda, es decir su producción interior, señala Sloterdijk, se da en primera instancia no por el lenguaje, sino por la psicoacústica con la cual los miembros o integrantes del club o de la horda se reconocen, se integran y se unifican en tanto que pueden desconocer, excluir y separar a otros que no producen dicha psicoacústica. Estos otros muy bien pueden ser miembros de hordas distintas, así como lo pueden ser otros animales. El puntualizar que la psicoacústica necesariamente es lenguaje (articulado, proposicional, etc.) se debe a que es posible entender que ella misma se puede expresar por medio de sonidos comunes configurados en y a partir de la horda como signos de distinción que modulan, de alguna manera, el alma; es decir, al hombre.

Que la psicoacústica es antes del lenguaje puede comprobarse de la siguiente manera: del zinjantropo al *homo sapiens* lo que prima es la voz, no el lenguaje, ya que ni siquiera el *homo sapiens* en su aparición había desarrollado como tal toda su capacidad lingüística y si lo hizo fue durante un proceso muy largo, de miles de años: “El aullido del hombre primitivo que se debate no se convierte en verdadera palabra mientras no es más que expresión lateral de su sufrimiento y si vale por un juicio o una declaración del tipo ‘me ahogo’” (Foucault, 2005, p. 97). Si esto es así, ya no resulta plausible aceptar la tesis que abogaría por un tipo de hombre que de inicio tuviese ya lenguaje. La psicoacústica producida en las hordas estaría caracterizada como tal por la voz. Y si esto es así, las hordas se encontrarían más cercanas a cualquier otro animal gregario que a cualquier hombre configurado por los discursos teológico-filosóficos. De esta manera, la paleopolítica sería como tal una política de la voz.

Aceptar lo anterior conlleva pensar que toda paleopolítica; es decir, toda producción del hombre por el hombre mismo, ha implicado algún tipo de relación con los animales (ganado, animales de compañía, presas, etc.), cuyo núcleo desde siempre no ha sido el lenguaje, sino la voz y, en todo caso, una psicoacústica particular o solamente acústica, si no se quiere atribuir alma a los animales. Una acústica del llamado o del espanto. Esta acústica primaria en realidad se expresó en su condición que permite unir las diferencias animales y como aquella que provoca separarlas y distanciarlas. Así, nosotros podemos reconocer por esa acústica los animales que resultan estar dispuestos a la compañía tanto como aquellos que son hostiles y peligrosos a nuestra existencia. De la misma forma, por nuestra voz, que no necesariamente se formula en lenguaje, podemos comunicar a los animales tranquilidad y una convivencia pacífica como también podemos ser violentos y agresivos al punto de asustarlos y ahuyentarlos. Ha sido

dicha acústica la que siempre ha puesto al hombre en la zona de contacto⁸ con los animales, en la que nuestro propio lenguaje, si aceptamos la tesis de que los animales carecen de él, también participan únicamente como sonido. Con esto se constituyen varios tipos de relación entre los que destacan, sin duda alguna, el ejemplo de los animales entrenados. Sería vano e ingenuo pensar que el mismo entrenamiento se da por el hecho básico del conductismo. Esta idea tiene que ser desechada para poder penetrar en el hecho de la acústica, ya que si el entrenamiento se consolida no ha sido tanto por el vínculo estímulo-respuesta, sino por la atmósfera acústica generada entre el entrenador y el entrenado.⁹ Es ahí donde ha podido llegar a consolidarse el llegar-a-ser-con los animales; es ahí donde se ha podido crear, a su vez, esa interioridad llamada hombre, en esa acústica particular que ha envuelto a los animales y al hombre.

El hombre, entendido como *zoón politikón*, se desenvuelve como simple ser gregario que no necesariamente se expresa por medio del lenguaje y que no necesariamente se junta y reúne con los de su especie, sino que han sido la voz y la psico-acústica los elementos que han puesto al hombre en la zona de contacto con los demás animales. Frente a esto, el gran formato de la política intentó, por todos los medios, en primer lugar, continuar la producción del hombre por el hombre y, en segundo lugar, expulsar a todos los animales. Dos procesos que van de la mano y que se despliegan solo al interior de la ciudad, ahí donde el hombre puede llegar a ser hombre. Esa exclusión y, a la vez expulsión, significó el predominio del lenguaje y la negación de la voz animal como aquello que nos puede indicar algún deseo, interés, alguna necesidad o disposición, ya que como lo apuntó Aristóteles en *La política* (1253a), el hombre es aquel que con la palabra puede nombrar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y, por tanto, la voz animal está privada de ello. La voz animal, frente al lenguaje humano, es la que se ha intentado callar, silenciar por todos los medios posibles, desde la violencia más extrema hasta la más sutil y moderada (el discurso filosófico que le ha negado todo a los animales ¿ha sido una violencia extrema o moderada?). Después de todo, como señala Florence

⁸ Ha sido tomado el concepto “zona de contacto” del libro de Haraway (2008), titulado *When species meet*, por la simple idea que condensa el encuentro interespecies, que se discute entre lo humano y lo inhumano, así como también con la palabra y el tacto, a saber: “Las zonas de contacto cambian al sujeto –todos los sujetos– en maneras sorprendentes” (p. 219). Es precisamente esta idea la que gobierna la relación de los hombres con los animales en relación a la acústica. La acústica suscita un encuentro diferente como zona de contacto, en la que los sujetos involucrados cambian por la misma relación.

⁹ Haraway (2008) sugiere, para evitar la primacía del lenguaje proposicional en una relación de compañía entre especies, la idea de la comunicación encarnada (*embodied communication*) “que es más como una danza que una palabra” (p. 26). Así, la atmósfera acústica puede derivar en una comunicación encarnada y viceversa. En esta relación no hay primacía del sonido frente a la materia o al cuerpo, sino una íntima co-pertenencia, si de lo que se trata es de la relación entre especies de compañía.

Burgat (2008), “El animal se expone en su voz, y sólo un ser sintiente puede expresar la interioridad de sus sentimientos” (p. 8).

Con lo anteriormente dicho se comprende ahora que ha sido la voz y, con ella, la atmósfera acústica producida, la que ha posibilitado la zona de contacto entre los animales y el hombre. Negar la expresión, y cancelar en nosotros la percepción de dicha expresión, ha significado históricamente la negación y la cancelación de la singularidad de los animales, lo que ha provocado la entera homogeneización del animal y todo un proceso de objetivación sobre su vida y su cuerpo.

Pero precisemos lo traído a la luz por la dinastía realizada. Nuestro ser político, *zoón politikón*, nunca ha querido expresar que solamente nos reunamos entre los miembros de nuestra especie sino que, en realidad, ha sido una cuestión gregaria interespecie. En razón de esto se entiende que la existencia interespecie se ha producido en la zona de contacto, entendida como interfaz; es decir, como una superficie que permite el contacto de dos elementos diferentes cuyo efecto no es otro más que un fenómeno en el que se conjugan tanto la singularidad humana como la singularidad de los animales que ahí se involucran (al grado de poner en juego su propia existencia). Y en esto, la voz animal, las voces de los animales han jugado un papel fundamental. Poder percibir las no sólo significaría apreciar la existencia de los animales de otra manera, sino reconocer, comprender y dar cuenta de que los animales por la voz pueden expresar sus deseos, intereses, necesidades, sensaciones y sentimientos con los que nos podemos poner en relación, incluso en la resistencia.¹⁰

¹⁰ Que la diferencia ontológica ha sido configurada a partir de la relación animal-hombre es, como tal, un hecho de Occidente. Pero ¿qué pasaría si la diferencia primaria se diese a partir de la relación plantas-animales? A esta pregunta ha tratado de responder Florence Burgat (2008) en su texto titulado *La voix des animaux*, del cual extraemos las siguientes conclusiones: 1) que el medio es inmediato en las plantas mientras que es mediato en los animales; 2) en su ser mediato el medio aparece hecho de ‘cosas’ con las que el animal puede tener el “puro placer de ser con, de estar a un lado (*d’être avec, d’être à côté*)” (p. 5); 3) con relación al medio, el animal, a diferencia de la planta, puede expresar su independencia y su autonomía al ser libre de desplazarse por doquier, con lo que se puede afirmar su singularidad y su individualidad (el espacio deviene un campo de libertad); 4) que el movimiento espontáneo y libre del animal reitera una indeterminación en su acción que invita a pensar que su relación con la exterioridad no sólo es de apropiación sino que puede ser también de dejar-ser pero sin llegar a ser totalmente indiferente; 5) con la voz el animal puede expresar sus deseos, intereses, necesidades, sensaciones y sentimientos, ya que no necesariamente es para comunicar algo, también puede servir para “celebrar la vida”, como lo hacen las aves, señala Burgat; 6) si todo lo anterior se cumple, entonces estamos en presencia de una subjetividad libre.

4. El resistir-con

Hasta el momento se ha tratado de perturbar lo que ha sido llamado como hombre al enfrentarlo al animal. No se trata de vaciarlo de todas sus características, porque de inicio ha estado vacío, al producirse como una interioridad únicamente a partir de elementos externos, como la técnica o el animal. Y si en este momento es posible desconocer lo que es el hombre, ¿por qué tendríamos que aceptar lo que la tradición de Occidente ha nombrado como el animal? De esto las nuevas y recientes investigaciones sobre los animales, desde la etología cognitiva hasta la psicología comparada, han logrado, en primer lugar, hablar de los animales más que del animal, expresando así no sólo la pluralidad, sino a su vez la singularidad de cada uno de ellos. Con singularidad aquí no sólo se quiere entender la diferencia que se representa entre el hombre y los animales, sino también entre ellos, ya que esa categoría homogeneizante ya no se puede seguir aplicando frente a las diferentes complejidades que constituyen esas diferentes existencias.

Falta pensar algo que, como otras cosas que han sido cuestionadas aquí, parecía ser única propiedad del hombre; a saber, la resistencia. Y se pensaba de esa manera por el hecho de que toda resistencia puede comenzar al menos con el decir: '¡No!', lo cual, sin duda alguna, remite a la relación básica entre lenguaje y política. Se conforma así una trinidad ejemplar que garantizaría el constructo del Hombre Occidental: lenguaje, política y resistencia. Trinidad, no está demás decirlo, de la que estaría excluido el animal. Esto, aunado a la invisibilización de los animales, en tanto expresiones de complejidad y de singularidad en cada uno de ellos, y el ser silenciados de su voz, con la cual pueden expresar sus emociones y sentimientos, termina por negarles cualquier movimiento de resistencia que pueda ser comenzado por los animales, ya sea en el zoológico, en el circo, en la granja industrial, en la perrera o en el laboratorio.

De esta manera, los animales no podrían ejecutar actos de resistencia por el simple hecho de su carencia o privación. Carencia de lenguaje, de moral, de conciencia y, como tal, de libertad. Y si no es posible catalogar ese tipo de actos como actos de resistencia, entonces, son catalogados a partir de esa violencia irracional e irascible de la que las bestias son capaces. En este caso se tiene la presencia de seres irracionales que violentan al hombre a pesar del cuidado que les proporciona. Por lo general, cuando esta violencia se manifiesta no queda otra cosa más que matar al animal sin importa cuál sea la situación ni las cualidades de su existencia.

La resistencia, como acto producido por la voluntad, sería, como tal, algo propio del hombre si lo caracterizamos con todos los presupuestos ya mencionados. Sin embargo, esto sólo puede funcionar si el animal es interpretado como un ser privado o un ser carente de todas las cualidades que lo exponen, en general, como un ser sin razón. Ante es posible abogar por un cambio radical que se constituye, en primer lugar, por la percepción de la voz de los animales con la que puede expresar sentimientos y emociones, deseos y necesidades replicándose en una acústica peculiar producida en una atmósfera que vincula al hombre, ese otro animal, con los animales; en segundo lugar, por la comprensión de que los animales, a diferencia de las plantas, pueden expresar su autonomía e independencia del medio en el que se encuentran al poderse desplazar por doquier según sus deseos, intereses o necesidades que podrían definir la búsqueda de su libertad. Al menos con estos dos puntos podemos aceptar que los animales se expresan así en su singularidad y en su individualidad. Si esto es así, entonces hay que aceptar que los animales, en su pluralidad y diferencia, también ejercen actos de resistencia ante el dominio, la violencia y la opresión humana, ya sea mínima en el ámbito doméstico o máxima en los laboratorios de experimentación y en las granjas industriales, por ejemplo.

Si es reconocida la posibilidad de la resistencia, no ya como propiedad exclusiva del hombre, sino como algo también propio de los animales, entonces, siguiendo el argumento de Kathryn Gillespie (2016) propone, es posible aseverar lo siguiente:

Para teorizar la resistencia del animal no humano, es necesario alejarnos de la suposición antropocéntrica de que los humanos son la única especie que resiste. Tomar seriamente la resistencia del animal no humano se presenta una oportunidad para reconceptualizar cómo es que pensamos acerca de otros animales, cómo son posicionados en nuestras actuales estructuras legales, y cómo viven y mueren al servicio de la acumulación del capital (p. 118).

Ya han sido dados los primeros pasos para salir del paradigma antropocéntrico y, en mi opinión, faltaría hacer caso a Gillespie (2016) y expropiar el acto de resistencia al hombre para identificarlo también en los animales. Se requiere por tanto producir otras condiciones para percibir y reconocer en los animales esa facultad. Gillespie asegura que al reconocer dichos actos de resistencia en los animales conllevaría un aprendizaje diferente en cuanto a relaciones humano-animales se trata ya que, al menos, se puede dejar de considerar y catalogar los actos de resistencia como la simple violencia dirigida

a los humanos. Más bien se comprende que, así como el humano al resistir ciertas estrategias de poder busca satisfacción en otras condiciones de existencia, los animales ante la situación de violencia buscarían lo mismo para con sus vidas. Se dejaría de confundir la simple violencia irracional o bestial con lo que ahora podemos identificar como actos de resistencia que indicarían que los animales desean o necesitan otras condiciones de bienestar que estarían conformes a sus propios intereses. Si persiste esta confusión, como bien señala Gillespie, entonces continuará reiterándose toda estrategia para apagar todo foco de resistencia, cuya versión final o más extrema ha sido el aniquilamiento del animal.

Matar al animal que busca escapar a las condiciones de dominio, explotación o violencia ha sido el acto más frecuente no sólo porque sea la manera más sencilla de aquietar al animal 'salvaje', 'indócil' o 'indomable', sino porque así se aniquila con el animal todo acto que represente la indeterminación; es decir, los movimientos libres y espontáneos. Si toda estructura de poder busca calcular y controlar el movimiento de los animales por más noble y sutil que parezca, sin importar que lo lleve a la muerte, para reducir toda indeterminación o espontaneidad, el acto de resistencia, entendido como irrupción de la diferencia, pretende reivindicar esa indeterminación de la existencia animal, que no significa otra cosa más que la reivindicación de su libertad.

Para ejemplificar lo anterior sirve tomar el ejemplo literario del mono de Kafka, llamado Rotpeter. Él no quería la libertad porque significaba echarse por la borda del barco al mar abierto, lo que representaba a todas luces un gran riesgo para su vida. Los animales de las granjas industriales, zoológicos, laboratorios, circos y demás lugares de cautiverio al buscar su libertad encuentran ese riesgo y terminan, en el mejor de los casos, encerrados nuevamente o, en el peor, muertos. Esto por la simple consideración de que los animales siguen siendo considerados propiedades y, por el mismo hecho, cosas (Gillespie, 2016). Así, como Rotpeter, hay que pensar y crear una salida. Rotpeter encuentra su salida una vez que alcanza una zona de contacto con el hombre, comenzando con su juego de repetición, hasta que lo logra, no en el zoológico sino en otro tipo de espacio que lo saca del cautiverio para exponerlo en otras formas de espectáculo, que sin duda representan otras formas de existencia. Es ahí donde acontece el reflejo que produce la interioridad de esos seres. Esto no significa un llamado antropocéntrico ya que, después de todo, el mono es el que informa al hombre, y viceversa. Y si no es antropocéntrico se debe a que no se busca la prioridad del hombre en esta salida, sino como tal una relación ambigua entre los animales y el hombre, en la

que se expresen los modos de convivencia que superen al menos el modo de ser de los animales como propiedad.

Ya hemos abogado por la acústica y atmósfera producidas en la relación humano-animal, por la percepción de la voz animal y por el hecho originario que ha sido un verdadero efecto histórico que va desde el protoestadio del espejo productor de un reflejo con el animal hasta la zona de contacto que, expresada en el llegar-a-ser-con los animales, en la que se produce la interioridad llamada hombre y por las posibilidades de los animales al entenderlos como seres autónomos, independientes y singulares. Ahora, faltaría decir algo sobre el acto de la resistencia una vez que la hemos reconocido en los animales. Aquí es donde podemos congregarnos todos los elementos heterogéneos que hemos analizado. Se propone, por tanto, siguiendo a Gillespie (2016), que si la resistencia es propia de los animales y del hombre, entonces puede suscitarse un acto que podría denominarse como resistir-con —“resist-with”. Esto da a entender que la resistencia no sólo procede de manera unidireccional del hombre hacia los animales, al entender a éstos como seres enteramente pasivos y, en todo caso, como víctimas, sino de manera multidireccional en la que se “abra la oportunidad de ver a los animales como sujetos más autónomos en un movimiento para el cambio social” (p. 130). Así, como señala Gillespie, sucede el cambio del resistir por los animales al resistir-con ellos.

Conclusión

La sugerente idea de despertar bajo el sentimiento de la existencia muy parecido al de un animal, estriba en hacer aparecer una indistinción en la que la división, separación y cesura entre el hombre y el animal llegan a ser difusas, lo que provoca una perturbación en las fronteras que, de alguna manera, han bloqueado, por un lado, toda forma de contacto que no supera la dicotomía sujeto-objeto y, por otro lado, han estabilizado y fijado las identidades. Así, de lo que se ha tratado este ejercicio de pensamiento, que incita a un nuevo despertar, ha sido discutir las largas series (sujeto-humano-quién/objeto-inhumano-qué) que han reproducido el dominio del hombre sobre el animal.

De esta manera, despertar en un mundo que no nos reconoce y que no reconocemos significa, en lo concerniente a la relación hombre-animal, salir de las series fijadas en el dominio para proponer otras identidades surgidas por el protoestadio del espejo que ha configurado al hombre como un *qué*, a partir del reflejo del animal, considerado como un *quién*.

Además, la realización de una dinastía, en la medida en que ha desocultado las relaciones de poder políticas, ha permitido exponer una desvinculación del lenguaje con la política, cuya finalidad es la de visibilizar una zona de contacto hombre-animal y, más aún, interespecie, caracterizada por la atmósfera acústica en la que el hombre ha llegado-a-ser-con los diferentes animales.

Ahora bien, si el hombre, como entidad vacía, sólo ha llegado-a-ser-con el reflejo encontrado con los animales y si la política entendida como la productora de hombres es de origen interespecie, en la medida en que no hay una primacía del lenguaje, entonces ha sido posible proponer que la resistencia, como estrategia política, no es algo enteramente propio del hombre, sino que bien puede ser atribuida a los animales si es pensada y realizada como la acción de resistir-con. Si es posible, en nuestro tiempo, una política diferente, es decir, interespecie, sólo puede serlo en la medida en que se desarrolle como una política fundada en la resistencia-con.

Bibliografía

- Agamben, G. (1988). *Idea de la prosa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles. (1988). *La política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de cavernas*. Madrid: Antonio Machado.
- Burgat, F. (2008). La voix des animaux. *Actes du colloque international*, Paris, Université Denis Diderot. Recuperado de: <http://www.equipe19.univ-paris-diderot.fr/Colloque%20animal/Burgat.pdf>
- Chrulaw, M. y Wadiwel, D. (2017). *Foucault and animals*. The Netherlands: Brill.
- Coppens, Y. (2012). *Las últimas noticias de la prehistoria. Del ADN de los dinosaurios a las pinturas de Lascaux*. México: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1999). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Gillespie, K. (2016). Nonhuman animal resistance and the improprieties of live property. En: Braverman, I. (Ed.), *Animals, biopolitics, law: Lively legalities* (pp. 117-134). New York: Routledge.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

- Le Bras-Chopard, A. (2000). *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*. Francia: Plon.
- Lippit, A. M. (2000). *Electric animal. Towards a rhetoric of wildlife*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Platón (1994). *Protágoras*. México: UNAM.
- Sloterdijk, P. (2000). *El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica*. Recuperado de: http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T12_Docu1_Elhombreoperable_Sloterdijk.pdf
- Sloterdijk, P. (2008). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas II. Macrosferología. Globos*. Madrid, Siruela.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo. Vol. 1: El pecado de Epimeteo*. Gipuskoa: Editorial Hiru.

JORGE VÉLEZ VEGA

Doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde lleva a cabo el proyecto de investigación titulado *El triunfo epocal de la zoé: para una crítica de la racionalidad biopolítica*. Concerniente a los Estudios Críticos Animales, ha publicado los siguientes artículos: “El espectáculo de la biopolítica moderna: una interpretación de Fehéristen (Hagen y yo)” y “Política, técnica y animales no humanos: acerca del sentimiento de repulsión y asco”, sendos artículos publicados en la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.

PARA UNA CARACTERIZACIÓN FILOSÓFICA DE LA CONTINUIDAD EVOLUTIVA

PARA UMA CARACTERIZAÇÃO FILOSÓFICA DA CONTINUIDADE EVOLUTIVA

FOR A PHILOSOPHICAL CHARACTERIZATION OF EVOLUTIONARY CONTINUITY

Enviado: 14/10/2018

Aceptado: 27/11/2018

Ernesto Joaquín Suárez

Licenciado en Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). CIEFi, IDIHCS, UNLP.

Email: ernestojoaquinsuarez@gmail.com

Este artículo se propone realizar una caracterización filosófica de la continuidad a la luz de la única perspectiva que permite argumentar consistentemente sobre el vínculo que une a los seres humanos con el resto de los seres vivos: la teoría de la evolución biológica. Así, se comienza examinando la continuidad a la luz de la perspectiva evolutiva para luego realizar una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva, y una distinción de su definición en términos absolutos —la continuidad ontológica— y en términos relativos —las continuidades y discontinuidades ónticas—. El objetivo de esta investigación es proponer un esquema conceptual propicio para problematizar la reproducción de supuestos discontinuistas al interior de la filosofía y el derecho.

Palabras clave: continuidad evolutiva, evolución biológica, continuidad ontológica, excepción humana

Este artigo propõe desenvolver uma caracterização filosófica da continuidade sob a luz da única perspectiva que permite argumentar consistentemente sobre o vínculo que une os seres humanos com o restante dos seres vivos: a teoria da evolução biológica. Assim, começamos examinando a continuidade a partir da perspectiva evolutiva para, em seguida, fazer uma caracterização filosófica da continuidade evolutiva e uma distinção de sua definição em termos absolutos —a continuidade ontológica— e em termos relativos —as continuidades e discontinuidades ónticas—. O objetivo desta pesquisa é propor um esquema conceitual propício para problematizar a reprodução de pressupostos discontinuistas no contexto da filosofia e do direito.

Palavras-chave: continuidade evolutiva, evolução biológica, continuidade ontológica, exceção humana

This article proposes to make a philosophical characterization of continuity in the light of the only perspective that allows arguing consistently about the bond that unites human beings with the rest of living beings: the theory of biological evolution. Thus, it begins by examining the continuity in the light of the evolutionary perspective to then make a philosophical characterization of evolutionary continuity, and a distinction of its definition in absolute terms —the ontological continuity— and in relative terms —the continuities and ontic discontinuities—. The objective of this research is to propose a propitious conceptual scheme to problematize the reproduction of discontinuistic assumptions within Philosophy and Law.

Key Words: evolutionary continuity, biological evolution, ontological continuity, human exception

Resulta en cierta medida sorprendente el crédito del que goza esta Tesis [de la excepción humana]. Cabe preguntarse por qué los importantes avances en el conocimiento del ser humano que han aportado la biología, la neurología, la etología o la psicología no han sido acogidos por todos los investigadores de las ciencias sociales, ni por todos los filósofos y los investigadores de los hechos culturales (en el sentido específico del término) como la condición de posibilidad del desarrollo de un modelo integrado para el estudio de lo humano (Schaeffer, 2009, p. 15).

Introducción

La filosofía se encuentra frente a la explicitación de un problema que no fue considerado como tal sino hasta los últimos años y que actualmente influye en la mayoría, si no todas, las disciplinas que componen este saber. Dicho problema se presenta como un supuesto que acompañó al análisis filosófico desde sus inicios y que, aún hoy, continúa siendo reproducido: la idea de que existe una ruptura radical entre las características de los seres humanos y las del resto de los seres vivos. Filósofos contemporáneos como Jean-Marie Schaeffer (2009) denominan a este supuesto la *tesis de la excepción humana*. En términos argumentativos, la forma en que este supuesto se manifiesta en los textos filosófico es a través de una falacia, generalmente introducida de manera tácita, denominada la *falacia de la discontinuidad ontológica* (Suárez, 2017), la cual posee un aspecto formal y un aspecto informal.

En su aspecto formal consiste en una falacia *totum pro parte*, esto es, pretende definir el todo por la parte. Un ejemplo sería suponer que una característica particular, la ‘razón’, permitiría justificar una comprensión de lo humano como un fenómeno ajeno a los procesos y características que sí, en cambio, estarían presentes y ejercerían su influencia en el resto de los seres vivos. Respecto de su aspecto informal este consiste en, por un lado, una falacia de apelación a la tradición y, por otro, en una falacia de apelación a la autoridad. La primera se manifiesta a través de un argumento, generalmente implícito, que suele considerarse como un supuesto obvio para una discusión de tipo filosófica: dado que la filosofía tradicionalmente se ocupó de analizar las particularidades de lo propiamente humano, un análisis que le diese relevancia a las características compartidas con otros seres vivos ya no sería un análisis propiamente filosófico. Respecto de la segunda, esta falacia informal consiste simplemente en la apelación a la autoridad de algún filósofo del canon filosófico para así justificar una discontinuidad ontológica.

Tal como ha sido desarrollado en un trabajo anterior, publicado en esta misma revista (Suárez, Carrera & Anzoátegui, 2018), para buscar una alternativa a la reproducción constante de la falacia de la discontinuidad ontológica en las producciones filosóficas resulta imprescindible dar lugar a una problematización meta-filosófica al menos en tres niveles: en un *nivel ontológico*, se pone de manifiesto que la teoría más sólidamente fundada para argumentar sobre la existencia de una continuidad ontológica es la teoría de la evolución biológica; en un *nivel historiográfico-disciplinar*, se evidencia la necesidad de reemplazar la ‘filosofía discontinuista’ —aquella que reproduce y legitima la falacia de la discontinuidad ontológica— por una ‘filosofía continuista’ —una que contemple las implicancias de incluir la continuidad ontológica en el análisis filosófico—; en un *nivel discursivo*, la dimensión experimental de los conocimientos biológicos que muestra ser imprescindible para fundamentar la continuidad ontológica, saca a la luz el hecho de que defender la continuidad ontológica exclusivamente desde un análisis lingüístico o discursivo corre el riesgo de promover lo contrario: reproducir el supuesto del lenguaje como fundamento de una discontinuidad ontológica.

Teniendo en cuenta este estado de la cuestión, se presenta como urgente la búsqueda de herramientas conceptuales que permitan caracterizar la continuidad ontológica con una terminología propiamente filosófica, para así lograr problematizar la reproducción de la falacia de la discontinuidad ontológica. Dado que la perspectiva que ofrece el fundamento más sólido para argumentar una ‘continuidad ontológica’ es la teoría de la evolución biológica, se impone como necesario el recurrir a los conocimientos provenientes de las disciplinas de las cuales surgió dicha teoría: las ciencias biológicas. De manera paralela, y a través de un abordaje epistemológico en el que los límites entre estos campos del saber resultan muy difusos, será preciso recurrir a desarrollos procedentes de la filosofía de la biología.

El objetivo de esta caracterización filosófica de la continuidad existente entre los seres humanos y el resto de los seres vivos será establecer una terminología que permita contemplar el aporte de la teoría de la evolución biológica a la hora de fundamentar la continuidad ontológica, así como también evitar las pretensiones reduccionistas que pueden surgir de una terminología estrictamente biológica. De este modo, el propósito práctico de este trabajo es otorgar herramientas conceptuales propicias para argumentar en contra de las afirmaciones discontinuistas en disciplinas filosóficas, como ser la ética, la estética o la antropología filosófica, así como también en el ámbito del derecho animal.

La primera parte consistirá en un análisis de las características de la continuidad tal como es comprendida desde la teoría de la evolución, es decir, de la *continuidad evolutiva*, para luego, en la segunda parte, confeccionar una terminología que permita plantearla en términos filosóficos.

La continuidad evolutiva en las ciencias biológicas

Siguiendo la distinción realizada por el neodarwinista Ernst Mayr (2001) entre las cinco teorías darwinianas, la noción de una continuidad evolutiva entre todos los seres vivos se desprende fundamentalmente de las teorías de la “descendencia común” y de la “multiplicación de las especies” (p. 94). Es decir, teniendo en cuenta que la totalidad de los seres vivos habrían surgido de un “ancestro común universal”¹ (Ridley, 2004, p. 5), la diversificación de formas que se puede observar actualmente no debería impedir comprender que existe un vínculo entre todos ellos: el hecho de formar parte de la cadena causal iniciada por ese ancestro común. Éste representa el primer organismo con capacidad de reproducirse, del cual desciende la totalidad de los seres vivos. La relevancia de esta cadena reproductiva en la comprensión de la continuidad es bien expresada por la pluma del biólogo francés François Jacob (1970):

*Un organismo no es sino sólo una transición, una etapa entre lo que fue y lo que será. La reproducción constituye al mismo tiempo el origen y el fin, la causa y el fin (...). En un ser vivo todo está dispuesto para la reproducción. Una bacteria, una ameba, un helecho ¿qué destino pueden soñar si no forman dos bacterias, dos amebas, varios helechos? Hay seres vivos hoy en la tierra sólo en la medida en que otros seres han estado reproduciéndose implacablemente durante dos billones de años o más*² (p. 15).*

La reproducción, eso que constituye la lógica del ser viviente según Jacob, constituye la huella evolutiva que permite trazar una línea constante desde el primer organismo hasta los actuales, incluidos los seres humanos. Esta línea no debe ser confundida con la concepción teleológica de una progresión lineal hacia una esencia predeterminada. Es decir, la evolución es, ante todo, un proceso de diversificación que

¹Los límites de “lo vivo” son difusos. Aunque en esta formulación supongo un conjunto cerrado, la cuestión de cuáles serían las características del ancestro común universal está abierta a discusión (Morange, 2010, p. 39).

²La finalización de una cita con un asterisco (*) indicará que la traducción es mía.

depende del vínculo particular de los organismos con su medio. En este sentido, no habría algo así como una gran cadena cuyo pináculo evolutivo es el ser humano, sino un origen común seguido por múltiples ramificaciones. Justamente, una metáfora recurrente para describir este vínculo universal es la del 'árbol de la vida': el antecesor común universal habría dado lugar a las primeras ramas de diversificación, de las cuales hoy sobreviven las células agrupadas en los dominios *bacteria*, *archaea* y *eukaria*, de las que, a su vez, habrían surgido múltiples ramificaciones constituyendo la base de la clasificación filogenética de todos los seres vivos.

A primera vista, la dificultad principal a la hora de comprender el aspecto continuista de la evolución proviene de la pluralidad morfológica de los organismos multicelulares que integran el dominio eucariota, es decir, siguiendo el modelo tradicional de Whittaker, los denominados reino *fungi*, *plantae* y *animalia*³ (los reinos *monera* y *protista* incluyen organismos unicelulares) (Eldredge 2002). Justamente, lo que permiten vislumbrar la teoría de la descendencia común y la teoría de la multiplicación de las especies es que, no obstante esta pluralidad, la continuidad de la vida sigue siendo una constante. Por ejemplo, si bien un organismo multicelular, como un ser humano, resulta muy diferente de otros evolutivamente distantes, como ser un cangrejo, una vez que se acepta el supuesto de la continuidad se comprende que ambos comparten, al menos, el antecesor común universal mencionado. Esta vinculación estaría presente más allá de los contrastes morfológicos que manifiesten hoy en día estos organismos. Es decir, aunque el parentesco entre un humano y un cangrejo resulta inconcebible en tiempo presente, es comprensible a la luz de la escala de tiempo geológico que habilita la teoría de la evolución. En este sentido, la plasticidad en los cambios evolutivos sólo puede hacerse comprensible desde este amplio marco temporal que abarca la historia de la vida en su totalidad.

Partiendo de aquí es posible comenzar a trazar líneas filogenéticas entre especies diversas a través de los estados de caracteres que comparten entre sí, como ser un pequeño hueso que indique la presencia de una antigua extremidad, por ejemplo. Es el caso del hueso pélvico que poseen las ballenas en la parte posterior del cuerpo, que revela que en algún momento de su evolución estos organismos poseyeron extremidades traseras. Este tipo de fenómenos evolutivos se denominan *características vestigiales*, es decir, aspectos morfológicos de una especie que poseían una función en sus ancestros

³Dado que actualmente esta clasificación es parte de un extenso debate sobre el cual no hay un consenso general, por practicidad me limito a seguir el modelo tradicional.

pero que en los organismos actuales se encuentran atrofiados, en este caso por la adaptación al ambiente acuático.⁴ A su vez, algunas de estas características vestigiales pueden poseer funciones residuales, esto es, estructuras con una función de menor relevancia de la que poseía en sus ancestros (el apéndice en humanos es un ejemplo de esto: hoy se comprende que no es del todo inútil, sino que constituye un reservorio de bacterias beneficiosas para el organismo [Smith *et al*, 2009]).

Esta característica vestigial de las ballenas, comprendida en tanto vinculación filogenética con otros organismos con los cuales compartió un antecesor común de cuatro patas, se define con el concepto de *homología*. Este término puede comprendérselo como una *noción relacional*: un concepto comparativo, el cual permite referir a aquellas características que comparten dos o más especies entre sí y que posibilita definir una vinculación filogenética particular (es decir, un clado o una categoría taxonómica como género, clase, orden, etc.). Por ejemplo, la característica vestigial del delfín evidencia que esta especie poseía un antecesor de cuatro patas. Esta característica define el *clado* de los tetrápodos, es decir, el hueso que constata la antigua presencia de una extremidad posterior en el delfín es homólogo al presente en todos los vertebrados de cuatro patas.

Entre las diversas especies habría mayor o menor cercanía evolutiva según la distancia que posean de su antecesor común más cercano, lo cual se evidencia por la mayor o menor cantidad de similitudes genéticas, y, la mayoría de las veces, similitudes fenotípicas. Esta última salvedad viene dada por los casos de *convergencia evolutiva*, como, por ejemplo, la similitud corporal que tiene un delfín para con un tiburón, por su adaptación al ambiente acuático (un cuerpo fusiforme con aletas para facilitar el nado). Aunque el fenotipo y la función de varias características corporales es semejante, el análisis de la composición molecular de los delfines permite precisar que poseen una lejanía filogenética mucho mayor que la que comparte con organismos muy diferentes a primera vista, como ser un mamífero terrestre. Este tipo de similitudes entre las características de organismos que se caracterizan por presentar una convergencia evolutiva se denominan *analogías*. Otro ejemplo de esto es el surgimiento de órganos complejos para la percepción visual entre seres vivos tan filogenéticamente distantes como un humano y un pulpo.

⁴Este argumento supone que, regularmente, el cambio en la forma está correlacionado con el cambio en la función (Futuyma, 2005).

A su vez, en los casos de *divergencia evolutiva*, organismos cercanos en términos evolutivos poseen marcadas diferencias fenotípicas, como es el caso de los cetáceos respecto del resto de los mamíferos. Por ello es que, si bien las características fenotípicas de las especies, como ser el comportamiento y la anatomía comparada de aspectos externos e internos, resultan relevantes en la comprensión del vínculo filogenético entre las especies, es fundamental para los biólogos evolutivos el recurrir también a otros indicadores que permiten precisar esa relación filogenética, como ser su estructura celular, bioquímica y cromosómica (Futuyma, 2005).

Un concepto relacionado al de ‘homología’ que permite ahondar un poco más en el carácter dinámico de la evolución, es el de *especies transicionales* o *formas intermedias*. Estos conceptos refieren a aquellas especies que representan una transición entre un linaje anterior y otro más reciente. Siguiendo el ejemplo de la ballena, si bien las especies transicionales que la emparentaban con su ancestro tetrápodo ya se encuentran extintas, desde la teoría de la evolución se comprende que el atrofie de las extremidades hacia el estado en que se observa en organismos actuales se habría dado de manera *gradual* a través de las generaciones. Es decir, habrían habido múltiples especies transicionales desde el ancestro tetrápodo hasta la ballena actual, en las cuales la extremidad se habría ido reduciendo gradualmente. Otro ejemplo es el caso del famoso del *Archaeopteryx*⁵ (Futuyma, 2005). El concepto de especie intermedia es también una *noción relacional*, ya que no refiere únicamente al organismo en sí, sino, sobre todo, al vínculo con diversos organismos en el marco de la teoría de la evolución.

Volviendo al ejemplo anterior, aunque el hueso pélvico de la ballena puede ser considerado un órgano vestigial, otra familia de cetáceos, los delfines, posee una estructura similar que aún tiene una función reproductiva. Es decir, si bien la función del hueso pélvico dista de ser la que cumplía en sus ancestros tetrápodos, la influencia de la selección sexual favoreció el hecho de que esa estructura se adecúe a una nueva función. En este sentido, este hueso pélvico representa, en términos de Gould y Vrba, una “exaptación” (Gould, 2004, p. 43). De hecho, este *reciclaje* de estructuras no es una excepción en la evolución por selección natural, sino un fenómeno frecuente. Esta particularidad es bien explicada por el filósofo de la biología John Dupré (2001):

⁵Si bien *Archaeopteryx lithographica* comúnmente se utiliza como el ejemplo típico de una ‘especie transicional’, actualmente se comprende que las características ‘avianas’ no eran una excepción en los dinosaurios (Pérez *et al*, 2016).

Los organismos evolucionaron dentro de un espectro de trayectorias posibles que, desde un punto de vista del espacio completo de la posibilidad biológica, es muy estrecho. Los recursos con los que deben trabajar son así debido a los procesos evolutivos previos, y para desarrollar un órgano destinado a hacer X uno tiene que empezar casi siempre con un órgano o estructura que se desarrolló para hacer Y (p. 58).

Es decir, utilizando la caracterización de Daniel Dennett (1999), si bien la adaptación de un organismo se define como la resolución de ciertos problemas de diseño de las características de este en su relación con el medio, dado que el material disponible pasible de ser adaptado a los cambios ambientales es limitado, el reciclaje de estructuras se muestra como un fenómeno recurrente en el curso de la evolución. Otro caso de exaptación es el oído de los mamíferos, el cual habría evolucionado a partir de la modificación de dos huesos de la mandíbula, los cuales aún se encuentran en los reptiles actuales.

Así, el concepto de Gould y Vrba (Gould, 2004) permite comprender que los cambios evolutivos no son siempre unidireccionales ni ligados de manera estricta a una función específica, sino que puede ocurrir que una estructura permanezca a lo largo de las generaciones aunque haya quedado inutilizada, o puede ser que una estructura que poseía una función se adapte a otra diferente de la original.

Aún más, este tipo de plasticidad en el proceso evolutivo resalta el hecho de que no es preciso hablar de algo puramente original o esencial en el curso de la evolución, ya que las modificaciones son algo constante en el proceso evolutivo. Retomando a Jacob (1970), desde la escala temporal geológica que exige la teoría de la evolución para hacerse accesible a la comprensión, tanto los rasgos particulares, como ser el hueso pélvico de los cetáceos, como las especies mismas, no son sino un breve destello transicional de un fenómeno que los excede ampliamente.

Ahora bien, aunque el dinamismo es una característica de la evolución, es preciso comprender que los períodos evolutivos no son siempre constantes, dado que las especies pueden poseer largos períodos de *stasis*. Por ejemplo, mientras que la especie de crustáceo *Triops cancifforme* ha permanecido prácticamente igual desde hace 180 millones de años, el género *Australopithecus* devino en *Homo* en 3 millones de años (Changeux, 2008). En este sentido, las especies no evolucionan como un todo, sino que en la mayoría de los casos los cambios ocurren en partes específicas y en diferentes

grados según el vínculo particular que posean con su medio. A esto se denomina *evolución en mosaico*. En palabras del biólogo evolutivo Francis Futuyma (2005):

Debido a la evolución del mosaico, es inexacto o incluso incorrecto considerar una especie viva más "avanzada" que otra. El linaje anfibio que conduce a las ranas se separó del linaje que conduce a los mamíferos antes de los órdenes de los mamíferos se diversificara, por lo que en términos de orden de ramificación, las ranas son una rama más antigua que las vacas y los seres humanos. En ese sentido, las ranas podrían ser llamadas más primitivas. Pero en relación a los primeros anfibios paleozoicos, las ranas tienen características "primitivas" (por ejemplo, cinco dedos de los pies en la pata posterior, múltiples huesos en la mandíbula inferior) y características "avanzadas" (como la falta de dientes en la mandíbula inferior). Además, muchas diferencias entre las especies de ranas han evolucionado en el pasado reciente. Por ejemplo, un género de ranas tiene desarrollo directo sin una etapa de renacuajo, y otro da a luz a jóvenes vivos. Los seres humanos también tienen caracteres "primitivos" y algunos son "avanzados" en comparación con ranas (por ejemplo, un solo hueso de mandíbula inferior) (p. 54).*

Tomando de referencia los primeros anfibios del paleozoico como antecesores comunes, si bien las ranas constituyen un género más antiguo que los humanos, algunas de las características particulares de las ranas actuales, como ser la ausencia de cinco dígitos en las extremidades, son más recientes que las que poseen los humanos. Así, las ranas actuales, aunque constituyen un género *menos* evolucionado que la especie humana, poseerían características *más* evolucionadas. A su vez, la especie humana sería *más* evolucionada respecto de algunos caracteres y *menos* respecto de otros.

La evolución en mosaico resalta lo absurdo de hablar en términos de *más* o *menos* evolucionado desde una perspectiva evolutiva. Es decir, destaca que para comprender la continuidad evolutiva, en este caso entre los humanos y las ranas actuales, se requiere una comprensión situada de las características de cada organismo. Si bien las ranas serían en mayor proporción similares al antecesor común anfibio compartido por ambos, las características humanas compartidas con el ancestro común anfibio (como ser las extremidades con cinco dígitos) resaltan que esta característica se mantuvo a pesar de las diferencias en su adaptación particular a lo largo de las generaciones.

Ahora bien, más allá del hincapié en las características particulares, para un abordaje epistemológico acertado resulta fundamental que se comprenda al organismo

como un todo, es decir, los rasgos particulares no deben entenderse como aspectos que evolucionan independientemente de la constitución total del ser vivo. En palabras de Dupré (2001):

(...) solo en los casos más simples la historia evolutiva relevante es tan solo una cuestión de selección sobre la base de alguna particular consecuencia adaptativa de algún rasgo particular. Los organismos son sistemas altamente integrados, y los cambios de un rasgo causan cambios correlativos en otros rasgos, y estos ejercerán por cierto efectos positivos o negativos en lo referido a la aptitud (...). Confiamos en que un rasgo biológico tan claramente adaptado como el ojo de los mamíferos seguramente debe su existencia a la selección natural, y por lo tanto creemos que una genealogía completa de, digamos, los vertebrados, revelará la tendencia hacia sistemas de percepción visual más complejos y eficientes. Y suponemos que la ventaja de poseer ojos más eficientes ejerció alguna influencia positiva sobre su capacidad de supervivencia. Y tal vez eso alcance para darle a nuestra suposición carácter de explicación, aunque no sea excepcionalmente esclarecedora (pp. 58-63).

Así, si bien la evolución en mosaico explicita que el cambio, en sentido estricto, se da a nivel de caracteres particulares, es preciso tener en cuenta que en el proceso evolutivo la modificación de las partes siempre se da en relación al organismo como un todo, justamente, para evitar caer en abstracciones como la de considerar a las características particulares como aspectos que se vinculan autónomamente con el medio.

Según lo desarrollado hasta aquí es preciso remarcar que el proceso evolutivo debe ser comprendido ante todo como un fenómeno gradual, dado que, si bien puede darse el caso de grandes mutaciones que surgen en momentos puntuales de la evolución, la constancia de esas características depende siempre de la interacción con un ambiente particular. Desde esto, los cambios grandes tendrían menor probabilidad de ajustarse a los cambios del ambiente que los cambios pequeños acumulados gradualmente. Es decir, en escala geológica, dado que las modificaciones grandes tienen más chances de toparse con inconvenientes en su adaptación con el medio, resulta más probable que los cambios se vayan dando mediante pequeños cambios que van ajustándose poco a poco a su entorno (Dawkins, 2006). Este tipo de modificaciones particulares sólo pueden comprenderse como pequeñas innovaciones que, al ser favorecidas por la selección natural, fueron siendo acumuladas generación tras generación. Entonces, el recurrir a la

hipótesis de grandes cambios evolutivos entre las especies sería cabal sólo en los casos en los que la evidencia disponible es muy escasa.

Volviendo al concepto de evolución en mosaico, al igual que en el caso de lo más o menos evolucionado, este resalta cuan obsoleta están hoy las concepciones esencialistas de ‘especie’, dado que, si las características particulares pueden evolucionar de manera diferenciada, no habría algo indudablemente fijo en ellas que permita comprenderlas como algo constante en términos absolutos. Así, las discontinuidades no se presentan como cortes abruptos entre las especies, sino como diferencias relativas dependientes de las características del vínculo del organismo con el ambiente en el cual se desarrolló a lo largo de su evolución. En este sentido, su constitución general siempre dependerá de la interacción de cada uno de sus caracteres particulares con el medio. Es aquí donde es preciso introducir otros dos conceptos fundamentales de la mano del filósofo de la biología Gustavo Caponi (2011):

Las explicaciones evolutivas son siempre explicaciones de estados de caracteres. De apomorfias en el caso de las explicaciones por selección natural, por selección sexual, por deriva genética o por migración; y de plesiomorfias cuando se apela a la filiación común o a los constreñimientos desenvolvimientales (Caponi, 2010a, p. 25). En el primer caso se explica la alteración de un carácter; y en el segundo su preservación (p. 252).

Estos conceptos parten siempre de una comparación entre linajes.⁶ Una plesiomorfía remite a un estado de carácter evolutivamente anterior, compartido por un linaje por el hecho de tener un ancestro común compartido. Una apomorfía, en cambio, remite a un estado de carácter derivado. Por ejemplo, mientras la tetrapodia representa una plesiomorfía del clado *Tetrapoda*, la ausencia de patas traseras representa una apomorfía de los cetáceos. Como puede verse, al tratarse de nociones relaciones, la ausencia también puede señalarse como un estado de carácter.

Estas nociones resultarán fundamentales para hallar una manera de caracterizar filosóficamente el fenómeno de la continuidad evolutiva, dado que la distinción entre estado de carácter anterior y derivado es una dicotomía que, si bien permite señalar

⁶Por linaje puede comprenderse tanto una secuencia de especies como las especies mismas en tanto secuencia de poblaciones (Caponi, 2013).

diferencias, no cae en el supuesto de discontinuidades ontológicas, justamente, por el hecho de que supone la continuidad evolutiva en términos generales.

En conclusión, lo esencial a tener en cuenta a partir de lo desarrollado es que, más allá de la gran diversidad morfológica entre los seres vivos, la continuidad evolutiva es un fenómeno común a todos los seres vivos. Nociones relacionales como ‘homología’, ‘plesiomorfía’, ‘característica vestigial’ y ‘especie intermedia’ permiten tener un marco de referencia del dinamismo propio del proceso evolutivo. A su vez, la evolución en mosaico posibilita comprender que las características particulares de los organismos pueden modificarse de manera relativamente independiente entre sí. En este sentido, aunque es posible hablar de diferencias en los estados de caracteres al comparar una especie con otra (como la diferencia de dígitos entre humanos y ranas), las cuales podrían considerarse discontinuidades evolutivas, estas son siempre relativas a las especies que son objeto de comparación. No existiría, entonces, algo así como una discontinuidad absoluta entre las especies, por el hecho de que todas comparten, en última instancia, un antecesor común universal.

La continuidad ontológica en las disciplinas filosóficas

Según lo desarrollado es preciso afirmar que, en el marco de la vinculación filogenética entre todos los organismos evidenciado por la teoría de la evolución, las diferencias observables entre las especies de la actualidad no constituyen discontinuidades absolutas, sino discontinuidades relativas a las adaptaciones particulares de los organismos en su interacción con el medio. Ahora bien, este planteo trae cierta confusión, dado que es posible denominar con el nombre de ‘continuidad evolutiva’ tanto al fenómeno general del vínculo entre todos los seres vivos, como así también a las características particulares que se muestran como constantes entre las especies.⁷ A partir de lo dicho, el objetivo de esta segunda parte del artículo será formular un marco

⁷Esta homonimia subyace, por ejemplo, a la concepción de “continuidad” de John Dewey (1939), quien la define como una característica del proceso evolutivo que “*excludes complete rupture on one side and mere repetition of identities on the other*” (p. 23). Como puede verse, si bien el filósofo parece aceptar una continuidad absoluta entre todos los seres vivos, en su definición combina el nivel absoluto con las discontinuidades relativas. Esta confusión entre lo que podría considerarse una discontinuidad en el ámbito de lo general y en el de lo particular, hace perder de vista la relevancia de las continuidades particulares en la comprensión del fenómeno humano. De hecho, tras su calificativo “*mere repetition*” podría verse cierta resistencia a las profundas implicancias de introducir la teoría de la evolución en la filosofía. Más allá de esta crítica, Dewey es, tal como lo denomina Jerome Popp (2007), el primer filósofo de la evolución, en el sentido de que su perspectiva pragmatista abrió la puerta a la investigación de problemas filosóficos tradicionales a la luz de un punto de vista continuista.

conceptual filosófico que permita ahondar en las características del concepto de continuidad evolutiva.

Para desambiguar esta homonimia resulta conveniente recurrir a términos cercanos a la tradición filosófica: la distinción entre lo *óntico*, en tanto referido a un ente particular, y lo *ontológico*, en tanto referido a la totalidad del ser. Una vez aplicados al concepto de continuidad evolutiva podría decirse que la teoría de la evolución biológica permite sustentar la existencia de una *continuidad ontológica* entre todos los seres vivos. Es decir, si resulta posible hablar de una *vinculación* entre el conjunto de todos los seres vivos, independientemente de lo diferente que sean a nivel morfológico, es por el hecho de que la totalidad de los organismos comparten un antecesor común universal. A su vez, de esta totalidad delimitada es posible afirmar una *continuidad*, por el hecho de que ese antecesor común representa la primera causa de la cadena reproductiva que define a los seres vivos como tales.

Al mismo tiempo, dentro de esta continuidad ontológica habría diferencias entre las diversas especies, las cuales constituirían *continuidades* y *discontinuidades ónticas* dentro del *continuum* ontológico, es decir, características particulares que permanecen constantes o se interrumpen entre las diversas ramas del árbol evolutivo. Por ejemplo, mientras que la presencia de placenta en los delfines representa una continuidad evolutiva para con los mamíferos terrestres, la ausencia de extremidades traseras sería una discontinuidad evolutiva.

A través de esta distinción entre la dimensión óntica y ontológica de la continuidad, se clarifica la homonimia tras el concepto de ‘continuidad evolutiva’: la continuidad ontológica —la continuidad en términos absolutos— abarca la totalidad de los seres vivos y las continuidades/discontinuidades ónticas —la continuidad en términos relativos— refieren a las características compartidas y a las diferencias entre las especies, respectivamente.⁸

Ahora bien, es posible criticar el hecho de que utilizar el concepto de *ente* representaría caer en una concepción esencialista de la vida, en este caso centrada en las características particulares de los organismos. Resulta preciso, entonces, volver a la

⁸La distinción entre lo óntico y lo ontológico que utilizo aquí es una apropiación de los conceptos “dualismo ontológico” y “ruptura óntica” de Jean-Marie Schaeffer (2009, p. 37) quien, a su vez, adapta dicha distinción de la filosofía de Martin Heidegger. En Schaeffer, estos dos conceptos representan dos supuestos de la tesis de la excepción humana (pp. 26-27). En el marco ontológico que propongo son, más bien, dos herramientas conceptuales propicias para clarificar la homonimia tras el concepto ‘continuidad evolutiva’.

advertencia de Dupré (2001) respecto del vínculo entre lo particular y el todo de un organismo:

(...) no hay ninguna manera naturalmente determinada de dividir a un organismo en características o rasgos (compárese con la pregunta de cuantas cosas hay en una habitación ¿Una mesa? ¿Un tablero y cuatro patas de mesa? ¿Eso es una cosa, cinco o seis?). Hay muchas razones por las que podemos interesarnos por los aspectos particulares de los organismos y preguntarnos por sus orígenes evolutivos. Pero la evolución no ve los rasgos, sino que ve solamente el organismo. No debería sorprendernos, entonces, que no exista ninguna historia correcta que relate de qué modo la evolución seleccionó ese rasgo (p. 66).

Entonces, no sólo no es lícito concebir las partes sin tener en cuenta el todo, sino que tampoco resulta coherente comprender a esas características como un conjunto limitado de diseños posibles que se dan en la evolución. Es decir, más allá de fenómenos como la ‘convergencia evolutiva’, desde el cual se comprende que especies filogenéticamente distantes pueden desarrollar adaptaciones similares, no habría algo así como una estantería de esencias posibles para las características de los organismos.

En este sentido, para no caer en un lenguaje esencialista, la referencia a lo óptico en este planteo debe comprenderse en el marco del fenómeno dinámico que representa la evolución. Así como las nociones de continuidad y discontinuidad refieren a una relación, lo óptico como referido a las características particulares debe ser comprendido como un evento dinámico en el marco de la escala geológica, temporalidad la cual resulta imprescindible para comprender la vinculación filogenética entre los organismos.

De este modo, la continuidad óptica no refiere al objeto en sí mismo, sino al objeto en tanto índice de una relación evolutiva del organismo con sus antecesores. Esto es, si bien el hueso pélvico de los delfines actuales representa un objeto del que sería posible realizar una definición precisa, el concepto ‘continuidad óptica’ refiere, ante todo, al vínculo filogenético que representa ese hueso. Este objeto es sólo una huella de un fenómeno más amplio. Entonces, de manera análoga a los conceptos de ‘especie intermedia’ y de ‘homología’, las nociones de continuidad y discontinuidad óptica deben ser comprendidas como *nociones relacionales*, siempre sujetas a un análisis comparativo. Hablar de ‘óptico’, en este caso, no implica una referencia a los objetos en

sí mismos, sino a estos en tanto índices que ponen en relación la multiplicidad de ramas del árbol evolutivo, es decir, de la continuidad ontológica.

Por otro lado, tal como se mencionó hacia el final de la primera parte, los términos plesiomorfía (estado de carácter anterior) y apomorfía (estado de carácter derivado) permiten un primer acercamiento a una concepción de las diferencias y similitudes de estados de caracteres que no caiga en el supuesto de una discontinuidad ontológica. Ahora bien, aunque se trata de conceptos cercanos, estos no son equivalentes, por el hecho de que ‘plesiomorfía’ y ‘apomorfía’ son términos provenientes de la taxonomía y la sistemática biológica, los cuales refieren a estados de carácter de tipo morfológico. Los conceptos de ‘continuidad óptica’ y ‘discontinuidad óptica’, en cambio, pueden ser referidos tanto a aspectos morfológicos como a características vinculadas al comportamiento, a las emociones o a los sentimientos. Por ejemplo, en el nivel del comportamiento, la capacidad de utilizar herramientas sería una continuidad óptica que los seres humanos comparten con otros primates (Sanz *et al*, 2013), así como la empatía lo sería en el nivel de las emociones (de Waal, 2007) y la capacidad de sentir dolor en el nivel de los sentimientos (Singer, 2001).

Si bien hablar de continuidad en relación al comportamiento generalmente no es motivo de polémica en ambientes académicos (al menos respecto de comportamientos tan estudiados a nivel experimental como la utilización de herramientas), sí lo es hablar de continuidad en relación a las emociones y los sentimientos. Tal como advierte el primatólogo Frans de Waal (2007), a pesar de ser el campo del saber en el cual nació la teoría de la evolución y en el cual la concepción continuista de la vida debería ser un supuesto fundamental, las ciencias biológicas no están exentas de este problema:⁹

El hecho de que la mayoría de los libros de texto actuales sobre la cognición animal (por ejemplo, Shettleworth, 1998) no contengan en sus índices ninguna acepción dedicada a la empatía o la compasión no significa que estas capacidades no sean

⁹Otro ejemplo de la reticencia en el ámbito científico a aceptar la existencia de emociones y sentimientos en animales no-humanos es la tensión entre los conceptos ‘antropomorfismo’ y ‘antroponegación’. El primero es un recaudo metodológico tradicional en biología del comportamiento respecto de, a la hora de describir sus conductas, no conferir características humanas a los animales no humanos. La segunda noción fue propuesta por Frans de Waal (2017) para llamar la atención sobre que dicha advertencia corre el riesgo de convertirse en la justificación de una discontinuidad tajante de las características humanas. Por ejemplo, si bien afirmar que las hormigas tienen ‘reinas’, ‘soldados’ y ‘esclavos’ es una caracterización antropomórfica, negar cualidades compartidas con animales mucho más cercanos en términos evolutivos, como la capacidad de sentir dolor en chimpancés, implica una antroponegación. Aunque el primatólogo, gracias a este concepto, generó un recaudo metodológico complementario al tradicional ‘antropomorfismo’, todavía no suele ser aceptado por la ortodoxia académica.

parte esencial de la vida de los animales; simplemente, significa que la ciencia, tradicionalmente concentrada en las capacidades individuales más que en las interindividuales, las ha pasado por alto. El empleo de herramientas y la competencia numérica, por ejemplo, son vistos como una señal de inteligencia, mientras que el trato apropiado con los demás no lo es (p. 53).

Así, más allá de que resulten términos esclarecedores a la hora de comprender las características de la continuidad evolutiva, ‘plesiomorfía’ y ‘apomorfía’ son conceptos pertenecientes a la tradición y la práctica de las ciencias biológicas. ‘Continuidad óptica’ y ‘discontinuidad óptica’ son nociones concebidas para la discusión filosófica propia de disciplinas como la ética animal, la ética en sentido amplio, la antropología filosófica, la filosofía política, la filosofía del derecho, la estética, etc. Como tal, estos conceptos pretenden escapar del sesgo discontinuista que aún estaría presente en no pocas comunidades académicas (incluida la de los biólogos), así como también evitar posibles aproximaciones reduccionistas a las características humanas.¹⁰

Ahora bien, tal como se explicitó a lo largo de la primera parte, es una condición primordial el aceptar que los conocimientos y conceptos provenientes de las ciencias biológicas representan herramientas imprescindibles a la hora de comprender y fundamentar tanto la continuidad ontológica, como las continuidades y discontinuidades ópticas. De modo que toda investigación filosófica comprometida con la defensa de una continuidad ontológica entre los humanos y el resto de los seres vivos necesita estar experimentalmente informada.

Conclusión

La diferenciación de la continuidad evolutiva en su aspecto *óptico* y su aspecto *ontológico* permite distinguir que, aunque en el conjunto de los seres vivos pueda observarse una gran diversidad, existe una continuidad general más allá de toda discontinuidad particular. Así, aunque resulta posible hablar de continuidades y discontinuidades ópticas, relativas a las diferencias entre las especies, no habría algo así como una ‘discontinuidad ontológica’ que permita comprenderlas como escindidas de manera absoluta: no existen saltos ontológicos entre los seres vivos, sino variaciones en

¹⁰Aunque va de suyo, vale aclarar que hacer hincapié en las continuidades ópticas humanas, es decir, en las características que nuestra especie comparte con otras, no implica negar la relevancia de discontinuidades ópticas como la diversidad cultural y la complejidad simbólica. El acento de este artículo puesto en las continuidades ópticas está dado por el hecho de que en las discusiones filosóficas son generalmente pasadas por alto o, incluso, negadas.

sus características particulares. En este sentido, el concepto de ‘discontinuidad’ no representaría el extremo opuesto de la continuidad ontológica, sino que, más bien, describiría distinciones que son igualmente contempladas dentro de una comprensión continuista de la historia de la vida. Para decirlo con todas las letras: el concepto ‘discontinuidad ontológica’ no tiene sentido.

Antes de terminar y habiendo hecho la caracterización ontológica de la continuidad evolutiva, preciso explicitar una posible objeción: ¿es necesaria la introducción de términos ontológicos para clarificar la homonimia de la continuidad evolutiva y caracterizar la falacia de la discontinuidad? Este señalamiento crítico es bienvenido y podría responder, simplemente, que no. Aunque he centrado la discusión en términos ontológicos para favorecer el diálogo con la tradición filosófica, así como también para contemplar el aporte de filósofos contemporáneos como Jean-Marie Schaeffer, en lugar de los términos ‘continuidad/discontinuidad óptica’ y ‘continuidad ontológica’ podrían preferirse los de ‘continuidad/discontinuidad particular’ y ‘continuidad general’. Por su parte, la ‘falacia de la discontinuidad ontológica’ podría ser denominada ‘falacia de la discontinuidad general’.¹¹ Si se opta por dichos términos, el acento estaría puesto, ya no en el *nivel ontológico*, sino en el *nivel lógico* del problema. Una tercera opción, para poner el acento en el *nivel relacional* de la continuidad, serían los términos ‘continuidad/discontinuidad relativa’ y ‘continuidad absoluta’, donde la falacia residiría en suponer una ‘discontinuidad absoluta’ entre los seres humanos y el resto de los seres vivos. De modo que, al tratarse de nociones que forman parte de una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva, lo desarrollado en este artículo resulta igualmente válido para las tres denominaciones.

Finalmente, el propósito de este artículo fue el de proporcionar una batería conceptual propicia para problematizar los argumentos discontinuistas que aún son considerados como vigentes por no pocos representantes de la filosofía y el derecho. Ahora bien, tal como se alude en el título, este texto pretende ser ante todo un estudio preliminar de la caracterización filosófica de la continuidad evolutiva. Quedará pendiente, para próximos trabajos, el precisar y aplicar este esquema conceptual a

¹¹De hecho, a través de esta denominación resalta el sinsentido de suponer una ‘discontinuidad general’. Es decir, tal como se mencionó en la introducción, la falacia *totum pro parte* consiste en definir el todo (la vinculación evolutiva general entre todos los seres vivos) por la parte (por ejemplo, la razón, la cultura, el lenguaje, etc., como posibles particularidades que justificarían una discontinuidad general de lo humano respecto del resto de características y procesos que sí seguirían estando presentes e influyendo en todos los seres vivos no humanos).

problemas filosóficos particulares. Humildemente, invito a la comunidad académica interesada a unirse a esta empresa.

Bibliografía

- Caponi, G. (2011). Las apomorfias no se comen: diseño de caracteres y funciones de partes en biología. *Filosofía e História da Biologia*, vol. 6, nº 2, pp. 251-66.
- Caponi, G. (2013). Las especies son linajes de poblaciones microevolutivamente interconectadas: una mejor delimitación del concepto evolucionario de especie. *Principia*, 17, pp. 395-418.
- Changeux, J-P. (2008). *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*. Paris: Odile Jacob.
- Dawkins, R. (2006). *The Blind Watchmaker*. Nueva York: The Penguin Press.
- de Waal, F. (2007). *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- Dennett, D. (1999). *La Peligrosa Idea de Darwin*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Dewey, J. (1939). *Logic, the theory of inquiry*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- Dupré, J. (2001). *Human Nature and the Limits of Science*. Nueva York: Oxford University Press.
- Eldredge, N. (2002). *Life on earth*. Santa Bárbara: ABC-CLIO.
- Futuyma, D. (2005). *Evolution*. Sunderland: Sinauer Associates.
- Gould, S. J. (2004). *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets.
- Jacob, F. (1970). *La logique du vivant*. Paris: Gallimard.
- Morange, M. (2010). *La vie expliquée, 50 ans après la double hélice*. Paris: Odile Jacob.
- Pérez, D. et al. (2016). El vuelo del *Archaeopteryx*. En: Abruzzese, G. & Soto, I.M (Comp.), *Actas de la Jornada de Biología Evolutiva (UBA)*.
- Popp, J. (2007). *Evolution's first philosopher, John Dewey and the continuity of nature*. Nueva York: State University of New York Press.
- Ridley, M. (2004). *Evolution*. Oxford: Blackwell.
- Sanz, C. M. et al. (2013). *Tool Use in Animals. Cognition and Ecology*. Nueva York: Cambridge University Press.

- Schaeffer, J.M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- Singer, P. (2001). *Animal liberation*. Nueva York: Harper Collins.
- Smith, H. F. *et al.* (2009). Comparative anatomy and phylogenetic distribution of the mammalian cecal appendix. *Journal of Evolutionary Biology* N° 22.
- Suárez, E. J. (2017). *Filosofía post-darwiniana: Sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral* (Tesis de licenciatura). FaHCE, UNLP.
- Suárez, E.J., Carrera, L. & Anzoátegui, M. (2018). Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año V, Vol. I, pp. 12-31.

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Nacional de La Plata y a la Universidade Federal de Santa Catarina el haberme posibilitado realizar, mediante la beca de movilidad académica AUGM 2017, una estancia de investigación con el filósofo de la biología Gustavo Andrés Caponi. Al mismo tiempo, preciso agradecer al Dr. Caponi, quien con sus agudos comentarios me permitió comprender las múltiples aristas que se desprenden de la problemática aquí desarrollada. Aunque en este artículo intenté responder a algunas de sus críticas, gran parte de sus interrogantes quedaron pendientes para ser tratados en trabajos posteriores.

ERNESTO JOAQUÍN SUÁREZ

Licenciado en filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), profesor en comunicación audiovisual y maestrando en estética y teoría de las artes por la Facultad de Bellas Artes (UNLP). Participa como integrante y colaborador en proyectos de investigación de la UNLP (FaHCE) y de la UBA (FCEyN). Su tema actual es la filosofía de la biología en su vínculo con la ética y la estética. Ha realizado exposiciones sobre su tema a nivel nacional e internacional. Actualmente se encuentra realizando un Master en la Université Bordeaux-Montaigne (Bordeaux, Francia).



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

EL ARTE EN EL ANTROPOCENO: POR INTERVENCIONES ESTÉTICO- POLÍTICAS



AÑO V | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2018

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

**CUERPO DE AZÚCAR:
PRECARIEDAD Y MONUMENTO EN LA
OBRA DE KARA WALKER**

CORPO DE AÇÚCAR: PRECARIIDADE E MONUMENTO NA OBRA DE KARA WALKER

SUGAR BODY: PRECARIOUSNESS AND MONUMENT IN KARA WALKER'S WORK

Enviado: 30/09/2018

Aceptado: 04/12/2018

José G. Platzeck

Licenciado en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Becario doctoral de CONICET. Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC).

Email: jose.platzeck@gmail.com

El artículo realiza una reflexión en dos partes sobre la instalación “*A Subtlety; or the Marvelous Sugar Baby (...)*” de la artista Kara Walker. La primera parte referida al espacio en relación a la producción de azúcar y la segunda referida al cuerpo monumental-precario. Por un lado, analizaremos la relación entre el espacio de la refinería, la producción de azúcar y la gestión productiva de la vida de animales humanos, no-humanos y de vida vegetal; por otra parte, la producción complementaria de lo blanco en el azúcar y de lo negro y lo animal en la vida del esclavo.

Palabras clave: Kara Walker, azúcar, monumento, cuerpo, precariedad

O artigo faz uma reflexão em duas partes sobre a instalação “*A Subtlety; or the Marvelous Sugar Baby (...)*” da artista Kara Walker. A primeira parte se refere ao espaço relativo à produção de açúcar e a segunda se refere ao corpo monumental-precário. Por um lado, analisaremos a relação entre o espaço da refinaria, a produção de açúcar e a gestão produtiva da vida de animais humanos, não-humanos e vegetais; por outro lado, a produção complementar do branco no açúcar, bem como do negro e do animal na vida do escravo.

Palavras-chave: Kara Walker, açúcar, monumento, corpo, precariedade

The article makes a reflection in two parts about the installation “*A Subtlety; or the Marvelous Sugar Baby (...)*” by the artist Kara Walker. The first part referred to the space in relation with the production of sugar, and the second one referred to the monumental-precarious body. On the one hand, we will analyze the relationship between the refinery space, the sugar production, and the productive management of the life of human, non-human animals, and plants; on the other hand, we will analyze the complementary production of the white in the sugar, and of the black and the animal in the life of the slave.

Key Words: Kara Walker, sugar, monument, body, precariousness

1. Introducción

Un monumento es un relato de la historia, una marca arquitectónica, un dispositivo de materializar memoria, un género de la historiografía: se dispone como un discurso que extiende memoria en el tiempo. Se monumentaliza aquello que se pretende sea recordado más allá del tiempo en el que se inaugura. Se escribe en piedra algo que deberá estar presente en el futuro, como podría ser una vida cuya reconocibilidad se proyecta. Se hace con una estatua un cuerpo perenne, un cuerpo menos expuesto al paso del tiempo que la carne.

Imaginemos, por el contrario, un monumento absolutamente precario, un monumento soluble, un monumento frágil a la intemperie. Tal es el oxímoron que imaginó Kara Walker, una instalación compuesta por tensiones irresolubles: un cuerpo monumental y precario, sutil y descomunal, agazapado contra la intemperie por venir. Durante los meses de mayo y junio de 2014 la artista montó una instalación cuya figura central era una esfinge de azúcar representando a una mujer negra, acompañada de tres figuras menores hechas de melaza, el mismo material que cubría las paredes de la refinería *Domino Sugar* que albergaba la obra. La refinería, encargada de blanquear el azúcar crudo de las plantaciones del Caribe, era entonces una ruina postindustrial de la que fuera una de las mayores blanqueadoras del mundo, fundada a finales del siglo XIX. El motivo de la obra queda expresado en el título de la obra “Una Sutileza; o el Maravilloso Bebé de Azúcar; un Homenaje a los Artesanos no remunerados y explotados que refinaron nuestro Dulce gusto desde los cañaverales hasta las Cocinas del Nuevo Mundo en Ocasión de la demolición de la Refinería *Domino Sugar*”.¹

En una gigantesca máquina de blanquear azúcar, de separarla de sus derivados, Kara Walker materializa un cuerpo de más de diez metros de altura que llamará “sutileza”. La instalación funciona como una máquina de memoria esquizofrénica que convoca tiempos disímiles, urgentes y remotos a la vez: un presente demasiado presente que derrite las figuras de melaza; un pasado demasiado remoto —de pirámides, de mujeres soberanas, de imperios africanos—; un pasado que cristaliza un modelo extractivo vigente —el de la producción colonial de azúcar—; un presente cotidiano —el del azúcar como alimento global—; un futuro demasiado próximo —el de la demolición: la intemperie inminente—.

¹ “A Subtlety; or the Marvelous Sugar Baby; an Homage to the unpaid and overworked Artisans who have refined our Sweet tastes from the cane fields to the Kitchens of the New World on the Occasion of the demolition of the Domino Sugar Refining Plant”.

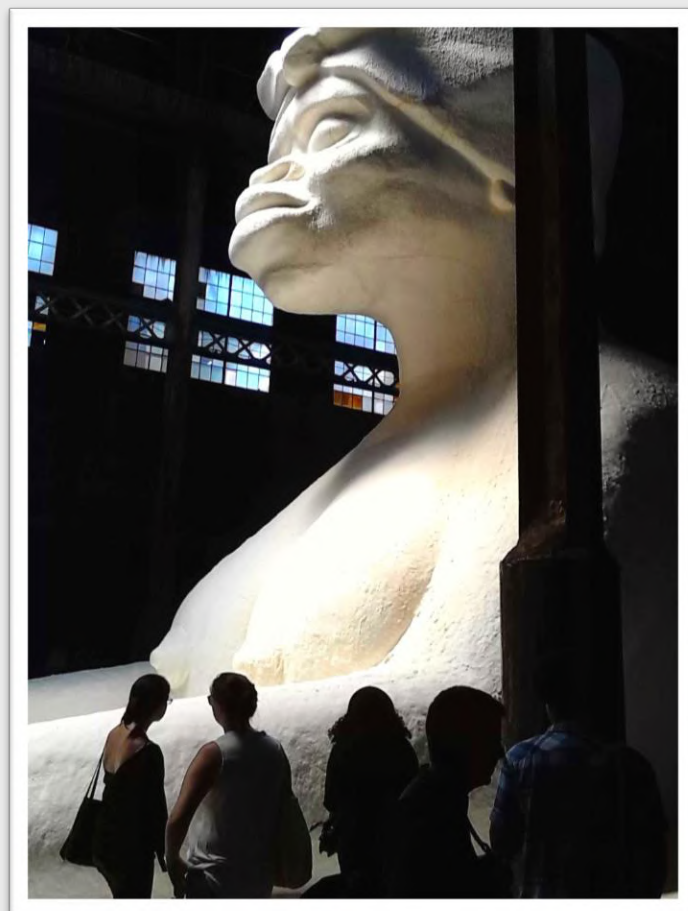


Figura 1. *A subtlety*. Perfil de la esfinge de azúcar.
Licencia Creative Commons: CC BY-SA 3.0., Adjoajo.

El presente trabajo realizará una reflexión en dos partes sobre la instalación mencionada: la primera referida al espacio en relación a la producción de azúcar y la segunda referida al cuerpo monumental-precario. Por un lado analizaremos la relación entre el espacio de la refinería, la producción de azúcar y la gestión productiva de la vida de animales humanos, no-humanos y de vida vegetal; por otra parte, la producción complementaria de lo blanco en el azúcar y de lo negro y lo animal en la vida del esclavo.

2. Espacios productivos: plantar, moler y refinar

La obra de Kara Walker parece detectar el papel fundamental de la producción de azúcar en la instauración de un modelo de acumulación y de extracción vital de escala global. Producir azúcar es, en algún sentido, *moler vida*. El azúcar es la metáfora y el paradigma de la emergencia de la configuración del territorio y la vida en recurso para la producción.

Frente a las diferentes caracterizaciones y periodizaciones de la relación entre vida, poder y espacio que tienen como punto de partida la perspectiva biopolítica,² Achille Mbembe (2016) propone volver la mirada hacia el “complejo esclavista atlántico” (p. 96). La plantación colonial —principalmente la plantación de caña de azúcar— es un modelo que desde la segunda mitad del siglo XV se despliega como una red de relaciones orgánico-maquínicas (Fig. 2) supeditadas a una racionalidad económica como forma de gobierno. Se trata de un experimento productivo con características en algún sentido originales que parte de la instauración de un espacio de excepción³ y que supone una serie de innovaciones en cuanto a formas de control de la fuerza de trabajo y de gestión productiva y pedagógica de la violencia. Achille Mbembe (2016) caracteriza el modelo de la plantación como un “régimen del miedo” y un “monopolio del futuro” (p. 52). La plantación funciona como una “institución paranoica” que produce y reproduce una relación de explotación a través de la violencia y configura al esclavo como un cuerpo de extracción. El cultivo que consolida este experimento biopolítico de producción colonial es el de la caña de azúcar.

²En primer lugar, me refiero principalmente a la preocupación de Michel Foucault (2006) por caracterizar la ciudad y la cárcel panóptica de Bentham. La administración de la ciudad afectada por la lepra, la peste y la viruela le sirven al pensador para caracterizar la economía general del poder soberano, el poder disciplinario y los mecanismos de seguridad. En relación al panóptico de Bentham como paradigma del modelo disciplinario, Foucault (2002) intuye que podría estar inspirado en el pabellón octogonal de Le Vaux en Versalles, una colección zoológica de organización centrípeta. Esta relación nos permite subrayar la relación entre los experimentos de gestión de la vida animal y las arquitecturas biopolíticas. En segundo lugar, el trabajo de Giorgio Agamben (2006) sobre el campo de concentración que considera “puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico” (p. 156) y paradigma de funcionamiento del biopoder contemporáneo caracterizado por una ampliación de los límites del estado de excepción en la que la protección de la vida se vuelve constantemente una decisión sobre la muerte. Por último, el trabajo de Cary Wolfe (2013) sobre las fábricas de producción de proteína animal que maximizan como nunca antes en la historia de la biopolítica el control sobre la vida y la muerte y que, además, sirven de inspiración para la línea de montaje fordista fundamental para el desarrollo de la industria.

³Para Achille Mbembe (2011), “en ciertos aspectos, la propia estructura de sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción” (p. 31).

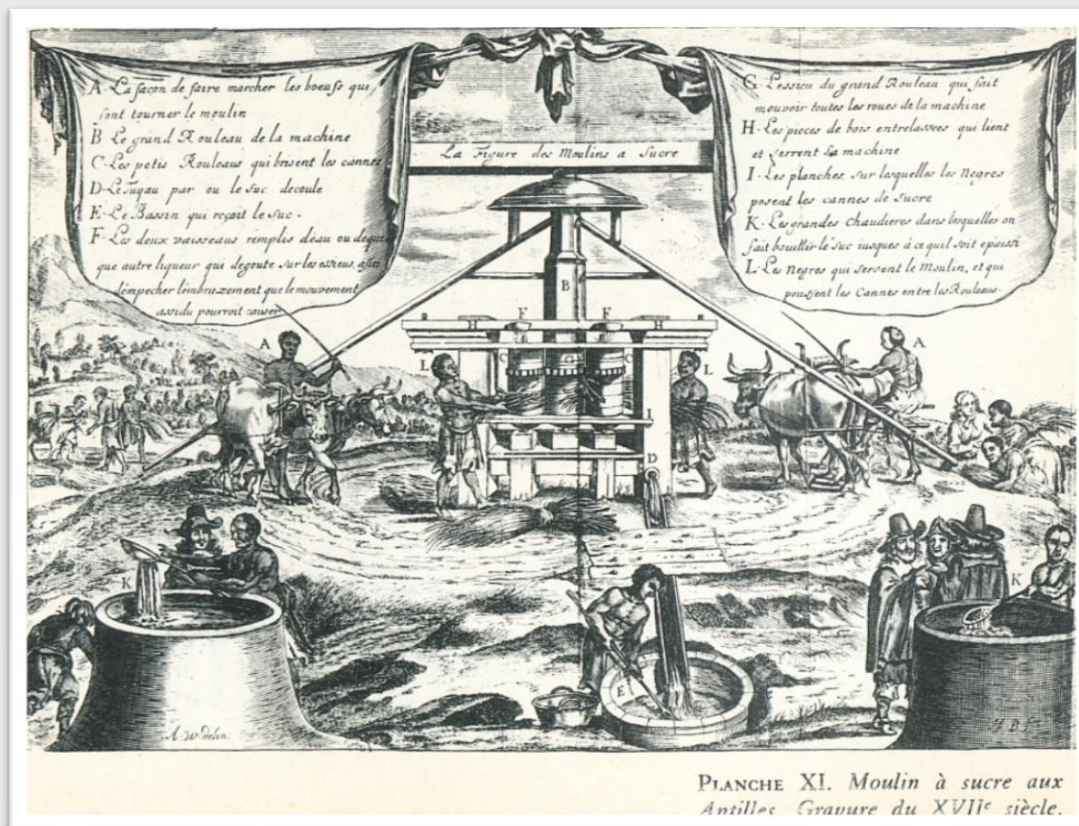


Figura 2. Moulin à sucre. Gravure du XVII^e siècle.

Este grabado del siglo XVII esquematiza el funcionamiento centrípeto del molino particularizando sus elementos: engranajes, palancas, esclavos, bueyes, bateas, forman un todo coordinado bajo la mirada de los hombres blancos. ©Bibliothèque nationale.

Este protagonismo del azúcar en la historia política es detectado por la obra de Kara Walker en un diálogo explícito —según señala la autora (Cf. Walker, 2014)— con el trabajo del antropólogo norteamericano Sidney Mintz (1985); específicamente, con la obra *Sweetness and Power: the place of sugar in modern history*. Mintz historiza la expansión del cultivo de azúcar desde su implantación en las colonias americanas⁴ que, hasta cierto momento, era un producto de lujo de la nobleza y deviene con el aumento de su producción en un alimento indispensable, de consumo vital para las clases trabajadoras. A esta condición de producto de lujo parece apuntar también el título de la obra: *sutilezas* era un tipo de escultura confeccionada en azúcar de consumo de las elites

⁴Curiosamente, Fernando Ortiz (1987) anota en el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* que las primeras plantas de caña azucarera fueron traídas al continente por Cristóbal Colón en su segundo “viaje a las Indias” (p. 38) vaticinando el proyecto productivo colonial.

durante la Edad Media en Francia e Inglaterra.⁵ En la instalación que nos interesa la sutileza se expande con la escala productiva de la *Domino Sugar Factory* que llegó a blanquear en su apogeo cuatro millones de libras por día.

La refinería pronta a demolerse donde Kara Walker monta su instalación es una gigantesca fábrica construida en las márgenes del océano atlántico: flota entre el océano y el continente, entre el cultivo y el producto industrial consumible. Recibe por vía marítima el azúcar cruda y su marca colonial (todavía demasiado salvaje). Funciona así como una máquina de mediación, un dispositivo de frontera entre producción y materia prima, entre insularidad y continente, entre naciones productoras de materias primas y naciones industrializadas. La refinería no “hace” el azúcar sino que la separa de su resto: lo negro, pero también lo animal, lo vegetal, lo bárbaro. *Domino Sugar Refinery* es la instancia de esa separación con un proceso de molienda de vida animal, vegetal y mineral que comienza en la plantación caribeña. Una parte de esos restos, derivados, lo conforman la melaza que cubre las paredes de la fábrica y que da cuerpo a las figuras menores que acompañan a la esfinge.

La plantación de azúcar colonial es caracterizada por diferentes investigaciones (Freyre, 2003; Mbembe, 2016; Mintz, 1986) por el cálculo biopolítico supeditado a una racionalidad económica: en la gestión de la vida y la muerte del esclavo, el cálculo explícito de la mortandad en términos de costos de producción; las directrices para el adiestramiento, la selección y reproducción de animales humanos y no humanos; la producción de la vida vegetal y los tiempos de cultivo como rectores de todo el tiempo vital; la monetarización del tiempo; la disposición calculada de los cuerpos en el espacio y su vigilancia.

En torno al molino de caña de azúcar de tracción animal se organiza una economía de extracción de vital cuyo fin es la producción de cristales de azúcar comercializables. La fuerza centrípeta del molino como paradigma de la red de relaciones del laboratorio biopolítico colonial⁶ produce la mayor migración forzada de la historia. El secuestro y esclavización de la fuerza de trabajo del continente africano es otro de los derivados en la producción de azúcar.

⁵Este tipo de esculturas —según explica Nato Thompson (2014), curador de la obra— representaban personas y eventos en una época en que el azúcar era un producto de lujo y funcionaban como un tipo de escritura política para ser primero admirada y luego consumida.

⁶Nos referimos con esta expresión al experimento productivo de ocupar un territorio amplio violentamente dotado de las condiciones ideales para un tipo de producción específica y disponer en ese territorio máquinas, vida animal y vida vegetal. El espacio de la plantación colonial está caracterizado por la instauración de un estado de excepción y transforma el territorio y la vida en recurso para la producción.

La vida vegetal y el territorio son también arrastrados por esta cinética del moler que tiene su modelo acabado en el el extractivismo contemporáneo. La noción de Plantacioceno (Haraway, 2016) como Era geológica de la plantación podría ajustarse a esta interpretación de la historia: el sedimento geológico testigo de la instauración global del capitalismo quizás se intensifica como nunca antes con la experiencia de despoblar y repoblar productivamente de vida el “complejo esclavista atlántico” (Mbembe, 2016, p. 96). A esto nos referimos como el experimento privilegiado del laboratorio biopolítico de producción colonial.

La instalación de Kara Walker conecta diferentes temporalidades y espacios: el espacio de la plantación —la mano de obra esclava-infantil en las figuras de los niños de melaza—; el espacio de la refinería y el tiempo industrial; el espacio futuro de una economía especulativa que expulsa la fábrica y los trabajadores hacia los márgenes de la ciudad para revalorizar (retasar) el espacio urbano. Cristaliza así una reflexión de largo aliento histórico sobre la economía colonial-esclavista, el industrialismo, la esclavitud maquínica (Deleuze-Guattari, 2010) y la intemperie neoliberal sobre un material demasiado visible, cotidiano. Las condiciones históricas de producción del azúcar y de su deseo están atravesadas por las contradicciones que evoca una mujer-animal-negra-de azúcar, desnuda y agazapada frente a la intemperie por venir en una fábrica abierta al comercio intercontinental esclavista y extractivo.

3. Escrito en azúcar

“There is a moment in life where one becomes black”
Kara Walker

¿Qué cuerpos merecen ser memorializados en piedra? Kara Walker (20015) comenta en una entrevista a propósito de una de sus obras de siluetas en blanco y negro con motivo de la guerra civil norteamericana, que vivió parte de su vida en Stone Mountain, Georgia, una pequeña ciudad que ostenta el mayor monumento en bajo relieve del mundo.⁷ El memorial representa a tres soldados confederados a caballo tallados en una pared de la montaña que da el nombre a la ciudad (Fig. 3): Jefferson Davis,⁸ Robert E.

⁷De características similares, aunque superándolo en altura, al más famoso *Mount Rushmore National Memorial*, ubicado en Keystone, Dakota del Sur, Estados Unidos, que representa los rostros de los presidentes estadounidenses George Washington, Thomas Jefferson, Theodore Roosevelt y Abraham Lincoln.

⁸Jefferson F. Davis (1808-1889), presidente de los Estados Confederados de 1862 a 1865.

Lee⁹ y Stonewall Jackson.¹⁰ Stone Mountain era considerado por el movimiento supremacista blanco Ku Klux Klan como su lugar de nacimiento espiritual.

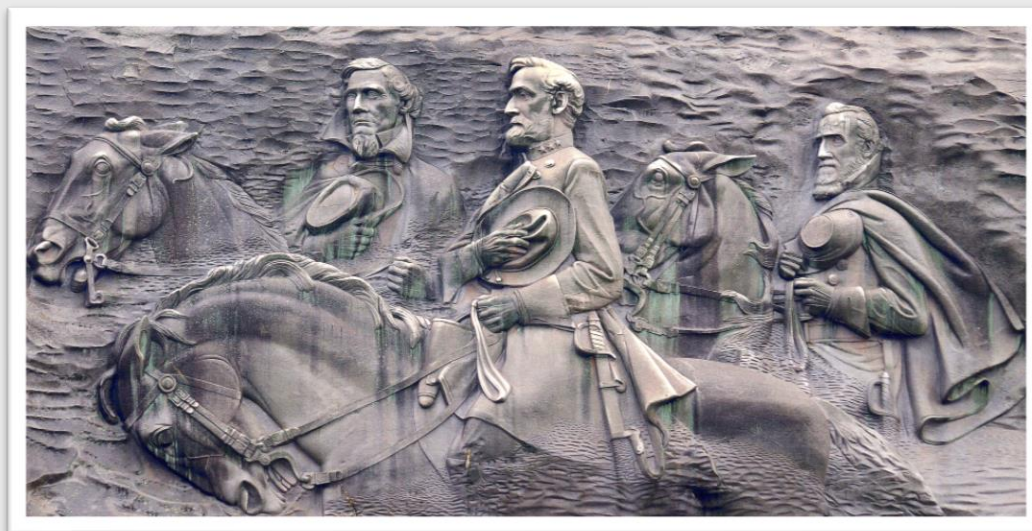


Figura 3. *Stone Mountain Memorial*. Monumento a los soldados confederados. Licencia Creative Commons: CC BY-SA 3.0, Jim Bowen.

Tres hombres uniformados sobre caballos tallados en el propio paisaje constituyen una marca en el territorio del sur, una inversión semiótica (Antonelli, 2011) perenne. Verdaderos colosos del racismo norteamericano. Kara Walker (2015) afirma: “crecí, casi diría literalmente, a la sombra de esa montaña”. Hombres blancos montados: los caballos no son en la representación sino animales de conquista, forman el revés de quienes, con autoridad, los montan, reproducen una jerarquía humano-animal de la que también participa implícitamente el negro.

Lo negro, como lo animal, se produce una y otra vez en narrativas de este tipo. Ambos tienen una genealogía común en el vocabulario biopolítico. La noción de raza es uno de los términos que Foucault (2001) detecta emergen en cierto momento de la historia en el discurso político como parte de un tráfico desde los Estudios Naturales junto a otras nociones como la noción de “especie” y la noción de “población” (p. 218 y ss.). En este monumento resuenan ciertas reflexiones de Achille Mbembe (2011) en torno a la colonización como inscripción en el terreno de nuevas relaciones sociales y

⁹Robert E. Lee (1807-1870), también conocido como “General Lee”, figura emblemática de las fuerzas confederadas, comandante de la Armada de los Estados Confederados.

¹⁰Thomas Jonathan “Stonewall” Jackson (1824-1863), renombrado comandante del ejército Confederado durante la guerra civil norteamericana. Especialmente conocido por sus conocimientos estrategia militar.

espaciales una “territorialización” —del todo explícita en este caso— simultánea a la producción de una “reserva de imaginarios culturales” (p. 43) que proyectan en el tiempo una jerarquía determinada. El material señala una correspondencia entre los cuerpos y el espacio, parece indicar una pertenencia indeleble, un gesto soberano, patriarcal, perpetuo: “aquí cabalgaremos por siempre”. Ese nosotros proyecta una sombra de reconocibilidad (Butler, 2010) que convida ciertos cuerpos y amenaza otros como extranjeros o sometibles.

Hacer azúcar, blanquearlo, implicó históricamente un proceso simultáneo de producir lo negro en ciertos cuerpos. La raza es un dispositivo fundamental para el laboratorio biopolítico de producción colonial. Un dispositivo que subdivide y jerarquiza dentro de la especie disolviendo ciertos cuerpos en cosas (Mbembe, 2016, p. 40). La genealogía de la producción de *el negro* y *la negra* como sustantivos biopolíticos está ligada a la extracción mineral en el continente africano (p. 85). La migración forzada transforma a esta población en parte de una maquinaria de cultivo y molienda. Criar, moler, disolver, transportar, comercializar: animales humanos, no-humanos y vegetales tienen un destino común. La noción de “raza” que proviene del campo de los estudios zoológicos guarda en su origen las claves para entender la operatoria de su ampliación hacia las poblaciones humanas. Esta jerarquización señala ciertas vidas que, a partir ese marco, deben ser consideradas vidas gestionables, recursos para la producción, vidas transportables, exhibibles, tasables, adiestrables, desechables, consumibles.¹¹

Pero se trata, en el caso de la esfinge, de un cuerpo femenino, y, como tal, objeto y objetivo dispositivos de poder específicos. La investigación de Silvia Federici (2010) hace hincapié en el ocultamiento de la función reproductiva de la fuerza de trabajo y su papel fundamental en la acumulación del capital. Este aspecto, sostiene Federici, está ausente en la teoría marxiana. La condición de la mujer esclava “revela de una forma más explícita la verdad y la lógica de la acumulación capitalista” (p. 139). El cuerpo femenino es instrumento de reproducción del trabajo: las esclavas “en las plantaciones coloniales americanas que, especialmente después del fin de la trata de esclavos en 1807, fueron

¹¹La consideración de la vida como recurso de la producción es, sin dudas, un capítulo para la emergencia de la noción liberal de Recurso Humano: una ciencia en la encrucijada entre economía, medicina y psicología. La abstracción que permite considerar lo humano sólo en relación a su cualidad productiva tiene como antecedente el recurso animal y la animalización del negro. Las anotaciones de los propietarios de las plantaciones azucareras sobre la rentabilidad y los costos de la vida del esclavo (es decir, no el mero sometimiento sino un cálculo, una monetarización), son un testimonio de un tipo de racionalidad que considera la vida como mero recurso, que sopesa la ‘vida útil’ de un cuerpo y su potencial productivo en toneladas de azúcar.

forzadas a convertirse en criadoras de nuevos trabajadores” (p. 139). Así, el paradigma de extracción del proyecto colonial opera también, o mejor, fundamentalmente sobre el cuerpo de las mujeres.

Mujer-animal, la esfinge hace de esta asociación una potencia, una vida magnificada e imponente. Bajo su mirada, las figuras de melaza de los niños esclavizados —que forman, sin duda, parte de las condiciones de producción de objetos tan cotidianos como el azúcar— se derriten con el paso del tiempo. Las figuras montadas por Kara Walker dialogan con las formas históricas de representación escultórica de lo negro.

En primer lugar, las “sutilezas” que mencionamos (ver nota 5): esculturas de azúcar consumibles, solubles, en diálogo evidente con las escrituras del cuerpo femenino y negro. La esfinge es demasiado grande para servir como alimento. Su sexualidad es monstruosa, su cuerpo gigantesco no coincide con una anatomía sexual humana.¹² Lo sutil es también potencia, frente a la escritura en piedra de la marcha de los hombres confederados montados, el azúcar es un cuerpo espectral capaz de disolverse pero también de reaparecer, de cristalizar, cuanto menos como memoria, como gusto, como imagen, de colarse en lo cotidiano.

Luego, por supuesto, la esfinge. La obra de Kara Walker (2014) dialoga con representaciones del cuerpo y de lo afro que exceden la historia colonial americana. Mujeres africanas monumentalizadas con cuerpo animal. La cabeza de la esfinge es, además, una cita a los rostros de mujeres que acompañaban las botellas de melaza tradicional norteamericana *Aunt Dinah* y *Aunt Jemima*, figuras estereotípicas de la cocina esclavista. La esfinge evoca, por supuesto, también el trabajo esclavo implicado en la arquitectura monumental.

Las estatuas menores, niños trabajadores confeccionados de melaza, están inspiradas en figuras de cuerpos negros realizando diferentes tareas, los ‘*blackmoores*’, adornos, candelabros, pequeñas estatuas, o estatuas mayores especialmente populares en los jardines europeos durante el siglo XVIII (Eyres, 2010). Cuerpos coleccionables formados en la instalación por melaza, el mismo material que cubre las paredes de la refinería *Domino*. Aquí se abre una extensa reflexión sobre el necropoder (Mbembe, 2011, 2016) como poder productivo en torno a la noción de derivado (‘*by-product*’,

¹²A propósito de lo “hipersexual” de la escultura, Kara Walker (2014) realiza un seguimiento de la recepción de la obra que es del todo sugerente: la figura es repetidamente violentada en sus órganos sexuales por algunos visitantes, “convertida en un juguete sexual”.

subproducto): un resultado secundario en la fabricación. Derivado es algo que aparece como parte de un proceso productivo y puede ser considerado comercializable o desecho. Los derivados de la implantación del modelo productivo azucarero (y los subsiguientes modelos extractivos) tienen, sin dudas, una dimensión monumental en la historia política global.

Todas estas representaciones convocadas en torno a la ruina: a la ruina post-industrial de los nuevos trazamientos urbanos dictados por la especulación inmobiliaria, pero también a la ruina futura, la fábrica abandonada que va a ser demolida. La mujer-león (que no tiene propiamente un cuerpo de león, pero lo invoca en su performance animal y en su cita evidente a la esfinge), la reina-faraón-obrera, tiene la consistencia de un espectro. La ruina en la que el cuerpo monumental-precario está agazapado es una ruina también precaria. Contemplar la ruina es una tarea iterativa: la ruina es el lugar al que se vuelve una y otra vez. Sin embargo aquí la ruina está arruinada, el futuro de los cuerpos solubles es la intemperie. El cuerpo precario de la esfinge que parece proteger los cuerpos que se deshacen frente a ella demanda un ejercicio de memoria, se asiste a un monumento que se presenta como un fenómeno fugaz y que esconde un acertijo sobre la producción cotidiana del azúcar (lo blanco) y de lo negro.

4. Consideraciones finales

“Something larger than yourself, something larger than life”

Kara Walker

A lo largo de estas páginas analizamos el complejo universo de relaciones que teje la instalación de Kara Walker a partir de la materialidad de un objeto cotidiano, demasiado visible, pero capaz de remitir a estructuras de poder de escala global.

La historia de la expansión del azúcar como mercancía de uso extendido es la historia también de la expansión de un tipo de relación entre vida y capitalismo, o del capitalismo en la red de vida, lo que las reflexiones más recientes reconocen con la noción de Capitaloceno (Haraway, 2016; Moore, 2017), una Era geológica marcada por el imperativo de rédito al costo de la disolución de vidas, paisajes y minerales.

Caracterizamos la violencia de la plantación a partir de lo que llamamos una cinética del moler: un movimiento atrayente del molino como fuerza centrípeta que convoca vidas de animales humanos, no humanos y vegetales cuya finalidad es disolver

vida y cristalizarla en sustancia comercializable. En esta economía de extracción vital la raza tiene el papel fundamental de suspender la reconocibilidad común.

El espacio de la refinería es una zona intermedia cuya función es borrar las marcas de producción en el alimento. Quitar lo negro, lo colonial, lo vegetal y lo esclavo del producto que se envasa y se comercializa.

El monumento como forma de escritura del cuerpo memorializable abre un espacio sugerente para pensar la reconocibilidad y la solubilidad de los cuerpos en la historia. La esfinge montada por Kara Walker contesta a la escritura del cuerpo femenino y del cuerpo negro como una aparición espectral: cristaliza a partir del material que sirve como signo de una dominación violenta y trayendo a colación las representaciones que hacen de su cuerpo un cuerpo condenado a la solubilidad, a la precariedad, al olvido. La potencia del cuerpo monumental-precario es justamente su condición de aparición en el tiempo de la ruina, demasiado presente en un espacio sin futuro, evidencia una solubilidad común en el Capitaloceno pero también la posibilidad de una sobrevida espectral y cotidiana.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Antonelli, M. (2011). Megaminería, desterritorialización del Estado y Biopolítica. *Astrolabio*, 7, pp. 3-22.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Eyres, P. (2010). Blackamoor statues: Where are they? What do they signify? *Garden History*, 38(2), p. 319.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freyre, G. (2003). *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global Editora.
- Haraway, D. (2016). *Antropoceno, Capitaloceno, Plantacioceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco*. Traducido por Alexandra Navarro y María Marta Andreatta. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III, Vol. I, pp. 15-26.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirect*. España: Melusina.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York: Elisabeth Sifton Books/Penguin Books.
- Moore, J. (2017). The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44(3), pp. 594-630. DOI: 10.1080/03066150.2016.1235036
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Thompson, N. (2014). Curatorial Statement. Recuperado de: <http://creativetime.org/projects/karawalker/curatorial-statement/>. Acceso: 20 de septiembre de 2018.
- Walker, K. (2015). There is a moment in life where one becomes black. Entrevista en *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/sep/27/kara-walker-interview-victoria-miro-gallery-atlanta>. Acceso: 30 de septiembre de 2018.
- Walker, K. (2014). Sweet talk. Conferencia en Radcliffe Institute for Advanced Study, Harvard University. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=jiDUo24R7II&t=3098s>. Acceso: 30 de septiembre de 2018.
- Wolfe, C. (2013). *Before the Law. Humans and other animals in a biopolitical frame*. Chicago: The University of Chicago Press.



JOSÉ G. PLATZECK

Integrante del Proyecto de Investigación “Biosubjetividades: Neoliberalismo, Control y Resistencias” (SeCyT-UNC) y del Proyecto de Investigación “Espacio, Monstruosidad y Técnica”. En su tesis de grado investigó la figura del muerto-viviente y, a partir de estas reflexiones, publicó algunos artículos entre los que se destacan dos en colaboración: “Zombies y cyborgs. La potencia del cuerpo (des)compuesto” en co-autoría con la Dra. Andrea Torrano en *Outra Travessia* Publicação do Programa de Pós-Graduação em Literatura, y “En carne viva. Políticas de muerte en Otto; or Up with Dead People de Bruce LaBruce” en co-autoría con el Lic. Martín de Mauro Rucovsky en *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*. Sobre la cuestión animal publicó recientemente “El animal estalla. Políticas de lo viviente en la narrativa de Clarice Lispector” en *Revista Letras* de la Universidade Federal do Paraná. A lo largo de su investigación se interesó tanto en la figura del muerto-viviente, como en el monstruo y el animal, por las operaciones de producción de categorías de lo viviente. Actualmente trabaja sobre la plantación de azúcar latinoamericana como espacio de extracción vital a partir de una red de relaciones orgánico-maquínicas. Esta línea de trabajo posibilita una visión crítica de la configuración del territorio latinoamericano, de lo viviente y lo no-viviente en recurso.

O OLHAR ANIMAL NO VÍDEO VIGIA

LA MIRADA ANIMAL EN EL VIDEO VIGÍA

THE ANIMAL GAZE IN THE VIDEO VIGIA

Enviado: 30/09/2018

Aceptado: 04/12/2018

Hugo Fortes

Profesor Libre-docente (Doctor). Escuela de Comunicaciones y Artes. Universidad de San Pablo (Brasil).

Email: hugofortes@usp.br

O artigo apresenta uma reflexão sobre o vídeo "Vigia" (20 minutos) de autoria de Hugo Fortes, realizado no ano de 2005 em Berlim/Alemanha. O vídeo, que retrata um cachorro adormecendo, já fora exibido em diversas exposições no Brasil, na Holanda e na Alemanha. A partir dele podemos discutir, juntamente com textos de Jacques Derrida, Donna Haraway e Jessica Ullrich, o olhar animal, o retrato de animais na história da arte e, por outro lado, problematizar o conceito de animal como "sujeito" na filosofia e na arte.

Palavras-chave: animal, arte, olhar

El artículo presenta una reflexión sobre el vídeo "Vigia" (20 minutos) de la autoría de Hugo Fortes, realizado en el año 2005 en Berlín / Alemania. El video, que retrata a un perro dormido, ya ha sido exhibido en diversas exposiciones en Brasil, Holanda y Alemania. A partir de él podemos discutir, junto con textos de Jacques Derrida, Donna Haraway y Jessica Ullrich, la mirada animal, el retrato de animales en la historia del arte y, por otro lado, problematizar el concepto de animal como "sujeto" en la filosofía y en el arte.

Palabras clave: animal, arte, mirada

The paper presents a reflection on the video "Vigia" [Watcher] (20 minutes) by Hugo Fortes, produced in 2005 in Berlin/Germany. The video, which portrays a dog falling asleep, was presented in several exhibitions in Brazil, Netherlands and Germany. From "Vigia", together with texts by Jacques Derrida, Donna Haraway and Jessica Ullrich, we can discuss the animal gaze, the portrait of animals in the history of art and, on the other hand, to problematize the concept of animal as "subject" in philosophy and in art.

Key Words: animal, art, looking

Era uma manhã fria e sonolenta em Berlim. Conversávamos sentados na cama, enquanto Brioche, nossa cachorrinha, nos observava, sem saber se cochilava ou se prestava atenção. Seus olhinhos abriam-se e fechavam-se lentamente, às vezes acompanhando nossos movimentos, outras vezes esquecendo-se de nós, apenas para apreciar a quentura das cobertas. Ali, em sua caverninha aconchegante, Brioche ouvia o passar do tempo, sem se importar muito com ele, deixando-se levar pela gostosura do sono.

Decidi ligar a câmera. Ficara encantado com aquele silêncio dela, que correspondia à calma da manhã, sem pressa para pensar, sem nada para fazer, mas que se contrapunha à nossa tagarelice. De início era uma vontade de captar aquele momento, sem saber ainda que isso se tornaria um trabalho artístico. É um pouco assim que nascem os *insights* da criação, nem sempre é necessário que haja necessidade de um projeto prévio. Em vários de meus trabalhos em vídeo, as cenas surgem diante de mim, e só depois serão trabalhadas e se necessário editadas. Trata-se de se deixar afetar pelo momento, estar atento, vigiando o tempo e deixando-o fluir.



Vigia, Hugo Fortes, 20 minutos, Berlim (2005).

Assim nasceu o vídeo "Vigia", uma espécie de vídeo-documentação de vinte minutos da vigília sonolenta de uma cachorrinha. Pouco sabia eu ainda sobre os *animal studies*,¹ a não ser pela experiência compartilhada com minha cachorrinha Brioche. É fato que diversos animais já tinham participado de alguma forma de meus trabalhos, mas, ou sua presença surgira apenas como coadjuvante ou de maneira puramente simbólica, ou então minha consciência sobre eles ainda não era tão clara. Os peixes talvez tenham sido os animais que primeiramente me chamaram a atenção. Desde criança, interessava-me por este seu mundo outro, por detrás do vidro, no espaço silencioso da água. Eles surgiram em alguns de meus primeiros desenhos, foram lembrados em minhas obras com aquários², ainda que não estivessem presentes fisicamente. Cisnes também apareceram como metáfora, assumidamente romântica, em meu vídeo "Eclipses", de 2006. Nestas obras, a presença dos animais é essencialmente metafórica e simbólica. Em outras, ainda que carreguem também uma conotação simbólica, a participação dos animais é mais ativa, como colaboradores na construção do trabalho. Insetos, por exemplo, compareceram ativamente em minhas obras, como os cupins que roeram as embalagens posteriormente incorporadas à instalação "Onde"³, as formigas que carregaram as pequenas flores de "Carta Terrestre" ou as libélulas que deram origem a uma longa série de trabalhos. Pássaros pousaram sobre a instalação "Molhar Molière"⁴, na qual um aquário tampado, coberto com alpiste era colocado do lado de fora da galeria para alimentá-los, e depois vieram a se tornar o assunto da exposição que encerra esta tese de livre-docência. Mas é a partir de "Vigia" que passo a ter um interesse maior em incluir o animal como protagonista do trabalho artístico e a buscar sua observação como sujeito.

Mas afinal, o que é pensar o animal como sujeito? Parece estranha esta pergunta, mas nem sempre o animal não-humano foi pensado como sujeito. Ao contrário, sua

¹Os *animal studies* ou estudos animais tem se constituído como um recente campo de investigação "que vem se afirmando como um espaço de entrecruzamento de várias disciplinas oriundas das ciências humanas e biológicas, em torno de dois grandes eixos de discussão: o que concerne ao animal propriamente dito e à chamada animalidade e o que se volta para as complexas e controversas das relações entre homens e animais não humanos" (Maciel, 2011, p. 7). Entre as principais referências para estes estudos estão textos de Donna Haraway, Jacques Derrida, John Berger, Giorgio Agamben, J. M Coetzee, entre outros.

²Discorro mais profundamente sobre essas obras em minha tese de doutorado "Poéticas Líquidas: a água na arte contemporânea", defendida em 2006 na Escola de Comunicações e Artes da USP.

³"Onde " é uma instalação realizada em 2006 no Centro Cultural São Paulo. A instalação reúne uma grande quantidade de aquários com água e outros materiais, fazendo parte da série de instalações baseadas em rios que desenvolvi em minha trajetória. Maiores informações sobre este trabalho podem ser encontradas em minha tese de doutorado.

⁴"Molhar Molière" foi uma exposição realizada em Paris em 2005. O trabalho também é mencionado com mais detalhe em minha tese de doutorado, mencionada nas referências bibliográficas deste artigo.

presença é comumente encarada como objeto para estudo da ciência ou para comercialização e exploração, ou como figura estritamente simbólica, que encarna as projeções humanas do divino ou do diabólico, do sagrado ou do profano, da pureza e da inocência ou da sexualidade e da irracionalidade.

Ao longo da história do ocidente, o animal sempre foi tido como o grande Outro, aquilo que o homem não é. Descartes afirma a humanidade a partir da capacidade de pensar, da racionalidade, daquilo que os animais supostamente "irracionais" não teriam. Para Descartes, o animal "é um corpo sem alma, um simples mecanismo" (Nunes, 2011, p. 14). O homem se afirma pela negação daquilo que ele tem de animal, elevando a razão a um patamar superior, que o animal não consegue alcançar.

Em "O animal que logo sou", Jacques Derrida (2011) afirma que a história da filosofia, em geral, observa o animal como um objeto de estudo distante, que se coloca em oposição ao homem e não se manifesta como sujeito. Para Derrida, os discursos de Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas "faziam do animal um teorema, uma coisa vista que não vê" (p. 33). O animal, portanto, era visto como um objeto de estudo, sem direito a uma existência enquanto indivíduo subjetivo. O fato de ser observado por um animal, mais precisamente por seu gato, leva Derrida a pensar que o animal teria também uma subjetividade, uma forma de percebê-lo que é própria de sua experiência enquanto animal, a qual é inacessível aos humanos, porém sem dúvida existente. Derrida afirma que a filosofia falha ao procurar entender os animais como objeto sem discurso próprio. Por outro lado, a descrição dos animais como seres pensantes ou até mesmo falantes é material para a literatura, especialmente a poesia: "O que é a poesia? Pois o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, eis aí uma tese, e é disso que a filosofia, por essência, teve de se privar" (p. 22).

Ainda assim, poucas seriam as obras artísticas que procurariam compreender mais profundamente o animal como sujeito, muitas vezes atribuindo aos animais características antropomórficas ou projeções simbólicas do próprio homem. As dificuldades de comunicação entre homens e animais, ou até mesmo as constatações que afirmam que os animais seriam desprovidos de linguagem contribuem para a separação das fronteiras entre homem e animal. No *Gênesis*, é o homem que dá nome aos animais e através de sua nomeação, os domina. Porém, o fato do animal não poder nomear o humano não significa necessariamente que ele não detenha linguagem, não perceba o homem ou não possua alguma forma de pensamento. É o que Derrida procura compreender ao falar sobre o animal que olha para ele.

O filósofo afirma ainda que o animal que ele descreve não corresponde a uma categoria taxonômica, que se refere ao gato como representante de todos os gatos, e sim aquele seu gato específico, que lhe dirige o olhar. Para Derrida, a filosofia não deveria mais se orientar pela oposição binária entre homem e animal, incluindo na categoria animal todos os seres vivos moventes que não são o homem, sem diferenciar uma libélula de uma baleia, um gato de uma galinha, um cachorro de um elefante. Só assim, os animais poderiam começar a ser vistos como sujeitos, detentores de um ponto de vista e de uma capacidade de percepção própria.

A separação rígida entre homem e animal vem sendo questionada por diversos autores contemporâneos, voltados para os chamados *animal studies*, que têm tentado compreender o animal como um sujeito ou então têm deslocado suas atenções para o estudo das relações entre homens e animais, de maneira intrincada e inseparável. Dominique Lestel (2011), por exemplo, destaca a problemática divisão entre homens e animais, questionando a possibilidade de existência de evidências biológicas que diferenciasssem todo o conjunto de animais do homem, garantindo-lhe a primazia. Para a autora: “A animalidade é determinada pelas relações que o homem e o animal desenvolvem em conjunto, e essas relações são submetidas à história do homem. A animalidade evoca limites (de caráter taxonômico) que se revelam, imediatamente, como fronteiras (de caráter defensivo)” (p. 24).

Assim, apesar do homem buscar estabelecer fronteiras entre si mesmo e os demais animais, é sua própria relação com as outras espécies ao longo do tempo que determina o contorno dessas fronteiras. De certa forma, Dominique Lestel procura mostrar que as fronteiras não são necessariamente puras separações, mas sim, pontos de contato entre as espécies. As nossas relações com os animais se dão de maneira híbrida e multifacetada, variando nas diferentes culturas e de acordo com a significação de cada espécie animal naquele contexto, ocorrendo desde interações superficiais e distanciadas até as mais complexas que incluem a convivência de animais em um mesmo território, a exploração dos animais para o trabalho ou para o consumo da carne, seu culto enquanto objeto sagrado e simbólico, entre outras convivências possíveis.

Donna Haraway, uma das mais influentes pensadoras dos *animal studies*, aprofunda-se ainda mais em seu estudo das relações entre homens e animais. Em seu livro “*Whenspeciesmeet*”, Haraway (2008) foca sua atenção sobre as possibilidades de convivência e comunicação entre homens e animais, que ela chama de espécies

companheiras. Conviver com essas espécies seria "tornar-se com"⁵ (p. 27) elas, ou seja, estabelecer relações com elas em um mesmo espaço e através do tempo, ainda que as condições de convivência não sejam igualitárias para ambos os lados. São essas relações com cada uma das espécies companheiras que forjam nossas percepções sobre os animais e são essas relações que deveriam ser estudadas, não considerando o animal como o grande Outro, mas procurando perceber a profundidade deste inter-relacionamento interespecies. Ao invés de considerar o animal como um ser pertencente exclusivamente à natureza em contraposição à cultura humana, Haraway propõe a utilização do termo "naturezacultura"⁶ (p.15). Os animais domésticos seriam o melhor exemplo da dissolução dos limites entre natureza e cultura. Ao borrar as fronteiras entre natureza e cultura, Haraway busca chamar a atenção para as relações que as interligam e as fazem se modificar continuamente.

A ideia de comunhão simbiótica está presente no pensamento de Haraway, e para ela, mesmo que as relações interespecies sejam em alguns casos problemáticas, são nossa única possibilidade de existência no mundo. A autora inicia seu livro pela descrição de uma bela imagem de um tronco de árvore tomado por fungos, pequenas plantas e alguns insetos, que juntos lembram a forma de um cachorro. Neste pequeno ecossistema convivem diversas espécies diferentes e é apenas através de suas relações que eles sobrevivem. Para Haraway, a convivência das espécies ocorreria até mesmo no interior do corpo humano. Segundo ela,

(...)o genoma humano pode ser encontrado apenas em cerca de 10 por cento de todas as células que ocupam o espaço mundano que chamo de corpo; os outros 90 por cento das células são preenchidos por genomas de bactérias, fungos, protistas e afins, alguns dos quais tocam em uma sinfonia necessária para que eu me mantenha viva, e alguns deles estão pegando uma carona e fazendo o resto de mim, de nós, sem problemas (Haraway, 2008, p. 4).⁷

⁵Haraway (2008) utiliza o termo "becoming with" (p. 27) para descrever as relações entre homens e animais de maneira ampla.

⁶ Donna Haraway (2008) utiliza o termo "natureculture" (p. 15), sem hífen. Por esse motivo optamos por utilizar o neologismo naturezacultura em português, também sem hífen.

⁷Tradução nossa. Texto original: "(...) human genomes can be found in only about 10 percent of all the cells that occupy the mundane space I call my body; the other 90 percent of the cells are filled with the genomes of bacteria, fungi, protists, and such, some of which play in a symphony necessary to my being alive at all, and some of which are hitching a ride and doing the rest of me, of us, no harm."

Mesmo que algumas dessas criaturas nos devorem depois da morte ou nos tragam doenças ainda em vida, são essas relações de "tornar-se com" que promovem a perpetuação da vida. Haraway reconhece a importância do pensamento de Derrida ao procurar descrever seu gato como um sujeito percipiente e individual, porém o critica quando ele afirma essa impossibilidade total de compreensão de como seria a subjetividade animal. Para Haraway (2008): "com seu gato, Derrida falhou em uma simples obrigação de espécie companheira; ele não ficou curioso sobre o que o gato poderia estar realmente fazendo, sentindo, pensando, ou talvez colocando a sua disposição ao olhar para ele aquela manhã" (p. 20).⁸

Ainda que Derrida estabeleça relações com seu gato e possa se sentir curioso sobre a subjetividade de seu animal, para Haraway, Derrida não foi capaz enquanto filósofo de descrever em seu texto esta possibilidade real de interação, ao considerar o pensamento do animal como algo totalmente inatingível. Para Haraway, os ruídos da comunicação interespecies não devem ser considerados um fator impeditivo para o estabelecimento das relações entre animais humanos e não-humanos; ao contrário, é destas diferenças semióticas que estas relações se constituem. Procurar compreendê-las e respeitá-las é a chave para que as espécies companheiras se aproximem e *tornem-se com*(ou transformem-se) umas com as outras.

Procurar compreender este outro, não-humano, e ao mesmo tempo admirá-lo e observá-lo foi a principal motivação do surgimento de meu vídeo "Vigia". Conviver com um animal diariamente é deixar-se observar e sentir sua presença, buscar compreender seus limites e os nossos próprios. Conviver com Brioche, a cachorrinha que retrato no vídeo, foi um aprendizado revelador para mim, foi viver experiências compartilhadas, um *tornar-se com* intenso e diário.

Brioche foi nossa grande companheira, mas teve também suas próprias experiências individuais, desde quando nasceu no canil em Biritiba-mirim, SP, até quando se mudou para Berlim conosco, visitando Paris e Copenhague para, finalmente, voltar a viver no Brasil. Com certeza, sentiu cheirinhos que não sentimos, viu coisas que não vimos, percebeu o mundo a sua própria maneira, mas se conectou conosco de alguma forma.

⁸Tradução nossa. Texto original: "But with his cat, Derrida failed a simple obligation of companion species; he did not become curious about what the cat might actually be doing, feeling, thinking, or perhaps making available to him in looking back at him that morning."

Ao observar seu cochilo que captei no vídeo "Vigia", interessava-me imaginar o que se passaria na cabeça deste outro ser vivo, como seria sua percepção do ambiente em que estávamos, que mundo interno seria aquele. No vídeo, Brioche tenta resistir ao sono, procurando estar atenta ao seu entorno, mas logo adormece e sonha com os olhos abertos e tremulantes. Como será o sonho dos animais, quais serão suas memórias do dia, suas percepções e imagens ou outros tipos de projeções sensoriais?

Tradicionalmente o animal é descrito como um ser preso ao aqui e ao agora, sem ligação com o passado e sem projeção de futuro. Embora eu acredite que os animais possuam algum tipo de memória, posso dizer, que durante os cerca de 20 minutos que dura o vídeo "Vigia", Brioche realmente se entrega ao aqui e ao agora, sem pressa, apreciando a manhã e o sono que a embala. Nós, espectadores, somos levados a mergulhar neste seu tempo lento e aconchegante e vamos nos entregando a uma espécie de contemplação hipnótica. Encanta-me pensar nesta fruição total do momento presente, que nós, humanos, muitas vezes desprezamos, imaginando ansiosos o futuro ou presos melancolicamente ao passado.

Sobre a temporalidade dos animais, Dominique Lestel nos traz interessantes observações:

Qualquer que seja o animal e o vegetal, uma diferença maior os separa pelo menos quanto ao homem: a temporalidade relativa de seus movimentos em relação aos do humano e a interatividade que disso resulta. Em outras palavras, a temporalidade da ação do animal é da mesma ordem de grandeza que a do homem, mesmo que ela possa ser mais lenta (a jornada do caramujo) ou mais rápida (a serpente que ataca sua presa). Ela pode ser modificada em tempo real pela ação do homem. Uma verdadeira interatividade vem com um homem que pode coordenar suas ações, através de encadeamentos complexos e significantes, com as do animal, pelo viés do amansamento, da domesticação, da caça, do ritual do combate, etc. (Lestel, 2011, p. 42).

No caso do vídeo "Vigia", esta interatividade não se realiza através da domesticação do animal, mas sim através de uma tentativa do humano de se sintonizar com a temporalidade do próprio animal, deixando que ele conduza o momento em seu próprio ritmo e velocidade. Até a duração do vídeo "Vigia" é determinada pelo movimento do próprio animal, que permanece embaixo das cobertas o tempo todo, levantando-se ao final, quando a gravação do vídeo finaliza. O vídeo é realizado em um

único *take*, sem cortes, cuja extensão é determinada pelo ator animal. Vinte minutos de uma única cena, quase imóvel, com apenas pequenos movimentos dos olhos sonolentos, podem ser cansativos para o ritmo humano, porém acredito ter sido importante captar este tempo estendido e lento para tentar adentrar neste mundo interno do animal. Se os animais têm um tempo de vida diferente do nosso, será sua percepção do tempo diferente da nossa?

Desacelerar o tempo para perceber mais profundamente o pulsar da vida é um dos objetivos que várias obras de arte procuram alcançar. Um exemplo semelhante ao do vídeo "*Vigia*" são os "*Screen Tests*" de Andy Warhol. Entre 1964 e 1966, Warhol produziu cerca de 500 retratos individuais de pessoas em filmes de cerca de dois minutos e meio de duração cada, nos quais os retratados aparecem quase imóveis em frente da câmera. Os filmes, assim como "*Vigia*", são obras que se situam entre a fotografia e o filme. De certa forma, surpreendem o observador que, à primeira vista, pensa estar vendo uma fotografia, mas que de repente se movimenta. Não há nesses filmes uma narrativa construída através da montagem, nem diálogos, nem som ou qualquer representação de personagens. Eles procuram captar a aparência do ser e o transcorrer natural e não-espetacular do tempo. O espectador deve estabelecer uma relação com aquela imagem que olha para ele, mesmo que não se saiba o que se passa por trás de suas mentes ou que personagem é aquele. Observar o tempo, sem esperar que aconteça nada, é suspender a aceleração e a ansiedade para apreciar o transcorrer dos minutos, os breves movimentos da face, a respiração e o piscar de olhos que pontua nosso ritmo vital. Entre os retratados de Warhol, há personalidades famosas e anônimos, porém mesmo os mitos da cultura pop parecem se tornar mais humanos em seus poucos minutos não-espetaculares de ócio. Estes retratos temporais causam uma interessante reação no observador, que se sente observado por eles. Tive a oportunidade de visitar uma exposição com vários destes retratos em vídeo, além de outros filmes de longa-duração de Warhol, no centro cultural KW em Berlim, alguns meses antes da realização do vídeo "*Vigia*". Admito que estas obras me influenciaram, porém ao substituir a figura humana pelo animal, acredito que abro possibilidades para a discussão de outras questões.

Os retratos, ao longo da história da arte, têm uma longa tradição e na maioria das vezes buscam ir além da representação da aparência física dos retratados no intuito de captar sua alma ou personalidade. É comum que os retratados apareçam cercados de objetos, cenários ou indumentárias que os qualificam simbolicamente. Nos "*Screen Tests*" de Andy Warhol isto não acontece, ou seja, os acessórios geralmente se

reduzem à roupa dos retratados, o que os torna um pouco mais enigmáticos e, ao mesmo tempo, igualados em sua banalidade e inatividade diante da câmera. Em "Vigia", Brioche também não utiliza propositalmente nenhum acessório simbólico: apenas os lençóis que a envolvem revelam sua qualidade de cão doméstico mimado amorosamente.

Estes lençóis, porém, não correspondem a um cenário armado com o intuito de representar qualquer coisa, apenas estavam presentes na circunstância em que a cena foi captada. "Vigia" não concerne a uma cena montada, na qual o animal foi treinado para se comportar de determinada forma ou colocado no *set* de filmagem. Trata-se apenas da documentação de uma cena banal cotidiana, que através da filmagem é disponibilizada ao olhar do observador. Neste sentido, diferencia-se dos "ScreenTests", pois diferentemente do que acontece com os retratos de Warhol, não sabemos se o animal tem consciência da presença da câmera e se, portanto, ao se deixar captar de forma mais natural, ele estaria auto-encenando para o retrato.

Os retratos de animais, embora existam, são bem menos comuns na história da arte do que os retratos humanos. Em geral, os animais são retratados como atributos simbólicos de seus donos, representando força, fidelidade, nobreza, etc. No livro "*The Dog: 5000 years of the dog in art*", Tamsin Pickeral (2008) conta que uma das primeiras aparições de cachorros na história dos retratos é na obra "O Casal Arnolfini" (1434), de Jan Van Eyck, em que aparece um pequeno cão entre o casal como símbolo da fidelidade do casamento. Outros exemplos seriam o pequeno cão como símbolo da sexualidade, que aparece na *Venus de Urbino* (antes de 1583) de Ticiano, ou o delicado maltês que expressa admiração contemplativa diante do Santo Agostinho (c. 1502) de Vittore Carpaccio. Entretanto, o retrato individual de animais, especialmente de cães, vai surgir como um gênero e se tornar um modismo apenas a partir do século XVIII entre as famílias nobres e burguesas da Europa. Ainda que tenha sempre permanecido como um gênero menor na história da arte, pode-se encontrar pintores que foram bastante prolíficos neste tipo de representação, como George Stubbs (1724-1806) e Thomas Gainsborough (1727-1788) na Inglaterra, ou Alexandre-François Desportes (1661-1740) e Jean-Baptiste Oudry (1686-1755) na França. Os retratos de animais, especialmente os de raças nobres, geralmente expressavam o poder, o refinamento, a confiabilidade ou a força de seus donos. Na história da arte moderna há uma maior liberdade na representação dos animais, que passam a expressar outras características. Há desde as fantasias animaisca dos surrealistas, a espiritualidade dos animais expressionistas de Franz Marc, o movimento agitado do cão de Giacomo Balla (1912),

ou a expressividade aterradora do cão e do gato de Giacometti. Cães da raça Dachshund, à qual pertencia Brioché, também aparecem principalmente em desenhos de Picasso, que representou seu pequeno Lump, nos retratos que Andy Warhol fez de seu cão Archie, ou nas conhecidas pinturas de David Hockney, que chegou a editar um livro apenas com os retratos de Stanley e Boogie.

Ao realizar um retrato em vídeo de minha cachorrinha Brioché, tinha consciência de poder ser mal aceito no circuito de arte contemporânea, por escolher um tema tido como ingênuo, sentimental e de fácil sedução do espectador. É comum que a crítica contemporânea aceite com maior facilidade trabalhos cujo discurso conceitual seja aparentemente mais intelectualizado, que chegam a ser muitas vezes hermético e dirigido a um pequeno público especializado ou refratário à sedução formal e emocional. O retrato de animais pode ser visto como *kitsch*, e sempre tido como um gênero menor. Porém, o que pretendo com este trabalho é de certa forma repor a sentimentalidade perdida na arte contemporânea, sem medo de assumir nossa afetividade para com as espécies companheiras, que nos tornam, sem dúvida, mais humanos. Assim, além de buscar contribuir para a percepção do animal como sujeito vivente individual que deve ser respeitado, a introdução de um retrato afetivo de um cão doméstico no contexto da arte contemporânea é também um ato político de resistência, que busca quebrar as amarras de um pseudo-intelectualismo racionalista que toma conta de uma parcela do pensamento crítico da arte contemporânea. A vida simples, os animais domésticos, as relações pessoais, a percepção sensível do mundo material e o ambiente em que vivemos têm sido os elementos que vêm norteados minha poética como artista. Embora meus trabalhos também possam conter elucubrações teóricas e diferentes níveis de apreensão, que nem sempre são acessados por todos os observadores, eles buscam envolver o público de maneira sensível e afetiva sem desprezar a importância da qualidade estética, isto é, o intuito é o de atingir com meus trabalhos tanto o público especializado quanto o espectador leigo. "Vigia" é, para mim, paradigmático neste sentido, pois fala primeiramente aos olhos e ao coração sem, contudo, deixar de ser consciente do papel crítico da arte diante de seu meio.

"Vigia" pode sensibilizar o público leigo e amante de animais, que se envolve afetivamente com a obra, o crítico especializado, cuja sensibilidade o dispõe a mergulhar na problemática do trabalho, e até mesmo o espectador que desconfia do caráter artístico do vídeo, a quem a obra responde com um olhar irônico e sonolento. Tenho recebido, em diferentes situações, diversas reações do público e da crítica perante esta realização. O retorno crítico mais significativo até o momento foi o longo texto da

pesquisadora e curadora alemã Jessica Ullrich que discute “*Vigia*” em seu livro “*Ich, das Tier*” (Eu, o animal), publicado em Berlim no ano de 2008. Jessica Ullrich é professora na *Universität der Künste Berlin* e na *Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*, além de curadora de exposições internacionais e editora de livros e revistas sobre as relações entre a arte e os animais. Tive a oportunidade de frequentar suas aulas durante minha estadia em Berlim e a partir daí surgiu uma colaboração intelectual entre nós. Jessica Ullrich me convidou para participar de diversas mostras organizadas por ela, como “*Tierperspektiven*” no *Georg-Kolbe Museum* em Berlim (2009) e a mostra “*Contact Zones > Human-Animal Encounters in Contemporary Video Art*” na Universidade de Utrecht na Holanda (2012). Na obra “*Ich, das Tier*”, organizado por Ullrich em conjunto com Friedrich Weltzien, que não consiste em um catálogo de exposição, mas sim um livro de reflexões, estão reunidos textos de vários autores que tratam da ideia do animal como personalidade na história da cultura, isto é, os textos buscam focar o animal como sujeito e não como objeto. O capítulo que Jessica Ullrich escreve sobre o vídeo “*Vigia*” tem o seguinte título: “*Der Blick der Wächterin. Die Hündin Brioche in Hugo Fortes Video 'Vigia'*” (O Olhar da Guardiã. A Cachorra Brioche no Vídeo “*Vigia*” de Hugo Fortes). Nele, Ullrich analisa “*Vigia*” a partir de textos de Levinas, Derrida, Haraway, entre outros, além de traçar um paralelo entre este trabalho e obras de artistas como Joseph Beuys, Eija-Liisa Ahtila, David Hockney, William Wegman, etc. O foco do texto se concentra na própria presença do animal enquanto sujeito na obra. Ao final de seu texto, Ullrich conclui:

O olhar do cachorro documentado sem preconceitos no trabalho de Hugo Fortes, que não procura exatamente tomar a perspectiva do animal, relativiza o olhar antropocêntrico e assim revela aspectos frequentemente negligenciados da relação entre o animal e o homem. Fortes consegue, através do puro enquadramento midiático e da focalização de um momento aparentemente insignificante, dar uma cara a seu animal, sem, através do antropomorfismo, roubar sua própria cara animal. Apesar de sua apresentação como imagem, o cachorro permanece como animal, e assim como “outro”. O trabalho de Fortes assim apresenta uma contribuição artística ao reconhecimento de que devemos considerar o olhar de cada ser vivo (Ullrich, 2008, p. 268).

Poder considerar o olhar de cada ser vivo é o que o artista sempre almeja, pois afinal, a arte é feita para o olhar do outro, e este deve ser respeitado, quer seja de nossa

espécie ou de outra. O artista é um ser que se encanta com o olhar: é pela sua capacidade de ver e transformar suas percepções em novas coisas visíveis que ele se comunica. A maneira como o mundo o afeta produz os elementos de sua arte, que através da manipulação da linguagem e do fazer poético são transformados em obras. Assim, a vida doméstica, os animais e seres a sua volta podem servir de ponto de partida para suas criações, mas os pensamentos que elas engendram vão além dos momentos vivenciados e sentidos, transformando-se em um bloco de sensações autônomo, que afeta outros seres. Para Deleuze:

Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si (Deleuze, 1992, p. 213).

Como um bloco de sensações autônomo, "Vigia" pode provocar diferentes reações de acordo com o público que a vê, afetando-o diferentemente. "Vigia" pode ser sentimental para os amantes de animais, mas é também irônico para aqueles que desconfiam deste trabalho de arte. "Vigia" é uma obra que nos vigia, enquanto cochila. O sono, que aparece no cochilo de Brioche, surge como possibilidade de descansar das tensões cotidianas e despertar novamente para um novo dia que amanhece. Conviver com o outro, quer seja ele humano ou não, é sempre uma experiência transformadora. Compartilhar de um mesmo espaço com um animal, é aprender a reconhecer o outro e a si próprio para, através desta troca de olhares, reconhecer-se outro. Comungar de um mesmo tempo com outras espécies companheiras, mesmo que com temporalidades distintas, é prestar atenção no presente e apreciá-lo, construindo um fluir compartilhado de momentos. Olhar para o mundo ao redor, ver além, e a partir de sua produção, proporcionar um encontro de olhares, é o que anseia todo o artista. Quiçá o artista seja como o pequeno cão sonolento de "Vigia": sonhe com os olhos abertos e, por mais que mergulhe em seu mundo interno, esteja sempre atento.

Bibliografía

- Agamben, G. (2004) *The Open. Man and Animal*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (2013) *O que é a filosofia?* São Paulo, Brasil: Ed. 34.
- Berger, J. (2009) *Why look at animals?* London, Inglaterra: Penguin books.
- Derrida, J. (2011). *O animal que logo sou*. São Paulo, Brasil: Editora UNESP.
- Haraway, D. e Azerêdo, S. (2011) Companhias multiespécies nas naturezas culturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. En: M. A. Maciel (Ed.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. (pp. 389 - 418). Florianópolis, Brasil: Editora da UFSC.
- Fortes, H. F. S. Jr. (2006). *Poéticas Líquidas. A água na arte contemporânea*. (Tese de doutorado). Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minnesota, USA: University of Minnesota Press.
- Nunes, B. (2011) O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura. En: M. A. Maciel. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis, Brasil: Editora da UFSC.
- Pickeral, T. (2008) *The Dog. 5000 Years of the Dog in Art*. London, Inglaterra: Merrell Publishers.
- Ullrich, Jessica et al (Ed.) (2008). *Ich das Tier. Tiere als Persönlichkeiten in der Kulturgeschichte*. Berlim, Alemanha: Reimer Verlag.
- Ullrich, J. (2008) Der Blick der Wächterin. Die Hündin Brioche in Hugo Fortes' Video 'Vigia'. En: J. Ullrich (Ed.). *Ich das Tier. Tiere als Persönlichkeiten in der Kulturgeschichte*. Berlim, Alemanha: Reimer Verlag.



HUGO FORTES

Hugo Fortes é Artista Visual, Curador, Designer e Professor Associado da Universidade de São Paulo, Brasil. Como artista, já apresentou seu trabalho em mais de 15 países. De 2004 a 2006 viveu em Berlim (Bolsa DAAD), para realização de estágio doutoral. Em 2006 defendeu a tese "Poéticas Líquidas: a água na arte contemporânea", que recebeu o Prêmio Nacional CAPES de Tese em Artes no Brasil. Em 2016 tornou-se livre-docente pela Universidade de São Paulo. Organiza desde 2011 o Seminário Internacional Arte e Natureza em São Paulo. Publicou artigos em revistas da Alemanha, Estados Unidos e Brasil. Foi bolsista do DAAD, do Max Planck Institut, da Universität Münster, e da Columbus University.

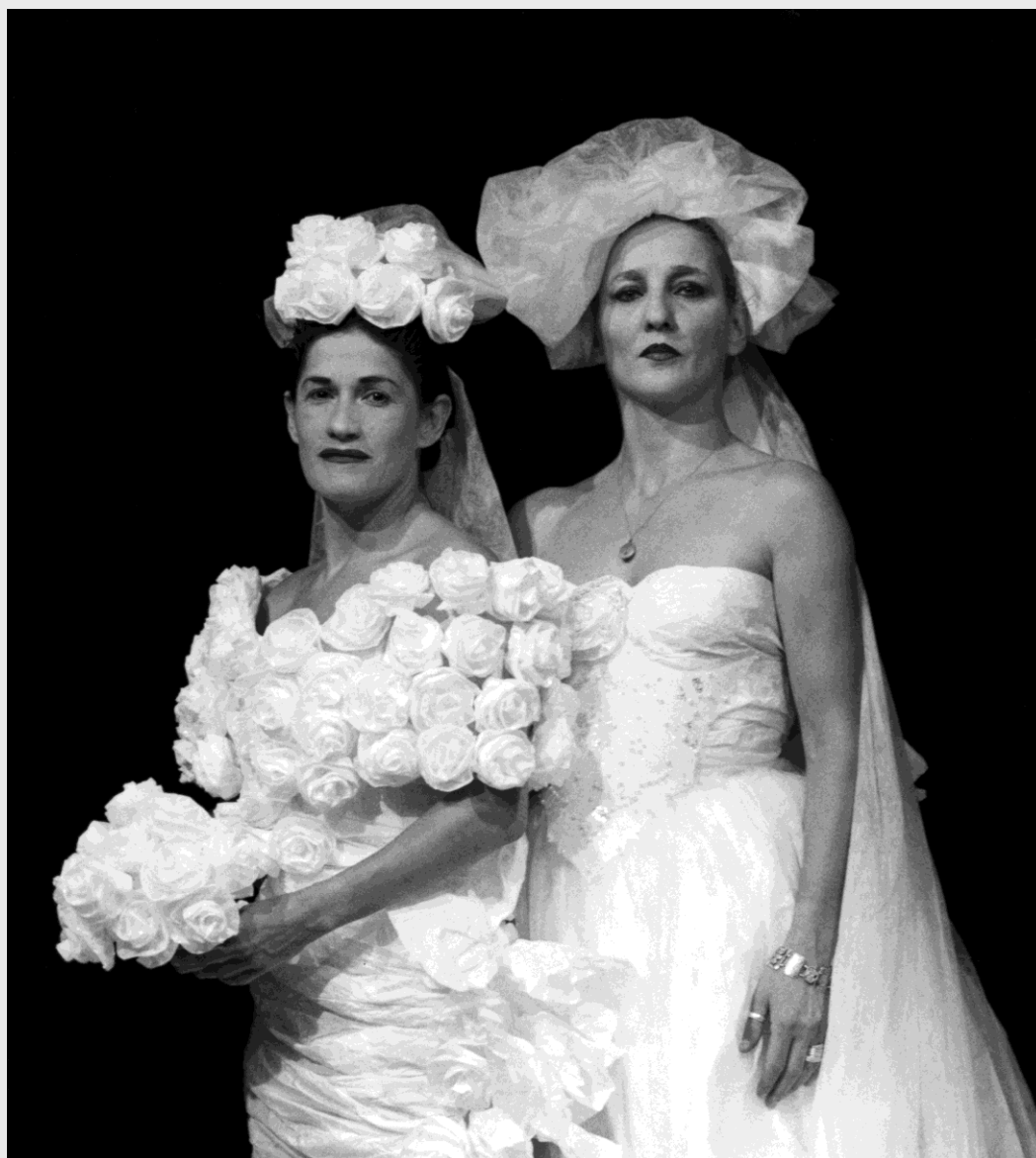
**CONVERSACIÓN FRANCA
CON
JESUSA RODRÍGUEZ Y LILIANA FELIPE**

FALA-FRANCA COM JESUSA RODRÍGUEZ E LILIANA FELIPE

AN HONEST TALK WITH JESUSA RODRÍGUEZ AND LILIANA FELIPE

Enviado: 22/07/2018

Aceptado: 06/08/2018



Jesusa y Liliana, 2000.

Fotografía de Lourdes Almeida.¹

¹Lourdes Almeida nació en la Ciudad de México en 1952.

Es una de las autoras más versátiles de la fotografía mexicana contemporánea, sobre su obra se ha escrito una tesis en Historia del Arte y dos ensayos. Se han publicado nueve libros monográficos con su trabajo de autor. Desde 1978 a la fecha ha tenido más de 100 exposiciones individuales en importantes museos de México, Latinoamérica, E.E.UU., Europa y Asia. Destacan *Retrato de Familia, la nación mexicana*; *Lo que el mar me dejó*; *Corazón de mi corazón*; *Huestes Celestiales* y *Laberinto de quimeras*. (www.lourdesalmeida.com).

Ha participado en más de 300 exposiciones colectivas alrededor del mundo como *Altars of the world* en el Museum Kunst Palast de Dusseldorf, Alemania, y *Women Pioneer, Mexican Photography* en la galería Throckmorton de N.Y. Ha obtenido varios premios nacionales e internacionales; destacan premio *Camera* de la UNESCO por el proyecto *Retrato de Familia* en 1996. Primer lugar en el concurso de cartel del XXXII Festival Internacional Cervantino, 2004.

Introducción

Cassiana Lopes Stephan y María Marta Andreatta

Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe son artistas y militantes latinoamericanas que viven cotidianamente la experiencia de amores imposibles e inimaginables, esos amores pautados en la multiplicidad que nos constituye en cuanto animales. En la intervención titulada "ESPECISMO: UNA PALABRA NUEVA PARA UNA INJUSTICIA MUY VIEJA", Jesusa y Liliana nos muestran que el tiempo de lo imposible y de lo inimaginable se constituye en la instancia del presente que nos expone a la acción por la libertad: libertad animal, libertad femenina, libertad feminista. A través de la intervención de Liliana y Jesusa somos capaces de vislumbrar algunas de las razones y de las sensaciones por las cuales estas mujeres decidieron ponerse en escena con los animales, a los fines de explorar con ellos diferentes y nuevos aspectos de lo que somos y de lo que podemos ser. No estamos ante una discusión teórica, sino ante dos perspectivas femeninas en torno a los animales y la animalidad que las atraviesa y las constituye como mujeres.

A continuación, presentaremos la discusión entre Liliana y les oyentes de la mencionada intervención, la cual fue comunicada en ocasión de un debate sobre feminismo y antiespecismo, titulado "Feminismo popular y antiespecismo en nuestra América", desarrollado en la ciudad de Córdoba (Argentina) el 14 de agosto de 2018. Decidimos transcribir, además de la intervención, la discusión entre las tres expositoras: Liliana, Alejandra García y Cecilia "Cecha" Merchán, y les asistentes al evento ya que el referido debate nos muestra de qué manera la problematización concerniente al especismo viene siendo recibida en el ámbito de las militancias animalista/antiespecista, feminista y trabajadora. En esta conversación, nos encontramos con la forma en que las militantes cuestionan y reflexionan sobre la acción cotidiana en favor de la libertad animal; en otras palabras, nos encontramos con mujeres que se dedican a la práctica del

Acaba de recibir la distinción al mérito fotográfico en décimo octavo encuentro nacional de fototecas que otorga el INAH, Secretaría de Cultura de México. Es miembro del Sistema Nacional de Creadores, FONCA, CONACULTA, México.

Ha realizado la dirección de arte de cuatro películas y obtenido tres premios Ariel (el premio más importante de cine en México) por Vestuario, Escenografía y Ambientación en la película de Jaime Humberto Hermosillo, *De noche vienes Esmeralda*.

animalismo y no necesariamente a su delimitación teórica. No obstante, esto no implica que estas militantes estén desarticuladas de las problematizaciones animalistas/antiespecistas desarrolladas en el ámbito académico, pues el hecho de que sus relatos manifiesten un aporte prioritariamente práctico no nos aleja de los propósitos que orientan los estudios críticos animales. Al presentar, en esta *Conversación franca*, tanto a Liliana Felipe y Jesusa Rodríguez como una pareja de artistas que militan por la causa animal e antiespecista, como a sus interlocutoras que provienen de la lucha animalista, feminista y de frentes populares, nuestra intención es destacar la importancia ética de los cuestionamientos prácticos relativos (I) al hospedaje y cuidado de animales violentados por la industria de la carne, (II) a la identificación entre la libertad femenina y la actitud animalista y (III) a la concientización, por parte de los trabajadores, de su propia vulnerabilidad y, en particular, de la vulnerabilidad de los animales que con los cuales conviven, sea en la ciudad o en el campo.

En este sentido, el presente debate pone en discusión la alimentación de las mujeres y de los trabajadores, la codependencia entre animales humanos y animales no humanos, la empatía en relación al dolor y a la alegría del animal no humano, así como la diferencia entre la actitud política que impregna al vegetarianismo y al veganismo en lo que se refiere a la búsqueda interesada del bienestar neoliberal. En definitiva, la gran cuestión que entrecruza y vincula las palabras aquí transcritas es aquella que plantea: ¿Cómo articular la ética y la política implicadas en la elección por el *no consumo de animales* con la lucha contra la estructura patriarcal y el clasismo que aún nos invaden? En otras palabras, ¿de qué modo el cambio alimentario se articula con el cambio erótico, económico, ético y político de sí mismo?

Evidentemente, estas preguntas no tienen respuestas absolutas y tal vez nunca las tengan. Sin embargo, a través de este debate podemos percibir de qué manera estos problemas son abordados y gestionados por mujeres que poseen experiencias distintas en relación a la resistencia y a su vínculo con la cuestión animalista/antiespecista. A partir de esto, quisiéramos plantear a ustedes, estimados lectores, la siguiente pregunta: ¿de qué modo las conversaciones entre militantes —como la que transcribimos, charlas prácticas y pragmáticas de militantes más o menos institucionalizados— pueden interferir, en la medida en que son atentamente recibidas, en la forma en que construimos y deconstruimos nuestros conceptos y conceptualizaciones relativas a ser-humano y ser-animal; en tanto que, frecuentemente, en lo que se refiere al ámbito estrictamente académico, estas definiciones acaban volviéndose demasiado analíticas y

poco prácticas? En suma, ¿cómo podemos articular, bajo la clave del animalismo, la vida al discurso y el discurso a la vida?

ESPECISMO:² UNA PALABRA NUEVA PARA UNA INJUSTICIA MUY VIEJA

Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe³

Si eres neutral en situaciones de injusticia, has elegido el lado del opresor.

Desmond Tutu

Especismo: el especismo es a la especie lo que el racismo es a la raza y el sexismo al sexo: es una discriminación basada en la especie, y casi siempre a favor de los miembros de la especie humana (Homo sapiens).

David Olivier

Racismo es discriminación por raza, sexismo es discriminación por sexo, especismo es discriminación por especie.

Aun cuando es evidente que los animales y los humanos sentimos y pensamos, amamos y sufrimos (Cf. *Declaración de la Conciencia de Cambridge, 2012*), la discriminación y la injusticia persisten y actualmente ocurre el más grande holocausto de la historia, cuyas víctimas son los animales no humanos.

Quien sigue creyendo que los humanos somos superiores y que los animales están ahí para ser utilizados por nosotros, es un discriminador aliado a la violencia.

Hasta hace 500 años la tierra era plana, los indios no tenían alma.

Hasta hace 50 años los negros eran esclavos y las mujeres no podían votar.

Hasta hace 40 años los homosexuales no tenían derechos.

² La palabra “Especismo” fue acuñada por Richard Ryder en 1970 y entró en el diccionario de la RAE (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA) el 20 de diciembre del 2017.

³ Contacto: amoranimalmex@gmail.com / @amoranimalmx / @LilianaFelipe

Hasta hoy los animales son considerados inferiores, esclavizados en granjas industriales, torturados en espectáculos públicos y asesinados masivamente para alimentar a los humanos, sin ningún tipo de remordimiento y sin ninguna necesidad de hacerlo.

Para mí, Liliana, víctima de la dictadura cívico militar Argentina, me resulta incomprensible no haber sido capaz de identificar antes esta injusticia, que es exactamente la misma que nos impusieron con los 30.000 desaparecidos.

Para nosotras, Jesusa y Liliana, víctimas del gobierno criminal del PRIAN de México, nos resulta incomprensible no haber sido capaces de identificar antes esta injusticia, que es exactamente la misma que nos imponen con los miles de muertos y desaparecidos.

Para aquellos cuya mente es libre, el sufrimiento de los animales representa incluso más intolerable que el sufrimiento de los humanos. Porque con este último al menos se admite que el sufrimiento es maldad y que el humano que lo provoca es un criminal. Pero miles de animales son inútilmente sacrificados cada día sin una sombra de remordimiento. Si alguien plantea esta cuestión, es tratado como ridículo. Y ese es el crimen imperdonable: que sólo es válida la justificación de que los humanos pueden sufrir. Esto clama venganza contra la especie humana. Si Dios existe y lo tolera, clama venganza contra Dios.

Romain Rolland

Hemos logrado que el infierno exista: son las granjas para pollos, cerdos, peces, vacas, conejos, y otros animales. En ese infierno los demonios somos nosotros, “los humanos”, que en los diccionarios nos autodefinimos como los que sienten afecto, comprensión o compasión hacia los demás y nos comportamos de modo digno y bueno con ellos.

Adjetivo: benigno, benévolo, compasivo, generoso, caritativo, misericordioso, piadoso.

En los años '50 todo comenzó a cambiar. Nunca antes tantos seres vivos habían sido cosificados y convertidos en dinero, o en procesos que engendren dinero.

El capitalismo/patriarcado/neoliberalismo, es un delito cuyas principales víctimas son los animales, los niños y las mujeres.



La violencia hacia las mujeres y los niños comienza con la violencia hacia los animales. La primera se penaliza, la segunda es legal, como hasta hace años fue legal la esclavitud de humanos.

Es hora ya de que los animales dejen de ser tratados como “algo” y pasen a ser tratados como “alguien”.

Es posible que estemos muy lejos de alcanzar una sociedad completamente libre de explotación animal, pero cada vez que logramos que una sola persona sea consciente de que no se consigue carne sin violencia y deja de comer animales, se libra a cientos de individuos de una vida de esclavitud y sufrimiento.

El curso de la historia depende de cada elección. Elegir no comer animales es un acto de justicia y compasión que construye el mundo por el que luchamos, libre de violencia y discriminación.

CHARLA-DEBATE:

**FEMINISMOS POPULARES Y
ANTIESPECISMO EN NUESTRA AMÉRICA**

FALA-DEBATE: FEMINISMOS POPULARES E ANTIESPECISMO EM NOSSA AMÉRICA

TALK AND DISCUSSION: POPULAR FEMINISMS AND ANTISPECIESISM IN OUR AMERICA

Liliana Felipe. Artista, antiespecista.

Alejandra García. Santuario Equidad.

Cecilia “Checha” Merchán. Diputada Parlasur.

La Casa Colectiva. Córdoba, 14 de agosto de 2018

Luego de la lectura, por parte de Liliana, del texto “ESPECISMO: UNA PALABRA NUEVA PARA UNA INJUSTICIA MUY VIEJA” (transcripto en el capítulo anterior), hablan Alejandra García y Checha Merchán, a la vez que va ocurriendo el debate con el público.

Alejandra García

Mi nombre es Alejandra García, trabajo en la Fundación Franz Weber, que defiende los derechos de los animales, el medio ambiente y también los derechos humanos.

Un poco para aclarar el concepto de qué es eso de que soy directora de un santuario: no tiene ningún tipo de connotación religiosa, sino que a nivel internacional es como una convención donde hay un acuerdo para llamar santuarios a aquellos espacios en donde los animales son respetados totalmente en sus derechos. Podés tener santuarios de distintas especies: un santuario de primates, un santuario de elefantes u otros animales. En nuestro caso, tenemos un santuario para aquellos animales que normalmente la sociedad destina para consumo humano.

Somos veganos; el veganismo va más allá de rechazar el comer animales. El veganismo es una cuestión política, es una postura política que dice ‘basta’ a un tipo de opresión. Y como feministas y como mujeres creo que tenemos esta revolución pendiente, con respecto a la opresión hacia otros seres vivos, únicamente porque no pertenecen a nuestra especie. Con lo cual, al ser feminista, dar el paso para ser antiespecista es absolutamente lógico y normal y es el camino en que una cosa te lleva a la otra. No se puede entender que pueda haber, por ejemplo, feministas racistas; puede haberlas, pero no es lo coherente. Feministas homófobas, no sería coherente... Y feministas especistas no sería lo coherente; pero es un camino en el que se puede empezar a trabajar para ir avanzando, justamente, para terminar con toda forma de discriminación a los demás por ser diferentes a nosotros.

La base de la opresión hacia los animales es una base idéntica a la opresión que ha tenido el hombre sobre la mujer. Yo guardé algunas frases de filósofas y escritoras muy famosas. Por ejemplo, tenemos a Alice Walker, la escritora que escribió “El color púrpura” (¿recuerdan la película?). Escritora, poeta, activista, ganadora del premio Pulitzer, dijo:

Cuando un día hablábamos sobre la libertad y la justicia, estábamos sentados frente a filetes. “Estoy comiendo miseria”, pensé para mí cuando tomé el primer bocado, y lo escupí.

Asimismo, Alice Walker tiene otra frase fantástica que es:

Los animales del mundo tienen sus propias razones para existir. No fueron creados para ser explotados por los seres humanos, de la misma manera que la población negra no fue creada para ser explotada por la blanca, o las mujeres por los hombres.

Rosa Parks, personaje histórico de Estados Unidos. Recordarán que fue la primera mujer negra que se sentó en un colectivo de blancos pese a la prohibición. Ella fue haciendo una evolución en su vida y terminó siendo vegetariana, rechazando el consumo de animales.

Y así hay cantidad de ejemplos. Angela Davis, de las Panteras Negras, también es una activista vegana.

Cuando digo que es una cuestión política, me refiero también a que cada vez que compramos, cuando hacemos el acto de consumir, estamos haciendo un acto político. Apoyando o no a determinadas empresas. Está en tus manos decidirlo. El hecho de rechazar el consumo de animales es un acto político muy ético, muy claro y muy eficiente. Y cuando digo que va más allá de la alimentación, no solamente por el acto político, es porque las veganas tampoco utilizamos productos que hayan sido testeados en animales, ni cuero, ni lana, ni plumas, ni nada que provenga de la explotación de un animal, solamente por el hecho de ser un animal.

Es la revolución pendiente que tenemos. A pesar de que el veganismo y el antiespecismo llevan muchos años de desarrollo, incluso en lo filosófico, es cierto que a nivel social es un fenómeno relativamente recién nacido. No tiene tanta historia detrás como otros tipos de lucha. Por eso las animo a esto.

Nosotros, en el santuario, tenemos distintos tipos de seres, animales no humanos, animales que han sido víctimas de algún tipo de explotación. Tenemos vacas, toros... Gallos que han sido utilizados para peleas; que están prohibidas pero se hacen. Tenemos caballos, más de cien, que han sido rescatados de distintos tipos de abusos. Ovejas, cabras y, sobre todo, también muchos cerdos, mi debilidad.

Muchas veces te dicen qué sentido tiene tener estos animales en un santuario, rescatar a una vaca, si en ese minuto murieron millones en todo el mundo. Y es porque esas que están ahí son embajadoras de todas aquellas que no han podido desarrollar sus vidas con total libertad, con total respeto, con total dignidad. El santuario no es un lugar donde se acumulen estos animales, sino que todo tiene que ir acompañado de un proyecto pedagógico que ayude a abrir conciencias, que ayude a dar el paso a sociedades mejores. Y las sociedades mejores jamás pueden construirse sobre las mismas bases sobre las que está construida esta sociedad, que sabemos que es un fracaso. Esta sociedad se ha construido en base a la opresión; entonces, para construir las nuevas tenemos que dejar estas formas de abuso y de opresión e intentar dar este paso que nos libere y que los libere al resto de los animales.

Checha Merchán

Soy Checha Merchán y provengo de una militancia social, una militancia apegada desde muy chica a un feminismo ‘intuitivo’ porque no había nada académico, ninguna cuestión muy intelectual en mi accionar y que, luego, cuando le podemos poner un nombre, se fue transformando en esto que muchas denominamos feminismo popular. Voy a contar un poco la historia. En el año ’84, yo vivía en Villa María y la Lili llegó con un espectáculo: “El mercado de abasto”. ¡Yo era muy chiquita! Tenía 14 años... Fuimos con un amigo y la Lili se lanza un discurso feminista lésbico y no sé cuántas cosas más. Quede estupefacta y pensé: “¿Y esto qué es?”. Y me llevó mucho tiempo procesar qué era el feminismo, pero mucho tiempo, y mucho más ese feminismo desde donde se posicionaba ella; muy radical, para una nena que no entendía nada... En ese momento, para mí la diversidad sexual no existía. Mi amigo era claramente gay pero ni hablábamos de eso. No se nombraba esa diversidad sexual aunque estaba integrada a nuestras vidas. Y bueno, unos años después, esa lucha que para mí era tan extraña, es mi lucha principal, desde donde yo me posiciono para cualquier otra lucha. Es el feminismo donde estoy parada, que es un feminismo que incluye, obviamente, todo lo que contaba la Lili en ese momento. Hago este cuento para que veamos que yo de especismo no sabía nada.

Hace tres años la Lili me escribió: “Voy a cantar a Córdoba. ¿Podemos, Checha, hacer una actividad de especismo en La Colectiva?”. Dije: “¡Ay, sí, qué divino!”. Pensé que era sobre las especias [risas]. No tenía ni idea de que existía el especismo. Y eso que soy una inquieta intelectual, aunque no soy intelectual ni académica, me inquieto

mucho por todas las cosas. Pero nunca había entrado a incursionar sobre especismo. Y entonces me preguntaron las compañeras: “¿Vos viste lo que es el especismo?”. Me puse a *googlear*. En medio de la campaña electoral, ¿cómo vamos a hablar de especismo? Si nosotros estamos con otros conflictos, otros problemas... La cuestión es que la Lili dio la charla acá en La Colectiva. No estuve; estaba en campaña no sé por dónde. Pero me inquietó, me inquietó fundamentalmente por la discusión que se dio entre mis compañeras. Yo comía carne, por supuesto. En ese momento comía carne. Entonces, me inquietó porque algunos compañeros y compañeras estaban muy críticos y críticas con la charla porque en el contexto de que nuestros temas son otros, esto quedaba como muy ajeno. ¿Cómo era esto? ¿De qué modo se ponía en debate con lo popular? ¿Cómo entra esto en lo popular? ¿Cómo entra en quien no tiene que comer? ¿Cómo entra en el que lucha por la tierra y come carne? ¿Cómo entra acá... como entra allá? Se generó esta discusión y a la noche fuimos a cenar y un compañero que es experto en dividir la basura y en reutilizar lo que consideramos residuos estaba inquieto, le había parecido complejo como estaba planteado el tema del especismo. Y entonces, yo, sin saber nada y comiendo carne, le dije: “No soy como vos con el tema de la división de la basura porque nunca fue un tema principal para mí”. Pero ahora divido la basura, desde que estoy cerca de él y de personas como él, en mi casa no tiro basura, prácticamente. Entonces, hubo algo en él que me hizo aprender; esa persona, ese compañero que fue para aquel lugar, que hizo la punta.

Esto me quedó ahí maquinando. No como carne hace dos años y medio, producto de esto y también de otras cosas como, por ejemplo, que me dejé con alguien, me dolía la panza, había una comida que me cayó mal, que tomo tinturas madre porque amo la naturaleza... Entonces, no como más carne porque lo considero un concepto político, ir incorporando esto a nuestra forma de vivir. Entonces también me empecé a preguntar muchas cosas cuando la Lili, de una manera que parecía extrema, cuando fue lo del juicio a militares asesinos de La Perla, dijo: “¿Cómo quienes luchan por los derechos humanos van a comer cadáveres?”. Y yo pensaba que exageraba pero, a la vez, pensaba cuánto nos aguantamos las feministas estar al lado de un abusador. ¡Un montón de tiempo! Hoy no nos aguantamos más estar al lado de un abusador. Y creo que es desde ahí donde tenemos que empezar a mirar y a revisar como todo esto es un movimiento que nos tiene que ir envolviendo. En todo este contexto, creo que tenemos que ser... Así como somos todas feministas, todas vivimos situaciones machistas y todas tenemos una raíz machista porque vivimos dentro del patriarcado; ninguna de nosotras puede salir de este sistema capitalista, patriarcal, etc. Entonces, cuando pienso que no debemos comer

carne y con qué nos debemos vestir, pienso que debemos ser lo menos consumistas posible. Sin embargo, toda mi ropa tiene petróleo, tiene porquería, todo surge del extractivismo, todo tiene que ver... Es más, digo: “Bueno, no voy a gastar más papel”. Pero esto [el teléfono celular] tiene litio... Ya no vamos a volver a un estado de lo natural. Por lo tanto, creo que tenemos que hacer también una revisión de nuestras propias vidas en comunidad, cómo nos vamos mirando y, en eso, revisar algunas cuestiones que creo que el veganismo, a veces, o determinados activismos veganos quedan alejados de muchas realidades. Una compañera que tiene un carro, que es carrera, me decía: “Nadie va a querer como yo a mi caballo”. Y, sin embargo, hay un montón de grupos veganos que van en contra de esa mujer. Ella no solamente ama a su caballo, ella le lava las patas a su caballo, le pone fuentones para que descanse las patas. Ella dice: “Mi caballo es un caballo de carga como yo soy una mujer de carga”. Entonces, ¿contra quién vamos? ¿Contra quién está el activismo vegano? Que el activismo vegano no sea un activismo que se disocia de las grandes mayorías populares porque es ahí donde creo que nosotras no vamos a hacer avanzar la sociedad y no vamos a poder incluir todo esto.

El año pasado hice una monografía, que se la pasé a la Lili (porque estoy estudiando, también), se la mandé a algunas compañeras, que trata de lo que significó para mí ese primer año sin comer carne y andar por todo el país con sectores populares y decir que no como chori-pan. Para no decir que no comía la comida más popular en Argentina, me comía el pan con lechuga o tomate y punto. Ahora, después de un proceso también mío, de tener que hablar con un montón de campesinos, grandotes, machirulos, pero desde este lado de la lucha por la justicia, y yo, encima, feminista, y como: “¡¡¿Encima no comés carne?!”. Y entonces, ¡me alzaba unas borracheras! Porque vino sí tomo. Entonces cómo hablar y cómo discutir, como pararme en una situación de igual a igual con otros y con otras sin que mi palabra pierda legitimidad. O si una compañera boliviana me prepara su pollo picante, con todo el amor del mundo... ¿Cómo hacer? Bueno, ese primer año y medio fue durísimo porque no lo decía y mentía, escondía que soy vegetariana. Y ahora, lo digo y me doy cuenta de que, de una manera u otra, estoy militando, ando militando la soberanía de los cuerpos. Y cuando hablamos de la soberanía de los cuerpos no hablamos solo de la legalización del aborto. Hablamos de cómo estamos las personas y de cómo estamos las especies. ¿Cuál es la soberanía? ¿Qué quiero para este mundo? Quiero una tierra libre, una tierra viva, no quiero una tierra muerta. Por lo tanto, no quiero ser parte de quienes nos hacen creer que nuestros cuerpos están disociados de nuestras almas. Estoy releendo un libro que se llama “El

calibán y la bruja”, que se los recomiendo a todos y a todas, de Silvia Federici, donde ella describe como van juntos la cacería de brujas con el ataque a nuestros pueblos originarios y cómo ese mismo periodo hace que Descartes, por ejemplo, haga la disección de animales para demostrar que los cuerpos son mecánicos, que alma solo tenemos las personas y que cuando grita un animal es solo porque su cuerpo es mecánico. Entonces, es una forma de dividir y nosotros vamos a esperar que Dios lleve nuestra alma a algún lado y que nuestro cuerpo acá sufra todo lo que tiene que sufrir. Así que yo creo que hay que empezar, de un modo u otro, a atar esto que tiene que ver con los feminismos populares, con esta lucha que llevan adelante las compañeras de manera mucho más profunda que yo... Cómo lo vamos atando, cómo lo vamos reflexionando nosotras y cómo lo vamos llevando a todos los sectores donde nos movemos cotidianamente.

Participante 1

Yo quiero hacer una pregunta. Yo soy vegetariana muy hinchapelotas, hace mucho tiempo. Y se hace muy difícil, sobre todo ahora que estoy actuando por el sur de la provincia donde la gente come mucha carne. Y lo único que le pregunto a la gente es: “¿Cuántos años vive una vaca?”. Les pregunto eso porque son zonas ganaderas. Y, digo: “Sin la intervención del ser humano, ¿cuántos años vive una vaca?” Y hasta ahora nadie me ha sabido decir. Porque siempre las matan.

Liliana Felipe

Entre 20 y 30 años.

P1

Sí, pero ellas nunca llegan.

Liliana Felipe

Las matan al año o dos.

P1

¿Ellas cuánto deberían vivir?

Alejandra García

Pasa que en el ámbito rural... Para mí fue un choque muy grande porque yo soy muy de ciudad; jamás en la vida viví en el campo ni estuve con animales. Esto lo hago hace cinco años y terminé en Cruz del Eje, que era un lugar que si a mí me decían: “Vas a vivir en Cruz del Eje”, iba a decir: “¡Estás loca!” Viví 24 años en Barcelona y me volví para hacer esto. Y terminé en un santuario antiespecista, en un ámbito rural machista, dirigido por una mina y de ciudad. Al principio, los primeros meses, los gauchos hacían cola para reírse de nosotras. Ahora son los que vienen corriendo para decir: “Ayúdame que me pasó esto con el caballo, con el chancho...” Y nosotros los ayudamos. Pero es un ámbito donde no se ha logrado superar el machismo, es un ámbito donde no se ha llegado a aceptar que los niños y las niñas tengan derechos. Es muy heavy.

Como anécdota les cuento, por ejemplo, que por ahí te tocan bocina, porque hay muchos vendedores ambulantes, y uno me toca bocina con la camioneta y, al principio, cuando tocaban bocina yo tenía miedo. Entonces, me despeinaba... Yo tenía que apelar a la superstición. Teníamos un gallito, el Coco, que lo habíamos rescatado... era un gallo de pelea, le faltaba un ojo, un pedazo de cráneo. Y yo salía con el gallo bajo el brazo, con una escoba, toda despeinada y gritaba: “¿Qué quieren?” Para que pensarán que estaba loca y era una bruja y no vinieran más [risas]. “¿Dónde está el hombre?”, te preguntan cuándo te tocan la bocina. “¿Qué hombre?”. “El que manda”. Le digo: “Perdone, pero acá la que manda soy yo”. Y el tipo se va y prefiere no vender nada con tal de no saber si yo quiero comprar un martillo, por ejemplo, porque es algo que no lo pueden soportar, es como un cortocircuito.

P1

Lo de la vaca yo lo empecé a preguntar porque es un animal con el cual todos tienen contacto pero nadie sabe realmente como sería la vida de ese animal en una situación natural.

Checha Merchán

Lo que pasa es que no hay nada en situación natural. Me parece que eso es lo primero que tenemos que revisar en nuestras propias vidas. Ni la vaca, ni nosotras, ni nada. Creo que en esto, que vos decías... ¿Cómo trabajar esto con las agricultoras familiares? Donde, por ejemplo, no se consideran agricultoras porque el marido es el agricultor pero ellas son las que laburan, las que crían a las gallinas... Pero me parece que la discusión más profunda no está ahí sino en la producción industrial de animales. No es mi abuela criando la gallina. Mi abuela nos hacía comer el conejo al cual le habíamos puesto nombre, encima el nombre de mi papá [risas]. Y ella, sin ningún prejuicio, sin ningún problema, porque era de ahí y tenía el contacto con el animal y, entonces, siempre para vivir algo va a morir. Porque si vos te haces una casa vas a sacar lo que está en la tierra. Cualquiera cosa que hagas, así te hagas un rancho, abajo algo vas a dejar sin nada. Pero entonces, ¿en qué contacto estamos con los animales? ¿De qué modo nos vinculamos con los animales? Yo creo que el problema que tenemos, más que las personas de la ruralidad, somos las personas de la ciudad que vivimos y comemos seres creados exclusivamente para ser alimento, en un nivel de violencia... No es la gallina que se crió bien, vivió como gallina y después fue comida. No, es gallina que nunca fue gallina y nació para ser comida. Eso es lo que me parece...

Alejandra García

Es la cosificación....

P2

Estoy totalmente inaugurándome en el tema. Pero me preguntaba por el lado de la vida vegetal, de la vida más integral... Porque estamos en un sistema de alta explotación de todo. Cuando vos [Checha] decías lo de la casa... Este tema de que la tierra también es vida. Todo tiene vida, en todo caso... Hay un orden... Entonces, ¿qué reflexión tienen ustedes que están más avanzadas en el tema? ¿Por qué la prioridad con lo animal?...

Liliana Felipe

Le voy a contestar un poquito. 7 de julio de 2012, Declaración de la Conciencia de Cambridge. Se juntan una veintena de neurocientíficos, biólogos... entre ellos estaba

Stephen Hawking, que acaba de fallecer. Y ellos trabajan durante dos semanas y presentan las pruebas que demuestran que todos los animales, incluidos los peces, sentimos. ¿Y esto qué quiere decir? Tenemos ganas de vivir, en primer lugar. Segundo, tenemos ganas de vivir libres. Tercero, amamos, sufrimos, queremos estar con unos y no con otros, queremos comer una cosa y no queremos comer otra. Eso no lo siente una piedra. Eso se llama sistema nervioso central. Y por más que amemos a las lechugas y a las berenjenas, ellas no sienten. ¿Estamos de acuerdo en eso? Que creo que es muy importante. Porque aquí en Argentina, y yo lo he vivido, que es mucho la Pachamama, la Pachamama... pero comiéndote un animal, un chori-pan. Entonces hay que entender ese tema, es muy distinto. Los vegetales pueden sentir reacción. A un árbol puedes sentir que lo amas, que te ama, que crece cuando le cantas pero... No sé Ale si tú puedes agregar algo.

P1

Sí, pero además es la chicana más común acá en Argentina...

Alejandra García

No podemos comparar la vida animal [con la vegetal]. Porque nosotros también somos animales.

P2

Lo digo buscando una respuesta...Porque la ciencia también avanza; no sabemos lo que puede pasar.

Alejandra García

Evidentemente, no lo sabemos. Pero sí sabemos que hay algunas formas de vida diferente a la animal, diferente a la del animal humano y el no humano, como la forma de vida vegetal que carece de sistema nervioso central. Esto es un poco volver a lo que se hablaba en el debate por el aborto: antes de las 12 semanas, después de las 12 semanas. No hay cerebro, no hay sistema nervioso central... Pero la vida vegetal no tiene ni siquiera la potencialidad de tener en un futuro un sistema nervioso central. Con lo cual no se puede hablar de sufrimiento.

Liliana Felipe

En cambio, todos los que comen carne comen bebés que sí tienen sistema nervioso central. Hay un cuadro circulando por internet que dice: “*Un pollo podría vivir 20 años, pero es asesinado a los dos meses*”. Todos son bebés.

P3

Tengo una pregunta, [para Checha] sobre este ejemplo que diste, de cuando estás en alguna instancia popular, que una compañera boliviana te ofrece un plato con pollo hecho con mucho amor y que, en ese momento, vos apelabas a la mentira. ¿Qué harías hoy, en ese mismo espacio? ¿Sigue siendo una barrera? ¿Somos tomadas las veganas como elitistas?

Checha Merchán

La primera vez que me encontré hablando, explicitando esto de otro modo, fue en un taller de Comunicación Popular en Oncativo o en Oliva, no me acuerdo. Y a la hora de la comida yo dije: “*Yo no como carne*”. No digo: “*Soy vegetariana*”; digo: “*No como carne*”. Entonces, empiezan: “*¿Pero nada? ¿Pollo? ¿Pescado? ¿Un jamoncito?*”. Y digo: “*No, ningún tipo de carne*”. Y ahí fue cuando me vi de pronto frente a un montón de distintas compañeras, fundamentalmente mujeres, explicitando el por qué no. Y ahí mi postura empezó a ser escuchada de otra manera. Y ahora en donde estoy hablo del tema, donde estoy. De una manera diferente también, o sea, no milito como ellas [Liliana y Alejandra], centralmente. Pero sí estoy [militando] de una u otra manera cuando digo “*No como carne. Me parece que comer carne es injusto, no está bueno*”. Es mucho más simple mi explicación. No pongo nunca a la otra persona en una situación en que se sienta juzgada, nunca, nunca. Porque es del mismo modo que no me gustaba cuando las feministas, en su momento, que sabían mucho más que nosotras, nos juzgaban porque nosotras no entendíamos. Y nosotras fuimos difundiendo el feminismo a nuestra manera, desde otros sectores, desde otros lugares al punto de que llegue hoy a tantos lugares. Por un montón de mujeres que, mientras aprendíamos sobre feminismo, también vivíamos situaciones donde decíamos: “*No, esta chica que va a ser feminista, si es una tonta...*”. Me parece que a todos estos procesos hay que darles esa vuelta, explicarlos de una manera más simple. Y es ahí donde me encontré hablando de la soberanía de los cuerpos. Porque estábamos con el tema de la soberanía de los cuerpos.

Poder hablar de qué tipo de alimentación elegimos, como primer punto. Si vamos a elegir a un ser que está siendo creado y criado para que lo comamos, por ejemplo, qué tipo de elección vamos a hacer, quién puede elegir y quién no, por qué elegimos tal cosa y tal otra no, qué nos impone el sistema... Todo esto lo voy discutiendo y charlando sin juzgar.

Y respecto al debate que planteaba la compañera anterior, si bien es verdad y estoy de acuerdo con lo que plantean Lili y Alejandra, también creo que no se puede disociar esta lucha de la lucha contra los agrotóxicos. Está pegadísima. Porque, para mí, toda producción industrial de alimentos es la muerte. Es la muerte para la tierra. Y si yo pienso en la Pachamama, que soy re-Pachamamera, no puedo dejar de pensar todo esto asociado a lo mismo. Y que los alimentos que nosotros comemos también son... Es muy complejo. El alimento de los veganos, salvo el ‘recontracheto’ que sale carísimo, lo demás viene lleno de agrotóxicos. Nosotros tenemos que ver como trabajamos esto, de diferentes maneras, dentro de nuestros propios sectores.

Liliana Felipe

Yo tengo algunas opiniones sobre esto. Por ejemplo, hay una paradoja muy importante de entender, que es que cuantos más animales comas, más pobres vas a generar. Mientras más animales comas, más gente va a morir de hambre. El costo de la dieta vegana, y no de los alimentos ‘chetos’ que dice Checha, el costo de la dieta vegana es 60% menor al costo de los [productos] animales. Desde 1990 se ha incrementado un 100% el consumo de animales y se ha reducido un 50% el consumo de cereales y legumbres. Hay un libro muy importante, “La política sexual de la carne”, de Carol J. Adams (a quien conocí el otro día en México), donde ella plantea que el consumo de la carne es el patriarcado, es seguirle el juego al patriarcado, es mantener al patriarcado, es la colonización de nuestros cuerpos. Cuando dejas de comer carne y sentís que tu cerebro se desengrasa, que tu relación con las cosas es diferente, es muy difícil de explicarlo cuando no lo has vivido... Pero Checha está empezando a vivirlo. Yo ya tengo más tiempo que Checha pero quizás menos que Alejandra y yo lo siento como se desengrasa. Para mí una dieta vegana es lo más fácil del mundo y yo me sentiría muy desgraciada si tuviera que comer un animal. Para mí ha sido, de verdad, un paso increíble en mi vida, de felicidad, de poder mirar a la vida con otros ojos. Porque lo que les hacemos a los animales es lo que nos han hecho a todos los que hemos sufrido la violencia del estado. A los desaparecidos que fueron torturados como torturamos a los

animales, fueron separados de sus familiares como separamos a las vacas, a los puercos y a los pollos. Y son violentados, violados y finalmente asesinados como violentaron y asesinaron a nuestros familiares. Igual con el femicidio, con los migrantes, con los niños, la pornografía infantil, la trata. Es lo mismo, es trata. Son mujeres, personas de otra especie, pero es trata. Entonces, cuando el tambero se queda sin trabajo, es como si me dijeras: “¿Y qué vamos a hacer ahora con los de la SS, la gente que trabaja en este campo de concentración, si lo cierran?”. O: “¿Qué vamos a hacer con todos estos que viven de la trata?”. No sé... Algo... [risas].

P4

Yo aclaro que no soy vegana pero creo que cualquier persona, cualquier ser humano que piense un poco más allá, que tenga cierta sensibilidad y que haya tenido una vida normal, no estrictamente urbana... Porque antes, en mi generación, en lo urbano todavía convivíamos con la huerta, con los pollos, con el perro, con el gato... Y ahora eso ha cambiado mucho. Yo escuche recién: “*la ciencia está avanzando*”. Y a mí hace un tiempo me resultaba casi patético escuchar que los científicos habían descubierto que los perros y los gatos tenían psicología o que los caballos y las vacas lloraban; o sea, que tenían una conciencia y un inconsciente... Que soñaban, y cómo van a soñar si no tienen psicología. Pero eso lo sabe cualquier persona que haya convivido con un perro o con un gato sabe que los animales sueñan. No hace falta tanta ciencia para saber una cosa tan básica. La otra cuestión es la funcionalidad entre el sistema, que actualmente ha llegado a grados inverosímiles, al menos según la perspectiva de mi generación, de explotación de todo y de todos. Porque, por ejemplo, en algún momento el aumento del consumo de la carne significaba una mejor alimentación para el ser humano y con los vegetarianos se discutió muchísimo si la proteína de los vegetarianos era tan buena como la proteína animal. Pero ahora estamos usando proteína vegetal para producir cantidades industriales de animales para satisfacer esta cuestión que, ni desde el punto de vista alimenticio, ni desde la forma de producción, ni desde el ambiente está dando...

Liliana Felipe

¿Me permite hacer un comentario?

P4

Sí, claro.

Liliana Felipe

La proteína animal no existe. Toda la proteína es de origen vegetal. Esa es una de las grandes mentiras en que se basa el carnismo.

P4

Me refiero a lo difícil que es en un país tan carnívoro como Argentina, desde el punto de vista cultural...

Alejandra García

Yo no creo que haya algo cultural, sino que es una política de mercado. Porque si mañana te hacen creer que tomar en este vaso amarillo... invierten millones en publicidad diciendo que tomar del vaso amarillo te hace más joven (que no es verdad, como podrán ver [risas]), la gente va y lo consume y lo compra. Entonces, sale el yogur con el bifidus activo y no sé qué... y la leche “¡Ahora con más calcio!” ¿Y no tenía calcio la leche?

Liliana Felipe

En mis épocas fumar era lo máximo, todos fumábamos en todos lados. En las publicidades, en las películas nos decían que teníamos que fumar. Fumábamos todos, en el cine, en la escuela, en los aviones, en la casa, hasta en Terapia Intensiva fumábamos... Hasta que nos empezamos a morir. Es lo mismo que pasa con la carne, es su negocio.

Checha Merchán

Nosotros lo tenemos tan incorporado al tema de la carne en Argentina y tan asociado a la cuestión cultural que, leyendo para hacer esta monografía, leyendo a Doña Petrona, el libro de Doña Petrona (¿quién no conoce el libro de Doña Petrona?), me encontré con que está hecho por la Junta Nacional de Carnes. ¿Qué quería la Junta Nacional de Carnes? Vender los cortes que hasta ese momento no se vendían. Entonces, ¿qué hizo

doña Petrona?: *“El asado es de los hombres. ¿Cómo se hace? Naturalmente. El tipo que sabe hacerlo lo hace (el patriarcado); el que no, pobre tipo, no va a saber hacerlo nunca. No lo puedo explicar. Pero te voy a explicar cómo se hacen el puchero, la tripa gorda...”* Porque había que vender todos los otros cortes, que los íbamos a comprar las mujeres para meter en la olla. Teníamos que llenar la olla de todos los cortes que tenía que vender la Junta Nacional de Carnes. Entonces, después, obviamente que viene la necesidad de la proteína... Nos han hecho creer a los argentinos que somos más altos que otros grupos humanos porque comíamos carne. Mentira... A mí me faltan mis centímetros. Me estafaron [risas].

P5

Me quedé pensando en esto que dijiste vos, Checha, esto de poder ver el mercado, lo que hay detrás, y también esto de los agrotóxicos, de reconocer la mano de obra precarizada, de quiénes siembran, quiénes son explotados y de la necesidad de conjugar las luchas, que siempre son decisiones políticas de un país que decide la política alimentaria, de salud, etc. según lo que quiere desarrollar. Yo vengo de la antropología y transité hace unos años el camino del vegetarianismo. Me gusta mucho, me seduce, creo mucho en eso pero también estoy tomando otras decisiones, un poco por varias de las cosas que se estuvieron charlando recién. Me parece que está bueno abrir esta pregunta, de las intersecciones que hay para con otras cosmovisiones, reconociendo que, contextualizadamente, acorde a nuestras creencias, nuestras pedagogías, somos nacidas en una sociedad occidental, si bien estamos buscando generar brechas decoloniales. Pero pienso en los pueblos indígenas, donde tienen las chivas, que las matan y las dejan porque hay una concepción de que el alma de la chiva vuelve al corral... Y hay un sucediendo, o sea, las familias extensas. No es papá, mamá, hijos, sino que es la familia con el corral, la familia con la vaca... Y es otra forma de entender la familia y la humanidad. Son formas de estar con otros que entienden lo humano, lo no humano, la consideración de persona, que resultan disonantes y que no están mal ni están bien sino que son formas distintas y que está bueno tenerlas en cuenta al momento de pensar, también.

Liliana Felipe

Nada más quería aclarar que, al menos en México, las vacas, los cerdos, los patos, los conejos llegaron con los españoles. No estuvieron antes. Antes, hubo una civilización de 5000 años muy buenos donde nadie comió todo eso que ahora está impuesto en todos los hogares mexicanos.

P5

Sí, en cada pueblo hay formas distintas...

Liliana Felipe

Sí, pero no había [esos animales] en el continente, te quiero decir.

P5

Claro pero, por ejemplo, los mismos humanos en algunas culturas son comidos porque es otra la forma de entenderlo...

Checha Merchán

Me parece que ahí el concepto de la vida y la muerte es otro. Si tu vida vale de determinada manera y la de los animales también, en una cultura, bueno, es eso, cómo se retroalimenta una cosa con la otra...vale lo mismo. Lo que creo que a mí me moviliza es que, justamente, no estamos hablando de la vida y la muerte como un continuo, en donde te agradezco que hoy me des de comer con una parte tuya, agradezco a la tierra.... No, no es así. Por ejemplo, yo no creo, como dijo Lili, que quien cuida un tambo es como si fuera de la SS. Sí creo que quienes tienen un *feedlot*.. ahí sí hay otra cosa. Quienes generan todo esto. Ojalá nadie comiera más carne y lácteos. Pero no creo que quien cuida, quien tiene el tambo, quien cuida a los animales sea igual de perverso que todo un sistema...

Alejandra García

Yo creo que es mucho peor el tambero que el ganadero. El ganadero mata al animal y se terminó el sufrimiento para el animal. En el tambo, es la esclavitud eterna de la hembra,

haciéndola parir... ¿Vieron “El cuento de la criada”? Inseminar, para que tenga un ternero, para que tenga leche, se le quita el ternero y ese va al matadero. Y cuando la vaca no da más después de años...

Checha Merchán

Yo me refería a quien se encarga de dos o tres animales. No al que tiene la cantidad...

Liliana Felipe

Yo me niego a ser de una sociedad donde lo único bueno que hemos logrado hacer con los animales es matarlos. Porque para el 99,9% de los animales vivos en este momento en la tierra, que no han tocado la tierra, que no han visto la luz del sol, lo mejor que les puede ocurrir es llevarlos al matadero. Y yo me niego a ser parte de eso. Y siento que hay una manera muy sencilla: dejar de comerlos. No hay otra. Y en ese momento se empieza a desmoronar un enorme edificio patriarcal, carnívoro, ‘cristianucho’, capitalista, neoliberal... ¿Quién lo puso a Macri, quién lo ungió presidente? ¿Dónde? En la Sociedad Rural Argentina. Bueno, ¿qué más?

Alejandra García

Mucho más. Es complejo.

P6

Lili, ¿cuántos animales mueren por segundo?

Liliana Felipe

Por segundo en el mundo mueren 10.000 animales. Los peces se cuentan por toneladas. O sea, son 600.000 por minuto, son 35-36 millones por hora. No para nunca. Incluso el desperdicio es casi del 40%.

P1

La pesca, como está dividida, el que pesca calamar, tira todo lo demás... Es terriblemente más cruel porque matan a millones que no les interesan, además de los que se comen.

P7

Recién dijeron que en Argentina se eligió un modelo de desarrollo. En realidad, históricamente fue un modelo impuesto, tenía que ser un modelo agroexportador. Esta tradición, esta producción se puede ver tanto en los animales, como en el que siembra trigo o soja regada con glifosato y mueren animales, humanos, tierra, árboles, abejas... Entonces, me parece que acá lo que más fuertemente veo que estamos poniendo en cuestión es que podemos resistirle a este modelo perverso que está muy bien expresado en el carnivorismo. Acá los argentinos nos presuponemos heterosexuales, católicos y carnívoros; o sea, si somos cualquier otra cosa, estamos en problemas. Nos vamos a tener que desguazar el caminito, así, como para poder comer una lenteja en lugar del asado... Para todos los que somos observados como raros. La idea es que seamos todos igualitos... así como monocultivar soja, criar solo vacas de la especie que más kilos pueda alcanzar en menos tiempo. Un pollo en veinte días está listo. Lo mismo nosotros: cuanto más producto balanceado, mejor. Y me parece que comer carne es el balanceado que nos proporcionan: la hamburguesa de McDonalds llena de conservantes, los fiambres, las salchichas. Cada vez menos soberanía. La soberanía de los cuerpos de la que vos [Checha] hablás es más difícil de explicar porque estamos expuestos a la manipulación de enfermedades que son gran ganancia porque sabemos que lo que más mueve divisas en el mundo no es el petróleo, sino los laboratorios, el mercado de medicamentos.

Checha Merchán

Hay una película en Netflix que está buenísima que se llama... No me acuerdo como se llama...

Liliana Felipe

“*What the Health*”. Donde ves que el Instituto de Cancerología, el Instituto de Cardiología, el de Diabetes... Todos están subsidiados por la industria alimentaria. Por eso los médicos no te dicen que tienes que dejar de comer animales. Nunca lo dicen porque están subsidiados por la industria alimentaria.

P8

Esto que estamos hablando... El sector popular consume hidratos de carbono que también son industrializados. Y estaría bueno poder recibir una asesoría sobre cómo podríamos hacer nosotras, que estamos cerca de las merenderas que dan leche, hacen el pan. Los sectores populares reciben arroz, guisos; no carne ni huevos, creo. Cómo plantearles a ellos una dieta pensando también en una canasta básica.

Checha Merchán

Totalmente de acuerdo. Me acuerdo cuando se puso de moda la soja, que lo mejor era tomar leche de soja. Vino una compañera que había estudiado enfermería y que era la que tenía el merendero y nos dio una clase a mí y a un montón de gente explicando por qué no tomar esa leche de soja, hecha de ese modo... Y nos dio una cantidad de alternativas. Yo creo que tenemos que sentarnos a hablar con nuestras compañeras acerca de qué pasa con nuestros cuerpos. Porque cuando pensamos en los cuerpos, justamente, en la disputa que está cruzada no solamente por el género, sino por la clase y por todo lo que ya sabemos... En general, cuando hablamos de la soberanía de los cuerpos, también tenemos que hablar de que a las mujeres les faltan los dientes, de qué tipo de alimentación hay... Estoy completamente de acuerdo con esto que tiene que ser parte de la preocupación de quienes militamos todos los días de una u otra manera. Pensar cómo vamos a discutir esto. Los guisos tienen tres alitas de pollo para que les den sabor y todo lo demás es hidrato. Los pibes toman mate cocido, no toman leche. Y con un kilo de azúcar. No toman Coca-Cola, toman Manón.

Liliana Felipe

Es mejor que tomen mate cocido a que tomen leche.

Checha Merchán

Si, es verdad. Porque la leche, te lo dicen las nutricionistas, no es más leche ni siquiera. O sea...

Liliana Felipe

Yo te cuento que en México, ahora que ganamos [aplausos] después de doce años de lucha constante, lo primero que vamos a hacer es tratar de modificar lo que se llama la norma 43, que es lo que dicta el Instituto Nacional de Nutrición, que dice qué es lo que hay que comer, para que incluya la dieta vegana.

P9

Sobre lo que decía la compañera de las comunidades indígenas... Creo que la discusión no va hacia eso. Ellos tienen otra relación con la vida que nosotros no tenemos. Nosotros vamos al súper y compramos la bandejita, con todo el plástico y la vaca ahí que...

Checha Merchán

Que ni sabés que es vaca ni te importa.

P9

Es un pedazo de bife que lo cocinás, lo comés y listo. Y no pensás en todo el proceso... Y me parece que la discusión va hacia eso.

P10

Hay un trabajo muy interesante de un chico [Ezequiel Arrieta] que se recibió de médico en la UNC, sobre la cuestión de la economía y la alimentación y cómo en la Argentina dos tercios de la producción de soja y de trigo van para alimentar ganado... El 70%...

Liliana Felipe

Por eso, cuantos más animales comas, más pobre será la gente...

P4

La otra cuestión que se tiene que tener en cuenta es que esos procesos de industrialización de granos, soja, etc. para alimentar animales y después tener más carne en el plato, también están quitándole condiciones de vida, no solamente favoreciendo gente, sino quitando condiciones de vida para la vida. Y las otras especies que no están domesticadas, todavía, entonces, si no las podemos domesticar y no nos sirven, que se extingan.

Alejandra Garcia

Me gustaría, volviendo un poco a lo que veníamos hablando del consumo, del neoliberalismo, del feminismo... Estas son algunas ideas de una filósofa que se llama Angélica Velazco Sesma, que escribió un libro que se llama “La ética animal, ¿una cuestión feminista?” Ella dice:

Deberíamos ir un poco más allá del individualismo neoliberal y pensar en términos de empatía, respeto y responsabilidad. Todos los agentes morales, es decir, todas aquellas personas con capacidades para actuar moralmente, tenemos la obligación de no causar daño a aquellos seres que pueden sufrir. [¡Es de lógica!]. Las actividades que se salten este mandato moral no deberían considerarse moralmente aceptables. Y las feministas, en nuestra búsqueda de un mundo justo e igualitario, tendríamos que rechazar cualquier acto que implique dominación; por supuesto, a cualquier persona, incluso las no feministas tendrían que rechazar la dominación. Pero yo se los pido especialmente a las feministas porque tengo fe en nosotras y nuestra capacidad de cambiar el mundo. ¿Queremos un mundo en el que las mujeres no seamos discriminadas pero que esté basado en el más terrible sufrimiento de los no humanos? Yo creo que no. Al menos, yo no lo quiero.

Esto es lo que dice esta feminista y creo que este es el punto.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

¿EL ANIMALISMO INSTITUYE SU PROPIO DERECHO?



AÑO V | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2018

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

EL CONFLICTO ENTRE LOS DERECHOS CULTURALES Y LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO HUMANOS: UNA PROPUESTA DE MEDIACIÓN

**O CONFLITO ENTRE OS DIREITOS CULTURAIS E OS
DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS:
UMA PROPOSTA DE MEDIAÇÃO**

**THE CONFLICT BETWEEN CULTURAL RIGHTS
AND NON-HUMAN ANIMAL RIGHTS:
A PROPOSAL FOR MEDIATION**

Enviado: 30/09/2018

Aceptado: 13/11/2018

Antonio Muñoz Cuenca

MA in International Studies on Media, Power and Difference. Universitat Pompeu Fabra

Email: antoniomunyo@gmail.com

Este artículo explora las posibilidades de la comunicación intercultural como mediador ético en aquellas situaciones en que la defensa de los derechos de los animales no humanos entra en conflicto con el reconocimiento de excepciones legislativas para las tradiciones de minorías étnicas o culturales que implican el uso de los mismos. Argumento por qué estas prácticas culturales, asumiendo la sintiencia como criterio de consideración moral, deben ser entendidas como nocivas para los animales y que debemos oponernos a ellas de la misma forma que nos oponemos a las prácticas nocivas cuando estas son perpetradas contra seres humanos. Justifico por qué es compatible una posición que entienda los derechos de los animales como universales con el rechazo del colonialismo o el imperialismo cultural. Finalmente propongo dos estrategias de mediación ética a partir de dos de las características de la comunicación intercultural propuestas por Bennet (1998): el énfasis en la diferencia y el etnorelativismo ético.

Palabras clave: especismo, derechos culturales, comunicación intercultural, relativismo cultural

Este artigo explora as possibilidades da comunicação intercultural como mediadora ética em situações em que a defesa dos direitos dos animais não-humanos entra em conflito com o reconhecimento de exceções legais para as tradições de minorias étnicas ou culturais que envolvem o uso de animais. Argumento acerca das razões pelas quais essas práticas culturais, assumindo a sentiência como critério de consideração moral, devem ser entendidas como prejudiciais para os animais e que devemos nos opor a elas da mesma forma como nos opomos às práticas nocivas quando são perpetradas contra os seres humanos. Justifico os motivos pelos quais uma posição que estabeleça os direitos dos animais como sendo universais é compatível com a rejeição do colonialismo ou do imperialismo cultural. Finalmente, proponho duas estratégias de mediação ética baseadas em duas propriedades da comunicação intercultural, como proposto por Bennett (1998): a ênfase na diferença e o etnorrelativismo ético.

Palavras-chave: especismo, direitos culturais, comunicação intercultural, relativismo cultural

This article exposes the possibilities of intercultural communication as an ethical mediator in those situations where the defense of the non-human animal rights conflicts with the recognition of legislative exceptions for cultural practices that involve the use of non-human animals. I argue about the reasons why these cultural practices, assuming sentience as a criterion of moral consideration, should be understood as harmful to animals and that we should oppose to them in the same way that we oppose to harmful practices when they are perpetrated against human beings. I justify why a position that understands the rights of animals as universal is compatible with the rejection of colonialism or cultural imperialism. Finally, I propose two strategies of ethical mediation based on the emphasis on two properties of intercultural communication, as proposed by Bennett (1998): the emphasis on the difference and the ethical ethno-relativism.

Key Words: speciesism, cultural rights, intercultural communication, cultural relativism

Introducción

Angry Inuk (Arnaquq-Baril, 2006) es un documental sobre la dominación y aniquilación de los pueblos indígenas del Ártico por el poder colonial. En él se defiende la industria de caza de focas, argumentando que organizaciones ambientalistas internacionales como *Greenpeace*¹ o la *Humane Society International* están limitando el único medio de subsistencia de estas comunidades. Según el enfoque del documental, se considera que las estrategias orquestadas por las ONGs occidentales tienen sus raíces en el capitalismo colonial, la supremacía blanca y el eurocentrismo y, por lo tanto, refuerzan la dominación colonial. Tanto las organizaciones ambientalistas como las organizaciones por la defensa de los derechos de los animales son acusadas continuamente de repetir patrones neocolonialistas y supremacistas, al intentar instaurar en las denominadas sociedades no occidentales valores que se identifican, o al menos se entienden, como eurocéntricos. Algo similar ocurre cuando en los estados liberales, dada la proliferación de las migraciones y diásporas en la era de la globalización, algunos grupos étnicos demandan excepciones a nivel legislativo que protejan determinadas prácticas culturales.

El objetivo de este artículo es analizar de qué forma puede darse una respuesta que sea “moralmente aceptable y políticamente viable” (Kymlicka, 1996, p. 13) a los diversos conflictos que se derivan cuando las demandas de consideración de los animales como sujetos de derechos entran en conflicto directamente con “el reconocimiento de la identidad de grupos minoritarios y la acomodación de sus diferencias culturales” (p. 25). La comunicación intercultural puede ser una vía para dar respuesta a la resolución de dichos conflictos si bien la misma debe tener en cuenta necesariamente dos cuestiones de suma importancia si pretende constituirse en una herramienta de mediación y proponer soluciones prácticas a dichos conflictos de valores. En primer lugar, una cuestión ética: ¿deben prevalecer los derechos² culturales de las minorías sobre los derechos de los animales no humanos? En segundo lugar, una cuestión política: ¿puede

¹Actualmente, *Greenpeace* defiende la caza sostenible de focas, tal y como es denominada, llevada a cabo por las comunidades indígenas del ártico alegando que es una tradición que debe ser preservada puesto que fomenta la conservación del ecosistema ártico y que la misma no supone una amenaza para las poblaciones de focas.

²Considero oportuno hacer algunas precisiones para evitar posibles confusiones terminológicas en el uso del concepto ‘derechos’. En primer lugar, hay que señalar que no asumo ningún tipo de iusnaturalismo ni iuspositivismo. Cuando me refiero a ‘derechos de los animales’, ‘derechos humanos’ o ‘derechos culturales’ asumo la idea de la existencia de derechos morales, tal y como son entendidos por Dworkin (1978), previos al reconocimiento positivo de los mismos. Es decir, salvo que se exprese lo contrario, al hablar de derechos lo hago en un sentido moral y no jurídico. En ocasiones hago referencia a ‘excepciones culturales’ o ‘excepciones legislativas’, en esos casos me refiero al derecho en términos positivos.

la consideración de los animales no humanos como sujetos de derechos ser entendida como una forma de neocolonialismo o eurocentrismo? Ambas cuestiones deben ser abordadas si lo que pretendemos es evaluar las posibilidades de la comunicación intercultural para mediar en dichos conflictos, con propuestas que sean compatibles con la defensa de los derechos de los animales y los derechos culturales de grupo.

Para tal objetivo, en la primera sección expondré qué entiendo por prácticas culturales nocivas y por qué clasifico entre ellas aquellas prácticas culturales que dañan a los animales no humanos. Seguidamente, en la sección segunda, argumentaré por qué los derechos culturales no deben prevalecer sobre la consideración moral de los animales no humanos y por qué considerar los derechos de los animales como universales es compatible con promover su defensa desde posiciones no colonialistas. En la tercera sección comentaré algunas características de la comunicación intercultural y sugeriré, en la sección cuarta, algunas vías para el desarrollo de estrategias que puedan servir como procedimientos de mediación en estos conflictos. Finalmente presentaré las conclusiones de este ensayo.

1. Las prácticas culturales nocivas contra los animales no humanos

El término multiculturalismo puede incluir una gran variedad de acepciones. Kymlicka (1996) distingue dos tipos de sociedades multiculturales que denomina modelos de “pluralismo cultural”. Por un lado, la multiculturalidad que resulta de “la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas en un Estado mayor” (p. 24). Estos grupos son los que Kymlicka designa como minorías nacionales en el marco de estados multinacionales. Por otro lado, la multiculturalidad de Estados con diversidad de grupos étnicos surgidos de la inmigración individual y familiar. En otro sentido, multiculturalismo, en una acepción mucho más amplia, entendida como la radical idea de que deben tolerarse otras formas de vida y expresiones culturales, y que debe promoverse la diversidad cultural. Ahora bien, si analizamos de cerca esta concepción del multiculturalismo, veremos cómo no resiste la reconciliación con las convicciones igualitarias y la libertad individual, puesto que muchas culturas no aceptan el principio de que todas las personas merecen el mismo respeto y consideración moral (Cohen, Howard & Nussbaum, 1999).

Tal y como comenta Okin (1999), algunos defensores de los derechos de grupo argumentan que incluso a aquellas culturas que no consideran los derechos de sus miembros individuales, deben otorgárseles derechos de grupo si su estado de minoría

pone en peligro la continuidad de su cultura (Margalit, 1994). Otros consideran que no todas las minorías deben tener derechos especiales pero, así y todo, dichos grupos tienen el derecho de constituirse como tales en un sentido cultural e identitario en una sociedad liberal (Kukathas, 1992). Ambas posiciones son inconsistentes con el valor liberal de la libertad individual, que sostiene que los derechos de grupo no deben prevalecer sobre los derechos individuales de sus miembros. También desde el feminismo se ha cuestionado que dicha posición defienda la igual consideración moral entre hombres y mujeres, ya que tienden a tratar los grupos culturales como homogéneos, sin poner atención a las diferencias culturales internas de sus miembros, quedando la esfera privada al margen de esas consideraciones (Okin, 1999). Esta cuestión es especialmente relevante si tenemos en cuenta que algunas tradiciones y prácticas culturales pueden resultar nocivas para mujeres, niñas, personas de capacidades diferentes o enfermos crónicos.

Las expresiones culturales reflejan una serie de valores y creencias de las comunidades y pueden ser expresiones puntuales o abarcar varios periodos e, incluso, hasta generaciones. Estas prácticas culturales tienden a articular significados, relaciones sociales y económicas, ritos de paso y aspectos religiosos que dotan a dichas comunidades de identidad propia. Muchas de estas prácticas culturales son beneficiosas —o, al menos, inocuas— para todos los miembros de dichas comunidades, mientras que otras son perjudiciales, en la mayoría de las ocasiones, para un grupo específico de dicha comunidad, como las mujeres o las niñas. Una extensa lista, aunque no exhaustiva, de prácticas nocivas basadas en la tradición, superstición o aspectos religiosos incluiría la mutilación genital femenina, agresiones con ácido, supersticiones sobre los bebés, maldiciones, dotes y matrimonios concertados, crímenes de honor, esclavitud infantil, abandono de niñas o niños por brujería (Consejo Internacional de ONG sobre la Violencia contra los Niños, 2012), el infanticidio femenino, caza de brujas, *trokosi*³ tabúes relacionados con la comida, embarazo forzado, muertes por honor, matrimonio infantil, precoz o forzado (Centro de Derechos Reproductivos, 2010).

Además de las mencionadas prácticas nocivas, muchas culturas practican tradiciones o expresiones culturales que implican el uso, mutilación o muerte de animales no humanos. La persistencia de estas prácticas en un contexto de estados liberales, sumada a la creciente preocupación por los derechos de los animales y la

³Ritual por el cual niñas son entregadas a un santuario local como una forma de tributo por el pecado cometido por un familiar de la niña. La niña que ha sido entregada como *trokosi* pasa, a partir de ese momento, a desempeñar diversas tareas y funciones dentro del santuario en un régimen de esclavitud.

consideración moral de los mismos dan lugar a diversos conflictos de valores y posiciones éticas tanto en aquellos Estados liberales post-coloniales que con minorías étnicas con rasgos culturales ancestrales o pre-coloniales (Estados plurinacionales), como en aquellos Estados liberales modernos en los que proliferan las prácticas nocivas para los animales como resultado de la acogida de grupos migratorios con una cultura distinta a la del grupo dominante o mayoritario (Estados poliétnicos).

La cuestión sobre la acomodación de los derechos culturales de grupo en el contexto de sociedades multiculturales, cuando el ejercicio de dichos derechos implica afectar de forma negativa a animales no humanos ya sea mutilándolos, asesinandolos o cazándolos, ha sido desarrollada desde diversas disciplinas como la ética, la política y la antropología. Canadá (Kitossa, 2000; Sowry, 2014) y Australia (Sowry, 2014; Wewer, 2018) son dos casos paradigmáticos ampliamente analizados en la literatura existente. Ambos Estados, desde su independencia, han tenido que enfrentarse a la cuestión de cómo el respeto, tolerancia y protección de las prácticas culturales de las minorías deben articularse con los valores de los Estados liberales y con la creciente preocupación por los derechos de los animales. Canadá presenta una gran diversidad de casos, como por ejemplo las demandas del pueblo Inut respecto al derecho a la caza de ballenas para subsistencia o el derecho, legalmente reconocido, de los Haudenosaunee a la caza del ciervo en las áreas protegidas de Short Hills Provincial Park (Kymlicka & Donaldson, 2015). En Estados Unidos, especialmente relevante es el caso del derecho a la caza de subsistencia y la caza ritual de los pueblos nativos (Bronner, 2008), en concreto el caso de los Makahy su defensa de la caza de ballenas con fines culturales (Firestone & Lilley, 2008). También existe el caso del sacrificio ritual de la santería cubana en Miami (Casal, 2003), que merece especial mención por algunas similitudes con los conflictos desencadenados en Europa por el sacrificio ritual *sechita*⁴ en Alemania (Judd, 2003) y el sacrificio ritual *dhabh*⁵ en Holanda (Kurth & Glasbergen, 2017). En África, la defensa del sacrificio ritual en Sudáfrica (Twala & Hlalele, 2012) o los conflictos derivados de la protección de los parques naturales como medida para la protección de especies (González, 2017). En esta línea, con relación a la expansión del conservacionismo a nivel internacional, se han generado otros conflictos entre la defensa de los valores relativos a la protección de las especies y la defensa de prácticas culturales como el consumo de tortugas marinas en las Islas del Pacífico (Khubchandani & Mehul, 2016).

⁴En la tradición judaica es el sacrificio ritual que se sigue para la obtención de carne considerada kosher.

⁵En la tradición islámica es el sacrificio ritual que se sigue para la obtención de carne considerada *halal*.

En términos generales, la mayor parte de estos estudios tratan de responder a una serie de cuestiones, derivadas de la controversia entre la protección de los animales y el respeto de las prácticas culturales: ¿debe la legislación, en materia de bienestar animal, contar con excepciones que permitan el sacrificio de animales prescindiendo del aturdimiento previo tal y como exige el sacrificio ritual islámico y judío? ¿Está justificado desplazar comunidades aborígenes para proteger espacios naturales con el objetivo de conservar especies en peligro de extinción? ¿Desde qué supuestos puede justificarse la caza de subsistencia? ¿Qué supuestos deben cumplir determinados grupos para que puedan atenerse a excepciones culturales que permitan prácticas nocivas contra animales? ¿Pueden ser las demandas de las organizaciones a favor de los animales consideradas una forma de intervencionismo cultural o eurocentrismo? ¿Puede alguien que defiende a los animales sostener al mismo tiempo una excepción cultural en el caso de derechos de los pueblos aborígenes? ¿Qué diferencia hay entre las demandas de cuotas balleneras excepcionales para Japón y para los Makah por razones culturales? Lejos de tratar de dar una respuesta a cada una de estas preguntas, en la próxima sección definiré lo que considero las dos cuestiones fundamentales que residen a dichos debates y por qué motivo la comunicación intercultural debe tenerlas en cuenta para poder elaborar estrategias de mediación en este tipo de conflictos.

2. El conflicto entre los derechos culturales y los derechos de los animales

Las cuestiones planteadas con anterioridad suscitan dos debates. El primero de ellos, ético: ¿Deben prevalecer los derechos culturales de las minorías sobre los derechos de los animales no humanos? El segundo, político: ¿Puede la consideración de los animales no humanos como sujetos de derechos ser entendida como una forma de neocolonialismo o eurocentrismo?

La cuestión en torno a la prevalencia de los derechos culturales por sobre los derechos de los individuos no humanos podría plantearse de la siguiente manera: preguntarnos si estaríamos dispuestos a defender un determinado derecho cultural de forma que prevalezca sobre los derechos de los individuos cuando estos últimos son seres humanos. En este contexto, entiendo por universalidad, que un determinado valor no puede ser sometido a escrutinio o interpretación a partir de un marco cultural determinado, sino que se trata de un valor accesible y compartido ampliamente por todos los sujetos que merecen tal consideración. En este sentido entendemos que los

derechos humanos⁶, especialmente los derechos negativos, son derechos universales, es decir, que todos los sujetos humanos tienen al menos el derecho a no ser dañados, esclavizados, a que su vida sea protegida y a que no se coarte su libertad.

Esta concepción universalista se torna problemática cuando analizamos conflictos surgidos en sociedades multiculturales, puesto que existe una gran diversidad de posiciones respecto a lo que cada pueblo o cultura considera la responsabilidad moral que debemos tener, o no, con los animales no humanos, y que adquiere especial relevancia si consideramos la larga historia de imposición cultural que Occidente ha ejercido sobre otros pueblos (Donaldson & Kymlicka, 2011). Extender la cuestión de los derechos animales siguiendo la lógica que permitió superar el debate de la universalidad de los derechos humanos, evitando cualquier forma de relativismo moral, puede entenderse como un paso consistente si nos atenemos a las razones que tenemos para sostener la universalidad de los derechos de los animales.

La mayoría de los animales no humanos, al igual que los seres humanos, son seres sintientes (Griffin, 1981), capaces de tener experiencias subjetivas positivas y negativas y, por lo tanto, tienen intereses propios en no sufrir, disfrutar de sus vidas y (en algunos casos) seguir viviendo (De Grazia, 1996; McMahan, 2005; Singer, 1979). Además, el especismo, es decir, “la consideración o tratamiento desfavorable e injustificado de aquellos que no están clasificados como pertenecientes a una o más especies particulares” (Horta, 2010, p. 244), es una forma injustificada de discriminación basada en la especie y, por lo tanto, debe ser rechazada. Esta es una posición compatible con las principales teorías éticas y podemos encontrar defensas de esta en el utilitarismo (Singer, 1979), el igualitarismo y el prioritarismo (Faria, 2014; Horta, 2016), así como posiciones que rechazan el especismo desde puntos de vista deontológicos (Korsgaard, 2005), o basados en el carácter como la ética de la virtud (Nussbaum, 2006) o la ética del cuidado (Adams & Donovan, 2007). Es precisamente esta característica de la *sintiencia*, la capacidad de tener experiencias subjetivas positivas y negativas, la que dota de relevancia moral a humanos y no humanos y la que nos obliga a tener en cuenta los intereses de los mismos, y de cómo nuestras acciones u omisiones pueden afectarlos de forma negativa.

⁶Cuando hablo de derechos humanos asumo una concepción dualista de los mismos, a saber, la existencia de un derecho moral (valor) previo al reconocimiento legal de los mismos. Es por ello, salvo que exprese lo contrario, cuando hago mención a “derechos humanos” me refiero precisamente a la existencia de al derecho moral previo al reconocimiento del mismo por lo que distinguiré entre “derechos humanos” y “Declaración Universal de los Derechos Humanos”.

Si nos atenemos única y exclusivamente a la *sintiencia* como criterio de consideración moral, la ética animal es incompatible con una defensa de aquellas prácticas que impliquen el daño de animales basadas en una defensa de los derechos culturales. Por otro lado, aquellas posiciones éticas situacionistas que consideran que todo valor debe ser abordado desde el contexto y que dependiendo del contexto deben tolerarse las prácticas nocivas perpetradas contra animales no humanos, deberían ser capaces de explicar, o al menos dar cuenta, de qué criterios siguen para situar a humanos y no humanos en distintos círculos de consideración moral. Es decir, si tenemos razones para oponernos a la ablación, debemos oponernos a las prácticas que son nocivas para los animales no humanos, ya que de lo contrario estaremos ejerciendo una discriminación especista. Por lo contrario, si no nos oponemos a la ablación porque sostenemos algún tipo de ética situacionista, deberemos dar cuenta de qué razones y qué criterio de consideración moral es el que defendemos para asumir dicha posición.

Tal y como sostienen Will Kymlicka y Sue Donaldson (2011) el debate sobre la universalidad de los derechos humanos mantiene una gran similitud con la universalidad de los derechos de los animales y no tenemos ninguna razón para justificar dicha asimetría, a pesar de la persistencia de posiciones culturales contrarias ampliamente arraigadas y de que se trate de un reto extremadamente difícil, pero, al fin y al cabo, al que ya se supo hacer frente con la cuestión de los derechos humanos. Es precisamente esta dificultad la que nos obliga a considerar la vía política y el papel que podría tener la comunicación intercultural en dicha mediación.

En relación con la dimensión política, la cuestión gira en torno al etnocentrismo y el colonialismo. Por un lado, hay una cuestión práctica de cómo abordar este debate en el campo de la antropología, que tiene que ver con algunos sesgos éticos y epistemológicos. Tal y como demuestra Lourdes Méndez (2007) la antropología ha sido una disciplina tradicionalmente androcéntrica, lo que supone no solo un sesgo ético sino también epistemológico, puesto que las mujeres han sido consideradas objetos de cultura en lugar de sujetos productores de la misma. Con la cuestión de la consideración de los animales en la antropología ocurre algo similar, pues cuando los animales no humanos forman parte de prácticas culturales, tienen un valor meramente instrumental y no son ni estudiados ni situados como posibles sujetos que se ven afectados por dichas prácticas. Por otro lado, se ha defendido (Bennett, 2016; González, 2017) que el conservacionismo o la defensa de las especies protegidas son una forma de neocolonialismo, que obliga al desplazamiento de pueblos, la restricción de prácticas culturales tradicionales y la pérdida de identidad. Otros autores sostienen que los defensores de los derechos de los

animales no deben ser percibidos como una ideología imperialista sobre las minorías culturales en situación de vulnerabilidad, puesto que es posible una defensa de los derechos de los animales y la universalidad de estos sin tener que sostener narrativas colonialistas sobre estos grupos que defienden su derecho a prácticas culturales que implican el uso de animales como un derecho cultural (Maneesha, 2007).

Cabe mencionar que, en ocasiones, autores alineados con el antiespecismo (Legge & Taha, 2017) consideran, desde enfoques interseccionales anticolonialistas, que los defensores de los derechos de los animales deben hacer excepciones, lo que Donaldson & Kymlicka (2015) denominan “strategy of avoidance” (p. 160) (estrategia de evasión⁷), cuando se trata de prácticas culturales de pueblos nativos, como es el caso de la caza en espacios naturales protegidos asociados a la identidad territorial de los mismos.

Si consideramos a las organizaciones pro-derechos de los animales como posibles actores en la mediación cultural, hay que tener en cuenta algunas inconsistencias que posee el propio movimiento, y que responden a cómo se configuran las relaciones de poder dentro de las organizaciones y que vienen determinadas por situaciones de múltiple privilegio (Faria, 2018). Es por ello por lo que desde el propio movimiento por la liberación animal se ha llamado la atención sobre la cuestión de la interseccionalidad, no solo por sus implicaciones relativas a las cuestiones de género (Faria, 2017), sino también por las injusticias estructurales basadas en el color de la piel, la clase social o la pertenencia a una minoría étnica desde perspectivas decoloniales (Ko & Ko, 2018; Polish, 2016; Robinson, 2014, 2015).

Finalmente, otro aspecto problemático con relación al discurso colonialista es la cuestión de cómo plantear estas mediaciones en contextos de Estados liberales donde estamos abogando por unos valores a saber, los derechos de los animales, que en un sentido estricto no son ampliamente aceptados, ni social ni institucionalmente. En España, por ejemplo, sin tener en cuenta el consumo de animales como alimento, existen muchas tradiciones que son especialmente crueles como los encierros en Pamplona, los toros embolados como el Toro de Medinaceli, la caza con galgos en las áreas rurales de la meseta ibérica o la caza del jabalí con lanza en el Parque Natural de Doñana. En este contexto debemos preguntarnos cómo plantear la mediación de forma que no sea considerada una posición discriminatoria o xenófoba y que al mismo tiempo sea consistente con toda forma de oposición a las prácticas especistas.

⁷Traducción del autor.

3. La comunicación intercultural como mediador ético

En el presente apartado expondré, en primer lugar, siguiendo a Bennett (1998), el objeto de la comunicación intercultural, así como algunas asunciones en las que ésta se basa. El propósito es evaluar las posibilidades de la comunicación intercultural para intervenir en dichos conflictos sin sostener un relativismo moral y, al mismo tiempo, ser capaz de generar soluciones prácticas a los mismos que sean tolerantes con las *identidades culturales* y compatible con una versión ampliada de los derechos individuales que incluya a los animales no humanos, evitando las clásicas acusaciones de universalismo y etnocentrismo. Finalmente, siguiendo los trabajos de Donaldson & Kymlicka (2015), Robinson (2014) y Kaplan *et al.* (2009), propondré una serie de vías que podrían ser exploradas por la comunicación intercultural para la mediación en estas tesituras.

La comunicación intercultural tiene por objeto dar respuesta a una cuestión de vital importancia en las actuales sociedades multiculturales, a saber, cómo se desarrollan los procesos de comunicación entre sujetos o grupos de sujetos que no comparten un marco o experiencias culturales comunes. Entre las varias asunciones que subyacen a la comunicación intercultural descritas por Bennett me centraré en dos que considero de especial relevancia dado el ámbito y enfoque de este trabajo: el énfasis en la diferencia frente a la similitud, y el etno-relativismo ético.

La comunicación intercultural tiene un enfoque basado en la diferencia, puesto que por definición entiende que las culturas presentan diferencias lingüísticas, pautas de comportamiento y valores diversos, por lo que cualquier intento de usar un único marco de referencia o a uno mismo para predecir si existen, o no, asunciones o valores compartidos, es incompatible no solo con la diversidad de patrones culturales sino también epistemológicos.

Sobre la cuestión del etno-relativismo ético, uno de los aspectos más controvertidos con relación al desarrollo de la sensibilidad intercultural, Bennett la desarrolla a partir de Perry (1999) con el objetivo de delimitar correctamente la distinción entre relatividad cultural y relativismo moral o ética situacionista. Perry propone un modelo donde considera que a medida que se va adquiriendo conocimiento sobre el mundo, se van desarrollando nuestros patrones de razonamiento ético. El modelo describe cuatro estadios: “dualism” (solo una forma de razonamiento), “multiplicity” (varias y ambiguas formas de razonamiento igualmente válidas), “contextual relativism” (las acciones son valoradas de acuerdo con su contexto) y

“commitment in relativism” (se selecciona el contexto en el que se actuará sin que otras acciones puedan ser posibles o suponer alternativas en otros contextos) (p. 17-18).

Por norma general, los críticos de las posiciones multiculturalistas se relacionan con el primer estadio de Perry, puesto que consideran la ética desde posiciones absolutas y universalistas. Esta posición sería diametralmente opuesta a “multiplicity” que rechaza el absolutismo moral y se basa en éticas situacionales. La comunicación intercultural rechaza ambas posturas y en su lugar apuesta por una tercera vía donde el etnorelativismo coexiste con fuertes principios éticos. Esta tercera posición, según Bennett (1998) se corresponde con los dos últimos estadios del modelo de Perry.

El énfasis de la comunicación intercultural en la diferencia puede reforzar la idea de que defender una determinada postura ética en la mediación no tiene por qué identificarse con estrategias de homogeneización cultural, o que la diversidad cultural no sea tenida en cuenta. Posicionarse contra la mutilación genital de niñas por considerarse que es una práctica que las daña física y psicológicamente no implica necesariamente sostener una idea sobre la prevalencia de modelos culturales o sobre la homogeneización cultural. De la misma forma, defender un principio ético como el derecho de los animales humanos a no ser dañados, tal y como sostiene Bennett, es totalmente compatible con una posición de relativismo contextual, sin que ello signifique defender un relativismo moral.

Ambas características, tal y como he sugerido, nos permiten justificar por qué la comunicación intercultural no está obligada por definición a mantener posturas discriminatorias respecto de los animales en pro de los derechos culturales, sino todo lo contrario. Una defensa de valores morales en los que los animales no humanos sean considerados moralmente es perfectamente compatible con procesos de mediación que no sostengan narrativas colonialistas, o defiendan algún tipo de imperialismo cultural.

A continuación, propondré dos vías para plantear una mediación desde la comunicación intercultural.

4. Dos vías de mediación desde la comunicación intercultural

Propondré dos vías que me parecen de especial relevancia: por un lado, la mediación a través de la substitución de ritos, y por otro, el énfasis en los procesos de comunicación para acercar posiciones morales entre la ética animal y las cosmogonías y cosmovisiones aborígenes. Los ejemplos aportados no pretenden constituirse como una regla general

aplicable a todos y cada uno de los casos. No es el objeto de este trabajo profundizar en el desarrollo y diseño de dichas herramientas.

La substitución ritual consiste en llevar a cabo mediaciones con el objetivo de modificar algunas fases de los ritos de paso u otras dinámicas o expresiones culturales que pueden afectar de forma negativa, dañándolos ya sea física o psicológicamente, a algunos sujetos implicados o que participan en dichas prácticas. La intención de dichas mediaciones es promover alternativas éticas a dichos rituales de forma que el conjunto general de significados, valores religiosos, símbolos y factores socioeconómicos que son articulados alrededor de dichas prácticas se vean mínimamente o nulamente afectados. A este respecto es representativo el trabajo que viene llevando a cabo la Dra. Kaplan y su equipo de la Universitat Autònoma de Barcelona y la Fundació Wassu-UAB con la implantación de estrategias de abordaje de la Mutilación Genital Femenina (MGF) en Gambia y España, basada en promover la sensibilización y el empoderamiento de las mujeres en sus comunidades, que generen el contexto idóneo para asumir alternativas rituales que eviten la mutilación, manteniendo intactos la funcionalidad y el papel del rito en los procesos de socialización y ritos de paso, es decir, “el ritual sustitutivo debe de seguir siendo funcional y culturalmente aceptable en su entorno” (Kaplan *et al.*, 2009). Esta estrategia es especialmente relevante y potencialmente adaptable al tipo de conflictos que he ido analizando, puesto que se centra en minimizar el intervencionismo, limitándose el mismo a proveer herramientas políticas a las comunidades para que sean ellas mismas las que promuevan cambios que sean consistentes con su tradición cultural, y compatibles con la ampliación del círculo de consideración moral a los animales no humanos. Es precisamente en esta última cuestión en la que debe incidir la comunicación intercultural, a saber, promover mediaciones enfocadas, no a introducir juicios éticos, sino a promover dinámicas políticamente autónomas desde las tradiciones y los marcos culturales inherentes a dichas comunidades.

La segunda vía de mediación, el énfasis en los procesos de comunicación para acercar posiciones morales entre la ética animal y las narrativas cosmogónicas aborígenes, se centra en que los procesos de mediación cultural sean entendidos como intervencionismo o neocolonialismo. Es por ello que es importante que estos procesos sean de abordaje circular, aprovechando a personas pertenecientes a la comunidad que puedan haber desarrollado sensibilidad con los derechos de los animales en entornos urbanos, o culturalmente identificados con la cultura mayoritaria. Esas personas pueden actuar como catalizadores de dichos procesos y dinámicas en sus comunidades de origen al ser conocedoras de ambos marcos culturales. En relación a esta cuestión y muy en

línea con la misma, Donaldson y Kymlicka (2015) y Robinson (2014) han incidido en la necesidad de que la promoción del cambio entre las visiones aborígenes en relación al estatus de propiedad sobre los animales, a concepciones basadas en los animales como sujetos de derechos, no deben ser vistas como un asalto a los puntos de vista indígenas sobre las relaciones entre humanos y animales, sino como un acercamiento que es coherente con las mismas, ya que la idea de que los animales son propiedad que pueden ser instrumentalizados es una concepción más colonial que interna de dichas comunidades. Tal y como señalan Donaldson y Kymlicka (2015):

When European settlers first colonized the Americas, this was one of the most striking points of contrast and conflict. Indigenous peoples' "failure" to develop a concept of property rights in animals, and relatedly, a system of domestication in order to better exploit them, was seen as a sign of their backwardness, inefficiency, and lack of rationality⁸ (p. 165).

Es decir, promover un acercamiento a las posiciones originales de las comunidades tiene como ventaja que las mismas pueden ser planteadas como proceso de descolonización ideológica, que sea capaz de retar la noción de propiedad de las comunidades por concepciones más originales en que los animales no forman parte de una jerarquía respecto del ser humano, sino que son vistos como un continuo con el hombre en sus cosmogonías sobre la naturaleza.

Las visiones sobre el mundo de la tradición Mi'kmaq (Canadá) están profundamente arraigadas en su relación con los otros animales no humanos con los que comparte su territorio, además de ser animistas, pues los animales, las plantas y el entorno están relacionados con la vida sintiente y no guardan ningún tipo de jerarquía respecto de los seres humanos. Robinson (2014) defiende que la forma en que los animales son entendido en la tradición Mi'kmaq es compatible con una concepción kantiana de la persona, puesto que son vistos como seres racionales autoconscientes que son fines en sí mismos y no medios para el uso por parte del ser humano. Al igual que Will Kymlicka y Sue Donaldson, Margaret Robinson hace hincapié en que los procesos de colonización provocaron cambios en las tradiciones ancestrales. En el siglo XVII, por

⁸ Cuando los colonos europeos colonizaron por primera vez las Américas, este fue uno de los puntos más llamativos de contraste y conflicto. El "fracaso" de los pueblos indígenas en desarrollar un concepto de los derechos de propiedad en los animales y, paralelamente, un sistema de domesticación para explotarlos de forma eficiente se consideró como un signo de su atraso, ineficiencia y falta de racionalidad (Traducción del autor).

ejemplo, los primeros misioneros veían las creencias animistas de los indígenas como primitivas y pecaminosas y promovieron la alteración de estas. Al margen de que pueda haber otras razones sobre las prácticas alimentarias de los Mi'kmaq que no responden necesariamente al colonialismo, es claro que hay una disonancia entre la visión original de los animales como parientes y su uso como alimentos.

Es evidente que existe una gran diversidad de casos y que no todos pueden ser enmarcados dentro de los modelos descritos. Ahora bien, los ejemplos citados y las posibles vías que se derivan de los mismos tienen que servir no como casos normativos sino como posibilidades de investigación y desarrollo de estrategias de mediación compatibles con fuertes convicciones éticas respecto a la consideración moral de los animales y con el respeto y fomento de la diversidad cultural.

5. Conclusiones

En este artículo he tratado de aportar una respuesta moralmente consistente y políticamente pragmática a la forma en que la comunicación intercultural puede mediar en las controversias que se generan cuando las demandas de consideración de los animales como sujetos con intereses propios entran en conflicto con la defensa de valores culturales.

En primer lugar, he discutido cómo, a partir de la *sintiencia* como criterio de consideración moral, podemos extender la universalidad de los derechos de los animales, independientemente del contexto cultural, y que dicha posición ética es compatible con discursos decolonialistas. Teniendo en cuenta los argumentos aportados, considero que tenemos suficientes razones para extender la nocividad de algunas prácticas culturales, de forma que no solo incluya a los seres humanos, sino que los animales sean considerados sujetos que también pueden verse afectados por dichas prácticas. Una posición ética que reconozca la nocividad de las prácticas culturales para los animales no humanos no implica ningún compromiso con el universalismo moral, sino que se sigue, necesariamente, de la *sintiencia* como criterio de consideración moral.

Si bien sostengo que es posible mantener posiciones contrarias al especismo que sean compatibles con el valor de la diversidad cultural frente al eurocentrismo y el neocolonialismo, he hecho referencia en mi argumentación a cómo el movimiento por los derechos de los animales precisa superar ciertas injusticias estructurales internas, así como promover el enfoque interseccional incorporando concretamente perspectivas decoloniales.

En la última parte del artículo he argumentado por qué el etno-relativismo ético y el énfasis en la diferencia de la comunicación intercultural hacen de esta última disciplina una herramienta idónea para la mediación de estos conflictos, puesto que es capaz de superar el mono culturalismo occidental a partir de un relativismo contextual compatible con fuertes principios éticos. La comunicación intercultural, por definición, posee las herramientas necesarias para afrontar estas controversias. El reto está en diseñar estrategias que permitan una evolución moral de los pueblos y culturas, compatibles con la soberanía de las mismas y sus dinámicas políticas internas. Es por ello que sugiero la necesidad de que, en dichas mediaciones, sujetos de las propias comunidades, familiarizados con los derechos de los animales sean los catalizadores de dichos procesos. Para finalizar, hago hincapié en la necesidad de visibilizar cómo las propias narrativas, cosmovisiones y cosmogonías tradicionales sobre las relaciones animal-humano son compatibles con la consideración de los animales como sujetos.

Bibliografía

- Adams, C. J., & Donovan, J. (Eds.). (2007). *The feminist care tradition in animal ethics: A reader*. New York, NY: Columbia University Press.
- Arnaquq-Baril, A. (2006). *Angry Inuk*. Eye Steel Film / National Film Board / Unikkaat Studios. 85 min.
- Bennett, G. (2016, diciembre 16). Hunting must be regarded as a human right for indigenous and tribal peoples. *The Guardian*. Recuperado de <http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2016/dec/16/respect-human-right-hunt-indigenous-tribes>
- Bennett, M. J. (1998). Intercultural Communication: A Current Perspective. En Bennett, M. J. (Ed.), *Basic concepts of intercultural communication: Selected readings*. Yarmouth, ME: Intercultural Press.
- Bronner, S. J. (2008). *Killing tradition: Inside hunting and animal rights controversies*. University Press of Kentucky.
- Casal, P. (2003). Is Multiculturalism Bad for Animals? *Journal of Political Philosophy*, 11(1), pp. 1-22.
- Centro de Derechos Reproductivos. (2010). *Mutilación genital femenina y otras prácticas nocivas* (pp. 27-27). Recuperado de:

<https://www.reproductiverights.org/sites/crr.civicactions.net/files/documents/BB-MutilaciónGenital.pdf>

Cohen, J., Howard, M., & Nussbaum, M. C. (1999). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

Consejo Internacional de ONG sobre la Violencia contra los Niños. (2012). *La violación de los derechos de los niños*. Recuperado de: <http://www.crin.org/violence/adccouncil/index.asp>

De Grazia, D. (1996). *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press.

Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, R. (1978). *Taking rights seriously*. Harvard University Press.

Faria, C. (2014). Equality, Priority and Nonhuman Animals. *Dilemata*, 14, pp. 225-236.

Faria, C. (2017). Lo personal es político: feminismo y antiespecismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, III(II), pp. 18-38.

Faria, C. (2018, enero 9). Tu morro me suena – 3 mitos sobre el antiespecismo respondidos desde el feminismo. Recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2018/01/mitos-antiespecismo-desde-el-feminismo/>

Firestone, J., & Lilley, J. (2008). Bridging the Dominant-Indigenous peoples cultural divide: Reflections on makah whaling. En: Jeffery, M. I., Firestone, J. & Bubnalitic K. (Eds.), *Biodiversity Conservation, Law and Livelihoods: Bridging the North-South Divide: IUCN Academy of Environmental Law Research Studies* (pp. 358-380). Cambridge University Press.

González, G. J. (2017). En nombre de la naturaleza. Violaciones de DDHH en nombre del conservacionismo. *Criminología y Justicia Refurbished*, II (2), pp. 36-44.

Griffin, D. R. (1981). *The question of animal awareness: Evolutionary continuity of mental experience*. New York, NY: Rockefeller University Press.

Horta, O. (2010). What is speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23(3), pp. 243-266.

Horta, O. (2016). Egalitarianism and animals. *Between The Species*, 19(1), pp. 109-145.

- Judd, R. (2003). The Politics of Beef: Animal Advocacy and the Kosher Butchering Debates in Germany. *Jewish Social Studies*, 10(1), pp. 117-150.
- Kaplan, A., Toran, P., & Moreno, J. (2009). Nuevas estrategias y buenas prácticas para la prevención de las mutilaciones genitales femeninas: la iniciación sin mutilación (Un abordaje circular Gambia-España). En Molina, E. & San Miguel (Eds.) (pp. 333-351). Presentado en Universidad, Género y desarrollo. Buenas prácticas en derechos Humanos de las Mujeres., Universidad Autónoma de Madrid/Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid.
- Khubchandani, M., & Mehul, P. (2016). Cultural Rights v. Species Protection: A Case Study of Pacific Leatherback Sea Turtles. *Seattle J. Env'tl. L.*, 6(1), pp. 161-188.
- Kitossa, T. (2000). Same difference: Biocentric imperialism and the assault on indigenous culture and hunting. *Environments*, 28(2), pp. 23-36.
- Ko, A., & Ko, S. (2018). *Aphro-Isms: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York: Lantern Books.
- Korsgaard, C. (2005). Fellow creatures: kantian ethics and our duties to animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, 25/26, pp. 77-110.
- Kukathas, C. (1992). Are There any Cultural Rights? *Political Theory*, 20(1), pp. 105-139.
- Kurth, L., & Glasbergen, P. (2017). Dealing with tensions of multiculturalism: The politics of ritual slaughter in the Netherlands. *European Journal of Cultural Studies*, 20(4), pp. 413-432.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W., & Donaldson, S. (2015). Animal Rights and Aboriginal Rights. En *Perspectives on Animals and the Law in Canada* (pp. 159-186). Irwin Law.
- Maneesha, D. (2007). Animal Justice, Cultural Justice: A Posthumanist response to cultural rights in animals. *Journal of Animal Law & Ethics*, 2 (189-229), pp. 243-258.
- Margalit, A. H., Moshe. (1994). Liberalism and the Right to Culture. *Social Research*, 61(3), pp. 491-510.
- Marie Legge, M., & Taha, R. (2017). "Fake Vegans": Indigenous Solidarity and Animal Liberation Activism. *Journal of Indigenous Social Development*, 6(1), pp. 63-81.
- Mcmahan, J. (2005). Our fellow creatures. *Journal of Ethics*, 9, pp. 353-380.

- Méndez, L. (2007). *Antropología feminista*. Editorial Síntesis, S.A.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, nationality and species membership*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Okin, S. M. (1999). Is Multiculturalism Bad for Women? En Cohen, J., Howard, M. & Nussbaum, M. C. (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* New Jersey: Princeton: Princeton University Press.
- Perry, W. G. (1999). *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years: A Scheme*. Jossey-Bass Higher and Adult Education Series. Jossey-Bass Publishers.
- Polish, J. (2016). Decolonizing Veganism: On Resisting Vegan Whiteness and Racism. En : *Critical Perspectives on Veganism* (pp. 373-391). Palgrave Macmillan, Cham.
- Robinson, M. (2014). Animal Personhood in Mi'kmaq Perspective. *Societies*, 4(4), pp. 672-688.
- Robinson, M. (2015). Indigenous veganism: Feminist Natives do eat tofu. Recuperado de: <https://humanrightsareanimalrights.com/2015/04/03/margaret-robinson-indigenous-veganism-feminist-natives-do-eat-tofu/>
- Singer, P. (1979). *Practical Ethics*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Sowry, A. (2014). Reconciling the Clash: A Comparison of the Australian and Canadian Legal Approaches to Burdening Indigenous Hunting Rights. *Public Interest Law Journal of New Zealand*, 7, pp. 168-179.
- Twala, C., & Hlalele, D. (2012). Contesting the African ritual of animal slaughtering as intangible cultural heritage: A case of Tony Yengeni in South Africa. *Acta Ethnographica Hungarica*, 57(2), pp. 383-396.
- Wewer, E. (2018). Man, Animal, Other: The intersections of Racism, Speciesism and Problematic Recognition within Indigenous Australia. *NEW: Emerging Scholars in Australian Indigenous Studies 2017-18*, 2(1), pp. 24-31.



ANTONIO MUÑOZ CUENCA

Activista antiespecista. Ha sido coordinador de campañas de "Anima Naturalis International" y actualmente es editor de contenidos para el proyecto mexicano-español "Mirada Animal". Titulado en ingeniería agrícola por la Universidad de las Islas Baleares, recientemente obtuvo su maestría en Estudios Internacionales en Medios, Poder y Diferencia en la Universitat Pompeu Fabra. Sus intereses de investigación incluyen los estudios críticos sobre animales y medios, la comunicación intercultural, así como la crítica a las actuales políticas públicas de gestión medioambiental como, por ejemplo, los programas de control de las llamadas "especies invasoras".

ÉTICA DEL COMER. REFLEXIONES MORALES SOBRE EL CONSUMO DE CARNE

ÉTICA DO COMER.

REFLEXÕES MORAIS SOBRE O CONSUMO DA CARNE

FOOD ETHICS.

MORAL CONSIDERATIONS ABOUT MEAT CONSUMPTION

Enviado: 30/09/2018

Aceptado: 30/11/2018

Paula Cristina Mira Bohórquez

Doctora en Filosofía Univeristët Mannheim (Alemania). Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia (Colombia).

Email: paula.mira@udea.edu.co.

El artículo¹ realiza una reflexión acerca del consumo de carne y otros productos derivados de animales en las sociedades industrializadas del siglo XXI. El texto realiza una crítica a los hábitos de consumo que justifican y sustentan los crueles procesos de industrialización animal, en los cuales el animal es un *commoditie* del cual se debe obtener el mayor beneficio económico. El análisis se centra en los problemas morales que generan las acciones individuales que contribuyen a la explotación animal. Para la realización de este análisis se procede en los siguientes pasos: después de la introducción se pasa a definir el carnismo; segundo, se analizan las acciones de largo alcance; tercero, se relacionan las acciones de largo alcance con el sufrimiento animal; cuarto, se intenta identificar los problemas morales de las acciones de largo alcance; quinto, se muestra la diferencia entre bienestarismo y abolicionismo, argumentando que el bienestarismo no parece ser la respuesta a los problemas morales que genera la industrialización animal; sexto, se ofrece una posibilidad de reflexión sobre el problema a partir de las virtudes.

Palabras clave: moral, acciones de largo alcance, consumo, explotación, virtudes, responsabilidad

O artigo realiza uma reflexão acerca do consumo de carne e outros produtos derivados dos animais nas sociedades industrializadas do século XXI. O texto empreende uma crítica dos hábitos de consumo que justificam e sustentam os cruéis processos de industrialização animal, nos quais o animal é uma mercadoria da qual se deve obter o maior benefício econômico. A análise se centra nos problemas morais que geram as ações individuais que contribuem para a exploração animal. Para a realização desta análise, procede-se de acordo com os seguintes passos: após a introdução, 1) definiremos o carnismo; 2) analisaremos as ações de largo alcance; 3) relacionaremos as ações de largo alcance com o sofrimento animal; 4) buscaremos identificar os problemas morais das ações de largo alcance; 5) mostraremos a diferença entre o bem-estarismo e o abolicionismo, argumentando que o bem-estarismo não parece ser a resposta aos problemas morais que geram a industrialização animal; 6) por fim, oferecemos uma possibilidade de reflexão acerca da supracitada problemática a partir das virtudes.

Palavras-chave: moral, ações de largo alcance, consumo, exploração, virtudes, responsabilidade

The article reflects on meat consumption and dairy products in the current industrialized societies of the 21st century, and evaluates the individual meat consumption habits that support the cruel factory farm industry. In the global food system, all elements are valued just in terms of their economic usefulness and animals are treated as commodities. My aim is to analyze the moral issues of individual actions that contribute to animal exploitation. In order to conduct my analysis, I will follow these steps: 1) Introduction; 2) Definition of carnism; 3) Analysis of large-scale actions; 4) Evaluation of the link between large-scale actions and animal suffering; 5) Considerations about the moral issues of large-scale actions; 6) Analysis of the difference between welfarism and abolitionism; 7) Reflections on the link between meat consumption, large-scale actions, and virtues.

Key Words: moral, large-scale actions, consumption, exploitation, virtues, responsibility

¹ Proyecto de investigación SUI Acta 02 de 2014. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.

1. Introducción

Anualmente, miles de millones de animales son sacrificados en el mundo para que su carne u otros productos derivados de ellos sean consumidos (Boyd, 2017; Ricard, 2016; Sandler 2015). Aunque las condiciones de crianza de estos animales varían mucho de país en país, podemos decir que en la mayoría de los casos son producto de grandes industrias, instauradas en la dinámica de satisfacer la demanda de carne barata, reduciendo el precio al consumidor final, utilizando siempre la lógica de la utilidad económica.

Miles de millones de animales pasan su corta vida en granjas de crianza masiva, también conocidas como *Factory farms* o *Concentrated Animal Feeding Operations* (CAFOs). Este sistema se caracteriza por criar una gran cantidad de animales en un reducido espacio, llevando a ellos la comida. En este sistema, los animales permanecen hacinados, siendo objetos de numerosas medidas para incrementar su tamaño o la 'calidad' de su carne; muchos solo ven la luz del día en su paso al matadero. No tienen posibilidad de interacción social alguna, no juegan ni tienen ninguna entretenición, las condiciones de su alimentación son siempre determinadas por el aumento de la productividad y no pueden desarrollar el instinto básico de buscar el alimento. Las hembras son separadas de sus crías inmediatamente después del nacimiento, o algunos días después, las cerdas gestantes deben permanecer en jaulas durante toda la gestación, acostadas, sin poder moverse, sufriendo dolores y teniendo que yacer en sus propios excrementos, solo para hacer la alimentación de las crías más rápida y productiva. Los animales sufren horas y horas de transporte, vivos, de pie, hacinados, sin acceso a la alimentación ni hidratación adecuada. Millones de pollos machos son llevados a la matanza industrial anualmente, pues no sirven para poner huevos. Las gallinas viven en jaulas sin poder siquiera mover sus alas, e incluso las que no viven en jaulas son hacinadas en espacios pequeños, sin apenas espacio para moverse. Sufren de terribles enfermedades y son rociadas con pesticidas y antibióticos. A los pollos de engorde se les tortura con la privación del sueño, siempre tienen una luz encendida para que coman el mayor tiempo posible.

Al llamado 'ganado', que se usa para carne, se le alimenta de forma no propia para su especie, se le castra, se le cortan los cuernos o se le marca sin anestesia. En el proceso de transporte, que puede durar meses,² sufren condiciones de temperatura extrema, falta

²Colombia, por ejemplo, exporta ganado en pie a países tan lejanos como el Líbano (Ver: <https://bit.ly/2QiRwX5> Recuperado: 23 de julio de 2017).

de alimentación e hidratación, así como de una ausencia de atención veterinaria.³ La pesca industrial sacrifica también miles de millones de animales al año, hasta el punto de que, como afirma Ronald Sandler (2015), aproximadamente el 87 % por ciento de los pescaderos mundiales están totalmente explotados o sobre-explotados y, aproximadamente, 900 millones de toneladas de peces han sido capturados cada año durante las últimas décadas. La llamada ‘pesca de arrastre’, por ejemplo, devasta todo lo que encuentra a su paso; la llamada pesca de altura utiliza sondas de pesca y se realiza en barcos de gran tamaño y con maquinaria. Todas ellas tienen un efecto sobre la fauna marina, contribuyen a la extinción de especies de peces, teniendo así un gran impacto sobre la biodiversidad marina. Han extenuado las superficies y van cada vez más profundo. Se calcula que cada año 7 millones de toneladas de peces que no serán usados son atrapados y que una gran cantidad de mamíferos marinos y muchos otros animales quedan atrapados en las redes (Ricard, 2016, pp. 64 - 65).⁴ La fauna marina se extingue, se queda sin alimento y sin depredadores naturales.

Los efectos ecológicos de todo este proceso de industrialización también son ya claros; por ejemplo, mientras que la ganadería provee solo el 18 por ciento de las calorías que consumen los humanos, ocupa el 83% de la tierra de cultivo (Poore & Nemecek, 2018).⁵ Las granjas intensivas generan desperdicios y contaminación de fuentes hídricas. La crianza de animales contribuye en un 14,5% a las emisiones de GEI asociadas con actividades humanas; esto quiere decir que es la segunda fuente de estos gases, por detrás de la construcción y por encima del transporte. Esta actividad consume, además, el 45 % de toda el agua usada para la producción (Ricard, 2016). La crianza de animales

³Aunque muchos países manifiestan respetar los principios básicos del bienestar animal, la realidad, en muchos casos, parece ser otra. La televisión pública alemana emitió hace poco un video en el que es claro que, como lo indican, la protección animal termina en el transporte a otros países. Las imágenes eran tan crueles, que se vieron obligados a advertir al televidente sobre la naturaleza sensible de las mismas (Ver: <https://bit.ly/2QkrIK6> Recuperado: 26 de mayo de 2018). La prensa y televisión pública alemanas vienen ejerciendo un proceso crítico sobre el sufrimiento en el que está basada la alimentación de los alemanes (Por ejemplo: <https://bit.ly/2z4H8r2> Recuperado: 30 de abril de 2018; <https://bit.ly/2FIUYpN> Recuperado: 28 de julio de 2017).

⁴Sandler (2015) nos habla de 27 millones de toneladas anuales de “*unintended by-catch*” (p. 107), incluyendo en esta cifra peces y otros tipos de vida marina que no tienen valor comercial, que son atrapados accidentalmente y asesinados.

⁵Por ejemplo, El IGAC (Instituto Geográfico Agustín Codazzi), ha advertido también muchas veces sobre los efectos devastadores que la ganadería está teniendo tanto sobre áreas productivas para cultivar, como sobre ecosistemas estratégicos y biodiversidad (Ver: <https://bit.ly/2P6IAVq> Recuperado: 6 de abril de 2016). En el 2017, afirmaba el Director General del IGAC: “El IGAC, que lleva más de 70 años estudiando y analizando los suelos del país, evidenció que cerca de 14 millones de hectáreas en Colombia ya son destinadas únicamente a la ganadería neta; cifra bastante alejada de las 2,7 millones aptas para tal fin”. Y continúa el reporte: “El panorama se torna mucho más alarmante si se compara con las 34,8 millones de hectáreas que ya cuentan con algún desarrollo ganadero (además de la actividad neta, los usos agroforestales y silvopastoriles), que abarcan el 30,6% del país” (Ver: <https://bit.ly/2TPCXcq> Recuperado: 20 de agosto de 2017).

para carne conlleva un altísimo uso de agua; como la afirma Arjen Hoekstra (2017), el 85% de la huella hídrica humana está relacionada con el consumo de productos agrícolas, 10% está relacionado con productos industriales y solo un 5% con agua de consumo doméstico. Se calcula que comer menos carne puede reducir la huella hídrica humana en un 35% (Vanham, Comero *et al*, 2018).⁶

Ante semejante panorama, las preguntas obligadas, tanto éticas como prácticas, son: ¿quién ha originado este desastre para la vida de miles de millones de seres en el planeta? Y ¿quién tiene la responsabilidad de cambiar la situación? Por supuesto que para muchos la pregunta será más bien si existe la responsabilidad de cambiar la situación, pero yo partiré de la suposición de que todos los datos que poseemos acerca del sufrimiento animal en la crianza para producción, así como en la pesca y los daños ecológicos que estas actividades generan, nos dan la clara idea de que hay un serio problema en la forma en cómo estamos tratando a los animales y degradando las condiciones de vida en el planeta.

Volviendo a las preguntas, algunas de las respuestas más comunes son que esto se trata de un problema estructural, propio de las condiciones capitalistas que explotan no solo a los animales sino también a los seres humanos; también es común apelar a la responsabilidad de las industrias, muchas de ellas transnacionales o multinacionales, que serían las que, al fin y al cabo, se llevan las ganancias en el gran negocio de la comida. Y todas estas respuestas serían correctas, no hay duda de que se trata de problemas estructurales, generados por el sistema capitalista en el que algunos grupos concretos son los que más ganancias se llevan y otros muchos solo pierden. Sin embargo, mi punto es que la pregunta por los problemas morales que generan las acciones individuales, anclados en modos de vida consumistas, que conllevan poca reflexión acerca de las ‘víctimas’ del consumo, es también obligada. No hacerla significaría que los seres humanos jamás somos responsables por los modos de vida que elegimos, pero, además, que somos siempre excusables de todas aquellas acciones que no impliquen un daño directo, claro, intencionado y con consecuencias inmediatas. Pero la realidad moral del siglo XXI no funciona ya en esa dinámica, muchas de nuestras acciones, justificadas por los modos de vida que consideramos los mejores, tienen consecuencias lejanas en el tiempo, el espacio y la especie; por ejemplo, sobre la vida de miles de millones de animales. Negar la responsabilidad individual sería negar la posibilidad de toda conciencia sobre las implicaciones de nuestras acciones, fomentar

⁶Estudio realizado para Europa.

una suerte de negligencia moral y contribuir a que la gran demanda siga justificando la gran oferta de productos derivados del sufrimiento animal. Esto no excluye, bajo ninguna circunstancia, el hecho de que buena parte del problema moral está anclado en la estructura capitalista, en las industrias que ‘producen’ o ‘capturan’ animales y en la falta de voluntad política de cambiar estas circunstancias. De manera que lo que pretendo es analizar solo una parte del problema.

En las próximas líneas me concentraré entonces en el problema moral de las acciones individuales, específicamente en el fenómeno de las acciones de largo alcance y su contribución al sufrimiento de los animales industrializados. Para esto, seguiré los siguientes pasos: primero, definiré el carnismo; segundo, las acciones de largo alcance; tercero, relacionaré las acciones de largo alcance con el sufrimiento animal; cuarto, intentaré identificar los problemas morales de las acciones de largo alcance; quinto, mostraré la diferencia entre bienestarismo y abolicionismo, argumentando que el bienestarismo no parece ser la respuesta a los problemas morales que genera la industrialización animal; sexto, ofreceré una posibilidad de reflexión sobre el problema a partir de las virtudes.

El análisis estará dirigido a ciertos modos de vida, representados sobre todo por la población urbana (aunque algunas veces, también rural), consumidora de productos industriales, que tiene posibilidades, mayores o menores, de decidir sobre al menos algunos productos de su dieta. Podríamos pensar que se trata solo de aquellas sociedades industrializadas con alto consumo de carne pero a buena parte de las sociedades latinoamericanas, cada vez más integradas en estos modos de vida, también le cabe buena parte de esta reflexión.

2. Carnismo, acciones de largo alcance y sufrimiento animal

2.1 Carnismo

Las discusiones sobre la relación entre seres humanos y animales y sobre la moralidad de esta no son nuevas, incluso no lo es el problema del consumo de carne; ya Porfirio tenía un tratado llamado *Sobre la abstinencia de la comida animal* (Sorabji, 1993).⁷ Lo que caracteriza a las discusiones actuales frente a las anteriores, es que la discusión se da en un mundo de animales ‘cosificados’ y comprendidos solo como productos

⁷Sobre el desarrollo del debate ético en torno el vegetarianismo durante tres milenios, véase Dombrowski (2004).

industriales y a partir de los cuales se lleva una dieta que, lejos de satisfacer las necesidades calóricas básicas, es excesiva y poco saludable.⁸

Cuando los cazadores recolectores se volvieron sedentarios, y con el advenimiento de la agricultura hace unos 12.000 años, el consumo de carne se redujo. Si bien el siglo XX no determina el comienzo de la explotación animal, sí se destaca por dos condiciones extremadamente diferentes frente a los siglos anteriores: por un lado, el consumo aumenta, el animal se industrializa y su explotación llega a los niveles colosales que tenemos hoy en día; por otro lado, la relación con los animales cambia, por cuanto la industria invisibiliza cada vez más al animal y los procesos de producción (Ricard, 2016). La explotación de los animales pasa a fuentes anónimas y la única relación que establece el consumidor con el animal es a través de un producto. Estas son las condiciones en las que la mayoría de consumidores de productos animales en los países industrializados —y cada vez más en otros países— han crecido. Se trata de sociedades, además, en las que el consumo de carne —carnismo, como lo llama Melanie Joy (2011)— se ha naturalizado, de manera tal que no se entiende como una ideología más, como una forma de alimentarse entre otras, sino como una necesidad y como ‘el orden normal de las cosas’. Joy compara el carnismo con el patriarcado, para explicarnos cómo han sido las ideologías dominantes que parecen invisibles, mientras que el vegetarianismo y el feminismo, que son los que han sido llamados ideologías, son considerados como ‘contrarios’ al orden normal de las cosas. La dificultad es extrema, explica Joy, cuando se trata no solo de cuestionar una ideología, sino una que permanece activa y oculta, como lo es la del carnismo. Mientras que el ‘vegetariano’ es

⁸El consumo de carne y productos derivados de animales está asociado con mayor riesgo de padecer cáncer de colon, de estómago o enfermedades cardiovasculares. Por la bioconcentración, los pesticidas usados en la crianza animal se acumulan en el tejido graso de los animales y pasan así a quien los consume. Se trata de sustancias cancerígenas y nocivas para la salud de fetos y bebés (Ricard, 2016). Todos los pesticidas, antibióticos, hormonas y demás sustancias utilizadas en la crianza de animales, son también usadas por quien los consume.

A pesar de regulaciones y advertencias, y de que muchas industrias afirman no estar utilizando más antibióticos en sus producciones, la realidad sigue siendo otra. El periódico *The Guardian* ha hecho un constante seguimiento al tema: <https://bit.ly/2yglhv4> (Recuperado: noviembre de 2017); <https://bit.ly/2ENXhUo> (Recuperado: 10 de febrero de 2017); <https://bit.ly/2xnzdFh> (Recuperado: 20 de septiembre de 2018).

La idea de que nuestra salud no está influenciada por las sustancias que consumen los animales que luego llegan al plato, no puede estar basada más que en negación de la naturaleza en común: “Esa ceguera moral tiene consecuencias políticas. La instrumentalización extrema de los desventurados animales de granja termina instrumentalizando a los mismos humanos; el producto final que llega al consumidor es un despojo envenenado con piensos adulterados y plagado de antibióticos y hormonas. Al negar la continuidad de la Naturaleza, al ignorar el sufrimiento del Otro no humano, hemos olvidado algo tan sencillo como que somos parte de la Naturaleza, que nuestros cuerpos son Naturaleza. Ese olvido termina convirtiéndonos en meros medios para el enriquecimiento de otros” (Puleo, 2016, p. 380).

entendido como una persona que está asociada con una serie de prácticas y doctrinas que apoyan unos principios, el ‘comedor de carne’ es entendido como una persona que actúa por fuera de un sistema de valores. La ideología del ‘carnismo’, por su parte, no solo no es neutral, es una ideología violenta, basada en una organización de la violencia; tanto así, que la mayoría de ‘comedores de carne’ serían incapaces de ser testigos de la violencia de la industria la carne. La carne no existe sin la matanza.

2.2 Acciones de largo alcance

En este ‘carnismo’ en el que estamos ya totalmente inscritos en el siglo XXI, que naturaliza la matanza de animales, están inscritas las llamadas ‘acciones de largo alcance’. Dichas acciones, que son propias de una sociedad altamente tecnificada y globalizada, se caracterizan de la siguiente manera: de nuestro lado, son acciones que realizamos en la vida cotidiana, sin ninguna intención de dañar a nadie, en la mayoría de los casos poco informados sobre las consecuencias que puedan tener. Pero, del otro lado, estas acciones tienen impacto sobre la calidad de vida (o la vida misma) de millones de seres humanos, animales o sobre el medio ambiente. Entre estas podemos contar, por ejemplo, el solo comprar ropa, impactando así la vida de millones de trabajadores que solo devengan sueldos de miseria y que trabajan bajo condiciones insalubres y, en muchos casos, esclavizantes. También podemos contar el hecho de usar bolsas de plástico, con sus devastadores efectos medioambientales, así como muchas de las acciones que realizamos, que tienen un impacto medioambiental grave y que pueden contribuir también al cambio climático global. Los modos de vida de las sociedades capitalistas están marcados por este tipo de acciones. Las ‘acciones a distancia’ se caracterizan, además, por su ‘efecto acumulativo’ y, a partir de este, por su efecto para impactar en lugares lejanos espacio-temporalmente y sobre seres de todas las especies, de la generación presente y de las futuras. Como lo indica Marcello Di Paola (2015), tratando el problema del cambio climático: “la acumulación de estos actos, aparentemente banales, localizados e individualmente inocuos puede alterar sistemas planetarios en modos que tendrán consecuencias globales, las cuales en su momento tendrán precipitaciones locales” (p. 124). Por otra parte, las ‘acciones de largo alcance’ generan también el llamado ‘inconsecuencialismo’; esto es, aun cuando una persona se hace consciente de los problemas que puedan acarrear sus acciones, no tendrá motivación para cambiar su actuar, pues entenderá que el cambio de un solo individuo no tendrá consecuencia alguna sobre las consecuencias negativas de este tipo de

acciones. La reflexión sería entonces: “No voy a dejar de usar bolsas de plástico porque todo el mundo lo hace; nada cambiará si yo lo hago”. Dadas estas circunstancias, este tipo de acciones generan en los agentes una “pérdida de agencia” que deriva en una pérdida del sentido de responsabilidad moral (pp. 123-125).⁹

Las acciones a larga distancia y su efecto acumulativo exigen cambios drásticos en nuestra comprensión moral, tanto desde la filosofía como desde la moral cotidiana. Los conceptos morales que hemos heredado, y con los que todavía juzgamos el mundo, han sido pensados para mundos menos conectados, con muchas menos posibilidades tecnológicas de influir sobre la vida de los demás. Se generaron para realizar juicios sobre acciones en las que los seres humanos son las causas directas de las acciones, o están situados claramente en la cadena de la acción. Además, para acciones cuyos implicados están claros y cuyas consecuencias son evidentes y comprensibles para aquel que realiza la acción. Teniendo la Ética posibilidades para analizar casos más complejos, parece que se queda corta al analizar el caso de las acciones que, dado su efecto acumulativo, hacen que el agente pierda el sentido de la agencia moral pero, a la vez, actúe de modo que, junto con otros millones de seres, cause daños irreparables. El concepto de daño también requiere para estas acciones un capítulo aparte. Mientras el concepto con el que veníamos trabajando, se refería al daño claro, directo, y comprensible hacia el otro, el propio de las ‘acciones de largo alcance’ se realiza de manera acumulativa. En este tipo de daño las acciones individuales pasan a ser parte de un entramado de estructuras políticas, sociales e industriales, de manera que no es posible atribuir un daño directo de un individuo sobre otro individuo.

2.3 Acciones de largo alcance y sufrimiento animal

Las ‘acciones de largo alcance’ y el carnismo propio de nuestra época están inscritos en la que parece ser la actividad más necesaria del ser humano: comer. El consumir carne o productos derivados de animales pertenece a aquellas acciones que son hechas por personas decentes, que en su mayoría viven las reglas de su comunidad y se cuidan, en otros aspectos, de no hacer daño a otros. Es más, vivimos en sociedades en las que el sufrimiento animal es cada vez más denunciado y patentizado. Incluso en países en los cuales se siguen practicando las horribles tradiciones de corridas de toros y corralejas, como en Colombia, la regla de no infligir dolor innecesario a los animales se ha ido

⁹Tomo estos conceptos de Di Paola (2015), pero el autor se concentra en el fenómeno del cambio climático.

instaurando cada vez más como parte del acervo moral de los seres humanos. Sin embargo, el progreso moral hacia los animales ha ido derivando también en una “esquizofrenia moral”, como la llaman Gary Francione y Ana Charlton (2015, p. 9). Este concepto consiste en que los seres humanos solemos tratar de manera desigual a los animales, incluso reconociendo la igualdad de capacidades. Por ejemplo, solemos indignarnos primordialmente con casos de maltrato a perros y gatos, exigiendo justicia y llamando la atención sobre lo ‘innecesario del sufrimiento’ pero no tenemos la misma reacción frente a todo lo que sucede en granjas de crianza masiva y mataderos, donde los animales quedan desprotegidos de cualquier criterio moral y la mayoría de las veces también legal.¹⁰ La misma Joy (2011) resalta este hecho, mostrando desde el título de su libro¹¹ que privilegiamos a cierto tipo de animales frente a otros. Siendo así, entonces estamos lejos de identificar el comer carne como un acto de maltrato o de asociar el consumo de productos derivados de animales con los actos de violencia y barbarie que lamentablemente se siguen viendo en nuestras ciudades para con los animales que llamamos ‘domésticos’. Muy por el contrario, seguimos demandando grandes cantidades de carne, a bajos precios, que en muchos casos se consumen en lugares de comidas rápidas, tanto de grandes multinacionales, como locales y callejeras. Buena parte de nuestro consumo de carne o productos animales tiene más que ver con una cuestión de mero placer que con las necesidades alimenticias; esto, a pesar de que, como ya lo habíamos dicho con Wolf (2012), una mayoría de nosotros estaría de acuerdo en que infligir dolor innecesario es inmoral. En el caso, por ejemplo, de los perros, como lo anotan Francione y Charlton (2015), la mayoría está de acuerdo en que la diversión, por ejemplo, jamás es una razón para lastimar a uno de estos animales, y que la única justificación para hacerlo sería una verdadera necesidad. Siguiendo también a Francione y Charlton, como a Bekoff y Pierce (2017), nadie duda que los animales usados para la producción sufren: ni los consumidores, ni los que hacen ciencia del bienestar animal dirigida a la industria, ni los que trabajan en la industria; así como tampoco duda nadie que, aún en las mejores circunstancias, en este tipo de industrias hay que matar al

¹⁰Ursula Wolf (2012) habla de “doble moral” (p. 16). Esto lo usa para referirse al hecho de que, aunque otorgamos estatus moral a los animales y los protegemos con leyes, seguimos sosteniendo que el ser humano es un ser esencialmente valioso en una forma especial y que por eso tiene el derecho a, con algunas consideraciones, utilizar a los animales para sus objetivos.

¹¹Joy (2011) empieza su libro *Por qué amamos a los perros, comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas* con un ejercicio de imaginación en el cual invita al lector a imaginarse una gran fiesta, con una cena con carne, en la que el plato a comer sea un *Golden Retriever*, invita al lector a imaginar su reacción y luego a imaginar que el anfitrión dice que ha sido una broma y se trata de carne de res. Para Joy es un problema de percepción: “Reaccionamos diferente a diferentes tipos de carne, no porque haya una diferencia física entre ellos, sino porque nuestra percepción de ellos es distinta” (pp. 11-12).

animal. Muchas personas piensan tal vez que la producción de leche y huevos no implica sufrimiento para los animales (quizá precisamente porque no asocian esta producción con la muerte del animal).¹² Pero, por lo demás, podríamos decir que la mayoría de personas adultas reconocen que el consumo de productos derivados de animales implica al menos un grado de violencia. La mayoría de estas personas no matarían un animal con sus propias manos; sin embargo, no dudan en consumir los animales que otros matan por ellos.¹³

Comer es un acto simple y claro, una acción que no toma mucho tiempo y no requiere de mayor reflexión. Es, además, un evento social del que se hace parte por el simple hecho de disfrutar. La acción de comer, en sí, no constituye problema moral alguno pero el problema es que esta simple acción, derivada de decisiones personales sobre la dieta, se conecta con asuntos más amplios, como un sistema de producción de alimentos industrializado en el que, como lo indica Sandler (2015), existe una larga red de procesos, infraestructuras y actores que producen lo que comemos y nos lo envía a donde los comemos. En este proceso, nuestra acción individual de comer se convierte en una acción de largo alcance que conlleva un efecto acumulativo, en tanto se une a la acción de millones de personas, y nos vemos participando así en la explotación de miles de millones de animales para la industria alimenticia. Un acto que sucede cotidiana y naturalmente se convierte en la participación en un entramado de procesos que derivan en el confinamiento y muerte de aproximadamente sesenta mil millones de animales y unos mil millones de animales marinos al año (Ricard, 2016). Alimentarse con carne o productos derivados de animales se convierte en una acción de largo alcance que fomenta y justifica el sufrimiento y la matanza de miles de millones de animales al año, así como graves, y en buena parte, irreversibles daños medioambientales. La industrialización del proceso elimina todo contacto con el animal y, así, toda posibilidad

¹²Esto se basa en un error; para poner un ejemplo, como lo indican Bekoff y Pierce (2017), aproximadamente el 90% de los huevos vendidos comercialmente vienen de gallinas confinadas en “battery cages” (p. 35), en las cuales tienen un espacio tan pequeño, que la mayoría de las veces no pueden mover sus alas.

¹³Existe una tendencia, dentro del animalismo mismo incluso, a culpar (a veces, exclusivamente) a los trabajadores de la industria de la comida. Sin embargo, habría que decir que, en buena parte de los casos, sus condiciones de trabajo y sus sueldos son miserables. En Europa y los Estados Unidos, por ejemplo, muchos de estos trabajadores son inmigrantes, sin mayores opciones de empleo (Ver: <https://bit.ly/2DNXCij> Recuperado: 30 de septiembre de 2017; <https://bit.ly/2gkjSLO> Recuperado: 3 de enero de 2018; <https://bit.ly/2P5tOsp> Recuperado: 3 de septiembre de 2017; <https://bit.ly/2DMpWe4> Recuperado: 3 de septiembre de 2017. Como lo indica Sandler (2015), en la industria alimentaria, los trabajadores también son *commodities*, y sobre esto dice: “El imperativo de la industria y el mercado de bajar los precios al consumidor y aumentar los beneficios, es un incentivo fuerte para reducir los costos laborales —para pagar a los trabajadores de la industria de la comida tan poco como sea posible y darles los menores beneficios posibles. Por esto, uno de las principales preocupaciones sobre el sistema de alimentación global es la forma en cómo fomenta la explotación y el maltrato de trabajadores” (pp. 21-23). La traducción es mía.

de daño directo; cría tal cantidad de animales, para tal cantidad de productos, que elimina la posibilidad de identificar la comida del plato con individuo concreto alguno o, incluso, muchas veces con una especie en concreto,¹⁴ globaliza la producción de manera tal que elimina la posibilidad de asociar un lugar de procedencia del animal.¹⁵ La mayoría de las personas, en nuestras sociedades, no cría animales para comer, no mata animales para comer, sino que hacen parte de una estructura de violencia y muerte sin que su intención principal sea causar violencia y muerte; esto es, se encuentran en una red de acumulación de acciones de largo alcance. Con estas acciones, contribuyen además a una degradación medioambiental sin precedentes, incluyendo la pérdida de hábitat y la extinción de muchas especies, tanto de animales como de plantas, y, además, a la pérdida de condiciones de calidad de vida (como la de disfrutar de agua potable) para millones de seres humanos.

Moralmente, una de las mayores dificultades para juzgar al individuo por su participación en estas acciones de los procesos industriales es la invisibilización del animal. Aunque existen muchos casos de consumo de carne en los que se presenta al animal con todo o la mayoría de su cuerpo,¹⁶ podemos decir que el animal llega a nosotros como un producto, acompañado de una serie de valores que justifican su explotación. Carol Adams (1991) llama la atención sobre los procesos de dominación-invisibilización de capitalismo. El capitalismo, en esencia patriarcal, invisibiliza los procesos de producción y convierte así tanto a mujeres como a animales en meros objetos, a las mujeres en objetos sexuales, a los animales en objetos comestibles. Pero, de la misma manera, se invisibiliza tanto al maltratador como al consumidor de carne, neutralizando así procesos moralmente incorrectos. De igual manera, Ronald Sandler (2015) explica, refiriéndose sobre todo al filósofo Albert Borgmann, como la industrialización se basa en un proceso escondido que separa el consumo de la producción, y que permea todo el consumo de comida. En el sistema industrial globalizado de la comida, los procesos son extendidos, de manera que todo lo que necesitamos hacer es elegir lo que queremos y pagar por ello. No nos confrontamos con la vida del animal, no sabemos de dónde viene, cómo fue criado, cuánto tiempo vivió,

¹⁴Incluso los productos derivados de animales están en tantos productos que la mayoría de las personas los consumen sin hacer asociación alguna con los animales, por ejemplo: muchos alimentos de paquetes o las gomitas.

¹⁵No son temas de este trabajo: la caza con fines alimenticios, las granjas de crianza ecológica o la crianza campesina y local de animales, o la cría por parte de pequeños agricultores cuya existencia sí depende de esta actividad. Estas formas de uso de los animales implican problemas morales concretos que deben ser analizados de manera independiente.

¹⁶Peces, langostas, aves. En Colombia, la lechona, en la que se exhibe al cerdo muerto cuya carne se toma.

cómo eran sus necesidades, no nos enteramos si pudo jugar, si vio la luz del sol, cuánto miedo sintió al ir al matadero, si tuvo o no posibilidades de interactuar con algunos de su especie, cuánto tiempo estuvo con su madre. Los productos que consumimos no tienen historia, no son animales con vidas anteriores al plato al que llegan. Y, como también lo anota Sandler, tampoco nos enteramos de cómo son tratados los trabajadores de la industria, cómo son manufacturados los productos, ni qué pasa con los desperdicios que genera la producción. Actuamos entonces de manera ‘natural’ e irreflexiva. La pregunta sería si esta falta de reflexión está moralmente justificada.

Como lo indiqué antes, el proceso de consumo de carne o productos derivados de animales, viene también acompañado de un sistema de valores que lo justifica. Sin duda, la filosofía ha contribuido al antropocentrismo y especismo que domina nuestra relación con los animales. También lo ha hecho la falta de conocimiento sobre sus capacidades y necesidades, fomentadas por una falta de investigación que solo en los últimos años ha cambiado, propiciada por el bienestarismo (Bekoff & Pierce, 2017). Nos ha dominado la idea de que los animales que se producen industrialmente para la comida¹⁷ son especies con poca o ninguna inteligencia, sucias, sin estructuras sociales propias, sin necesidades de afecto o diversión, entre otras. Así, aunque muchas personas pueden ver un problema en que se cause dolor directo a los animales, no lo ven en que estos estén encerrados, sean separados de sus madres inmediatamente después de nacer, o no tengan interacción alguna con otros seres de su especie o de otras especies.

Como lo indican Bekoff y Price (2017) la mayoría de los niños han sido criados como carnívoros y solo después de procesos de información y de reflexión ética, algunos han optado por dejar de consumir carne o productos derivados de animales. Los hábitos de consumir animales han sido, entonces, transmitidos junto con los valores que los justifican. Como lo destacan los autores, muchos de nosotros hemos cuestionado, no solo el hábito mismo de este tipo de comida, sino también la filosofía que acompaña nuestras decisiones. David Boyd (2017) resume así los valores que sustentan nuestro uso y abuso de los animales, especies y naturaleza: Primero tenemos el antropocentrismo, definido como la idea generalizada de que somos seres separados y superiores al resto de la naturaleza; segundo, la idea de que todo en la naturaleza, animado o inanimado, constituye nuestra propiedad, que tenemos el derecho de usar como nos plazca y tercero, la idea de que debemos fomentar un crecimiento económico sin límites, como si

¹⁷Aunque son muchas las especies que son criadas intensivamente para comida, la mayoría de estos animales son cerdos, vacas y gallinas o pollos.

esto fuera lo fundamental en una sociedad moderna. Entonces, las acciones de largo alcance no solo están ancladas en cierta irreflexividad, sino que además están ancladas en una serie de valores filosóficos, económicos y sociales que justifican su naturalización. Cuestionar la moralidad de las acciones de largo alcance, en este caso frente al ‘uso y abuso de animales’ significa, también, cuestionar la corrección de los valores que las justifican y de las evidencias empíricas que las sustentan.

Para terminar este apartado, destacaré el hecho de que, como lo pone de manifiesto Sandler, después del petróleo, los cultivos y los animales son los *commodities* más comercializados en el mundo. Aunque Sandler (2015) destaca que todos los sistemas de producción de comida no son iguales, sí se puede decir que el sistema de producción industrial tiene en todas partes algunas características similares; a saber, su carácter transnacional e industrial, la priorización de la eficiencia, así como de la minimización de los costos y del éxito comercial. Se trata de un sistema que se caracteriza por la externalización de los costos, esto es, procura reducir el precio final al consumidor y procura, además, aumentar los incentivos de ganancia, tratando de pasar los costos de producción (ecológicos, sociales, de salud pública) a los demás o, incluso, a la sociedad entera.

3. Acciones de largo alcance y problemas morales.

Después de lo dicho anteriormente, se podría afirmar que, dado el carácter industrial de buena parte de la producción de productos derivados de animales, así como las características de las acciones de largo alcance, tanto sus efectos acumulativos, el inconsecuencialismo y la pérdida de agencia, los seres humanos tienen una excusa para seguir consumiendo carne. No se trataría de negar que exista sufrimiento en las diferentes formas de uso de animales para alimentación (*factory farms*, ganadería de todo tipo, pesca), sino que el ser humano tenga responsabilidad alguna en procesos estructurales que exceden con mucho sus posibilidades de acción. Siendo así, entonces, ¿qué sentido tendría no seguirse alimentado de carne y otros derivados de animales?

Empezaré por enfrentar cortamente dos excusas muy representadas en las discusiones de ética animalista: primero, la necesidad de comer carne por salud, segundo, y asociada con la anterior, la necesidad de alimentar a todos los seres humanos de forma saludable. En primer lugar, entonces, y como lo he dicho antes, el consumo de carne está asociado con problemas de salud, no solo por la concentración exagerada que tiene la carne en la dieta de los seres humanos actualmente, sino por los productos

nocivos asociados a la producción de carne y otros productos (hormonas, exceso de antibióticos, los residuos de pesticidas, el nitrógeno y fósforo usado en la agricultura, entre otros) (Ricard, 2016; Sandler, 2015). Una dieta vegetariana o vegana, por el contrario, es saludable, contrario a lo que se creía antes; prueba de ello somos los millones de vegetarianos o veganos que vivimos de forma saludable (Position of the American Dietetic Association, 2009). Aunque es posible llevar una dieta saludable con productos animales, en la mayoría de los países con abundancia de comida los seres humanos podrían vivir una vida igualmente saludable con mucho menos consumo de productos derivados de animales, o totalmente sin ellos (Sandler, 2015).¹⁸

Por otro lado, ya casi no quedan fuentes que nieguen que la producción de carne es la forma más ineficiente de alimentación y que no exijan un claro cambio en la dieta de la mayoría de las personas que signifique una reducción del consumo de carne. La producción de carne y demás productos animales es ineficiente por el número de calorías que proporciona frente al número de calorías que requiere para su producción, por la cantidad de tierra fértil que se utiliza para cultivar granos para alimentar animales, así como por sus enormes costos medioambientales, entre otros (Poore & Nemeck 2018; Ricard, 2016; Sandler, 2015).¹⁹ En todo caso, dada el hecho del crecimiento de la población mundial y la necesidad de alimentar de manera correcta a toda esta población, parece difícil que la respuesta sea fortalecer los procesos de producción industrial de carne o productos derivados de animales.

Dicho esto, es necesario dividir dos tipos de razones morales para controvertir la corrección moral del consumo de carne y productos animales; por un lado, tenemos las razones que se fundamentan en el animal mismo, por otro, las razones medioambientales. Estas últimas involucran los efectos de esta producción industrial para la naturaleza, los animales y los seres humanos, tanto para la generación presente como para las generaciones futuras. Estos tipos de razones pueden ser distintos, aunque

¹⁸El pertenecer a los llamados 'países en desarrollo' no significa que no haya abundancia de comida. Aunque las diferencias entre las distintas regiones y los distintos estratos en Colombia, por ejemplo, son muchas, su nivel de desperdicio de alimentos es muy alto (Ver: <https://bit.ly/296T7L9> Recuperado: 2 de febrero de 2017).

¹⁹Poore y Nemeck (2018) afirman que: "los impactos (medioambientales) de los productos animales exceden los de sus sustitutos animales, en tal nivel que, carne, acuicultura, huevos y productos lácteos usan el 83% de las tierras de cultivo en el mundo y contribuyen en un 56 a 58% a las emisiones venidas de la alimentación, a pesar de que proveen solo el 37% de nuestra proteína y el 18% de nuestras calorías" (p. 4) [La traducción es mía]. Por otra parte, habría que decir que la industria alimenticia no tiene realmente como meta la altruista labor de alimentar al mundo, mucho menos a los pobres del mundo, sino que tiene, esencialmente, la labor de vender. Ricard (2016) cita a Jocelyne Porcher cuando dice: "El sistema industrial para la producción animal tiene como única meta sus propias ganancias. No tienen otra vocación. No tienen como objetivo primero 'alimentar al mundo', contrario a lo que muchos criadores de animales les gustaría creer" (p. 58).

confluyen en muchos argumentos. Yo me concentraré brevemente en el primer tipo de razones, reconociendo la importancia de las segundas.

Lo primero que habría que decir es que es un serio problema moral considerar que, a pesar de que se reconoce que ciertas actividades generan sufrimiento en la vida de millones de animales, no haya una evaluación sobre cómo las propias acciones contribuyen a esto. Con sufrimiento no estamos entendiendo el simple dolor, sino todos los tipos de sufrimientos que se imponen a los animales en las distintas formas de producción; empezando por sus cortas vidas, y siguiendo por otros hechos, como que son hacinados, no pueden moverse libremente o a veces no pueden moverse en general, son alimentados solo según convenga para el producto final y no según sus necesidades, son atemorizados con malos tratos, golpes, cortes, o electrocutados; no pueden desarrollar en instinto de buscar alimento o alimentarse en los momentos del día indicados para ellos, no pueden interactuar con otros miembros de su especie o desarrollar afecto con los humanos. Son genéticamente manipulados y esto normalmente resulta en malformaciones dolorosas. No puede vivir con sus crías, saltar, jugar, disfrutar del sol. Terminan sus días en extenuantes viajes a los mataderos donde sufren largas, angustiantes y dolorosas muertes.²⁰ Otros miles de millones son atrapados en grandes redes y mueren ahogados, o, muchos de ellos son considerados simple basura que se pierde en la pesca. Otros mueren atrapados en las redes que quedan en el mar o pierden sus hábitats naturales, sus alimentos; la pesca lleva a la pérdida del equilibrio entre depredadores y presas, esencial para la vida de la biodiversidad marina. Esto solo por mencionar algunos efectos en los animales de las prácticas a las que son sometidos.

Podríamos decir que no todo sufrimiento es malo, sin duda, el sufrimiento que ocasionamos a nuestros gatos, por ejemplo, cuando lo llevamos al veterinario, es por su bien. El sufrimiento que ocasionan las infidelidades o abandonar a la pareja difícilmente es moralmente cuestionable. Pero, en el caso del sufrimiento animal, se trata de un sufrimiento sostenido, extendido, sin pausa para ellos, causado por razones banales.

²⁰Sobre evidencias de lo que sucede en las granjas de crianza masiva y los mataderos de muchos lugares del mundo, recomiendo los trabajos del fotoperiodista Aitor Garmendia, entre ellos: <https://bit.ly/2P6M7Cc> (Recuperado: 20 de marzo del 2018). La desprotección de los animales de las granjas de crianza masiva es tal, que en días pasados, las noticias de la CBS reportaron que el huracán Florence acabó con la vida de alrededor de 3.4 millones de pollos y pavos en Carolina del Norte. Aunque los granjeros afirman haber tomado muchas medidas para proteger a los animales, lo cierto es que las condiciones de tenencia no permiten proteger a estos animales en este tipo de desastres. Con todo, es un gran logro que esta mortandad haya sido, al menos, reportada y con alguna consideración por los animales muertos (Ver: <https://cbsn.ws/2FGYReH> Recuperado: 20 de septiembre de 2018).

Razones banales porque buena parte de la carne que se consume se hace en contextos sociales y no de necesidad alimenticia (restaurantes de todo tipo, lugares de comidas rápidas, desde los *McDonalds* o *Burger Kings*, hasta los puestos callejeros de comida, eventos sociales, etc.). Pero, también, porque los valores nutricionales que puede proveer la alimentación basada en productos derivados de animales se pueden reemplazar con otras fuentes de alimentación.²¹ No hay, verdaderamente, razones urgentes y necesarias para contribuir, en forma alguna, a las distintas industrias de explotación animal.²²

Por otra parte, ¿cómo es posible argumentar no ser parte de un sistema que me brinda lo que quiero cuando lo quiero y como lo quiero, a precios baratos, además? La industria provee a los seres humanos con todos los productos animales que quieran consumir, satisface todas sus preferencias y le ofrece gran variedad de productos para todo gusto. ¿No radica entonces el problema en los gustos? Como lo dije al principio, la realidad moral del siglo XXI ha cambiado; esta se ha vuelto mucho más difícil y compleja. Los problemas morales de hoy en día requieren que el individuo se informe debidamente sobre la industria a la que está contribuyendo. Si un individuo exige de una industria variedad de productos, siempre disponibles y siempre a buen precio, no puede luego eludir toda responsabilidad sobre los procesos de producción de esos productos que exige y disfruta. Esto es, todos debemos asumir responsabilidad por nuestras elecciones de comida y por las preferencias que las justifican. Otra de las

²¹Sin duda existen algunas personas que deberán, por razones de salud, consumir proteína de origen animal, por ejemplo, pero estas siguen siendo una minoría.

²²El sufrimiento de los animales y la violación de todas sus necesidades básicas en las industrias de alimentación son premisas empíricas bajo las cuales todos debemos operar. Sabemos del sufrimiento animal, primero, como lo indica Sandler (2015), por las mismas razones por las que sabemos del sufrimiento humano; porque del mismo tipo de evidencia fisiológica y comportamental concluimos que tenemos las mismas capacidades de sentir dolor y ser afectados por los mismos tratos. Por otra parte, tenemos la evidencia de la biología evolutiva, que nos revela el origen común de nuestros sistemas nerviosos. Por otra parte, el llamado bienestarismo ha impulsado una serie de investigaciones encaminadas, no a acabar con las prácticas de explotación, sino, supuestamente, a mejorarlas para mejorar la calidad de vida de los animales. Así, nos informan Bekoff y Pierce (2017), hemos aprendido sobre la inteligencia de los cerdos, que, contrario a lo que se ha pensado siempre, son animales con grandes necesidades de higiene y tienen una vida afectiva tan rica que es comparable con la de los perros. Además, de la vida social de las gallinas y pollos, sus estructuras y jerarquías, su inteligencia y necesidad de movimiento y de libertad para actuar. Este tipo de investigación tiene, sin embargo, un problema ético, del que resulta también un problema epistemológico; a saber, está hecha para la industria y no para el animal mismo. Así, la investigación bienestarista, junto con la llamada 'ciencia de la carne' tiene como fin mejorar la producción y así entonces 'el producto'; por lo tanto, su estrategia es dejar intactas las formas de producción, promoviendo mejoras en la tenencia de los animales. Esto, sin duda, es un pequeño paso, y todo lo que mejore las nefastas condiciones de los animales en la industria es bienvenido pero la reflexión moralmente obligada está en el cuestionamiento de las estructuras mismas de la explotación animal y las acciones individuales que la sustentan.

complicaciones morales frente al consumo de productos derivados de animales es que actuamos como si se tratara de meras elecciones de sabor o de precio, ignorando que se trata de elección de animales muertos. Pero, en realidad, se trata de una negación de lo que en verdaderamente sí sabemos, pues, como se argumentó antes, excepto quizá por los niños pequeños, la mayoría de seres humanos están conscientes de que hay animales detrás del proceso de producción y no negarían que hay sufrimiento involucrado, al menos el de la matanza (Bekoff & Pierce, 2017; Francione & Charlton, 2015). En este sentido, excusar las acciones propias, sintiéndose así por fuera del juicio moral, por el hecho de que no somos nosotros mismos los que maltratamos a los animales, sino todo un complejo industrial, es situarse en lo que muchos llaman la “negligencia ética” (Sandler, 2015, pp. 29-30). Es imponer la apatía moral sobre todas nuestras acciones, facultándonos así para seguir actuando sin consideración frente a todos aquellos que sustentan nuestros modos de vida. Por supuesto, habría que insistir en que el argumento vale para los miles de millones de personas en el mundo con alternativas reales a la dieta carnívora, reconociendo que muchos en el mundo o no tienen acceso a este tipo de alimentación o no tiene alternativas reales a ellas.

Las diferencias entre humanos y animales, por lo demás, no justifican la explotación. La idea de que podemos explotar a los animales para todo tipo de propósitos porque no son inteligentes, son sucios, no entienden lo que les está pasando y demás ideas que niegan a los animales explotados las capacidades de sentiencia o inteligencia, cometen un error epistemológico del cual no se puede derivar ninguna excusa moral. Como ya vimos, no solo la sentiencia, sino las capacidades cognitivas y afectivas de las especies más explotadas, no son ya motivo de discusión, ni siquiera para la industria que los explota. Esta, por ejemplo, genera condiciones de bienestar porque reconoce que los animales se estresan en todos los momentos del proceso de producción, lo que limita la calidad de la carne. Muchas medidas de bienestar se toman exclusivamente para mejorar, entonces, la calidad del producto (Bekoff & Pierce, 2017). Si, por otro lado, el argumento es que, pesar de que se reconocen sus capacidades, estas se reconocen como inferiores a las nuestras: primero, habría que decir que la diferencia no es inferioridad; segundo, que las diferencias son cuestiones empíricas y no morales, para que estas diferencias tengan valor moral habría que argumentar cuáles son las razones. Si los cerdos muestran grandes capacidades sociales y afectivas, pues habrá que respetarlos y cuidarlos justo en estas capacidades; si, por otra parte, no muestran capacidades para el arte, pues no habrá que motivarlos ni propiciar en ellos estos talentos. Los seres humanos también somos muy distintos, y, a pesar de esas diferencias,

siglos de filosofía moral han intentado justificar conceptos como los de dignidad, igualdad, justicia y derecho para todos ellos, independientemente de las grandes diferencias. No hay, además, ningún sustento empírico para afirmaciones como ‘los animales existen para comerse’, o “los animales solo sirven para eso’. Evolutivamente es claro que, ni los animales no humanos, ni los humanos, existimos ‘para’ algo; sostener esto es una negación de los principios de la biología evolutiva, para pasar a lo que llama Boyd (2017) “complejo de superioridad” (p. xxiii), bajo el cual pretendemos que todo lo que no es humano en el mundo es nuestra propiedad.

4. Bienestarismo y abolicionismo

La ética animalista tiene dos vertientes con argumentos muchas veces diametralmente distintos. El bienestarismo (*welfarism*), que aboga por mejorar las condiciones de los animales explotados, y el abolicionismo, que aboga por acabar con toda explotación animal (Bekoff & Pierce, 2017). En términos generales, el uno cuestiona el ocasionar dolor a los animales y/o sufrimiento y propende por generar unas condiciones libres de dolor; el otro cuestiona las bases del sistema de explotación mismo y parte del hecho de que el problema no es cómo se críen y mantenga a los animales en las distintas formas de industria, o como se pesquen, sino que lo moralmente reprochable es el hecho mismo de usar animales. Se trata de la famosa diferencia presentada por Tom Regan (2010) entre una teoría del bienestar, que propondría aumentar el tamaño de las jaulas, y una de los derechos, que pretende eliminar las jaulas. Ambos tipos de teorías han hecho, sin duda, contribuciones tanto a la discusión como a mejorar las condiciones de los animales en el mundo. La vertiente del bienestarismo trae, sin embargo, el siguiente problema para la cuestión que estamos tratando: muchas personas pueden asumir su responsabilidad solo consumiendo productos de empresas que tengan algún compromiso de bienestar, o que traten a los animales de manera ‘humana’. Y esta es, sin dudas, una opción moralmente más justificable que el simple hecho de ignorar el sufrimiento animal. El problema está en qué significa ‘bienestar’ y ‘trato humano’ hacia los animales. Bienestar puede querer decir, simplemente, que se mejoran en algo las condiciones, a saber, un poco más de espacio en la jaula, alguna posibilidad de movimiento al día, mejores condiciones de transporte (obligación de brindar agua y comida más a menudo), condiciones que les generen menos terror a la hora de la matanza. Y esto, para la vida de un animal en esas condiciones, es sin duda significativo; pero mejorar las condiciones no quiere decir eliminar el sufrimiento; a lo sumo, hacerlo

más llevadero. Las condiciones del bienestarismo además, como lo indican Bekoff y Pierce (2017), tienen como base el ambiente de la granja de crianza masiva o demás formas de industrialización; esto es, la pregunta de base no es: ¿qué es mejor para la vida de este animal?, sino ¿qué es mejor para la vida de este tipo de animales en condiciones de crianza industrial? En este sentido, buena parte del problema de la crianza industrializada sigue en pie; el animal sigue estando en condiciones no naturales para su especie, de tenencia y alimentación inapropiadas y que pueden seguir siendo igual de crueles. Insisto, el bienestarismo es, sin duda, mejor que la simple crueldad y, en la mayoría de las ocasiones, es la única alternativa para aliviar un poco la crueldad hacia los animales pero no resuelve, ni mucho menos, el problema moral individual y, todavía menos, el estructural.²³ El otro problema es que, si las condiciones de demanda siguen siendo igual de altas, y la industria quiere producir mucho a muy bajos costos o pescar iguales cantidades de animales como lo viene haciendo, toda condición de bienestar animal se hace incumplible. Criar miles de millones de animales en ‘buenas condiciones’ parece imposible. Pescar miles de millones de animales sin afectar la vida de millones de animales, acabando con la biodiversidad marina, tampoco parece posible. La demanda de nuestra parte no puede seguir siendo la misma, pues esta es la que en buena parte justifica los tipos de crianza y pesca actuales.

Por último, sobre este punto, la palabra ‘humano’ parece ser un término vacío, usado más para conciliar la creciente consciencia animalista con el consumo de carne, que para evidenciar mejoría alguna en la vida de los animales. En realidad, nunca justificaríamos tratar a humano alguno como tratamos a los animales en cuestión, ¿qué quiere decir entonces esta palabra? Pues, en la mayoría de los casos está asociada con el bienestarismo (por lo que tiene los mismos problemas arriba expuestos). Es, además, el sello que ponen muchas industrias a su producción animal para distraer moralmente al consumidor, bajo la consigna de que está consumiendo animales felices. Pero humano puede querer decir simplemente un par de pulgadas más en una jaula, algo que no justifica para nada calmar los crecientes problemas de consciencia de millones de seres humanos frente al consumo de carne y otros productos derivados de animales.

²³Al respecto anota Gary Francione (2007): “Simplemente acordar un ‘mejor’ tratamiento a los animales no tiene necesariamente nada que ver con hacer sus intereses moralmente significativos. Quizá fuese ‘mejor’ golpear esclavos tres en vez de cinco veces a la semana, pero este ‘mejor’ tratamiento no remueve a los esclavos de la categoría de cosas” (p. 100). Francione argumenta que el primer derecho que se le debe otorgar a un animal es el de no ser propiedad.

5. Acciones de largo alcance y virtudes.

Para terminar esta reflexión, expresaré algunas alternativas para pensar el inconsecuencialismo y la idea de que cambiar las acciones individuales no sirve para nada en contextos de acumulación de acciones. La ética filosófica, tanto como los movimientos de liberación animal, se han encargado encaminar sus esfuerzos en la justificación de los derechos de los animales o de consolidación de la doctrina utilitarista de Bentham de que lo importante es si los animales pueden sufrir. Y esto es, sin duda, importante, necesario y urgente; sin embargo, toda comprensión de derechos y de limitación del sufrimiento animal debe estar asociada a una idea más comprensiva de la moral, en la que las preguntas por: ¿qué tipo de personas somos?, y ¿qué tipo de vida queremos vivir?, jueguen de nuevo un papel esencial. Así, las virtudes, que responden a esta pregunta, son, tanto en la teoría como en la vida cotidiana, la fuente de motivación que impulsa a actuar en pro de los derechos y del bienestar animal, así como a actuar de determinadas formas, aun cuando los demás no lo hagan. Esta motivación se consigue, en buena medida, a partir de afectos como la compasión o el amor, a partir de una preocupación genuina por el bienestar de los demás (Wolf, 2012).

Los problemas generados colectivamente solo pueden ser resueltos colectivamente. El efecto de acumulación de acciones que genera y justifica el horror animal del siglo XXI solo puede ser contrarrestado con otro efecto acumulativo de acciones que generen el efecto contrario. Sin embargo, una ética de las virtudes impulsa la idea de que queremos ser personas generosas, compasivas e íntegras, que no contribuyan a la tragedia animal, aun cuando los demás sí lo hagan. Las virtudes construyen un sentido en nuestras vidas, hacen que la integridad personal sea importante para cada uno. Como indica Di Paola (2015), nuestra vida moral es amplia y no se reduce solo al cumplimiento de obligaciones; significa también elegir y perseguir cosas importantes a nuestros ojos, realizar las cosas bien, nutrir relaciones profundas con el mundo. Valorar las acciones propias por el tipo de acciones acumulativas de las que quiero ser partícipe, significa también generar virtudes propias de nuestro trato con seres de otras especies, más allá de las obligaciones que podamos tener con ellos. Las obligaciones por sí solas no son suficientes en un mundo en el cual el objeto de la obligación está siempre oculto y cuyo estatus moral es negado por un sistema que lo cosifica.

Virtudes como la compasión, la integridad, la complicidad o la humildad nos motivan a dejar de realizar cierto tipo de acciones porque es algo que para nosotros es

importante y tiene sentido, aunque los demás no nos sigan. La aspiración no deja de ser que los problemas morales frente a los animales sean comprendidos por todos, de manera que generen para todos las obligaciones de cambiar la dieta, pero las virtudes nos ayudan a comprometernos con estas metas en un mundo en el que los derechos de los animales todavía no están anclados en la consciencia moral humana. Así, generamos de nuevo, además, algún control sobre nuestra agencia moral; por tanto, aunque los demás no cambien, ni las estructuras lo hagan, nosotros cambiamos lo que está en nuestras manos y hacemos lo que podemos.

De nuevo habría que decir que el mundo moral actual es muy complejo y difícilmente hay héroes morales en él. La mayoría de las personas vamos por la vida cometiendo errores, incluso sin mayor conciencia de que lo estamos haciendo; sobre todo cuando se trata del consumo en nuestras sociedades industrializadas y globalizadas, no hay acciones ni formas de vida perfectas. Aquello a lo que podemos apelar es a que las personas hagan lo mejor que puedan, cambiando la mayor parte de hábitos que sea posible, algo que es consecuencia de valores pero que, a la vez, genera un cambio de valoración de las formas de vida actuales. No se trata, entonces, de generar procesos de culpa en las personas, sino de que un nuevo sistema de virtudes nos ayude a comprender la importancia de cambiar de dieta.

La educación en las virtudes se genera desde muchos ámbitos: la familia, la escuela, la sociedad, incluso desde las vivencias más personales. Formas de motivar una educación en virtudes pueden ser: generar empatía con los animales, a partir de procesos que patenten la presencia del animal detrás del producto; informar sobre las condiciones de explotación,²⁴ realizar exigencias para que la industria de la producción animal abra sus puertas y seamos todos testigos de lo que sucede allí (actualmente, la política ayuda bastante a la industria apoyando el secretismo), contribuir a cambiar las falsas ideas acerca de la no sentiencia o la falta de capacidad de los animales de la crianza industrial. La academia puede hacer mucho al respecto pero, primero, tiene también que aunar esfuerzos; la sobre-especialización del siglo XXI ha contribuido a la fragmentación de las disciplinas, de manera que hoy las distintas áreas del conocimiento que, de una y otra forma se dedican a los animales, trabajan independientemente, sin ningún acercamiento a una agenda conjunta que propicie tanto el desarrollo de cada área como el de una agenda en común por el cambio de dieta, por razones animalistas y medioambientales.

²⁴Las personas virtuosas son personas bien informadas sobre el mundo en el que viven.

Para finalizar, es necesario resaltar el hecho de que todos estos procesos solo son posibles en sociedades críticas, que cuestionan con argumentos las formas de vida establecidas. Cuando damos por sentado el mundo en el que vivimos, naturalizamos los sistemas de opresión, condenando a quienes viven bajo estos sistemas a la consideración de que la dominación es correcta y la opresión no se puede cambiar. Una de las enseñanzas de la Ilustración es la idea del progreso moral. El animalismo parte de la confianza en el progreso moral de la humanidad y de la idea de que los seres humanos pueden repensar el mundo, descubrir sus ideologías opresivas y superarse a sí mismos. Oprimir, dominar, explotar no es el estado natural del mundo.

Bibliografía

- Adams, C. J. (1991). Ecofeminism and the Eating of Animals. *Hypatia*, 6, 1, pp. 125-145.
- Bekoff, M., & Pierce, J. (2017). *The animals' agenda: Freedom, compassion, and coexistence in the Human Age*. Boston: Beacon Press.
- Boyd, D. R. (2017). *Rights of nature: A legal revolution that could save the world*. Toronto: ECW Press.
- Di Paola, M. (2015). *Cambiamento climatico: Una piccola introduzione*. Milano: Luiss University Press.
- Dombrowski, D. (2004) A Very Brief History of Philosophical Vegetarianism and Its Influence. En: *Food for Thought: The Debate over Eating Meat (Contemporary Issues)*. Amherst, New York: Prometheus Book.
- Francione, G. L., & Charlton, A. E. (2015). *Eat like you care: An examination of the morality of eating animals*. Kentucky: Exempla Press.
- Francione, G. L. (2007). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Hoekstra, A. (2017). The Water Foot Printo on Animal Production. En: D´Silva, J. y Webster, J, *The Meat Crisis: Developing more Sustainable and Ethical Production and Consumption (Earthscan Food and Agriculture)*. London and New York: Routledge.

- Joy, M. (2011). *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows: An introduction to carnism: the belief system that enables us to eat some animals and not others*. Berkeley, Calif.: Conari.
- Poore, J. y Nemecek, T. (2018). Reducing food's environmental impacts through producers and consumers. *Science*, vol. 1, pp. 987-992.
- Position of the American Dietetic Association (2009). Vegetarian diets. *Journal of the American Dietetic Association*, 109, pp. 1266-1282.
- Puleo, G. A. H. (2016). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Regan, T. (2010). *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.
- Ricard, M. (2016). *A plea for the animals: The moral, philosophical, and evolutionary imperative to treat all beings with compassion*. Colorado: Shambhala Publications.
- Sandler, R. L. (2015). *Food ethics: The basics*. Oxfordshire, England: Routledge.
- Sorabji, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vahman, D., Comero, S. et al. (2018). The water footprint of different diets within European sub-national geographical entities. *Nature Sustainability*, vol. 1, pp. 518-525.
- Wolf, U. (2012). *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

PAULA CRISTINA MIRA BOHÓRQUEZ

Doctora en Filosofía Universität Mannheim (Alemania). Profesora Asociada Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Grupo de investigación Ética. Miembro del grupo de Bioética, Facultad de Medicina (Universidad de Antioquia). Líneas de investigación: Filosofía griega, éticas clásicas y contemporáneas, ética animalista y feminista, bioética.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

SOBRE LOS ANIMALES: TESIS Y TESINAS



AÑO V | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2018

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

**LOS OTROS ANIMALES:
DISCURSOS, REPRESENTACIONES Y
PRÁCTICAS ANALIZADOS A PARTIR DE UNA
SITUACIÓN SOCIAL**

**Os OUTROS ANIMAIS:
DISCURSOS, REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS ANALISADOS A PARTIR DE UMA SITUAÇÃO
SOCIAL**

**THE OTHER ANIMALS:
DISCOURSES, REPRESENTATIONS AND PRACTICES ANALYZED FROM A SOCIAL
SITUATION**

Enviado: 29/10/2018

Aceptado: 01/11/2018

Surama Lázaro Terol

Graduada en Antropología Social y Cultural por la UNED (España)

Email: suramamartin@gmail.com

Este trabajo tiene como objetivo realizar una aproximación etnográfica a las formas en que los humanos construimos la alteridad en relación con los animales de otras especies. El punto de partida será una situación social concreta, ubicada en el tiempo actual y en el estado español, en ella están implicados grupos humanos que han construido dicha alteridad de modos divergentes, autoridades o sistemas expertos y animales ‘de consumo’. La construcción de estos animales ‘de consumo’ y ‘de compañía’ será explorada desde una perspectiva crítica a través de los discursos, representaciones y prácticas ejercidos sobre o a partir de ellos.

Palabras clave: animales, antropocentrismo, estudios críticos animales, alteridad

Este trabalho tem o objetivo de fazer uma aproximação etnográfica das formas pelas quais nós humanos construímos a alteridade na relação com os animais de outras espécies. O ponto de partida será uma situação social específica, localizada no tempo atual e no Estado espanhol, na qual estão envolvidos grupos humanos que têm construído dita alteridade de modos divergentes, trata-se das autoridades ou sistemas especializados e dos animais ‘de consumo’. A construção desses animais ‘de consumo’ e ‘de companhia’ será analisada desde uma perspectiva crítica em relação aos discursos, representações e práticas exercidas sobre ou a partir deles.

Palavras-chave: animais, antropocentrismo, estudos críticos animais, alteridade

The objective of this work is to make an ethnographic approach to the ways in which humans construct otherness in relation to animals of other species. The starting point will be a specific social situation, located in the current time in Spain, in which human groups, authorities or expert systems and ‘food’ animals have constructed alterity in divergent ways,. The construction of these ‘food’ and ‘companion’ animals will be explored from a critical perspective through discourses, representations and practices exercised on or from them.

Key Words: animals, anthropocentrism, critical animal studies, otherness

1. Introducción

Los *otros* animales constituyen un eje desde el cual se articulan múltiples procesos humanos. En este contexto los no-humanos son usados, abandonados, encerrados, explotados, torturados, protegidos, defendidos, excluidos, incluidos, diseccionados, estudiados, convertidos en símbolos, antropomorfizados, invisibilizados... Su alteridad, como la de tantos *otros* en la historia, ha sido construida; unos, los humanos, se han autosituado en la cumbre de la evolución, quedando los otros relegados a la condición de meros recursos de los cuales disponer. Pero esa construcción puede, como mínimo, cuestionarse y, a partir de ahí, hallar modos de deconstruirla.

Los estudios poscoloniales han aportado una reflexión crítica a muchos de los *ismos* presentes en la disciplina antropológica y en otras ciencias sociales, como el colonialismo, el etnocentrismo, el eurocentrismo, el androcentrismo o el antropocentrismo, centrado éste último, sobre todo, en el devastador efecto antrópico sobre los ecosistemas. En este trabajo voy a dirigir una mirada crítica hacia el antropocentrismo occidental, entendiendo que éste se expresa a través de las múltiples formas de uso, de dominación, de control, de explotación y de violencia (planificada o no) hacia los *otros* animales.

Soy consciente de que mi mirada también es antropocéntrica porque las voces escuchadas y representadas en este texto son principalmente humanas, pero es la voz de quienes en algún momento, acortando la distancia entre su humanidad y el *otro* animal, han descubierto que el *otro*, en esencia, no es tan distinto. También se refleja en los diversos modos de percibir a los otros animales: cómo y qué/quienes son (objetos/sujetos); cómo, qué o cuánto sienten; cómo nos relacionamos y/o 'debemos' relacionarnos con ellos (ética, derechos, agencia...); cómo actúan; cuál es su lugar (naturaleza/cultura)... Este antropocentrismo puede ser entendido como algo unidireccional, en el sentido de que es el ser humano —occidental(izado), en este caso— quien construye el conocimiento, las ideas, los discursos... acerca de sí y de los otros animales o, en palabras de Tim Ingold (2000): "Así como los humanos tienen una historia de sus relaciones con los animales, también los animales tienen una historia de sus relaciones con los humanos. Sin embargo, solo los humanos, construyen narrativas de esta historia" (p. 61). Es decir, esa unidireccionalidad aludida apunta aquí a un antropocentrismo más o menos eludible, pero, en ningún caso, pretende representar a los *otros* animales como seres pasivos, sin voz o sin sus propios mundos dentro de un mundo común que compartimos. También será escuchada y representada la voz de quienes no ven razones para acortar distancias, tratando de entender, en ambos casos,

por qué hacen lo que hacen. Viendo con *extrañamiento* tanto lo que cuestiono como lo que me es afín que, por supuesto, también puede ser refutado. Empleando el distanciamiento metodológico requerido por la disciplina, pero sin dar por supuesta o 'natural' la condición del otro animal como inferior, irrelevante, mercancía, producto... o cualquier otra categoría humana de dominación hacia las demás especies animales.

Quizás, el antropocentrismo y, más concretamente, el antropocentrismo especista sea tan inherente a nuestra humanidad como lo pueda ser el etnocentrismo y tantos otros sesgos posibles, pero también es posible ser cuidadosos, tal como hacemos con los demás *ismos*. En el caso de la investigación etnográfica, ese cuidado seguiría siendo compatible con el relativismo cultural, manteniéndose alejado de pretensiones universalistas o totalizantes. Porque sin dar por sentada nuestra (autoproclamada) superioridad como especie y teniendo en cuenta lo que compartimos con los animales no humanos, podríamos hacer otras preguntas y encontrar otras (o más) respuestas. Siguiendo a Derrida (2008):

No se trata solamente de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal [...]: se trata también de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto puro, riguroso, indivisible en cuanto tal (p. 162).

1.1 Sobre el lenguaje utilizado

En este trabajo usaré indistintamente el masculino o femenino para referirme a colectividades que incluyan ambos géneros. En caso de saber si en dicho grupo hay un número mayor de mujeres/hombres utilizaré el correspondiente a la mayoría. De no saberlo lo alternaré.

Al usar la palabra animal buscaré hacer presente la animalidad humana para alejarme de las connotaciones peyorativas frecuentemente atribuidas a lo animal, especialmente en el lenguaje. También en relación con la palabra animal(es), al usar categorías como 'de consumo' o 'de compañía' éstas irán entrecomilladas para llamar la atención sobre conceptos construidos por nosotros, humanos (occidentales) y que, atribuidos a unos u otros animales, naturalizan un estatus o condición. Un perro o un gato no tienen la función de 'hacer compañía a humanos'; esto se ha construido a base discursos, prácticas y representaciones.

Al referirme a los animales no humanos, lo haré muchas veces aludiendo a la alteridad explorada en este trabajo. Al decir los *otros* animales, la palabra *otros* aparece en cursiva para llamar la atención sobre las consecuencias y efectos de la construcción de la diferencia, que no son inocuos.

2. Contextualización del problema y relevancia de la investigación.

Empezaremos ubicándonos en un contexto occidental, contemporáneo y, más específicamente, en España donde las situaciones de abandono, maltrato o negligencia que implican a animales ‘de compañía’ (perros, gatos...) han ido ganando visibilidad en los medios y en la sociedad. Podríamos decir, observando, por ejemplo, las reacciones de las personas en la red hacia noticias sobre dichas situaciones, que existe un rechazo general hacia el sufrimiento infligido a animales que forman parte de las vidas de muchas de nosotras. También podemos encontrar indiferencia porque “es solo un animal”, muestras de rabia y agresividad canalizada hacia los agresores, o hacia quienes los defienden porque “hay cosas más importantes de las que preocuparse” y otras tantas formas de sentir, entender, pensar o expresar. En cualquier caso, la alteridad, cuando se trata de animales “de compañía”, en la sociedad occidental española, ha sido y es construida de una manera (sin ignorar que dentro de esa manera también hay diversidad). La educación, el entorno socio-cultural, el ámbito familiar, el económico, la información recibida a través de los medios de comunicación, la formación (académica o no), las experiencias y circunstancias individuales, etc. son algunas de las dimensiones que habrán contribuido a ello. Todas ellas condicionan, aunque no determinan.

Al hablar de situaciones, también calificadas por la ley, de maltrato, abandono o negligencia en las que los afectados son animales “de consumo” (vacas, cerdos, ovejas, gallinas...), vemos que esa alteridad ha sido construida de forma muy distinta.

Desde 2016, año en que este proyecto de investigación empezó a perfilarse, han aparecido en los medios de comunicación muchas de esas situaciones acontecidas en diferentes puntos del estado español. Expongo brevemente algunos ejemplos a través de titulares en prensa:

- *Investigan a un ganadero por dejar morir de hambre a 131 ovejas en Salamanca*¹.

¹ Noticia 1: Investigan a un ganadero por dejar morir de hambre a 131 ovejas en Salamanca. Recuperado el 30 de mayo 2018 de http://www.antena3.com/noticias/sociedad/investigan-ganadero-dejar-morir-hambre-131-ovejas-salamanca_201803165aabe8ce0cf2fea6fd915daf.html

- *Extrañeza en Berastegi ante la actitud del joven que abandonó a las 45 vacas muertas*².
- *Clausuran una ganadería con 23 vacas en “estado total de abandono”*³.
- *7.000 vacas lecheras en Navarra fueron mutiladas con hierros candentes y gomas elásticas*⁴.

Otro caso, no exento de polémica, ha sido la crecida del Ebro del pasado mes de abril de este 2018 con la consiguiente muerte de los animales no-humanos encerrados en las explotaciones ganaderas⁵. Dos fotoperiodistas documentaron con imágenes y vídeos la agonía de los animales atrapados poniendo el foco de atención en su sufrimiento y su muerte, en vez de en las posibles pérdidas económicas. El Partido Animalista denunció la falta de un Plan de Evacuación de Animales en Situaciones de Emergencia⁶ ante una situación ya vivida en 2015 y que, al parecer, se venía anunciando. En el lugar se presenciaron activistas para tratar de ayudar a algunos supervivientes en un esfuerzo titánico contra dos fuerzas: la propia inundación y un sistema que ubica a esos animales en la categoría de mercancía cuyo destino es igualmente morir. Solo alguno entre miles pudo escapar a esa dirección impuesta. Y ante esto muchas preguntas y reflexiones podrían hacerse y podían leerse en redes sociales y en comentarios a la noticia: “Si son animales que van a acabar en el matadero ¿qué más da que mueran? ¿Para qué preocuparse?”. “Ya que no hay que lamentar pérdida de vidas humanas, lo importante en este caso, son las pérdidas de los ganaderos ¿no?”. “Aunque ellos tienen seguros para contingencias así. ¿Acaso les sale más rentable perder la mercancía en la inundación y cobrar indemnizaciones?”. “¿Hay posibilidad de salvar tal cantidad de animales? ¿Dónde llevarlos? ¿Cómo sacarlos?” “¿Por qué hicieron fotos y vídeos en vez de salvar a algunos animales?”

² Noticia 2: *Extrañeza en Berastegi ante la actitud del joven que abandonó a las 45 vacas muertas* Recuperado el 30 de mayo de 2018: <http://www.diariovasco.com/gipuzkoa/extraneza-berastegi-ante-20171120005249-ntvo.html>

³ Noticia 3: *Clausuran una ganadería con 23 vacas en “estado total de abandono”* Recuperado el 30 de mayo de 2018 de: <http://www.eldiariocantabria.es/articulo/cantabria/clausuran-ganaderia-23-vacas-estado-total-abandono-gama/20180324123408042650.html>

⁴ Noticia 4: *7.000 vacas lecheras en Navarra fueron mutiladas con hierros candentes y gomas elásticas* Recuperado el 30 de mayo de 2018 de: <https://www.20minutos.es/noticia/3186299/0/guardia-civil-desarticula-grupo-organizado-que-mutilo-7-000-vacas-sus-explotaciones-ganaderas/>

⁵ Sobre la crecida del Ebro abril 2018 Recuperado el 30 de mayo de 2018 de <https://www.heraldo.es/noticias/aragon/2018/04/16/cientos-animales-victimas-riada-1235332-300.html> y de <http://www.publico.es/sociedad/han-quedado-decenas-cerdos-villafranca-crecida-ebro.html>

⁶ Plan de evacuación de animales ante emergencias propuesto por PACMA. Recuperado 16 de junio de 2018 <https://pacma.es/wp-content/uploads/2017/10/Plan-evacuacion.pdf>

El protocolo de actuación de las autoridades, cuando se trata de casos de abandono, maltratos, accidentes o emergencias involucrando a animales “de consumo” o “de producción” no permite, como norma, el rescate de estos animales que deben seguir su camino hacia el matadero, tal como estaba previsto. Dicho de otro modo: la ley no contempla la ubicación, ayuda, bienestar o protección de dichos animales al margen de su explotación para consumo. Este hecho ha sido visibilizado en los últimos años a través del trabajo de divulgación de activistas y de una nueva figura en materia de protección animal: los santuarios antiespecistas. En España el primer santuario fue *El Hogar de Luci* (ahora *El Hogar Animal Sanctuary*) fundado por Elena Tova en 2008. Inició su andadura en Madrid y actualmente está ubicado en Cataluña. Poco después fueron llegando *Wings of Heart*, *Gaia*, *Santuario Compasión Animal*, *Vacaloura*, *El Valle Encantado...* y tantos otros repartidos por todo el estado. Estos proyectos sin ánimo de lucro, autogestionados y sostenidos por voluntarias, socios, padrinos, madrinas y donantes anónimas acogen principalmente a animales “de consumo” con un doble objetivo: proporcionarles una vida al margen de la explotación y visibilizarlos fuera de los muros donde se lleva a cabo dicha explotación.

Cuando los santuarios, junto a otros activistas, intervienen en este tipo de situaciones (emergencias, abandonos, accidentes) proponiendo dar cobijo y cuidados a esos animales, han de pelear legalmente por su custodia para poder protegerlos. Unas veces lo consiguen y otras no⁷. Entrando en juego la presión social a través de manifestaciones físicas y en redes sociales, peticiones de ayuda para poder cubrir los gastos (veterinarios, de desplazamiento, etc. de los animales) y recogida de firmas.

Con esta descripción de algunas situaciones se percibe la multidimensionalidad del problema. Los otros animales se hallan en el núcleo de los medios de subsistencia de uno de los grupos humanos implicados: el sector ganadero o personas cuyo medio de vida es la explotación animal. Sus discursos y prácticas están incrustados en una economía local y global. Su construcción de la alteridad va ligada a procesos económicos, históricos, a tradiciones, etc. Los otros animales también son centrales para las personas que luchan por sus derechos y/o dedican su tiempo y esfuerzo a ofrecerles cuidados, protección y cobijo. Sus discursos y prácticas se imbrican en la misma

⁷ Estas son algunas noticias aparecidas en los medios sobre estos casos:

1. El caso de las vacas de Chantada en *La Voz de Galicia*. Recuperado el 18 de junio de 2018 de <http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/lemos/chantada/2016/04/22/medio-rural-afirma-vacas-axulfe-sacrificadas/00031461328788007917912.htm>

2. El caso de la vaca Margarita, en *Diari de Tarragona*. Recuperado el 18 de junio de 2018 de <https://www.diaridetarragona.com/ebre/Un-nuevo-protocolo-puede-salvar-a-la-vaca-Margarita--20170627-0060.html>

economía global y local. Su construcción de la alteridad va ligada a un cuestionamiento ético que les lleva a oponerse a costumbres y tradiciones que impliquen la explotación, uso y muerte de animales, abriendo nuevos paradigmas dentro del sistema en el que se insertan, como el “consumo ético” o productos con la etiqueta vegana/vegetariana. Ese posicionamiento ético y político nacido del deseo de luchar contra algo injusto acaba generando nuevas prácticas, nuevas identidades, nuevas luchas, nuevos mercados...

Las autoridades o sistemas expertos implicados en las situaciones expuestas cumplen un papel aparentemente mediador, su función es lograr el cumplimiento de las normas establecidas. Su construcción de la alteridad puede ser ambigua, si tenemos en cuenta que detrás de su papel institucional hay seres humanos con ideas personales acerca de los animales de otras especies, pero en estas situaciones representan los intereses del estado o de los Ayuntamientos locales, cuyas normas y prácticas también se insertan en procesos económicos, jurídicos, políticos, ideológicos...

La imbricación de los otros animales en las sociedades humanas está, por tanto, ligada a procesos complejos y dinámicos que no pueden ser simplificados, sino analizados en su propio contexto. En cualquier caso, las implicaciones y consecuencias de su otredad construida no son inocuas, siendo relevante la investigación al respecto.

3. Marco teórico y metodología

Por ser la propuesta indagar en la construcción de la alteridad podemos enmarcar la investigación en el constructivismo, concebido como las construcciones propias que los sujetos generan a partir de la interacción de factores cognitivos, sociales y del entorno donde los sujetos interactúan (Saldarriaga-Zambrano, Bravo-Cedeño & Loo-Rivadeneira, 2016) ¿Cómo los individuos/colectivos de la especie humana construimos a los animales no-humanos como los otros? Teniendo muy presente que esas construcciones, más allá de metáforas e ideas, se materializan en acciones y prácticas con consecuencias reales. Al mismo tiempo, y al incluir este trabajo una reflexión crítica, el concepto de deconstrucción de Derrida (1989) es igualmente pertinente. Esa deconstrucción será observada a través de los procesos personales y colectivos de las personas que han participado de esta pequeña investigación, siendo expuestos también sus procesos de reconstrucción de ideas, prácticas, relaciones... no exentos de conflictos y afinidades.

Conceptos aportados por Bourdieu (1979) como *violencia simbólica* o *habitus* son relevantes para aproximarnos a las formas de incorporar o excluir a los animales de

otras especies en las estructuras sociales humanas, así como las formas de legitimar las prácticas ejercidas sobre ellos.

Poder. En este caso, las relaciones de poder a ser observadas y analizadas serán, no solo entre grupos humanos, sino dando especial relevancia a la posición de los animales de otras especies. En la noción de *poder* también es de gran relevancia el enfoque de Foucault (1970), que lo vincula con el discurso: “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (p. 6). Los discursos acerca de los animales implican un poder humano que decide sobre los otros. Qué se dice o qué se esconde contribuye a configurar lo que creemos acerca de ellos y lo que hacemos con ellos. En definitiva, la observación y el análisis de los discursos, serán fundamentales.

En la línea posestructuralista algunos conceptos y enfoques de autores como Boaventura de Sousa Santos (2010), pueden considerarse influencias teóricas.

De especial relevancia son los Estudios Críticos Animales (ECA), tomando una perspectiva también crítica hacia lo que Iván Darío Ávila Gaitán (citado en Ávila Gaitán y González, 2014) denomina *veganismo moderno colonia*⁸, al apuntar que “el animalismo deberá poner en tela de juicio la concepción ilustrada y colonial del pensamiento y basar su accionar en una ética articulada con los Estudios Críticos Animales y otros campos/saberes heterodoxos, no en una moral universal con características eurocéntricas” (p. 56).

El uso de una situación social como punto de partida está inspirado en el trabajo de Max Gluckman (1958) titulado *El puente: análisis de una situación social en la moderna Zululandia*, con una diferencia metodológica importante y es que yo no parto de la observación participante de la situación social en sí, sino que la reconstruyo a partir de las narraciones de las personas implicadas en ella y esto me permite explorar los puntos de vista divergentes y confluyentes en la relación con los animales de otras especies. Gluckman define situación social como

el comportamiento en una ocasión determinada de los miembros de una comunidad en cuanto tal, analizado y comparado con su comportamiento en otras ocasiones, de forma que el análisis revele el subyacente sistema de relaciones entre

⁸ Concepto aludido por Ávila Gaitán, I.D. (2014, 28 de octubre) en el artículo *Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas –de- vida: una propuesta política (ya en marcha)* En Desde Abajo. Recuperado el 9 de junio de 2018 de www.desdeabajo.info

la estructura social de la comunidad, las partes de esa estructura social, el medio ambiente físico y la vida fisiológica de sus miembros (p. 124).

He realizado varias visitas entre marzo y mayo de 2018 a un pueblo en el norte del estado español al que llamaré, de forma ficticia, Guardavidas, con el fin de preservar la ubicación e identidad de los informantes, cuyos nombres y los de los animales de otras especies aparecerán modificados por el mismo motivo.

A través de un contacto común tuve acceso a una pareja, Olivia y Julen, que se vio involucrada en un caso de animales, principalmente ovejas, abandonados dentro de una explotación ganadera. Tras hablar con ellos y explicarles mis objetivos acordamos algunas visitas a su terreno donde charlaría con ellos y con otras personas involucradas. Una de esas personas es Álvaro, un pastor dedicado a la cría y venta de corderos que ayudó a sacar adelante a las ovejas y corderos supervivientes. Su punto de vista, es muy diferente al de Julen y Olivia, en cuyo terreno dan cobijo, alimento y cuidados a animales de diferentes especies sin un propósito de explotación o lucro. Pero la relación entre ellos es muy cordial, hay diálogo (aunque no haya acuerdo) dentro de las distintas maneras en que unos y otros han ido construyendo su relación con los otros animales. Esto ha facilitado conversaciones muy fluidas y sinceras a partir de entrevistas semiestructuradas y la observación participante de algunas de sus prácticas vinculadas a los otros animales.

Tere es otra de las personas involucradas en el caso de las ovejas. Su historia, además de por este hecho, me pareció relevante por tratarse de una persona animalista, vegetariana y con un hijo a punto de cumplir 18 años que ha decidido ser cazador.

Las conversaciones tuvieron lugar, sobre todo, en el terreno de Olivia y Julen, con alguna visita a la pequeña explotación ganadera de Álvaro, éstas han sido grabadas y transcritas palabra por palabra.

Para tener todos los de puntos de vista posibles, realicé una entrevista telefónica (no fue viable coincidir presencialmente) con el carnicero del pueblo, vinculado a lo sucedido con las ovejas, por ser el dueño y arrendador de la nave donde estas vivían con el pastor que las encerró sin agua, comida ni modo alguno de sobrevivir.

Sobre esas narraciones, notas tomadas en el campo, bibliografía seleccionada, fuentes documentales y noticias, se ha construido la primera parte de esta etnografía.

La segunda parte se basa en entrevistas a otro grupo de personas ajenas a la situación de las ovejas y residentes en una ubicación distinta a la anterior, más concretamente en Vizcaya. Se trata de una familia con formas diversas y no exentas de

cambios en su modo de percibir y relacionarse con los otros animales. Mi primer contacto pertenece a mi entorno laboral, la conozco desde hace un año, y a raíz de contarme cosas sobre su familia que llamaron mi atención le pregunto si podría entrevistarles a todas en una (o varias) reunión(es) donde “hablemos de animales”. He realizado entrevistas semiestructuradas que han derivado en conversaciones fluidas, grabadas, transcritas y complementadas con notas, bibliografía y otras fuentes. A partir de los datos obtenidos en ambos casos voy desarrollando mi reflexión crítica.

Por ser uno de los objetivos de este trabajo la observación y análisis de los discursos, me ha parecido idóneo mantener íntegras las conversaciones en la construcción del texto. Es decir, mostrar sus reflexiones e ideas con sus propias palabras. Por supuesto, por cuestiones de espacio, han sido fragmentadas dentro cada tema a tratar. La edición se ha reducido a lo mínimo necesario para su comprensión.

Es importante aclarar que mi posición en el campo y en el texto no ha sido ni es neutra. Todos los informantes sabían de mi posicionamiento y de mi intención crítica respecto al modo en que los animales son construidos y tratados en nuestra sociedad. El relativismo cultural como parte del proceso metodológico ha sido fundamental, en un intento de entender a través de la etnografía aquello a lo que me opongo: la explotación animal. En este sentido, y siguiendo la frase de Ricoeur mencionada por Rabinow (1992), he entendido este proceso como “la comprensión del yo dando el rodeo por la comprensión del otro” (p. 26).

Las múltiples dimensiones que atraviesan nuestra relación con los otros animales serán observadas y analizadas desde una perspectiva multisituada en el sentido de “investigar y construir etnográficamente los mundos de varios sujetos situados, y aspectos del sistema en sí mismo, a través de conexiones y asociaciones que aparecen sugeridas en las localidades” (Marcus, 2001, p. 112). Esas dimensiones pueden ser de identidad (por ejemplo, pertenencia a grupos sociales), económicas (desde los beneficios obtenidos por la explotación de animales, a los modelos de negocio basados en su no-explotación, dinero invertido en cuidar y proteger a determinados animales), políticas, simbólicas, ideológicas, psicológicas, etc. No es el objetivo hacer un análisis exhaustivo de estas dimensiones, pero es imprescindible observarlas y reflejarlas.

4. Análisis etnográfico – Parte 1

4.1 Una situación social: abandono, muerte y esperanza

Guardavidas⁹ es un pueblo tranquilo de unos 3.000 habitantes, ubicado en el norte de España. Tere solía pasear con Harry y Coco, sus compañeros caninos, por los caminos de tierra adyacentes a la carretera general que separan unas tierras de otras. En esas tierras hay algunas plantaciones, algunas casas, negocios dispersos, carreteras secundarias a lo lejos y naves de explotación ganadera. Una de esas naves estaba alquilada por Simón, un pastor, y allí tenía un rebaño de unas 200 ovejas. Tere pasaba por delante de esa nave a menudo. Otras veces se cruzaba con Simón mientras éste pastoreaba a las ovejas acompañado de una burra, un perro y una perra. En alguno de esos paseos a Tere le llamó la atención que Simón solo fuera con el perro y escuchar a la perra ladrar dentro de la nave. Pero pensó que estaría con el celo y por eso no la dejaba salir. Ese fue el último día que la escuchó ladrar.

Tere cambió su ruta de paseo con los perros para evitar las garrapatas que dejaban las ovejas. Un día, al llegar a casa, una vecina le comentó que el pastor se debía haber ido y los animales estaban medio muertos. Olivia recuerda haber encontrado unas semanas antes, cerca de la nave de Simón, a una oveja atada a un árbol muerta. Llamó a la Guardia Civil para alertarles, pero no hicieron mucho caso. Señalando a su amiga Tere, me dice, sonriendo con tristeza:

Esta es la tipa que me llamó un día y me jodió la vida... Me llamó muy preocupada por el perro. Eso fue lo que hizo que me angustiara por lo que podría haber allí. El perro me parecía lo de menos —ya sabes, en el peor de los casos iría a la perrera y desde allí podríamos sacarlo—, pero el resto de animales no, ellos son competencia de ganadería y el protocolo es muy distinto, si no son útiles para consumo son sacrificados. Iba a ser muy difícil que nos dejaran ayudar y menos aún sacar a los que encontráramos vivos. Increíblemente, [una asociación animalista] consiguió la custodia. No sé ni cómo lo hizo. A partir de ahí empezamos a trabajar...

⁹ Guardavidas: es un nombre ficticio usado para preservar la identidad y ubicación de los informantes. El nombre elegido alude a las naves o pabellones de explotación ganadera similares a la mencionada en la situación inicial, naves que “guardan vidas”, las vidas de otros animales, naves esparcidas por muchos otros puntos de este país y del mundo. Guardar en este caso tiene un doble sentido: el referido a los millones de vidas “guardadas” con el fin de explotarlas y las posibilidades emergentes de “guardar” sus vidas en el sentido de protegerlas, liberarlas y visibilizarlas más allá de su explotación.

El recuerdo de Tere sobre el día qué encontraron a los animales abandonados es haber ido a la nave de Simón con otra amiga para dar de comer al perro y enterarse de qué pasaba. Al llegar “nos asomamos y estaba la burra muerta, le faltaba un trozo, seguramente así sobrevivió el perro... La perra no sobrevivió, el muy... la había dejado encerrada, estaba en los huesos, la pobre” A su narración, Olivia añade:

Lo que había allí era horrible. Estaba inundado de mierda. Había jaulas con gallinas y jilgueros encerrados todos muertos de hambre. Un cachorro de perro dentro de otra jaula también muerto. Corderos junto a sus madres muertas y ovejas junto a los cuerpos de sus hijos. Cadáveres en los abrevaderos, botellas de bebidas alcohólicas por el suelo... Las pocas ovejas y corderos supervivientes estaban en un estado deplorable. El pastor vivía allí en una caseta y, por lo que dicen, tenía problemas con el alcohol, depresiones...

Tere apunta que “vino la Guardia Civil, los de ganadería, los del SEPRONA... cuando Simón vio que bajaba Pedro [carnicero del pueblo y dueño de la nave] con los guardias. Saltó por la finca de atrás y no ha vuelto”

Pedro está a punto de jubilarse, su negocio siempre ha sido la carnicería; después, lo amplió con el alquiler de naves utilizadas para explotaciones ganaderas. Me comenta que antaño había por lo menos 30 rebaños con sus pastores; ahora eso ha cambiado y casi nadie se dedica a este tipo de ganadería más extensiva. Cuando le pregunto si había visto una situación así antes, responde:

No, nunca. Abandonos de caballos sí, porque no podían mantenerlos. Cuando no me podían pagar [el alquiler] me decían que me quedara con los caballos, pero yo no quiero a los caballos para nada, lo que quiero es que me paguen.

Como hemos visto antes, las situaciones de abandono, negligencia o maltrato de animales ‘de consumo’ no son aisladas. Basta con buscar un poco en la red y encontraremos muchos casos en distintos puntos de la geografía española.

Julen recuerda: “Vino gente de otras partes a ayudar, a trabajar para limpiar el sitio, sacar a los animales, curarles. Vino un pastor desde Galicia, gente de Pamplona, de Madrid. Se formó un gran equipo...”

Una de esas personas es Álvaro, un pastor del pueblo de al lado. Entre todos consiguieron sacar adelante a más de una treintena de ovejas y corderos que actualmente viven en varios santuarios antiespecistas. Cuando hablé la primera vez con

Olivia por teléfono, para explicarle acerca de este trabajo, esto fue lo que me contó sobre él:

Álvaro es un caso especial. Se encariñó con uno de los corderitos al que, de hecho, llamamos Alvarito. Se lo quería quedar y yo le decía: “Pero vamos a ver si llevas toda tu vida llevando a otros como él al matadero y tienes un montón”. Bueno, todavía sigue echándome en cara que al menos me lo tenía que haber quedado yo en el terreno, así podría verlo de vez en cuando. Y por más que le explico que donde está [Alvarito] está mucho mejor que conmigo porque no tengo lugar acondicionado para ovejas y cabras, no se convence... ¡Y se emociona cuando le hablas de Alvarito!

4.2 Construyendo a los otros animales

En mi primera visita, Olivia y Julen hicieron una comida en su terreno e invitaron a Álvaro. Tras las presentaciones y explicarle lo que yo hacía allí, le pregunté por qué es tan especial para él Alvarito. Se le empañan los ojos y dice: “La situación lo era... lo que vimos allí... Yo nunca había visto nada igual... Es como un hijo cuando lo crías... tú no eres la madre... pero lo has sacado adelante y también es tuyo”. Al sugerirle que vaya a visitarlo al santuario responde: “No sé...”. Olivia le dice que Alvarito aún se acordaba de ella, cuando estuvo allí la última vez: “¡Viene cuando le llamo por su nombre!”. Le contamos a Álvaro cómo viven los animales en los santuarios y sonríe sin responder.

El mundo de Olivia y Julen y el de Álvaro giran alrededor de los otros animales, comparten prácticas comunes relacionadas principalmente con el cuidado de los mismos y el tiempo de dedicación, pero el objetivo final es opuesto. Los otros animales para Álvaro han sido y son su medio de vida. Los animales que viven con Olivia y Julen han supuesto una reestructuración importante en sus vidas. Álvaro vive de ellos, de los beneficios que le reporta su venta para consumo humano. Olivia y Julen dedican su tiempo y la mayor parte de sus salarios a cuidarlos mientras vivan. Sin embargo, estos mundos opuestos en sus fines no pueden ser reducidos a esa oposición. Desde una perspectiva más global del movimiento antiespecista y de las explotaciones de animales ‘de consumo’, ambos mundos están unidos en el sentido de que el primero surge como impugnador del segundo. Y si observamos estas relaciones más de cerca, encarnadas en personas concretas, hallamos relaciones complejas, dinámicas, a través de las cuales las personas involucradas van construyendo el significado de lo que hacen y de por qué lo hacen. Encontraremos en sus prácticas muchas diferencias, pero también muchas similitudes al margen de los objetivos. El entrecruzamiento de ambos mundos es

inevitable porque su eje principal lo constituyen los otros animales y porque quienes hoy construyen a los animales no humanos desde una perspectiva no especista parten de un entorno físico-psico-social-cultural que sí lo es. Esto supone la deconstrucción de previas relaciones de poder desigual entre animales humanos y no-humanos y, a la vez, conlleva reconstruir nuevas prácticas, discursos, representaciones e identidades.

La relación establecida entre Olivia y Julen y Álvaro muestra bien esos entrecruzamientos de categorías construidas, deconstruidas y reconstruidas, de significados y de modos de hacer en relación con los otros animales, que son cuestionados, repensados, modificados (o no). Ellos no representan la tensión ideológica frecuente entre quienes viven de la explotación animal o la consideran lógica e inevitable y quienes rechazan estos preceptos. Entre ellos no hay acuerdo, pero hay diálogo y, a veces, hasta un objetivo común como lo fue sacar adelante a los animales supervivientes de un terrible caso de abandono. En ese punto hubo acuerdo, esos animales debían ser ayudados. Para Álvaro, esa situación de desastre hasta entonces no vivida, supuso encontrar una afectividad nueva: Alvarito. No es que Alvarito fuera más o menos especial que otros corderos, es que con él, dadas las circunstancias, sí había establecido un vínculo. Un tipo de conexión que, probablemente, de haberla creado con los corderos que ha criado y cría para vender al matadero hubiera hecho de su actividad una labor muy complicada.

Yo: ¿Desde cuándo te dedicas a esto, Álvaro?

Álvaro: Desde los 14...

Olivia: Tu padre tenía ovejas, pero tus hermanos no querían ¿no?

Álvaro: Tengo un hermano y cuando empezamos, empezamos los dos. No podíamos llevarlas uno solo porque nos dominaban.

Olivia: ¿Eran muchas?

Álvaro: No, pero teníamos 14 años. Empezamos a ir los dos, luego un día cada uno para no perder escuela, pero mi hermano quería estudiar mecánico o chapista y entonces...

Julen: Entonces la escuela con 14 años se acabó... ¿No sacaste ni el graduado?

Álvaro: Yo leer lo que quieras, pero escribir...

Olivia (sonriendo): Bueno Álvaro, para eso nunca es tarde.

El entorno y las circunstancias familiares y sociales tuvieron mucho que ver con la forma en que Álvaro construyó su relación con los otros animales. En más de una ocasión charlando, él insistía: “Yo no hago esto por dinero... No es una cuestión de

ganar dinero. Es mi medio de vida, siempre lo ha sido, me gustan los animales... me preocupo por ellos... No como vosotros, pero...”

Aunque la familia, el entorno socio-cultural o cuestiones económicas sean fuertes condicionantes, no son determinantes en la forma de construir a los otros, sean quienes sean esos otros. Hay casos de ganaderos que dejaron de hacer lo que hacían. Un ejemplo son los fundadores de *Farm Sanctuary*¹⁰, quienes no solo optaron por el veganismo, sino que pasaron de regentar explotaciones de animales ‘de granja’, a proporcionar a éstos últimos espacios de cuidado y protección de por vida. Y, en el sentido contrario, una madre vegetariana y animalista no es garantía de que su hijo no decida dedicarse a la caza.

Tere tiene unos 45 años, actualmente también vive en Guardavidas con su marido y sus dos hijos adolescentes. Su entorno familiar y social ha estado vinculado a la ganadería o la caza. Es vegetariana por los animales y uno de sus hijos ha decidido ser cazador. Así lo cuenta ella:

No estoy a favor de la caza, mi padre fue cazador, ha tenido sus perros en casa hasta que se han muerto de viejos. La última la tengo yo ahora, de 16 años, porque él falleció. Pero mi padre salía, cazaba un conejo, o una perdiz y se iba para casa... Hasta ahí a lo mejor puedo llegar.... Mi padre nunca ha ido a batidas, ni de jabalís ni de corzos... Según mi hijo, hace lo mismo o su idea es hacer lo mismo porque dice que es lo que le ha enseñado su abuelo... O sea, no es cazar para recrearse, ni para cortar cabezas ni para coger cuernos. Que no lo entiendo, pero bueno... Él ha ido a hacer batidas de jabalís, los cazan, hacen chorizos y luego se los comen mi marido y él. Como aún no ha cumplido los 18 va de ojeador, no puede cazar, va con su cuñado y su suegro. No me gusta, la verdad, pero no me queda otra que tragar ¿qué le voy a hacer? Luego, cualquier animal herido que ve, me lo trae, empiezas a hablar con él y lo de la caza que es pa’ comer...

Le digo que si él ha visto hacer eso a su abuelo con las lanzas, las puntas. Que no me compare y me diga que es como su abuelo. El año pasado fue con su cuñado que mató un ciervo y cayó por unos riscos... había pasado ya el cupo... Yo no sé bien cómo va eso, pero les dan un cupo como que solo pueden matar tres ciervos... Y dijo [el cuñado]: “No voy a bajar a por él que ya tengo el cupo hecho”. Y mi hijo le dijo: “Entonces, ¿pa’ que lo matas para dejarlo ahí tirado?” Y como se enfadó ya lo fueron a coger y lo metieron en el coche a escondidas por lo del cupo. Él dice que no va a ser así. Espero que no...

¹⁰ Sus historias fueron plasmadas en el documental *Peaceful Kingdom*, en castellano: *El Reino apacible*.

De nuevo, vemos que la educación y el entorno familiar y social más inmediato generan procesos estructurantes variados. Bourdieu se refería al “*habitus* como producto de la interiorización de los principios de una arbitrariedad cultural capaz de perpetuarse una vez terminada la acción pedagógica...” (Bourdieu y Passeron, 1979, p. 25)¹¹. Pero esa capacidad de perpetuarse no lo es en un sentido determinista. Las influencias internas y externas van dibujando diversos caminos y elecciones.

El hijo de Tere se ha introducido en el mundo de la caza a través de su novia y de la familia de ésta, donde todos están fuertemente vinculados con las prácticas cinegéticas. A punto de cumplir 18 años, parece estar intentando integrar mundos muy distintos. Por un lado, los valores de su madre vegetariana y animalista y del que parece ser un referente: su abuelo materno, que cazaba muy esporádicamente, solo y no en grupo, y en un contexto en que cazar podía ser una alternativa necesaria para comer. Por otro lado, está el grupo familiar de su novia. Ellos no están en esa tesitura, cazan animales grandes con armas sofisticadas y sobrepasando los límites legales. Formar parte de ese grupo es importante para él. Formar parte de ese grupo pasa por ser cazador. Solo pude hablar con él en persona un rato que pasó con su novia, llevaba una sudadera que le había regalado ella con el slogan: “*Todos los hombres son creados iguales* (imagen de un jabalí), pero solo los *mejores se convierten en cazadores* (imagen de una escopeta)”, y me insistía en que él cazaba como le había enseñado su abuelo y “para controlar la superpoblación”. Argumento común, este último, usado en la actualidad para justificar la actividad cinegética. Ya que no hay espacio para un análisis profundo de las implicaciones de la caza desde una perspectiva no antropocéntrica, y, dado que no interactué con el grupo de cazadores, me ceñiré a lo contado por Tere y corroborado por su hijo. También quiero dejar plasmado el enfrentamiento de Olivia con sus primos cazadores a los que acabó denunciando al descubrir el trato infligido a los perros que usaban para cazar. Aunque sus prácticas no son una representación general del mundo de la caza, sí son comunes y un ejemplo más de la violencia brutal a la que son sometidos los *otros* animales.

Olivia: Mi primo a los perros los usaba para cazar y en cuanto terminaba la temporada los encerraba en una jaula hasta que se morían de hambre. Lila, es una de ellas. [Lila tiene bastantes secuelas físicas de su vida anterior y vive actualmente con Olivia] ¿Qué pasa? Que le salía más barato dejarlos morir, porque tenía muchos y en la época de caza, compraba o le daban y a tomar por culo... eso

¹¹ En el prólogo a la edición italiana del libro *La reproducción* (1979), Francesco Ciatloni (uno de los editores) alude a esa cita extraída para referirse al *habitus* generado por la autoridad pedagógica.

hacía... Cuando me enteré de lo de mis primos... siempre lo había oído, pero ya cuando fui a ver el sitio me encontré 6 perros muertos...

Tere: Y el bidón donde los quemaba...

Olivia: Los hacía montañitas y los quemaba ahí... Mi primo...

Olivia y Julen han ido cambiando sus vidas, y mucho, conforme lo ha hecho su forma de ver y de relacionarse con los animales de otras especies. Desde hace unos ocho años compaginan su empleo como trabajadores sociales con el cuidado de unos cien animales de distintas especies: gallos y gallinas, cerdos vietnamitas, patos, palomas, perros, gatos, ponis... Todos ellos tienen nombre, la mayoría acarrea historias de abandono, uso, maltrato o explotación y sus cuerpos revelan esas historias mediante cegueras, tumores, cicatrices, miedos, dolores... Pero también disfrutan, se relacionan, juegan, aprenden, resisten, viven y, por supuesto, en algún momento mueren. Su historia incorpora, entre otras cosas, los efectos de su relación desigual con la especie humana. Su protección y cuidados requieren el pago de facturas veterinarias, alimentos, curas, acondicionamiento del terreno y construcción de los espacios que habitan. Estos gastos son cubiertos con los salarios de Julen y Olivia. Su labor es anónima y solitaria. Entre sus renuncias principales está la casi imposibilidad de irse un par de días fuera y juntos. Este es uno de los puntos compartidos con Álvaro.

Olivia: Igual me he ido un día y siempre pasa una desgracia. Cuando fuimos a llevar a Alvarito y las otras [ovejas] al santuario teníamos aquí un pato que había que sondear. Le di de comer antes de irme, pero no me atrevía a que mis amigas lo sondaran porque si se te va para otro lado te lo ventila. No lo sondaron. Cuando volvimos estaba súper débil y en un par de días murió, y llevábamos un año sondándolo, que me podía haber pasado a mí... pero...

Álvaro: A mí me pasa. Alguna vez que me marchó por ahí, una o dos veces al año porque también hay que cambiar el chip. Me dice mi hermano: "Vete, vete un día que nunca vas"

Olivia: Pero tu hermano ha estado con ovejas, ¿no se puede quedar con ellas?

Álvaro: Pero es lo que dices tú... Yo me fío, pero a lo mejor yo sé que esa oveja anda mala y estoy mirando y la estoy vigilando y la echo al campo pa' que se mueva porque sé que es un beneficio para ella y estoy al tanto no vaya a brincar un río, miro a ver si come. Y a mi hermano le dices "esa oveja", y se la tienes que marcar... Luego vienes y que la oveja se ha perdido. Vale, se ha perdido, vamos a buscarla ¿Y qué posibilidades de encontrar esa oveja viva? ¿Qué pasó con tu pato? Pues que parece que cada vez que te vas tienes una desgracia encima. Y pa' un día que te vas se ha muerto una oveja. Y el hombre [su hermano] se siente un poco afectado. Y el

problema es que si las dejo en casa hay que buscar una persona para que les eche [comida]. ¿Y donde están mejor en el campo o con una persona que les eche?

Olivia: Pero que es una tarde, no más...

Álvaro: Ya, pero imagina que tienes que ir a una boda fuera ¿a quién le dejas esto?

Olivia: ¡Es lo que te digo! Yo no puedo dejar esto a nadie. Tengo amigas que me dicen: “Joder, vete un par de días”, pero es que todos necesitan algo especial, no son animales sanos, cada uno tiene su cosa. Si dice Julen que la gente pensaba que tenía una amiga imaginaria en vez de pareja, porque como nunca nos ven juntos. Si va él a un sitio no puedo ir yo.

Álvaro: ¿Me lo dices o me lo cuentas?

El cuidado de animales es duro, no solo en la parte física, sino por la implicación afectiva. En el caso de Julen y Olivia, el primero tiene más capacidad para tomar distancia cuando alguno de los animales muere o enferma, pero a Olivia le afecta mucho. Entre los animales no humanos surgen conflictos y ellos han de procurar que la convivencia sea posible. Por ejemplo, Héctor, uno de los perros, y Maitane, una cerda vietnamita, no se llevaban nada bien y hubo que tomar estrategias hasta que aprendieron a convivir juntos sin peleas. Otras historias son tristes, pero nos muestran aquello que compartimos con los otros animales, como una pareja de palomas, ambos fueron atacados por un depredador. Ella murió, él se recuperó físicamente, pero no volvió a ser el mismo. Aunque le trajeron otra compañera, fue dejando de comer hasta dejarse morir. Y también surgen otras preocupaciones como la propia muerte.

Álvaro: Te voy a decir una cosa.... ¿Y lo feliz que eres haciendo esto?

Olivia: Pero qué feliz, me agota guardar las gallinas. A ver, yo soy feliz viendo que están bien...

Álvaro: Tú eres feliz aquí porque te gustan los animales, porque cuidas a los animales, porque no te gusta ir al parque con los niños ni a los bares. Te pasa como a mí...

Olivia: Sí, pero me da un miedo morirme... ¿No te da miedo morirte, Álvaro?

Álvaro: Pues un día u otro viene...

Olivia: Claro, a mí me da igual, es por ellos. Tú imagina que yo me muero y Julen con lo bueno que es, pero que se vaya con una pelandrusca que no le gusten los animales. Que los lleve a algún lao... Oye, ¿y si te mueres tú? Yo espero que te mueras más tarde que yo, para no ver las ovejas que dejas ahí. ¿A ver qué hago con ellas yo?

Álvaro: *Mira, yo les tengo dicho a las ovejas... porque yo soy... que tengo la cabeza como un caldero... Y les tengo dicho, mira, el día que yo no pueda atenderos, os acompaño en el sentimiento.*

Olivia: *Por eso, tienes que dejar todo atao.*

Álvaro: *Pero que los animales no se pueden dejar ataos...*

Olivia: *Que sí, tú pon “dejo todo mi dinero y todas las ovejas al Santuario tal...” Pero déjales dinero, porque no les puedes dejar 200 ovejas y nada de dinero.*

Álvaro: *Todo este dinero se lo dejo a Olivia y Julen con la condición de que tienen que cuidar a las ovejas y respetarlas y limpiarles todos los días el culo hasta que la muerte los separe... (risas)*

Olivia: *¿Te he contado que me hice un seguro? Porque yo, aparte de estos [animales], tengo los recogidos de la calle con otro amiga. Un día fui a la Caixa y le digo al director: “Hazme un seguro de vida”. Me mira y dice: “¿Qué te pasa?” “Pues mira, me pasa esto, yo tengo perros y gatos que he cogido de la calle y si me muero les dejo a mis compañeras un marrón con todos esos gastos de guarderías, veterinarios...” Y el director me dice: “Se me van a saltar las lágrimas, esto no lo hace cualquiera”. Así que me hice un seguro de vida a nombre de mi compañera, para que si me pasa algo, con ese dinero del seguro por lo menos vaya tirando. Y al cabo de unos días mi amiga me llama y me dice: “Me he hecho otro, y ya sabe mi novio que si me pasa algo lo primero que tiene que hacer es dar tu DNI”*

Otro cambio en sus vidas fue dejar de comer animales; primero fue Julen y después, Olivia que, en la juventud, decía que “nunca podría dejar de comer chorizo”. Un aparentemente simple comentario tuvo mucho que ver con su decisión:

Olivia: *Julen dejó de comer animales antes que yo, me acuerdo que yo estaba en la protectora de animales y me dijo una chica : “Olivia, a ti tanto te gustan los animales que te los comes...” Me quedé... Yo era de panceta, costillas... las costillas me flipaban, lo que más...*

Álvaro: *¿Y ya no las pruebas?*

Olivia: *No, ya hace años que no, por favor... Pero a mí me gustaban muchísimo... De hecho aquí [en el terreno de los animales] no dejo que nadie coma carne. A mi madre le gusta venir y una vez se trajo unos filetes. Y le dije que no, que en su casa coma lo que le dé la gana, pero aquí no. Y cuando hacemos cena con los amigos se pone dinero y si compran carne yo lo divido. No es por el dinero, sino porque me niego a contribuir con eso...*

Dejar de comer animales implica cambios profundos, una “desestructuración” de las prácticas alimentarias”, siguiendo al sociólogo Claude Fischler (1990, p. 216), que

analizaré más adelante. Baste decir en este punto que esa desestructuración surgida de la decisión de no comer animales tiene efectos en las relaciones sociales, por formar parte de una sociedad donde los cuerpos de los otros animales, sus secreciones, sus procesos reproductivos (huevos), etc. son, no solo alimentos en el sentido de nutrientes, sino un conjunto de discursos, representaciones y prácticas vinculadas a significados psico-socio-culturales que conforman una ideología dominante denominada *carnismo* por la psicóloga social Melanie Joy (2013). Trataremos estos aspectos con mayor profundidad en la segunda parte de este texto.

4.3 La distancia como clave

Las experiencias que marcaron a Julen durante su infancia y adolescencia surgen durante una conversación en el terreno donde Álvaro tiene la nave con sus ovejas.

Julen: Yo he estado en la matanza del cerdo de pequeño, en el caserío...

Álvaro: ¿Ahora irías a matar al cerdo?

Julen: No, ahora ni de coña. De pequeño estaba, le oía chillar y tal, pero me podía más la adrenalina, el ambiente festivo que el sufrimiento... Sí que es verdad que cuando le agarraron con el gancho y empezó a chillar, yo solo pensaba: "Que esto pase rápido, tío"... Yo era cazador, iba con la escopeta con mi padre con catorce años...

Álvaro: ¡¿También?! ¡Mecagüen! (riendo) o sea que no has sido to la vida santito...

Julen: Yo iba a al monte a estar con mi padre, si me dice: "Vamos a cazar", pues vamos.... Tenía muy buena puntería, así que el grupo me animaba y eso me hacía sentir bien... Para mí las perdices eran solo bultos en el cielo, yo disparaba y caían, eran cosas... No me las comía ni nada. Hasta que un día una no cayó muerta, sino herida y vi como mi padre la ahogaba con las manos para acabar de matarla. El animal empezó a chillar, se lo quité de las manos y mi padre me dijo: "Tú no vienes conmigo nunca más". Me di cuenta de que sufría, no pude soportarlo y no volví a ir de caza... Pensé: "Esto no está bien"

Álvaro: Pero hasta entonces fuiste un poco sanguinario. Igual, si no pasa eso aquel día hoy todavía sigues cazando...

En la historia de Julen aparece otra vez la dimensión familiar y social y, en este caso, el valor de la pertenencia al grupo y de las prácticas del mismo. Esa fuerza es poderosa, la necesidad de ser aceptados por nuestro grupo es importante como seres sociales y socializados que somos. Aunque surja un sentimiento de rechazo o de cuestionamiento hacia una práctica concreta es muy posible que gane el temor al

rechazo de los nuestros por no pensar o sentir como ellos. También puede aparecer el temor a ser considerados débiles, sentimentales, por sentir empatía o compasión hacia el animal no humano e incluso por no querer herir los sentimientos de padres, madres, abuelas, abuelos, tíos...

Pero me centraré en otro aspecto relevante en su relato: la distancia inicial entre Julen y el animal. Fue él mismo, a través de una situación fortuita, quien descubrió a las perdices como seres con capacidad de sufrir y el efecto de esta revelación le llevó a la decisión de no volver a cazar. Pero, habiendo como hay afición a cazar y a tantas otras prácticas de muerte, podemos deducir que la percepción y motivaciones acerca de matar (o no) animales, en el contexto que nos ocupa (contemporáneo, occidental...), son complejas. ¿Cuántos niños o adolescentes como Julen, se habrán 'hecho fuertes' ignorando sentimientos de empatía hacia los animales que les enseñaban a matar? ¿Algunas hallarán disfrute en la muerte del animal? ¿La indiferencia ante el sufrimiento del otro es aprendida? Y de ser así ¿cómo se aprende? ¿Por qué algunos no la aprenden?

Dos ejemplos aparecidos en los medios pueden servir para ilustrar visiones contrapuestas cuando se trata de dedicarse a matar a los otros *animales*. El primero es la entrevista a un matarife gallego cuyo titular traducido es: *Me encanta matar cerdos*¹². Lleva 15 años haciéndolo, le encantaría tener su propio matadero, describe con pasión todo el proceso, incluida la agonía de 45 minutos del animal, y solo llora cuando no consigue matar todos los encargos que tiene (en sus propias palabras). El segundo ejemplo es la entrevista a un ex-trabajador del matadero de Limoges, en el norte de Francia. Salió en los medios por denunciar los horrores presenciados en su trabajo, y, en este caso, el titular es: *Estrés postraumático y depresión: las secuelas de trabajar en un matadero*¹³. Para este hombre, matar a diario vacas embarazadas teniendo que tirar sus fetos a la basura —“Algunos si los sacudes se ponen en pie”— abrir en dos a un cerdo o escenas en las que una cabeza de oveja caía al suelo y los trabajadores jugaban al fútbol con ella le supuso serios problemas de salud.

Como se puede ver en las historias aquí narradas, ninguna de las preguntas anteriormente planteadas tiene una respuesta simple o que pueda ser aplicada de modo generalista. Aunque sí podría haber una característica común que hace que matar al otro sea aceptable y cotidiano, aun cuando la supervivencia no está en juego: la distancia. La distancia creada, en este caso, entre *nuestra* humanidad y *su* animalidad.

¹² La Voz de Galicia. Entrevista a un matarife gallego. Recuperado el 12 de junio de 2018 de: https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/galicia/2012/02/06/encantame-matar-porc0003_201202G6P56992.htm

¹³ Entrevista a ex trabajador en el matadero de Limoges (Francia) Recuperado el 14 de junio de 2018 de: <https://www.vice.com/es/article/jpnqv3/estres-postraumatico-depresion-secuelas-matadero-limoges>

Sin pretender establecer equivalencias entre los diferentes modos de dominación, violencia y opresión ejercidos sobre distintos grupos humanos y no humanos, sí me parece relevante llamar la atención sobre una estrategia de alterización usada para legitimar el ejercicio de la violencia sobre grupos humanos: animalizarlos. La animalización, el embrutecimiento o la cosificación servirán para generar una distancia social y afectiva que pase del rechazo a la persecución (Ramírez Goicoechea, 2011).

El antropocentrismo y el especismo se construyen a partir de la distancia entre humanidad y animalidad, una separación construida e integrada a un nivel psicológico, emocional, social e incluso físico. Joy (2013) se refiere en este sentido a “la *triada cognitiva* que comprende la *cosificación*, la *desindividualización* y la *dicotomización*. En realidad, estas defensas son mecanismos psicológicos normales que pasan a ser distorsiones defensivas cuando se usan en exceso...” (p.109).

4.4 Antropocentrismo y especismo

Seguiré en este punto la argumentación de Catia Faria y Eze Paez (2014) para mostrar dos modos de antropocentrismo y la problemática de confundirlos. El *antropocentrismo moral* sería la justificación del trato y consideración preferentes hacia seres humanos por encima de otras especies. En cambio, el *antropocentrismo epistémico* sería inevitable por tratarse de una condición cognitiva que limita nuestro modo de ver el mundo al tomar como referencia lo humano. Es decir, este antropocentrismo sería similar al etnocentrismo, ineludible en la medida en que nuestro desarrollo biopsicosocial se da en un contexto cultural específico que condiciona nuestro modo de ver y entender el mundo. En ambos casos, ese antropocentrismo o etnocentrismo inherentes no justificarían la consideración de que la especie humana está por encima del resto de especies o de que la *cultura occidental* es superior a otras. Es decir, la inevitabilidad del *antropocentrismo epistémico* no puede llevar a la justificación de *antropocentrismo moral*.

El antropocentrismo en su acepción más básica está contenido en la propia palabra: el ser humano (antropo en griego) concibiéndose a sí mismo como el centro del universo. Nuestra humanidad occidental (y occidentalizadora) se sustenta en la distancia entre animalidad y humanidad de la que ya he hablado, no solo en su relación con las otras especies animales, sino atribuyendo animalidad a todo lo que no encaja en el modelo civilizatorio eurocéntrico.

Robert Foley (citado en Ramírez Goicoechea, 2014) dice que nuestra concepción de la evolución sigue siendo antropocéntrica, dentro de una tendencia a privilegiarnos

continuamente. [...] Sobre esta construcción girará toda la recuperación de la singularidad humana frente a la animalidad. Procederemos del mono, pero somos muy superiores al mismo [...] Este antropocentrismo tiene mucho que ver con cómo construimos nuestra propia identidad frente al resto de seres vivos, cómo nos miramos en el espejo del otro para autocomplacernos en nuestra propia imagen y cómo construimos a los diversos Otros en nuestra cultura (p. 62).

El término *especismo* (*speciesism*) fue acuñado por el psicólogo Richard D. Ryer¹⁴ en 1970 y es, siguiendo las definiciones de la RAE (2017)¹⁵:

- *Discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores.*
- *Creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio.*

Hay diferentes formas de especismo; por ejemplo, tener una consideración basada en la simpatía o la afinidad hacia algunas especies no humanas como perros o gatos, pero no tenerla hacia otras percibidas o aprendidas como desagradables, como reptiles o roedores. Animales salvajes o en peligro de extinción percibidos como relevantes y dignos de proteger, frente a otros animales considerados plagas, como las palomas en el medio urbano. O la diferenciación observada y analizada en el presente texto entre animales ‘de compañía’ y ‘de consumo’, unos merecen compasión y cuidados, los otros son comida. Y una definición más exacta en palabras de Ávila Gaitán (2014):

El especismo antropocéntrico es una máquina, una máquina jerárquica, que mantiene sistemáticamente unas posiciones de privilegio y coloca unos de sus componentes continuamente al servicio de otros. La máquina de jerarquización especista antropocéntrica es el nombre de un conjunto de elementos tecno-bio-físico-sociales ensamblados, es, en suma, como le llamamos a un orden de alcance global que re/produce regularmente la subordinación, explotación y sujeción animal.¹⁶

¹⁴ Web sobre Richard D. Ryder. Recuperado 7 de junio de 2018 de: <http://www.62stockton.com/richard/index.html>

¹⁵ Consultado a través del diccionario online de la RAE. Recuperado en junio 2018 de: <https://dle.rae.es/?id=GX58T29>

¹⁶ En Ávila Gaitán, I.D. (2014, 28 de octubre) *Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas –de- vida: una propuesta política (ya en marcha)* En Desde Abajo. Recuperado el 9 de junio de 2018 de www.desdeabajo.info

4.5 Extrañamiento y sentido común

El *extrañamiento* de Álvaro respecto a la forma de ser con los animales de Olivia y Julen me permite ver a mí también con *extrañamiento* mi propia posición, afín a la de la pareja. Para Álvaro, nuestras prácticas alimenticias, por ejemplo, le son ajenas, no parece juzgarlas porque apenas sabe de ellas, incluso muestra curiosidad y está abierto a que un día vayamos todos a un bar vegano a cenar.

Álvaro: ¿Entonces tú salchichas no comes?

Yo: Vegetales...

Álvaro: Es que como no trato con ese “ganao bravo” (veganos) pues no sé...

(Risas)

Olivia: Álvaro, un día vas a venir a merendar y te voy a poner chorizo (vegetal)

Anoche fuimos a un bar y estos se comieron una hamburguesa.

Álvaro: No era hamburguesa...

Yo: Sí, pero vegeta. Yú ves el beicon y es igual, pero no es de un animal.

Álvaro: ¿Y cómo es el beicon que no es de un animal?

Nuestra forma de tratar con los otros animales le hace gracia. Nos llama “ignorantes” porque les damos besos y porque para abrigar a los corderos supervivientes del abandono “les pusieron abriguitos, mantitas y luz roja” cuando “lo que necesita un cordero para sobrevivir es el calostro de la madre”. Olivia dice que no es que a ella le guste vestir a los animales o humanizarlos, pero en aquella situación con los corderos huérfanos no sabían qué más hacer para darles calor.

Cuando Álvaro me trae a un cordero para enseñármelo lo hace atrapando sus cuatro patas juntas con una sola mano. Yo me apresuro a cogerlo en brazos. Él los coge de forma que pueda inmovilizarlos, evitar que se escapen o se revuelvan. Nosotras buscamos su comodidad y protección, darle afecto, como haríamos con cualquier cría. Si Álvaro tuviera nuestra perspectiva sería muy difícil hacer lo que hace. En una ocasión llegó a dar un beso a una chivita indultada de quince días (de ella hablaremos después); esto fue motivo de nuestras bromas porque “se estaba volviendo ignorante como nosotros”. Olivia riendo le amenazó con contar en el pueblo que le había dado un beso a una cabra. Aunque hay en él muchos signos de empatía y simpatía hacia los animales, la distancia antes aludida es imprescindible para poder cumplir con un proceso en el cual esas crías acaban en el matadero.

Olivia nos habla de una cría de jabalí que encontraron abandonada: “En la granja estaba supernervioso, venga chillar, así que me lo llevé a casa. Nos lo metimos en la cama Julen y yo a echarnos la siesta. Dormía en la cabeza de Julen”. Álvaro disfruta con la anécdota y se ríe imaginándolos.

En otra conversación hablamos de ver a los animales solo por su rendimiento económico y no por el valor intrínseco de sus vidas. Olivia señala a María y dice: “Ella me costó 500€”. María es una gallina, fue atacada por una comadreja y para poder salvarle la vida hubo que amputarle una pata. Esa operación costó 500€ y un gran esfuerzo por encontrar un veterinario dispuesto a operarla, ya que no es habitual pensar en salvar a una gallina. Desde el punto de vista económico, matarla y comprar otra es más rentable, con 500€ se pueden comprar muchas gallinas. Álvaro pregunta cuántos huevos ha puesto y Olivia responde: “Los que pone se los come ella que bastante esfuerzo hace la pobre”. Esto también hace reír a Álvaro que no concibe ni gastar 500€ en operar a una gallina, ni que esos huevos que pone le pertenezcan porque, como dice Olivia, “le cuesta un buen esfuerzo ponerlos”. Sin embargo, él sí se gastó mucho dinero en un perro que había trabajado para él durante años, cuando fue atropellado.

El veterinario me dijo que era mejor matarlo, pero como yo me había servido de él... es lo que me jode... ¿Pa' que lo voy a matar? Lo llevé a la cochera. Un día le llevé un sofá y estuvo el perro igual tres años en la lonja tumbao en el sofá. Después andaba bastante mejor. Cuando veía que me iba, quería venir conmigo y empezaba a ladrar y lo llevaba un día y lo dejaba tres en casa. Aquel perro murió en casa, aquel perro me costó mucho dinero. Si en el momento digo, mátaló, gano dinero... Pero que hay sentimientos que no...

Más allá de cuestiones económicas, la perspectiva de Álvaro de los otros animales también es distinta en otros aspectos, lo comprobamos al volver a hablar de santuarios.

Álvaro: Mira, te voy a decir una cosa, no voy yo a los santuarios esos porque voy a ver a los animales y me gustan y luego me va a dar pena marcharme...

Yo: Y si tuvieras la vida resuelta ¿preferirías trabajar allí?

Álvaro: A ver cómo lo explico.... Yo tengo la mentalidad de cuidar a mis animales.... Soy consciente de que mis animales se van a morir un día, pero los veo crecer... Ahora voy allá de cuidador como dices tú, tengo un sueldo, y hoy viene una vaca.... manca... y yo no valgo para estar viendo al animal andando sin mano o sin pata.... O que le falte una oreja, animales desgraciaos...

Olivia: Pero ahí sabes que se va a hacer lo posible para que vivan bien.

Álvaro: *Sí, si no te digo que no se haga para vivir bien... Pero ver una gallina sin pata... [mira a María]*

Olivia: *Pero si no la llevo a operar estaría muerta... La opción era amputar la pata y que pueda vivir lo mejor posible...*

Álvaro: *O pagar los 500€ que te costó. Esa era la opción pagarlos o no.*

Olivia: *Eso yo no lo sabía, no pregunté precio. Era el tema ese, yo no sabía si iba a poder vivir bien y hacer vida normal...*

El extrañamiento es recíproco, Olivia, Julen o yo no podríamos criar a un animal, verlo crecer y asumir que su destino sea el matadero cuando apenas ha empezado a vivir, como es el caso de los corderos. Para Álvaro, un animal lisiado o, como él dice, “desgraciao”, es poco comprensible. La construcción de sus ideas acerca de los otros animales, están entrelazadas con aspectos económicos, prácticas comunes aprendidas en su medio y, por tanto, *naturalizadas* y con una percepción diferente a la nuestra acerca del bienestar animal. Aún así se da entre nosotros un *sentido común* (Rabinow, 1992).

4.6 Indultos y violencia legitimada

Cuando le pregunto a Álvaro si puedo visitar el lugar donde tiene a las ovejas y demás animales me dice: “Si quieres venir, ven, pero luego lo mismo te vas a comer el coco...” Se refiere a que veré a animales destinados al matadero. Al día siguiente voy a visitarlo con Julen. Es una nave con terreno alrededor, cerca de una carretera secundaria y con monte detrás donde lleva a las ovejas a pastar.

Al llegar lo vemos con una chivita blanca en brazos y antes de que podamos hablar se apresura a decirnos: “¡Esta está indultada! Vivirá aquí hasta que muera de vieja”. Sobre el motivo del indulto responde: “Es hembra y es blanca; tengo otras negras, marrones, pero ninguna blanca...”. Le pregunto si los indultos son habituales en la ganadería. Me dice que sí, que cada año se indultan entre 40 y 60 y añade: “Hay algunos que todas las que les pare roja o negra la crían. Yo tengo negras... lo que no tenía es blanca, blanca, total. Digo, pues, a esta la indulto”.

Los indultos constituyen una práctica presente en la tauromaquia, el artículo 83¹⁷ de su Reglamento dice al respecto:

En las plazas de toros de primera y segunda categoría, cuando una res por su trapío

¹⁷ El Reglamento puede consultarse en el BOE. Recuperado el 19 de junio de 2018 de: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1996-4945>

y excelente comportamiento en todas las fases de la lidia, sin excepción, sea merecedora del indulto, al objeto de su utilización como semental y de preservar en su máxima pureza la raza y casta de las reses...

En el plano simbólico, Julian Pitt-Rivers (1984) sostiene que el cometido del toro bravo es simbolizar la naturaleza salvaje. Siendo en la corrida moderna un animal doméstico, el animal ha de ser sometido a una selección rigurosa y ser aislado del rebaño para que se enfurezca y cumpla lo que se espera de él en la plaza. Cuando su comportamiento animal es tal como el humano espera, éste, desde su omnipotencia, le concede el privilegio de vivir. En la interpretación de Pitt-Rivers del sacrificio ritual del toro también podemos hallar la distancia animal/humano como clave, pero en un sentido muy distinto:

... el toro da su vida para que los hombres puedan recuperar las fuerzas de la naturaleza que han perdido en su condición de civilizados. Orgullosos de su civilización, que les ha separado de la naturaleza y los ha distinguido de los animales, pero al mismo tiempo, desposeídos de su masculinidad, cualidad natural, por esta misma civilización, conciben la Naturaleza al revés que los animales: el acto contra-cultura para los humanos es natural para las bestias, que copulan precisamente en el momento de las reglas. Al diferenciarse del reino animal por este tabú, la Humanidad afirma su superioridad, pero también se arriesga a perder lo que posee, a pesar de todo, gracias a la Naturaleza: la fertilidad (p. 102-103).

Resulta perverso que sea necesario incidir en lo obvio: el toro no da su vida, ni nos da nada por su propia voluntad; es el humano quien se apropia de ella para construir sobre la humillación, el miedo, el sufrimiento y la muerte del animal sus propias representaciones. La violencia ejercida sobre el cuerpo del toro no es solo física, sino simbólica, en el sentido de legitimar sus significados (Bourdieu y Passeron, 1979). Y estos se legitiman a partir del distanciamiento del *otro* animal, cuya vida, por no ser humana es susceptible de ser seleccionada, manipulada, usada, dominada, eliminada (o indultada). Si se tratase de una vida humana, el proceso de legitimación para ejercer la opresión y la violencia, tal como atestigua la historia, pasaría por su animalización o cosificación; sin embargo, en el *otro* animal esta cualidad parece venir dada por la naturaleza, y, sobre ella, se van agregando valores tradicionales, económicos, políticos, sociales y/o institucionales en un entramado complejo y poderoso que se reproduce, incorpora y perpetua hasta ser cuestionado, pudiendo entonces ser deconstruido y

reconstruido. Sin garantías ni verdades absolutas, sino a partir de ver al *otro* desde lo que compartimos, acercarnos también para verlo con otros ojos que no sean los del dominio, el sometimiento o la posesión.

En una nueva visita a Guardavidas le pregunté a Álvaro más detalles sobre los indultos en ganadería y me responde:

Yo últimamente... cada vez hay más indultos, ya me da pena. Me voy a tener que hacer de vuestro partido, pero entero. [Risas] Que me pone mi madre de comer carne y me lo pienso. Te lo juro por Dios ¿eh? Fuera bromas. Antes iba al matadero más contento... y ahora entro por la puerta y veo un pobre animal, ahí y... pobres animales... El otro día bajó mi hermano conmigo y había 28 o 30 caballitos y los miraba y yo decía pobres caballitos y mi hermano: "Pero... ¿ahora te estás haciendo animalista?"

No sabemos con certeza si Álvaro realmente se está cuestionando lo que ha hecho toda su vida. Es un hombre de 44 años, dos más que Olivia y Julen. Su vida desde niño ha estado ligada a los *otros* animales en un contexto muy concreto. En el tiempo que he pasado con él me ha parecido un hombre sensible, confiado, abierto y honesto al que, como el mismo dice, "le cuesta salir de sus animales". De las pocas veces que sale fuera, le gusta ir al caserío, "porque hay animales y estoy en mi salsa. Si van al bar [sus amigos o familia], que tienen la costumbre de ir a *chiquitear*, me siento igual que una *patá* en los cojones". Olivia siempre se refiere a él como "un caso especial y alguien entrañable, a pesar de dedicarse a lo que se dedica"

4.7 Animales con nombre y animales numerados

Al preguntarle a Álvaro si los animales tienen nombre me responde que no. "¿Ni siquiera los perros y los burros?" –insisto. Se ríe como si me estuviese preocupando por cosas irrelevantes y dice: "¿Qué quieres? ¿Que nombre a los perros?". La burrita más joven se llama Platera porque, según dice, en las casas tiene que haber una Platera. A la cabrita indultada nos propone que decidamos nosotros el nombre. Las ovejas, corderos y cabras, aunque estén indultadas, como norma, no tienen nombre. Para comunicarse con el rebaño y dirigirlo cuando lo saca al monte lo hace con vigorosos gestos corporales y sonidos con la boca. Mientras estamos allí, saca a una parte del rebaño de la nave con el objetivo de traer de vuelta a algunas crías que no saben o no quieren bajar del monte. En menos de 15 minutos están todas de vuelta.

En el contexto actual, los animales destinados al consumo humano no son animales nombrados, son animales numerados. Esta práctica para otorgar una identidad a determinadas especies aparece explicada así en la web del Ministerio de Agricultura, Pesca y Ganadería:

La identificación de los animales constituye una práctica ganadera habitual que se remonta a la antigüedad. Si en un principio se realizaba para diferenciar animales valiosos o para asegurar la propiedad de los animales para evitar robos y fraudes, en la actualidad se utiliza con fines tan diversos como la gestión de las primas ganaderas o la realización de campañas de saneamiento. Y se ha convertido en un elemento fundamental para garantizar la seguridad de los alimentos de origen animal, al permitir rastrear el origen de los mismos desde la mesa hasta la granja. El tipo de identificación empleada en las diferentes especies ganaderas varía en función de factores como el valor individual de los animales, el tipo de manejo o de cría, o los riesgos potenciales derivados de los mismos.¹⁸

Los animales ‘de ganadería’ o ‘de consumo’ son, pues, construidos como propiedades o bienes que han de ser gestionados de diversas formas para beneficio (o para evitar el perjuicio) humano. Cuando nacen ovejas, vacas o cerdos son identificados con una marca en la oreja derecha y un auricular electrónico. Los que serán sacrificados antes de los 12 meses bastará una marca auricular en la oreja izquierda donde conste el código de la explotación de nacimiento. El resto es identificado por un crotal o un tatuaje con un código alfanumérico.

Los animales denominados ‘mascotas’, algunos también usados para trabajo, como es el caso de los perros empleados en el pastoreo o la caza, tienen nombres dados por los humanos con fines, por una parte, meramente administrativos, sujetos a leyes y empleados para identificar, censar, clasificar o ubicar al animal domesticado y a su humano. Y por otro lado, esos nombres suelen responder a cuestiones afectivas, a gustos o a significados específicos del humano que lo otorga. La construcción de estas relaciones también se fundamenta en la propiedad. Tener o no dueño, es algo que confiere al animal ciertos derechos y hasta un estatus. Al igual que la posesión de determinadas razas o especies de animales es un modo de construir identidades humanas.

¹⁸ Sobre la identificación animal en Ganadería. Recuperado el 14 de junio de: <http://www.mapama.gob.es/es/ganaderia/temas/trazabilidad-animal/identificacion-animal/>

Nombrar a alguien es dotarle de un significado. El nombre contiene el significado de quien lo otorga y éste no necesariamente habla de ninguna cualidad o característica intrínseca de quien lo recibe. Para Olivia, Julen y, más especialmente, en los grandes santuarios, nombrar a los animales tiene una importancia no solo afectiva, y de reconocimiento del otro animal como individuo, sino también simbólica. Esos animales han evadido al sistema que los explota. Vacas desechadas por no rendir beneficios, cerdos que han tenido la suerte de caerse del camión camino al matadero, no ser atropellados y ser encontrados providencialmente por un humano o humana que decide ayudarlos, ovejas abandonadas, solas, lejos de su grupo para dejarlas morir porque enfermas son un estorbo, atadas a un árbol o con los crotales arrancados para evitar la localización de la explotación de donde han sido excluidas, perros despreciados por cazadores, gatos condenados al sacrificio, gallos usados para experimentación, pollos *broiler* seleccionados para engordar mucho, rápido y ser así más rentables con no pocas consecuencias en su salud y calidad de vida, gallinas con sus cuerpos reventados a fuerza de poner el mayor número de huevos posible, “animales capricho” como cerdos vietnamitas, que dejan de ser adorables cuando crecen más de lo esperado o ponis soñados por niños, comprados por sus padres o madres y descartados como cualquier juguete, etc. Ninguno de estos ejemplos corresponde a suposiciones, sino a individuos que he conocido personalmente durante la realización de este trabajo y al margen de él.

Animales con historia, animales ahora visibilizados, animales nombrados. Ellos y ellas son convertidos en símbolos, pero no bajo la luz de tradiciones o de los discursos, representaciones y prácticas de quienes que disponen de sus cuerpos y de sus vidas, sino justamente en oposición a ese sistema explotador. Sus historias, su visibilidad, sus nombres han de servir, no solo para ubicarlos con garantía fuera de la explotación, el uso y el abuso, sino para mostrar que son alguien y no algo.

Paradójicamente, ante la ley, los santuarios antiespecistas e incluso el pequeño proyecto de Olivia y Julen son considerados ‘explotaciones ganaderas’ y se rigen por la misma normativa. El sistema legal no parece concebir a vacas, cerdos, ovejas, corderos, gallinas, cabras... al margen de su uso y consumo. Aunque recientemente se han sentado algunos precedentes para que esto cambie. Es el caso de Carmen, una vaca residente en el santuario *Wings of Heart* que, al no pasar los controles de ganadería, se ordenó su envío al matadero sin tener en cuenta que esa vaca no pasaría a la cadena alimentaria. Finalmente, y gracias a la movilización popular y el empeño de los

fundadores del santuario y de su abogada, se consiguió que la Comunidad de Madrid reconociera a Carmen como animal de compañía.¹⁹

Aunque estoy contraponiendo los animales numerados en ganadería frente a los nombrados en los santuarios, no quiero dejar de mencionar la tradición gallega de poner nombres a las vacas. Al parecer, de unas 600.000 censadas, la gran mayoría, además de número también tiene nombre. Esto responde a su importancia tradicional, económica, social y familiar en un medio rural donde las vacas “eran un miembro más de la familia. Hacían el trabajo más duro en el campo, dormían bajo el mismo techo que sus amos, daban leche, carne y calor” (Arnáiz, 2014).²⁰ Este nombramiento también se da en otros lugares del país. Por ejemplo, José (Vizcaya), del que hablaré en la segunda parte del trabajo, en su narración de una anécdota con una vaca explica que “el aldeano llama a alguna por su nombre: ‘¡Pinta!’, y es esa la que muge”. En cualquier caso, aunque en el entorno rural la vaca es reconocida y recibe un trato benevolente e incluso afectuoso, muy alejado del recibido por las vacas de ganadería intensiva, su importancia sigue debiéndose a lo que ‘da’: trabajo duro, leche, calor y carne. Y, en este sentido, sigue habiendo una diferencia clara con respecto al significado de ser nombradas.

Como afirma el historiador Jason Hribal (2012) en *Los animales son parte de la clase trabajadora*: “Los animales no se convierten ‘naturalmente’ en propiedad privada, al igual que las humanas no venden naturalmente su fuerza de trabajo. Más bien, existe una historia activa, acerca de la expropiación, la explotación y la resistencia” (p.11).

4.8 “Las ovejas no te engañan”

El punto de vista de Pedro, el carnicero del pueblo, es muy pragmático. Me dice que “las ovejas no te engañan” porque siempre dejan beneficio. Le pregunto si se debe a la leche, la lana y los corderos y responde que por la lana (en su caso) no y que la leche da dinero, pero es muy esclava por la rutina de ordeño y por tener que pagar a alguien que esté pendiente. “Aquí no se ordeñaban como explotación, más bien para consumo propio o como extra. Lo que sí da dinero son los corderos”. Añade que Simón (el pastor que abandonó a los animales en su nave) ganaba mucho dinero con las ovejas, pero “debía tener problemas con el juego...”

¹⁹ Noticia del caso de la vaca Carmen, recuperado el 11 de junio de 2018 de: https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Carmen-drama-vaca-actos_6_608649151.html

²⁰ Arnáiz A. (04/07/2009). *El santoral de las vacas gallegas*. El Correo de Galicia. Recuperado el 2 de junio de 2018 de <http://www.elcorreogallego.es/galicia/ecg/el-santoral-de-las-vacas-gallegas/idEdicion-2009-07-04/idNoticia-444777/>

Yo: Más allá de los animales como negocio ¿ha convivido con alguno que haya considerado especial de algún modo?

Pedro: He tenido animales toda mi vida. Perros para que te den compañía y cariño, pero no dan otro beneficio, más bien gastos... ¿Tú tienes perros?

Yo: Sí, conmigo viven dos.

Pedro: ¿Y para que están?

Yo: Bueno, para mí son familia...

Pedro: Cariño, compañía y gastos...

Acerca de qué es para él maltratar a un animal, Pedro responde: “No darles de comer. Fuera de eso...”. Luego parece pensarlo mejor y añade: “Bueno... y pegarles. No darles de comer y pegarles es imperdonable. Hacer eso es para meter al tío en la cárcel”.

Con el criterio del carnicero sobre el maltrato animal enlazamos con la segunda parte donde retomaremos las consideraciones y paradojas surgidas en los lugares donde dibujamos los límites del maltrato cuando éste recae sobre los otros animales.

5. Análisis Etnográfico – Parte II

En esta segunda parte presentaré las experiencias de un total de seis personas. Todas son familia, menos Idoia que ha sido profesora de Nagore y de su hija. Mantendré sus propias narraciones y, a partir de sus reflexiones e ideas y/o en conversación con ellas, expondré cuestiones como qué es el maltrato animal, los otros animales en la alimentación humana o la cultura de las ovejas.

5.1 José, Idoia, Nagore y Mai

José ha sido camionero, actualmente está jubilado. Ha crecido en Vizcaya en un entorno semirural donde los otros animales eran criados en las propias casas o en otras cercanas para consumo, trabajo y compañía. Me cuenta: “Yo tenía un perro repartiendo pan, un pastor alemán hijo del perro de un ciego. Le envenenaron al pobre hombre”. Actualmente no tendría en casa perros u otros animales porque vive en un piso, aunque le gusta la compañía de Kika, la perra que vive con su hija Nagore. No le gusta la tauromaquia, especialmente, cuando “pinchan al toro desde el caballo” y no entiende la finalidad de criar perros o gallos para peleas, pero no es algo que le afecte especialmente. Para él quienes tienen perros en un piso y no los sacan son maltratadores.

En relación con las peleas gallos y otras fiestas tradicionales el antropólogo Eloy Gómez Pellón (2017), realiza un análisis comparativo y apunta:

Se da la circunstancia de que entre el mundo del toro y el del gallo de pelea existen numerosas concomitancias, propias de las sociedades tradicionales. El culto a la virilidad, a la valentía, al honor (¡palabra de gallero!) y otros están muy presentes en ambos contextos. La invocación de la tradición es tan característica entre los entusiastas de los toros como entre los de los gallos de pelea. Asimismo, la selección artificial de los ejemplares conduce a la búsqueda de los gallos mejor dotados, esto es, de fenotipos privilegiados, a partir de sus características heredables (p.162).

En el mismo artículo, y siguiendo los estudios de Geertz sobre las peleas de gallos en Bali en la década de los cincuenta del siglo pasado, Gómez Pellón (2017) apunta a un trasfondo similar presente en estas prácticas en España y en otros lugares del mundo. El juego no es tanto el del dinero, “el juego profundo es el de los galleros y el de los apostadores que se juegan el estatus en la pelea de gallos. Y, como en todas partes, también en España hay narcisismo, machismo, clientelismo y violencia” (p. 164)

Idoia ha sido profesora de primaria de la hija y de la nieta de José, actualmente está jubilada. Es cuasi vegetariana por motivos de salud y ética ecológica. Para ella los otros animales “no son iguales a las personas”; afirma respetarlos, a la vez que muestra un claro distanciamiento entre el lugar de las humanas y las no humanas:

Las personas han domesticado a los animales para ayudarles en la agricultura, en la caza, para cuidar la casa, pero ahora, con la evolución, se han convertido en otros objetos, objeto de lujo... Yo es que ahora lo tengo claro, no tengo perros por eso... Todo el mundo a mi alrededor que tiene perros lo meten en casa y lo tratan como a las personas. Mi hermano tiene un perro y cuando viene le digo: “Al garaje”. Y dicen: “¿No quieres perro?”. Y digo: “No, porque nosotros si tenemos perro lo vamos a tener en la calle, en la caseta o, si es muy pequeño, en el garaje”. Cuando hemos tenido perro, ha estado en la calle y lo sacábamos al monte. Eran muy indisciplinados porque, claro, como no estabas con ellos... Los pastores, por ejemplo, tienen el perro pastor y están siempre con ellos, pero no creo que los tengan en la cama... Los perros están contentos. Yo te digo que a un perro pastor lo metes en casa y se vuelve loco...”

Nagore tiene 32 años, ella es quien inicialmente me habla de su familia y a partir de quien surge este apartado de conversaciones. Convive con una perra que fue abandonada dos veces siendo aún cachorra, y con un gato encontrado en la basura. No

se había ni planteado lo que sucede con los animales ‘de consumo’, hasta que su cuñada, Nahia, empezó a salir con Iker. De las reflexiones surgidas respecto a la diferenciación entre animales ‘de granja’ y ‘de compañía’ recuerda una experiencia:

Una vez estábamos trabajando en el bar y un cliente nos dijo que nos iba a traer una gallina o un pollo para hacer el caldo. Digo: “Vale, tráemelo”. Me trae la gallina viva y me la deja ahí. Y digo: “Y ¿qué quieres que haga yo con esto?”. “Pues coges y la pegas aquí, zas”. Y yo: “Sí, claro, así de fácil”. “Claro, hija, eso se ha hecho toda la vida”. Le digo: “Yo no puedo matar esto”. No pude.

Pues vino un vecino mío y se metieron en la parte atrás del bar y la mataron. Yo lo oía y estaba así [se tapa las orejas]... Yo no pude, pero tampoco hice nada por evitarlo. ¿Sabes?, a veces no entiendo por qué pienso así. Me duele que lo hagan, pero no hago nada...

Mai es la madre de Nahia y la suegra de Nagore, está jubilada, también ha vivido de cerca las matanzas y las casas con animales para consumo propio. Sin embargo, desde niña, esto le ha supuesto enfrentamientos con su familia y, según sus palabras, “pasarle muy mal” cuando sacrificaban a los animales de la casa para alguna comida familiar:

Cuando iba al pueblo, con 8 años o así, recuerdo que tenía una tía muy salvaje, cada vez que la perra tenía una camada, los cogía, los aplastaba con unas tenazas y los enterraba vivos... Y yo, es que no sé....

Mis tíos tenían, vacas, ovejas, cabras, gallinas, perros... En un pueblo, lo normal. Bueno, pues un año estábamos de vacaciones todos juntos, toda la familia, y dice mi tío: “Pues para celebrarlo vamos a matar un cordero”. A mí me encerraron en una habitación. Era una casa vieja, pasabas por la cuadra donde estaban los animales y al fondo tenías todas las habitaciones. Todas con sus llaves de esas grandes y las puertas de madera con agujeros (por los que veía y oía). No sabes la que monté desde la habitación, gritándoles, insultándoles... En esto que le pegan el hachazo al cordero, le cortan la cabeza... Todavía me acuerdo.... el cordero con la cabeza colgando corriendo por allí. Y yo: “¿¡Veis, veis, como no se quiere morir!?” Yo no comí cordero, claro, y estuve días sin comer carne ni nada... Esa imagen la tengo grabada...

José escucha la narración de Mai y comenta: “¿Con un hacha? ¡No jodas! ¡Eso es un asesinato!”. Luego puntualiza que así no se mata a un cordero, “hay que sangrarlo primero para que pierda fuerza y se atonte”. Él ha matado animales, afirma haber comido gato y perro y recuerda a un hombre de su pueblo que criaba gatos para comer en una época en que “había gazuza”. Nagore dice que también ha comido gato y se enteró después. Y Mai especula sobre si podría haberlo comido sin enterarse.

Mai: En casa de mi abuela, toda la vida se ha hecho la matanza (ellos) se han comido los jamones, yo no... Si mi hermano traía una perdiz que había cazado yo ya no comía, pero los [animales] de fuera [de casa] no lo ves o no lo quieres ver... Yo sé que sienten... pero no lo he pensado nunca. Nahia ahora me va contando cosas... He estado en granjas, he visto como les han dado de comer... Tengo una amiga en Burgos que tiene una granja de pollos y estaba todo el día dándoles de comer... yo vi que estaban allí, que no se movían pero...

Yo: ¿Estaban en jaulas?

Mai: Claro... les daban de comer, agua, les limpiaban y les ponían paja...

Nagore: Pensamos que maltrato es que les peguen y ya está...

5.2 Entonces, cuando hablamos de los otros animales ¿qué es maltrato?

El artículo 337 del Código Penal recoge las penas por maltrato animal²¹, expondré partes de los cuatro puntos donde se describen los procedimientos, medios e intensidades de lo que se considera penado y subrayaré unas pocas palabras clave sobre las que hablaré a continuación. Es importante aclarar que se refiere a animales que “vivan bajo control humano temporal o permanente”, incluyendo tanto a los animales ‘de consumo’ como ‘de compañía’ e, incluso, salvajes si éstos se encontraran bajo control humano.

1. *Será castigado con la pena de tres meses y un día a un año de prisión e inhabilitación especial de un año y un día a tres años para el ejercicio de profesión, oficio o comercio que tenga relación con los animales y para la tenencia de animales, el que por cualquier medio o procedimiento maltrate injustificadamente, causándole lesiones que menoscaben gravemente su salud o sometiéndole a explotación sexual...*

2. *Las penas previstas en el apartado anterior se impondrán en su mitad superior cuando concorra alguna de las circunstancias siguientes: a) Se hubieran utilizado*

²¹ Se puede consultar el Artículo 337 completo en el BOE. Recuperado el 17 de junio de 2018 de: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444>

armas, instrumentos, objetos, medios, métodos o formas concretamente peligrosas para la vida del animal. b) Hubiera mediado ensañamiento. c) Se hubiera causado al animal la pérdida o la inutilidad de un sentido, órgano o miembro principal. d) Los hechos se hubieran ejecutado en presencia de un menor de edad.

3. Si se hubiera causado la muerte del animal se impondrá una pena de....

4. Los que, fuera de los supuestos a que se refieren los apartados anteriores de este artículo, maltrataren cruelmente a los animales domésticos o a cualesquiera otros en espectáculos no autorizados legalmente, serán castigados con una pena de multa de uno a seis meses...

Saber que el Código Penal contempla penas por maltrato a animales de otras especies puede dejarnos con la sensación de que todo está bien respecto a ellos porque hay leyes velando por sus intereses. Pero fijarnos en esas palabras clave: “que maltrate injustificadamente” y “no autorizados legalmente”, en realidad nos habla de la *justificación* y de la *autorización legal* como herramientas empleadas para legitimar prácticas comunes y cotidianas. Prácticas que incluyen muchas de las acciones, instrumentos e intensidades (incluida la muerte) expuestos en el artículo. Éstas serán consideradas, pues, maltrato o no en función de los intereses humanos en juego que, por todos los procesos que articulan, no son pocos.

También me gustaría llamar la atención sobre un aspecto del primer punto de este artículo 337, el que se refiere a someter a los *otros* animales a la explotación sexual, acerca del cual caben algunas preguntas para la reflexión. La tenencia de hembras inseminadas artificialmente (o mediante cópula) con el fin de vender los hijos e hijas resultantes o extraer su leche con fines económicos ¿es explotación sexual? ¿Y el uso, compra y venta de sementales con diversos fines? Rentabilizar al máximo el sistema reproductivo de hembras (gallinas) sin que las brutales consecuencias sobre sus cuerpos importen ¿lo sería? ¿O en lo referente a la explotación sexual de los *otros* animales solo cabrían actos de zoofilia? En cualquier caso, lo único que no está justificado ni legalizado es esto último. Dado que a través de la legalización y la justificación se regulan y permiten muchas formas de causar daño y/o matar a los *otros* animales ¿cabría entonces una lectura diferente de la ley? Algo así como:

El maltrato (al otro) animal, causándole lesiones que menoscaben gravemente su salud o sometiéndole a explotación sexual está justificado en todos aquellos casos en los cuales sea conveniente para los intereses humanos, incluso si al animal se le causa la muerte, se usan armas, objetos o métodos peligrosos para la vida del

animal, pierde alguno de sus órganos o sentidos o se ejecuta en presencia de un menor de edad. Se permite maltratar cruelmente a animales domésticos o cualesquiera otros en espectáculos siempre que éstos se autoricen legalmente

Como bien me decía Pedro, el carnicero de Guardavidas: “Yo todo lo que hago es legal”. Efectivamente, la dominación, la opresión y la violencia ejercida sobre los *otros* animales, es legal y esto a día de hoy es incuestionable. Pero sí es posible analizar, cuestionar y desmontar los modos en que se legitiman y establecen estos sistemas de verdad en el sentido *foucaultiano*. Porque legal no es sinónimo ni de ética ni de justicia ni tampoco de verdad.

El *otro* animal es construido en un contexto social humano, antropocéntrico y lleno de contradicciones donde, por un lado, se habla de *respetar* e incluso *querer* a los animales, mientras “millones de animales-no-humanos son condenados a experimentar infiernos que no caben en la palabra genocidio” (Ávila Gaitán, 2014, p. 68).

5.3 Nahia e Iker

Nahia (hija de Mai y cuñada de Nagore) e Iker son pareja. Él es vegano desde hace unos seis años. Cuando empezaron su relación Nahia pensaba, más o menos, como su madre y Nagore. Empatizaba con los animales visibles, los domesticados, pero no se planteaba nada acerca de los animales que pasaban por su plato o estaban en su ropa, ni cuestiones como los circos, los zoológicos o la experimentación en animales.

Iker no recuerda tener una relación especial con los animales ni estar especialmente concienciado respecto a ellos. Y no considera necesario que te gusten o abrazarlos para respetarlos. “Como no tienen que caerte bien todos los seres humanos para que haya respeto”. Mientras estudiaba sociología en la facultad había bastantes vegetarianos en su entorno, pero no sentía que aquello fuese con él. En Kukutxa²² también había un buen número de vegetarianos/veganos y los veganos le resultaban especialmente raros:

Fíjate que paradoja, ahora yo soy yo el raro [risas]. Después, en la facultad, a través de gente involucrada en el movimiento antiespecista empecé a leer cosas de Peter Singer, de liberación animal, encontré mucha información sobre cómo funciona la

²² Kukutxa es el nombre de un *gaztetxe* (centro social okupado) en Bilbao, que fue desalojado y derribado en 2011, tras 15 años funcionando como centro cultural autogestionado. Fue y es considerado un referente para el resto de *gaztetxes* del País Vasco.

explotación animal... Ahí me hizo un clic la cabeza y empecé a replantearme las cosas... Pero aún no dejé de comer animales. No acababa de vincular lo que hacía con lo que sabía...

Luego, en un viaje a la India, permanecí un tiempo en un pueblo donde no se hacían sacrificios, en ese tiempo no comí carne ni nada de origen animal y me sentí bien. Me di cuenta de que se podía vivir bien comiendo así. Me dije que a la vuelta comería solo algo de carne o pescado algún día de la semana. Pero al regresar comí pescado y me sentó fatal. Seguí con la idea de comer, por ejemplo, pollo un día a la semana, pero no pude. Era como si mi cuerpo lo rechazara, porque me sentaba mal. Y pensé “¿Qué sentido tiene comerlo un día a la semana? ¿Para qué?”

Más adelante, en una charla antiespecista, me di cuenta de que yo simplemente ya no comía animales, pero seguía participando de cosas iguales o peores [huevos, leche]. Era incoherente. Un fin de semana en el Viña Rock llevaba dos chocolatinas, de esas de Milka, en la mochila. Estuvieron allí todo el fin de semana y no me las comí. No ha habido vuelta atrás...

Las matanzas en casa, la cría de animales, etc. han sido parte de la infancia de Iker, pero no recuerda haber sentido rechazo o incomodidad al respecto en aquella etapa. Cuando acabó la universidad en Madrid, fue a visitar a su familia y, al explicar que no comía carne, su primo se burló de él diciéndole que se había vuelto un urbanita:

Me dijo que por qué no iba donde las gallinas a coger unos huevos. Sé que lo hizo para molestarme, pero fui. Ya las había visto antes del mismo modo y en el mismo sitio, pero en ese momento fue chocante verlas hacinadas allí. Me pareció tan falsa esa idea de que solo las gallinas industriales son explotadas...

Nahia recuerda que le encantaba la carne desde pequeña, sus recuerdos principales en cuestión de comida eran carne y macarrones con tomate, y ser capaz de comer cualquier cosa a cualquier hora, como paté para desayunar.

Cuando Iker entró en mi vida, yo era como muchas personas a las que cuando les digo que soy vegana me preguntan: “¿Y qué comes?, ¿lechuga? ¿Y la proteína?” [Risas] Recuerdo que cuando Iker y yo quedamos la primera vez vino a cenar a casa y no sabía que prepararle. Compré sushi y creo que algo de atún. [Risas] Claro, es que yo asociaba el vegetarianismo a no comer carne y el atún no me parecía carne. ¡Fue un desastre! Era como no conectar la idea de que un pez es un animal, quizás lo vemos más lejano que un perro o una vaca, pero es lo mismo...

Cuando Iker fue a vivir a casa de Nahia ella aún consumía alimentos de origen animal. Procuraba no hacerlo delante de él, pero había cosas que aún no entendía.

Nuestra primera conversación al respecto fue la compra. Él me dijo que evidentemente podría comer lo que quisiera, pero que él no iba a comprarme esas cosas, que tendría que comprarlas y cocinarlas yo. Lo entendí, pero no del todo, porque luego pensé: “Si yo le compro a él el tofu y el seitán ¿por qué no puede comprarme, qué sé yo, pescado o pavo? No digo algo de la carnicería, pero...”. En fin, que me llevó tiempo entender sus motivos y ahora veo gente a mi alrededor que le pasa lo mismo que me pasaba a mí.

Iker le dijo a Nahia que cuando estuviera preparada le pondría algunos documentales. Ella recuerda que “en los 5 primeros minutos de *Earthlings*²³ no podía dejar de llorar” Poco a poco fue dejando de comer animales hasta dejar atrás todos los productos de origen animal.

5.4 “No como animales”

Como hemos ido viendo a lo largo de este texto, los modos de llegar a la decisión (y a la acción) de dejar de comer animales (y de usar otros derivados procedentes de sus cuerpos) responden a procesos individuales y grupales diversos. Las motivaciones también son variadas, hemos visto, en el caso de Idoia, como su cuasi vegetarianismo era motivado por cuestiones de salud y de ecología. Si he titulado este apartado “no como animales” en vez de usar la palabra veganismo es porque, aunque no sea exacto para definir lo que implica el veganismo en su dimensión alimentaria, me parece más directa y expresiva a la hora de mostrar las razones éticas respecto a los *otros* animales y no confundirlas con otro tipo motivaciones.

“Hacer la conexión” es una forma común para expresar el hecho de haber descubierto que tras las comidas consumidas desde la niñez está la explotación y el sufrimiento de animales y/o el grado de los mismos. Es obvio que no se trata de que sean ignorantes respecto a que comían animales que había que matar antes de ser consumidos, pero la distancia entre ese hecho y lo que hay en sus platos y en los supermercados es grande. Lo hemos visto en los relatos de Nagore y de Mai. El

²³ *Earthlings* (2005) es un conocido documental sobre la explotación animal. Puede visualizarse en su web oficial: <http://www.nationearth.com/>

sociólogo Claude Fischler (1990), en *El (H)omnívoro*, se refiere a la distancia entre las situaciones tradicionales, en las cuales los alimentos son conocidos —es decir, se conoce y se es testigo de la procedencia e historia de éstos— y de las situaciones occidentales actuales en las cuales los productos son, como norma, elaborados lejos de la vista. A estos últimos los denomina OCNI (Objetos Comestibles No Identificados). Ese consumo de alimentos poco o nada identificables, según su argumentación, podría llevar a preguntarse por la propia identidad, algo así cómo: si no sé qué como no sé quién soy. Fischler habla también de “desestructuración” (p. 216) de las prácticas alimentarias. En el caso que nos ocupa, al dejar de comer animales se produce una desestructuración culinaria, pero no podemos hablar de una pérdida de significado de los alimentos, ni de los que dejan de consumirse ni de los que pasan a formar parte de la dieta. En ambos casos, esta decisión está cargada de significado, los que dejan de verse como alimentos dejan de hacerlo porque ya no son considerados ingredientes, sino los cuerpos muertos de seres sintientes y los que pasan a consumirse parten también de ese compromiso ético. Y, por supuesto, se genera una identidad, independientemente de cuánto se visibilice. Si siguiendo a Fischler se podía pensar “si no sé qué como no sé quién soy”, en este caso es justo lo opuesto: ‘quiero saber (y sé) lo que como porque no quiero que mi comida implique la muerte o la explotación de animales’. Así, vemos que la desestructuración culinaria conlleva una reestructuración.

La desestructuración en relación a buena parte de los alimentos anteriores, dado el carácter social de la comida, puede suponer desencuentros y negociaciones en el entorno. Estos serán más o menos profundos dependiendo de cómo esos familiares, amigos o compañeras entiendan y acepten (o no) esa decisión, y de la actitudes de ambas partes. La reestructuración se produce, pues, alrededor de una identidad más o menos visibilizada, de los nuevos alimentos y de las relaciones sociales en torno a éstos, como acuerdos con los más cercanos en torno a comidas grupales (familia, amigas, trabajo...)

Comer animales es normal, natural y necesario: este discurso es aludido y analizado por Joy (2013) en su libro *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, y es común a la hora de argumentar contra el ‘no como animales’. Idoia, por ejemplo, aludía a la “época de las cavernas” para justificar el consumo de carne en la actualidad; limitando, eso sí, la cantidad y mejorando el trato a los animales. En nuestra sociedad comer animales (algunos animales) es ‘lo que se ha hecho y se hace’, ‘lo normal’ y el consumo de los mismos en platos, comidas familiares, festivas, de amigos o de trabajo se vincula a lo afectivo y a lo social. Los sabores, los

lores, los sonidos, los menús y las recetas que forman parte de nuestras vidas en un contexto cultural determinado están cargados de los significados de dicho contexto, de las emociones y experiencias, aunque también puede percibirse como algo obligado. Dando pie a diferentes resultados:

En mi familia hay que poner marisco y cordero por Navidad, si no, es como si no fuese Navidad. A mí me van más los patés raros, pato, pavita... Pero mi marido es muy clásico, si no hay langostinos y cordero le parece mal... (Comunicación personal, noviembre 2017, Mónica).

Me crié en una casa donde criaban y mataban conejos para vender. El sonido de los golpes al matarlos, el olor del lugar, recuerdo ver cómo las vísceras las echaban en un recipiente y subía humo por el calor que desprendían... Todo ello ha hecho que no pueda comerlo. Consumo carne de otros animales, pero conejo no, no puedo... (Comunicación personal, noviembre 2017, Jone)

Como hemos visto, para Iker, la comida que contenía animales supuso un cambio que se manifestaba físicamente, aunque él, al inicio, no pretendiera dejar la carne por completo. Tras un tiempo en la India, sin comer animales, a la vuelta, le sienta mal volverlos a comer. Pero las asociaciones psico-emocionales también cambiaron para él:

Un año, por navidades, salí a poner carteles por las calles con el tema de los corderos y cuando volvía a casa, en las casas de los vecinos salía el olor del cordero asado. Para mí era olor a muerte, no a comida, no podía pensar en ello como comida... Y pensaba: "Menos mal que en mi casa no son de poner cordero", pero justamente esa vez lo pusieron...

Otras personas no comen animales, pero asumen que lo haga el resto de la familia. Tere, de quien hemos hablado en la primera parte de este trabajo, me decía:

Siempre he sido muy rara pa' comer. Nunca he comido pollo o todo lo que tenga pluma, nunca he comido conejo. Porque yo he criado gallinas en mi casa y luego he visto como las mataban, como los pollos o los patos. Así que nunca he comido, conejo tampoco. En mi casa solo soy yo [vegetariana]. Luego cocino carne para los demás y todo... Mi marido se acopla, cuando vamos de vacaciones solos come

como yo, pero respeto que quiera comerse un chuletón. Yo no me lo como, pero no le digo que no se lo coma porque estoy delante.

Entre Tere y su familia, al igual que hemos visto en la historia de Nahia e Iker, hay negociaciones acerca de dónde están los límites de lo aceptable:

Resulta que el tío de la novia de mi hijo pequeño es pastor. Mi suegra le encargó un corderito [para Nochebuena] y lo tuvieron ahí [en casa de la suegra] toda la noche. Mi hijo me contó que estuvo toda la noche llorando llamando a la madre. Yo le dije que en mi casa no se iba a asar. Al final no se comió y lo tienen en el congelador. Si voy a casa de mi suegra, a mí me ponen mi comida...

Cuando me cuenta esta historia pregunto si en Guardavidas y los pueblos cercanos es habitual comprar el cordero vivo y matarlo en casa. Me explican que eliges al cordero y optas entre que lo mate el pastor o matarlo tú misma. Tere continúa:

No creo que tengan que ir al veterinario porque esos ya están certificados o como se diga. Si te lo mata el pastor te pregunta si lo quieres limpio o entero. [A mi suegra] el pastor se lo dio vivo, lo dejaron por la noche abajo en el portal y lloraba... Bueno, dice que repartió bastantes corderos por el pueblo y que la noche fue movidita con todos [los corderos] llorando... A mí no me gusta eso... A ver, yo lo he comido, pero desde que tuve uno en mi casa a biberón dos días...

Las asociaciones generadas entre lo que comemos y nuestras emociones y experiencias es tan innegable como diversa. Quienes toman la decisión de dejar de comerlos tienen que afrontar esa desestructuración culinaria de la que hablábamos anteriormente, dejar atrás comidas con un significado que, al tomar en consideración al animal que forma parte de ese plato, adquiere otro totalmente diferente. A partir de ahí, a la hora de elaborar platos sin animales, se buscan muchas veces sabores, texturas, etc. similares a los platos ya conocidos pero vegetales. En el mercado se pueden encontrar estos 'sustitutos' cada vez más logrados, en el sentido de que su apariencia y sabor son como los 'viejos' platos de origen animal. Por supuesto, no todas las personas tienen la necesidad de estos productos 'de imitación'. El aumento de la oferta y demanda de los mismos conlleva dos aspectos relevantes. Por un lado, un nuevo mercado basado en un 'consumo más ético' incluyendo esa ética, el rechazo a la explotación de todos los

animales humanos o no y aspectos ecológicos, con un perfil de consumidora crítica y podría decirse que anticapitalista. Por otro, estarían las grandes empresas o multinacionales aprovechando un nuevo nicho de mercado: los veganos y vegetarianos. A este tren se están subiendo las propias empresas cárnicas o lácteas que comercializan comidas y bebidas vegetales. Un ejemplo es Campo Frío, que años atrás se burlaba de los vegetarianos en un anuncio plagado de estereotipos²⁴ y ahora ofrece embutidos vegetales con el sello “Vegan”.

Se puede decir que quienes comen animales en la actualidad, en occidente y en un contexto urbano, están en la misma situación de distancia entre lo que comen y el proceso de elaboración, transporte, etc. que quienes no los comen. Hemos visto aquí varias personas que así lo manifiestan. A la vez, muchos (padres, madres o abuelos) han vivido épocas en las que esa situación de distancia entre los alimentos y su preparación (crianza, matanza...) no se daba, por lo que su percepción acerca de comer animales también es diferente y puede derivar en un choque de ideas: vegetarianas frente a *carnistas* u omnívoras, si se prefiere. La resolución de este choque dependerá de las distintas partes implicadas. Entre las personas entrevistadas para este trabajo no hay conflictos importantes, más allá de las negociaciones. Hemos visto también que en épocas y contextos anteriores donde se mataban a los animales en casa también había personas que empatizaban con los animales y no eran capaces de matarlos o incluso se oponían a estas prácticas. Además de las narraciones de Mai, Tere o Julen, una persona muy cercana a mí, mi abuela materna, nacida a principios del siglo pasado, me contaba que su madre “retorcía el cuello a las gallinas como si nada y yo nunca fui capaz”.

Otra peculiaridad de la contemporaneidad son los discursos y mensajes publicitarios que alejan aún más al consumidor de la realidad del objeto de consumo. La publicidad nos muestra la parte glamurosa de la ropa de marca, pero poco o nada sabemos de la mano de obra probablemente explotada que la confecciona. Con la comida es similar y muchas ideas, más o menos inconscientes, acerca de ella provienen de campañas publicitarias. La feminista Carol J. Adams (2010) llama “referente ausente” (p. 13) a la separación creada entre la carne y el animal vivo al que perteneció. En los productos de origen animal, la distancia entre lo que se muestra y lo que hay detrás es abismal o, directamente, falso. Por ejemplo, personajes de animales como “La vaca que ríe”, que habla, se divierte y es amiga de los niños. La realidad de las vacas industriales

²⁴ Anuncio de Campo Frío (2008), recuperado el 20 de junio de 2018 de: https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=bz3wMkbKgyo

dista mucho de ser un paisaje de felicidad y pasto infinito. O la distancia entre el jamón bien presentado y las implicaciones de su producción (ver figura a continuación).



Jaula de gestación de cerdas. Autor: Tras los muros – Aitor Garmendia, www.traslosmuros.com

Leach (2000, citado por García Lopez, 2017) también hablaba de distancia para seleccionar qué animales comemos y cuáles no, siendo la cercanía (perros, gatos) o lejanía (selva) condicionantes para no comerlos y los de ámbitos intermedios (granja, monte) los que sí se comen. Aquí, sin embargo, la distancia se ha expuesto a través de dos ideologías, una dominante: ‘comer animales es *normal, natural y necesario*’ que, en nuestro contexto cultural, más o menos, sigue lo expuesto por Leach, frente al ‘no como animales’. Quienes deciden “sacar a los animales del menú” (Wollen, 2012).²⁵ consideran cercanos a todos los animales por lo que explotarlos, someterlos al dolor y matarlos para disfrutar de determinados sabores no es justificable (no, en un ámbito donde hay infinitas opciones). En este caso, la distancia respecto a los animales desaparece cuando ‘hacen la conexión’ entre el plato y sus implicaciones.

²⁵ Wollen P. en el debate Wheeler Centre en el St. James Centro de Ética en Australia, 16 de mayo de 2012. Esa frase es parte central y título (Animals should be off the menu) de un discurso ampliamente divulgado en redes sociales como YouTube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=uQCe4qEexjc>

Desde el punto de vista nutricional podemos vivir con buena salud sin comer animales y/o sus derivados. Desde un punto de vista social se produce una desestructuración y una reestructuración. Entre las personas entrevistadas para este análisis hay veganas, vegetarianas²⁶ y carnistas, y la desestructuración/reestructuración del paradigma alimentario de los primeros implica al entorno (sobre todo al familiar) que pertenece al segundo grupo. Entre mis entrevistadas, ambos han aprendido a respetar y convivir con las ideas del otro aunque no haya acuerdo. Pero fuera del entorno más inmediato es diferente; a veces, los discursos del primer grupo pueden ser o resultar agresivos o cargados de proselitismo para los segundos, así como los discursos de los segundos también pueden ser insultantes o de autodefensa por sentir que su modo de vida “normal” es cuestionado o atacado. Adjetivos despectivos como “carnacas”, “comedores de alfalfa”, “comedores de carroña” e incluso “fascistas” (este es común en ambos grupos) no ayudan a un diálogo que es posible siempre que haya disposición para escuchar y entender (al menos en parte) al otro.

5.5 ¡Las ovejas tienen cultura!

La dicotomía naturaleza/cultura está vinculada a otras dicotomías muy presentes en nuestro modo pensar, aprender, entender y crear la realidad. Aquí me refiero específicamente a animal/humano u otras derivadas como irracional/racional. En este sentido, Ángel Díaz de Rada (2010) en su libro *Cultura, antropología y otras tonterías*, se propone “aclarar los usos y sentidos de la palabra «cultura» en antropología” (p.13). Desde esa propuesta se pregunta: “¿Es la cultura necesariamente humana?” (p.31). Para responderla analiza ideas muy extendidas, aún en la actualidad, como la de I. Oswald (1915): “Denominamos cultura a aquello que distingue a los hombres de los animales” (p. 31), con un marcado sesgo, no solo antropocéntrico sino androcéntrico. Después toma la afirmación de Murdock (1940): “Todos los animales son capaces para el aprendizaje, pero solo el hombre parece capaz de transmitir los hábitos adquiridos a su descendencia en un grado considerable” (p. 31). Y finaliza con la definición de Blumenthal (1941) como la más acorde a lo que sabemos hoy sobre las capacidades de comunicación y transmisión de especies no humanas: “La cultura consiste en todos los medios de adaptación producidos no genéticamente” (p. 31).

²⁶ En lo que se refiere a prácticas alimentarias, se suele diferenciar a vegetarianos de veganos, por ser los primeros, normalmente, consumidores de otros productos de origen animal como, huevos, leche o miel, mientras que los segundos no consumen nada de origen animal, incluido en la vestimenta.

Precisamente, en mi conversación sobre animales con Idoia me encontré con esta idea extendida de cultura como algo asociado, según ella misma, a “cosas humanas”. Su perspectiva de los *otros* animales se basa en que somos diferentes/desiguales “porque nosotros somos racionales y los animales no”. En ese discurso se mezclan ideas comunes en nuestra sociedad sobre el respeto a los animales; por ejemplo, le “parece un crimen lo que se hace con los animales en las granjas industriales”, pero discrimina abiertamente a unas especies de otras.

Sabes que no puedes tener muchos gallos en un gallinero porque machacan a las gallinas y en Navidad, todos los años, Iñaki mata dos gallos. Con mucho pesar, pero es que hay gallos que son... son diferentes los gallos y las gallinas, son diferentes de las ovejas, de los perros... Se les tiene menos compasión. O sea... no es compasión en el aspecto de... son... entre ellas... ¿Tú sabes esto? Mira, una gallina si en el culo tiene un poco de sangre van las demás, la pican y la matan...

Su discriminación entre especies se basa en sus propias observaciones de la convivencia con ellas, pero también en prejuicios. Idoia se muestra muy sorprendida cuando afirmo que los *otros* animales tienen cultura. Le explico que para “hacer cultura” lo único que tiene que haber es una relación social o, tomando de nuevo a Díaz de Rada (2010) en referencia a la cultura humana: “nada hay aquí necesariamente elevado, artístico, literario o referido a la política de grandes naciones. Lo que hay es un primate con su más simple herramienta: la sociabilidad” (p.32).

Idoia: ¿Entonces tú dices que las ovejas tienen cultura?

Yo: En su forma de relacionarse tienen normas, formas de comunicación, de reconocimiento, de aprendizaje, jerarquías...

Idoia: ¿Y eso es cultura? Para mí eso es instinto.

Retomando los discursos y modos de hacer respecto a gallos y gallinas de Idoia, podemos contraponerlos con los de Olivia y Julen. Ellos también tienen ese problema: en su terreno hay más gallos que gallinas, lo cual genera conflictos. No tanto porque haya peleas de sangre o muerte, sino por el acoso continuado de los gallos a las gallinas que pasan buena parte del tiempo subidas a los árboles para evitarlos. También hay algún grupo más armónico de un gallo con varias gallinas que se mantienen generalmente en una parte del terreno, evitando conflictos con el resto. Por si no ha

quedado claro, ese grupo se ha formado sin mediar la intervención humana. Julen y Olivia, para equilibrar el número de gallos y gallinas, pretenden introducir más hembras. Lo sencillo sería comprarlas, pero, para no participar de su explotación, esperarán a recibir algún aviso de gallinas abandonadas o rechazadas en alguna parte. Ellos, igual que Idoia, ven el comportamiento, a veces agresivo, de gallos y gallinas, pero también se fijan en otros comportamientos, como cuando un gallo encuentra una lombriz y en vez de comérsela él, la protege y guarda y avisa para que se la coma alguna de las gallinas de su grupo.

Como decía antes, es inevitable que nuestra mirada sobre los *otros* animales sea antropocéntrica, pero hay un antropocentrismo, cuyas raíces profundamente incrustadas en casi todos los aspectos de la construcción (eurocéntrica) de nuestra humanidad, que sí puede ser examinado aplicando un tipo de *relativismo de especie*²⁷. Sin dar por supuesta nuestra superioridad sobre los *otros* animales podremos verlos y vernos con otros ojos. ¿Acaso no hay comportamientos que podemos (y de hecho lo hacemos) tildar de irracionales en nosotras? Las gallinas se pican el culo con saña y quizás eso sea incomprensible para nosotros, pero eso no las convierte en seres simples e inferiores frente a nuestra vasta complejidad. En su mundo eso tiene su propio sentido. Haciendo un ejercicio de extrañamiento, propio de la disciplina antropológica, y aplicado a nuestra especie en vez de a *nuestra cultura*, ¿tendría menos sentido el modo de actuar de un grupo de gallinas que se pican el culo que el de una turba de humanos al abrir un centro comercial el día de inicio de las rebajas pisándose unos a otras? Resulta más sencillo hacer inteligible lo segundo porque compartimos características humanas y un contexto cultural. Es decir, hay una proximidad o un sentido común, más o menos, establecido. Sin embargo, lo animal, lo irracional, lo salvaje, es aquello incomprensible (y quizá por ello inaceptable) que, desde nuestro proceso civilizatorio (occidental), hemos buscado dominar, explotar o incluso aniquilar. Y no solo en lo referente a los *otros* animales, sino justificando y legitimando, todo tipo de opresiones y violencias a partir de la animalidad de tantos *otros* así contruidos. Por eso comparto con Ávila Gaitán (2014) la premisa de que “el especismo no opera únicamente sobre ‘los animales’,

²⁷ No he conseguido descubrir si alguien ha empleado o emplea el *relativismo de especie* como concepto. Es posible que sí, aunque lo más similar que he encontrado ha sido el relativismo específico de Husserl y con un sentido distinto a lo que pretendo. En esta nota a pie de página solo quiero dejar constancia de que si he omitido la referencia a una autoría (si la hubiera) es porque no la he encontrado.

sino sobre la animalidad; el especismo tratará de controlar, subordinar e incluso eliminar todo lo que hay de animal en los ‘seres humanos’”.²⁸

5.6 Prácticas contra la opresión animal

El veganismo, como palabra acuñada por Donald Watson, y como práctica surge en un contexto europeo en 1944, dentro de un proceso de grandes transformaciones a nivel mundial. Para Iker el veganismo no es una opción individual: “no es como decidir ponerse rastas. Es colectivo, involucra a otros individuos y muchas cosas injustas, brutales y consideradas normales... Últimamente siento que estoy acomodado, que hay que hacer más. No basta con no consumir productos de origen animal...”

El movimiento animalista es diverso y aunque puedan darse algunos principios compartidos, ya hemos visto aquí que hay muchas formas de discriminar a otras especies y que los procesos que impugnan la opresión, explotación y violencias ejercidas sobre los *otros* animales son complejos y dinámicos.

El filósofo Enrique González Gallinas (2015), en su tesis doctoral *Pensar los animales en Jacques Derrida*, menciona que “Derrida no creará en la posibilidad de un vegetarianismo absoluto, ni en la pureza ética de las intenciones de quienes lo practican, ni que éste pueda darse sin una substitución simbólica del consumo de carne” (p. 367). Patrick Llored (2016), en su interpretación de las ideas de Derrida sobre el vegetarianismo afirma que

nenhuma liberação, nem a do animal, nem a da mulher, será possível enquanto o vegetarianismo como filosofia política partilhe os mesmos prejuízos logocêntricos e falocêntricos que seu irmão inimigo, o carnivorismo como modo de dominação política, como modo, em realidade, de dominação masculina. Ambos vivem da incapacidade absoluta de nos permitir abandonar a ordem carnofalocêntrica da denegação política quando esta impossibilita reconhecer a violência própria a essa ordem ou, mais exatamente, o próprio como origem absoluta de toda violência política direcionada aos animais e às mulheres (p. 74).²⁹

²⁸ En Ávila Gaitán, I.D. (2014, 28 de octubre) *Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas –de- vida: una propuesta política (ya en marcha)* En Desde Abajo. Recuperado el 9 de junio de 2018 de www.desdeabajo.info

²⁹ Traducción al castellano: “ninguna liberación, ni del animal, ni de la mujer, será posible mientras el vegetarianismo como filosofía política comparta los mismos prejuicios *logocéntricos* y *falocéntricos* que su hermano enemigo, el carnivorismo, como modo de dominación política; como modo, en realidad, de dominación masculina. Ambos viven de la incapacidad absoluta de permitirnos abandonar la orden *carnofalocéntrica* de la denegación política cuando esta imposibilita reconocer la violencia propia a esa orden o, más exactamente, lo propio como origen absoluto de toda violencia política direcionada a los animales y a las mujeres”

Respecto a esta cuestión, Llored (2015) explica en una entrevista³⁰ que, viviendo en sociedades actuales en las cuales el uso de los otros animales alcanza todas las áreas de su funcionamiento (ciencia, política, formas de dominación...), aun siendo vegetarianos o veganas comemos simbólicamente carne. Es decir, se ‘comen’ valores, ideas e imágenes que provienen de esa violencia. Por ello, considera que reducir la lucha animalista al veganismo implicaría no poder aplacar esas formas de violencia y alude a los condicionamientos invisibles que acarrea nuestra pertenencia a una sociedad profundamente sacrificial. Para Llored, el problema no es solo alimentario, sino político en el más amplio sentido de la palabra. Un problema enraizado “en una soberanía que no permite la diferencia” (lo femenino, lo animal, las minorías...).

Siguiendo esta línea que cuestiona el veganismo como única respuesta a la explotación y violencia ejercida sobre los animales, tomaré la crítica de Ávila Gaitán (2014)³¹ hacia lo que él denomina *veganismo moderno colonial* para referirme a las posibles prácticas contra la opresión animal. Y aquí animal ya no se refiere a un *los otros* sino a un *nosotros y nosotras*. Porque, aunque los *otros* animales se lleven generalmente la peor parte por haber sido ubicados en lo más bajo de esa construcción dual humanidad/animalidad, ésta no les afecta solo a ellos. Cualquier *otra* es susceptible de ser animalizada y, por tanto, oprimida y violentada legítimamente. La colonización, la esclavitud, los genocidios, feminicidios, etnocidios y tantas otras opresiones dan buena cuenta de ello.

Según lo explica Ávila Gaitán (2014), el veganismo-moderno-colonial parte de una idea de especismo derivada de la filosofía moral, por la cual éste no sería más que una forma de discriminación en base a la especie. El veganismo vinculado a esa noción de especismo se estanca (no siempre) en el rechazo a consumir ‘productos de origen animal’ o a participar en cualquier acto que implique explotar o discriminar a seres sintientes. A partir de ahí, organizaciones y activistas emprenden una cruzada para convertir el mundo en una utopía vegana. La Lógica y la Razón son sus armas en la tarea

El texto en portugués es una traducción de Marianna Poyares (The New School for Social Research) y Luíza Novaes Telles Ribeiro (PUCRio) de la conferencia realizada en el Programa de Pós-Graduação em Filosofia de la Universidad Federal do Rio de Janeiro en el ámbito del seminario *Disseminações*, en mayo de 2015. En *O outro feminismo (a inventar) de Derrida As implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v.9 n° 2, p. 61-76, 2016.

³⁰ “Ética animal con Patrick Llored”, entrevista realizada por Grado Cero recuperado el 27 de octubre de 2018 de: <https://www.youtube.com/watch?v=RYzC4ayT5Bs>

³¹ Ávila Gaitán, I.D. (28 de octubre de 2014) *Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas –de- vida: una propuesta política (ya en marcha)* Recuperado el 9 de junio de: www.desdeabajo.info

de educar a las demás para que se den cuenta de sus prejuicios especistas y abandonen el uso y consumo de animales. Sin reparar en que el ideal de humanidad basada en la Razón y el Progreso, usado en este caso con el objetivo de alcanzar un mundo vegano, más civilizado y menos bárbaro, es justamente la piedra angular del especismo. Este tipo de veganismo es “fácilmente aprehensible y mercantilizable”.

Hemos dicho antes que el especismo no trata solo de dominar a los otros animales, sino a la animalidad (aquello construido como tal), y en consecuencia a lo irracional, a lo salvaje, a lo incivilizado, etc. Pero más allá de encontrar paralelismos entre las diversas opresiones humano-animales³² y, más allá del veganismo-moderno-colonial, podemos empezar a pensar y usar prácticas contra la opresión animal. En este texto han aparecido diferentes procesos y diversas formas de hacer de personas anónimas, ninguna pretende ser la *Verdad* que ilumine al resto. Soy consciente de la complejidad del mundo que vivimos y construimos. Pero no podemos seguir negando que hay realidades de opresión, realidades de extrema violencia que están ahí, sucediendo ahora mismo, siendo experimentadas por animales-humanos. Algunas visibles, otras invisibilizadas y demasiadas legitimadas y aceptadas sin más. La primera práctica, precisamente, puede ser el cuestionamiento de lo comúnmente aceptado, y esa ha sido mi pretensión principal con este trabajo.

6. A modo de conclusión

En el pensamiento abismal es donde Boaventura de Sousa Santos (2010) ubica el pensamiento occidental, y lo plantea como un sistema de distinciones visibles e invisibles. Estas distinciones sitúan a unos y otros en diferentes lados de la línea divisoria. En ‘este lado de la línea’, el humano, el de la Razón, el eurocéntrico, el occidentalizador, el androcéntrico... ha creado una distancia con ‘el otro lado de la línea’. En ese otro lado, tal como he defendido aquí, estarían no solo los otros animales, sino la animalidad y todo aquel o aquella a quien convenga atribuírsela: indígenas, campesinos, mujeres, racializados, empobrecidos, homosexuales, lesbianas, cuerpos funcionalmente diversos o que no encajan en el patrón dominante, y un largo etcétera. A partir de esa distancia construida se legitiman diversas dominaciones, opresiones y violencias. Pero no podemos olvidar que, más allá de metáforas de construcciones y de

³² A través de la unión de las palabras humano-animal o animal-humano pretendo establecer una continuidad, consciente, por un lado, de la dificultad que aún puede entrañar asumirnos/denominarnos animales o entender que busco ser inclusiva. Y por otro lado, porque el problema no es el uso de la categoría humano u *homo sapiens* para aludir a nuestra especie, sino la distancia construida a partir de ella.

líneas divisorias, y más allá de Occidente como concepto abstracto y omnipresente, estamos nosotras y nosotros, cada día, participando y creando la realidad a través de nuestras prácticas.

Bibliografía

- Arnaíz, A. (2009, 4 de junio). *El santoral de las vacas gallegas*. El Correo de Galicia. Recuperado el 2 de junio de 2018 de www.elcorreogallego.es
- Adams, C.J. (2010). *The sexual politics of meat. A feminist vegetarian critical theory*. New York: Ed. Continuum.
- Ávila Gaitán, I.D. y González, A.G. (2014). Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, Año I, Vol. I*, pp. 31-72.
- Ávila Gaitán, I.D. (2014) *De la isla del Dr. Moreau al Planeta de los Simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Ávila Gaitán, I.D. (2014, 28 de octubre) *Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas -de- vida: una propuesta política (ya en marcha)* En Desde Abajo. Recuperado el 9 de junio de 2018 de www.desdeabajo.info
- Bourdieu, P. (1979/2012). *La distinción*. España: Editorial Taurus.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (1970/1995). *La reproducción*. México: Distribuciones Fontamara.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Ed. Paidós.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Díaz de Rada, A.I (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- E. Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), pp. 111-127.
- Faria, C. & Paez, E. (2014). Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues. *Revista de Bioética y Derecho*, 32, pp. 95-103.
- Fischler, C. (1990). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Foucault, M. (1970/1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

- Gluckman, M. (1958/2013). El puente: análisis de una situación social. En: Cañedo Rodríguez, M. (Comp.), *Cosmopolíticas* (pp. 115-144). Madrid: Trotta.
- Ingold, T. (1986). *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- García Lopez, J. (2018). *Etnografías y teorías de la Alimentación*. Manuscrito no publicado. Editorial UNED.
- Gómez Pellón, E. (2017). Los problemas del patrimonio inmaterial: uso y abuso de los animales en España. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 12, Núm. 2, pp. 147 – 168.
- González Gallinas, E. (2015). *Pensar los animales en Jacques Derrida*. (Tesis de Doctorado). UNED, España.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora*. Madrid: Ochodoscuatro Ediciones
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés Ediciones.
- Llored, P. (2016). O outro feminismo (a inventar) de Derrida. As implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo (Tradução de Marianna Poyares e Luíza Novaes Telles Ribeiro). *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, vol. 9, nº 2, pp. 61-76.
- Pitt-Rivers, J. (1984). El sacrificio del toro. *Revista de Occidente*, 36, pp. 27-47.
- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Ramirez Goicoechea, E. (2011). *Etnicidad, identidad, interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Madrid: Editorial Ramón Areces.
- Ramirez Goicoechea, E. (2013). *Antropología biosocial. Biología, cultura y sociedad*. Madrid: Editorial Ramón Areces.
- Saldarriaga-Zambrano, P.J., Bravo-Cedeño, G. & Loor-Rivadeneira, M. (2016). La teoría constructivista de Jean Piaget y su significación para la pedagogía contemporánea. *R. Dom. Cien.*, Vol. 2, núm. esp., pp. 127-137.

Fuentes documentales

- BOE. Reglamento Taurino. Recuperado el 20 de junio de 2018 de: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1996-4945>

Sobre la identificación animal en Ganadería. Recuperado el 14 de junio de:
<http://www.mapama.gob.es/es/ganaderia/temas/trazabilidad-animal/identificacion-animal/>

BOE. Artículo 337 del Código Penal. Recuperado el 17 de junio de 2018 de:
<https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444>

Imágenes utilizadas: Tras los Muros / Aitor Garmendia – www.traslosmuros.com³³

SURAMA LÁZARO TEROL

Graduada en Antropología Social y Cultural por la UNED (España). Actualmente cursando el Máster en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones en la misma Universidad con el propósito de seguir investigando la relación humano-animal desde la perspectiva de los Estudios Críticos Animales (ECA).

³³ Condiciones de uso de las imágenes utilizadas: (<http://traslosmuros.com/condiciones-uso-imagenes.php>)



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

CONFABULACIONES CRÍTICAS SOBRE LOS ESTUDIOS ANIMALES



ENTREVISTAS REALIZADAS POR ALEXANDRA NAVARRO

DOCTORA EN COMUNICACIÓN POR LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA.

BECARIA POSDOCTORAL EN CESAL-CONICET

EMAIL: alexmica@gmail.com

AÑO V | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2018

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

¿POR QUÉ EL ANIMAL?

**EL PAPEL DEL INTELLECTUAL EN LA LUCHA POR LA
DEFENSA DE LOS ANIMALES:**

UNA CONVERSACIÓN CON OSCAR HORTA

PORQUE O ANIMAL? O PAPEL DO INTELLECTUAL NA LUTA PELA DEFESA DOS ANIMAIS:

UMA CONVERSA COM OSCAR HORTA

WHY THE ANIMAL? THE ROLE OF THE INTELLECTUAL IN THE FIGHT FOR ANIMAL DEFENSE:

A CONVERSATION WITH OSCAR HORTA

1. ¿Cuándo decidiste que esta lucha sería parte de tu vida, y te iniciaste como activista? ¿Cuáles fueron tus experiencias al respecto?

A principios de los '90 tenía algunos amigos que habían dejado de comer animales por motivos éticos, aunque no eran veganos. Me expusieron sus argumentos. Inicialmente me resistí a aceptarlos, pero llegado un determinado momento llegué a la conclusión de que no tenía justificación para hacer que los animales sufriesen y muriesen para mi disfrute. Así, a inicios del '93 dejé de comer animales. Pero en el lugar de donde yo vengo, Galicia, no pude encontrar a ninguna persona que fuese vegana, y la información de la que yo disponía era muy pobre. Así, tardé un año y algo, hasta el '94, en dar el paso al veganismo, y sobre todo en llegar a concluir que la defensa de los animales era la causa que más víctimas y mayores daños implicaba y en la que, por lo tanto, debía centrar mis esfuerzos.

Sucedió también que poco después de hacerme vegano llegó a mis manos una copia del libro de Singer *Liberación Animal*. Siempre ha habido algunas ideas de ese libro con las que no he estado de acuerdo, pero independientemente de eso la lectura de su primer capítulo “Todos los animales somos iguales” y, en especial, el descubrimiento del concepto de especismo, me resultó revelador. En ese momento yo estudiaba ciencias económicas en la universidad porque quería saber cómo funcionaba el mundo para poder transformarlo. Pero tras leer ese capítulo decidí estudiar filosofía y centrarme en el campo de la ética para poder hacer lo que se hacía en ese libro, que era argumentar en defensa de los animales. A partir de ahí, el trabajo que he estado intentando hacer en el campo académico ha sido una de las formas en las que he hecho activismo antiespecista.

2. Hay muchas personas que están luchando duramente para incluir una perspectiva no especista en sus trabajos académicos y de investigación. ¿Qué les sugerirías?

Todavía en muchos lugares hay profesorado con fuertes prejuicios especistas que pone reparos a trabajar sobre el propio especismo y sobre los animales en general. Afortunadamente, en las últimas décadas ha ido teniendo lugar, de manera lenta pero firme, un cambio que empieza a ser bastante notable. Así, a día de hoy hay ya también profesorado y personal investigador que tiene una actitud favorable al tema. Puede serles útil a quienes comienzan a investigar contactar con esas otras personas y pedirles ayuda.

Por lo demás, es fundamental no cejar, hay que mantenerse con firmeza y no ceder en el empeño de hacer trabajo antiespecista. Esto es compatible con actuar de forma astuta cuando sea necesario. A veces, por ejemplo, al pedir proyectos de investigación, puede ser difícil tener éxito si se explicita que se quiere trabajar sobre antiespecismo. Se pueden hacer, en ese caso, propuestas generales y algo indefinidas que permitan posteriormente hacer investigación antiespecista aunque ello no se deje claro en la redacción del proyecto. Eso sí, siempre que se pueda explicitar el tema sin grandes problemas lo mejor es hacerlo, dándole la mayor publicidad posible. El mundo académico nos da un altavoz para la difusión de ideas, hay que usarlo al máximo.

Por otra parte, desde el momento de comenzar los estudios en la universidad, hay una decisión importante que tomar. Tenemos que preguntarnos si es cierto que vamos a conseguir tener un mayor impacto en el mundo trabajando en el ámbito académico, pues puede que no sea así. Quizás sea mejor que tengamos una cierta actividad profesional y donemos nuestro dinero y tiempo extra a la causa. O quizás sea mejor intentar tener un trabajo enfocado al activismo. Hay que pensar esto muy detenidamente. Si nos decidimos a tener una carrera académica, entonces desde el primer momento hay que esforzarse al máximo. A no ser que se tenga mucha suerte, lo normal es que para conseguir una posición académica que permita tener un impacto real haya que trabajar una gran cantidad de horas estudiando y produciendo un trabajo de calidad (fundamentalmente, durante los primeros años). Por ello hemos de pensar si con el mismo esfuerzo podremos tener un impacto mayor haciendo otro tipo de trabajo. Si podemos hacer un mayor bien de otras formas, eso parece mejor que intentar una carrera académica.

3. En cuanto a tu libro, tienen un tono muy comprensivo con las preguntas que generalmente hacen las personas especistas, algo que no siempre se ve en el seno del activismo. ¿Cómo es tu concepción de un activismo que tenga un alcance verdadero a quienes nunca se han cuestionado el especismo?

Parece difícil que vayamos a conseguir un gran cambio en la situación en la que se van a encontrar los animales (o, más exactamente, los seres sintientes) sin que haya también, en algún momento, un cambio en las actitudes que prevalecen en nuestras sociedades. Esto no implica necesariamente que convencer a todo el mundo (podemos comenzar influyendo a quienes a su vez son más influyentes). Pero, de un modo u otro, vamos a tener que cambiar actitudes. Si la mejor forma de conseguir eso fuese simplemente

expresar nuestro desagrado y oposición ante el especismo y las prácticas antiespecistas, apuntando con nuestro dedo acusador a la gente, habría que actuar así. Pero parece que eso no es lo que mejor funciona. Cuando actúas así, la gente especista se siente atacada y deja de escuchar a cualquier cosa que le digas. Procediendo así no vamos a conseguir los resultados que necesitamos obtener.

Para tener éxito a la hora de cambiar actitudes necesitamos dirigirnos a quienes buscamos cambiar de la manera que consiga el mejor resultado para que efectivamente tengan tal cambio de actitud. Y esta, normalmente, es transmitiéndoles un mensaje muy cordial y atractivo en las formas, esto es, en el modo en el que es presentado.

En contraste, lo que no creo que debamos hacer es rebajar el contenido de nuestro mensaje. Cuando renunciamos a transmitir un mensaje antiespecista y de consideración por todos los seres sintientes por miedo a que este sea rechazado por ser demasiado avanzado, estamos haciendo que, en el futuro, este mensaje continúe siendo considerado demasiado avanzado, en lugar de dar un paso hacia su aceptación. Son varias las ideas que es necesario que transmitamos y que a la gente le puede costar aceptar: antiespecismo, veganismo, necesidad de ayudar a los animales en la naturaleza, respeto por los invertebrados, necesidad de considerar también a los seres sintientes que existirán en el futuro lejano... Las dificultades para su aceptación no deben llevar a que las sustituyamos por otras ideas de menor alcance, sino a que las presentemos de la forma más amable y cautivadora posible. Hay que ir a por todas, sin miedo, pero con la máxima inteligencia.

Así que mi recomendación, hablando en general, al menos, sería esta: comedimiento en las formas: 100%; disminución del contenido del mensaje: 0%.

- 4. En tu libro hacés referencia al activismo por los animales. Me gustaría preguntarte algo que es un tema que nos está afectando en Argentina. Aquí, desgraciadamente, el veganismo se asocia con un modo de hacer activismo muy hostil y que, en la práctica, vemos que muchas veces es la regla y no la excepción. También, que esta debilidad que estamos atravesando es utilizada en contra del movimiento por la defensa de los derechos de los animales, para ridiculizar la lucha y hacer un circo mediático del tema. ¿Qué sugerencias harías a los grupos activistas para superar esto, y poder llevar adelante un activismo eficaz?**

Básicamente, me remitiría a lo dicho en la pregunta anterior. Si necesitamos difundir una idea, la forma más eficaz de hacerlo es aquella que vaya a conseguir que sea más aceptada. Si como resultado del contenido de nuestro discurso hay gente que nos critica, eso es algo que no tenemos más opción que asumir. El contenido del mensaje ha de ser el que es. Pero si es como resultado del modo en el que transmitimos nuestro discurso, y no de su contenido, si las formas en la que difundimos éste hace que la gente lo identifique como hostil y que, como consecuencia, se rían de la causa, entonces hay que cambiar esas formas.

5. ¿Qué teóricos o teóricas considerarás que no debería dejar de leer una persona que empieza a incursionar en el campo de los estudios animales? ¿Cuáles fueron tus principales referentes para revisar la categoría de especismo?

Limitaré mis sugerencias al campo de la ética animal (más que al más general de los estudios animales, que incluye también otras disciplinas), por ser el que conozco mejor. Por desgracia, hay muchos textos buenos no traducidos. En inglés sugeriría estas lecturas:

Bernstein, M. H. (2015) *The moral equality of humans and animals*, Basingstone: Palgrave Macmillan (ya solo el título del libro es fantástico, pero además es un libro muy bueno).

Cavalieri, P. (2001) *The animal question: Why non human animals deserve human rights*, Oxford: Oxford University Press (muy original y novedoso, y cuestionando de raíz el especismo).

Gompertz, L. (1997 [1824]) *Moral inquiries on the situation of man and of brutes*, Lewiston: Edwin Mellen (un trabajo genial escrito a inicios del siglo XIX y ya defendiendo el antiespecismo, el veganismo, el igualitarismo y la ayuda a los animales en la naturaleza en situación de necesidad).

Pluhar, E. B. (1995) *Beyond prejudice: The moral significance of human and non human animals*, Durham: Duke University Press (uno de los estudios más completos de los argumentos a favor y en contra del especismo).

Sapontzis, S. F. (1987) *Morals, reason, and animals*, Filadelfia: Temple University Press (otro libro muy novedoso en su momento y que también cuestiona muchos lugares comunes a favor del especismo).

Junto a esto, siempre se aprende mucho también de lo que escribe Brian Tomasik en su web (aunque yo no esté de acuerdo necesariamente con todo lo que dice, como tampoco lo estoy en todo lo que dicen los libros citados arriba).¹

También hay otros libros importantes en ámbitos externos propiamente a la ética animal, como las ciencias sociales, el derecho, las ciencias naturales. Ahí es donde se podrían citar trabajos importantes de gente como Bekoff, Francione, Wise, Haynes, etc.

6. En cuanto al público en general, en cuanto a divulgación, abogás por hacer de trabajos muy complejos, algo sencillo de comprender. ¿Este es tu modo de trabajar siempre, o considerás que es la estrategia que debemos encarar quienes nos inclinamos por un activismo más académico?

Hay veces en las que escribir de manera técnica permite expresar mejor una determinada idea. En ocasiones ello resulta positivo para transmitir ciertos argumentos que pueden tener un impacto a un público reducido especializado. Pero muchas veces lo que se está diciendo puede ser más útil que lo conozca un público más amplio. Entonces hay que hacer un esfuerzo por escribir de manera lo más sencilla posible para llegar a un público más general. Escribir de manera más técnica, erudita o complicada puede ser algo positivo si el propósito es el de la recreación literaria, pero con ello no se llega a un público amplio. Si el objetivo es lograr la máxima difusión de una cierta idea, es más útil optar por intentar escribir de forma más simple, aunque esto puede ser difícil.

7. ¿De qué manera te parece que influye la educación en la liberación animal? Esto te lo pregunto por la idea que circula en algunos espacios de que la Educación Superior y el Activismo por la Liberación Animal (así en mayúsculas, pensándolos como grandes grupos, con todas sus diferencias al interior de cada uno) son movimientos antagónicos.

La educación en el ámbito universitario yo diría que más que un movimiento es una realidad institucionalizada en nuestras sociedades. Y en ella se influye de manera muy importante en las ideologías y las actitudes que prevalecen en estas. Por este motivo resulta crucial conseguir que el antiespecismo se vaya introduciendo en ese ámbito,

¹Web de Brian Tomasik: <https://reducing-suffering.org/>.

donde nuestra capacidad de tener un impacto positivo puede ser muy notable. Como ya se comentó arriba, conviene influir a quienes pueden a su vez influir a otra gente, y eso lo podemos lograr en el campo universitario y académico. Es un ejemplo de cómo podemos conseguir una transformación mayor con la misma inversión de tiempo y esfuerzo.

8. En tu conferencia de febrero de 2018 en la UBA mencionaste un tema que es un gran problema dentro del activismo, en cuanto que conlleva grandes confusiones. Quisiera pedirte aprovechar este espacio para explicar abolicionismo e igualitarismo, entre ética y estrategia.

Esos conceptos operan en campos diferentes (el ético, el socio-económico, el político, el jurídico, el estratégico...). Vamos por partes.

La ética se ocupa de la cuestión de cuáles deben ser nuestros fines últimos. Hay distintas posiciones en ética. Por ejemplo, el utilitarismo negativo sostiene que hemos de reducir al máximo la suma total de sufrimiento o frustración de deseos que hay. El utilitarismo estándar, que debemos hacer eso y además maximizar la suma total de disfrute o de satisfacción de deseos. Las éticas de la virtud defienden que hemos de actuar como lo haría alguien con un carácter moral virtuoso. Las del cuidado, que hay que obrar como lo haría alguien con una actitud de cuidado hacia las necesidades del resto. Las éticas deontológicas mantienen que hay ciertas acciones que debemos hacer o no hacer porque son correctas o incorrectas en sí, independientemente de que eso haga que las cosas sean mejores o peores, etcétera.

Una teoría ética que en las últimas décadas ha conseguido una gran repercusión es el igualitarismo. Lo que este defiende es que debemos reducir la desigualdad entre la situación en la que se encuentran distintos individuos. Es importante aclarar que desigualdad no es diferencia. Desigualdad es, para decirlo de la forma más sencilla, que haya quien esté bien o muy bien mientras haya quien está mal o muy mal. El igualitarismo sostiene que si eso se puede solucionar redistribuyendo los medios necesarios para que quienes estén peor puedan mejorar su situación, debe hacerse. No es lo único que defiende: también aboga porque en general la situación sea lo mejor posible para todo el mundo. Pero, contra lo que dice por ejemplo el utilitarismo, no está de acuerdo con mejorar la situación total a costa de quienes están peor. Tampoco acepta que los supuestos derechos de quienes están mejor impidan una redistribución que pueda mejorar la situación de quienes están peor. Esto se explica de manera simple en

“*El Igualitarismo e los animales non humanos (III)*”² También hay publicaciones sobre el tema que lo explican de forma más técnica, como “*Igualdad, prioridad y animales no humanos*”³ o “*Between the Species: Egalitarianism and Animals*”⁴

Desde todas las posiciones éticas nombradas arriba puede defenderse una posición antiespecista, lo cual incluye también al igualitarismo.

El abolicionismo es la posición que defiende que el uso de animales debe ser abolido. Es un concepto que empleamos, pues, en planos como el jurídico, el político o el socioeconómico. Esta postura puede defenderse desde todas las distintas posiciones éticas señaladas arriba. Cualquiera de ellas puede sostener que el uso de animales como recursos para beneficio humano es moralmente injustificable.

Contra el abolicionismo así definido, hay posiciones especistas que dicen que cualquier cosa que se le haga a los animales no humanos es aceptable. Y también hay otra postura que sostiene que el uso de animales es aceptable, pero que siempre y cuando se reduzcan los daños que se les causa al ser utilizados. Esta última posición ha sido llamada a veces con el término ‘bienestar animal’. Tal denominación es totalmente inadecuada, pues esta postura acepta que se les causen a los animales daños completamente incompatibles con su bienestar. El bienestar de alguien es aquello que es positivo para ese individuo, por eso no tiene sentido este empleo del término. Que se llame bienestar animal a algo así es una victoria de las industrias de explotación animal, que puede así continuar sembrando confusión dando a entender que la explotación animal es compatible con su bienestar, lo cual es absurdo.

Por otra parte, el término ‘abolicionismo’ se usa, a menudo, con otro sentido distinto: de carácter estratégico. Consiste en defender que la manera más adecuada de defender el fin del uso de los animales es siguiendo una determinada estrategia y no otra. En los ‘90 se usaba este término para nombrar la posición que buscaba ir consiguiendo aboliciones paulatinas (no regulaciones) del uso de los animales. Más recientemente, se ha empleado para nombrar la difusión en exclusiva del veganismo. No hay una implicación necesaria entre este significado de tipo estratégico del término y el

²Publicado por Oscar Horta en:

<https://masalladelaespecie.wordpress.com/2015/05/31/el-igualitarismo-y-los-animales-no-humanos-iii/>.

³Publicado por Catia Faria en:

https://www.academia.edu/29389171/Igualdad_prioridad_y_animales_no_humanos.

⁴Publicado por Oscar Horta en:

<https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2113&context=bts>.

anterior (el referido al fin del uso de animales). El motivo es que hay gente que busca el fin del uso de los animales siguiendo estrategias distintas a estas.

Un punto que también merece aclaración es el siguiente. Como se ha apuntado arriba, la búsqueda de regulaciones (lo que podemos llamar ‘regulacionismo’) ha sido seguida a veces para defender el fin del uso de animales. Como este modo de proceder también se ha seguido para intentar reducir los daños que padecen los animales sin cuestionar su uso, ha sido a veces llamada también con el nombre ‘bienestarismo’. Esto es inexacto, aun dejando de lado que ese término, conveniente a la industria de explotación animal, no es adecuado para nombrar una posición que acepta que se dañe a los animales. El motivo es que una cosa son los objetivos buscados y otra los modos mediante los cuales estos se persiguen. De hecho, quienes buscan la reducción de los daños que sufren los animales explotados pero aceptan su explotación siguen a veces otras estrategias, como la creación de conciencia sobre el tema. Y quienes apoyan el regulacionismo lo pueden hacer con diferentes fines, en la creencia de que ello puede ser útil para terminar con la explotación animal. Esto puede ser correcto o incorrecto, pero es un hecho que ese es el fin que buscan quienes creen eso.

Por último, hay que indicar que el rechazo del especismo no solo implica el fin de la explotación animal que tiene lugar en la actualidad. También supone ayudar a los animales en situación de necesidad, aunque no estén siendo explotados, como lo haríamos si fuesen seres humanos. Negarnos a darles esa ayuda implica estar siendo especistas contra ellos.

9. En relación con los animales en la naturaleza tu trabajo expone un punto de vista mucho más coherente con la idea de que importan y que debemos ayudar a los animales salvajes siempre que eso sea mejor que no hacerlo. Ahora bien, al respecto me interesan dos cuestiones. En primer lugar, ¿qué tan alienante puede ser para el movimiento animalista una postura semejante que, además, nos aleja de potenciales aliados preocupados por el equilibrio ecológico? Y, en segundo lugar, y para un caso puntual en Argentina, ¿qué te parecen los intentos de recuperar fauna autóctona que vive en ambientes urbanos por medio de su introducción en grandes ciudades como Buenos Aires (proyecto de liberación de rapaces) que, además, atacan a aves como las palomas?

Existe en la actualidad una visión idílica según la cual los animales en la naturaleza viven vidas fantásticas. Sin embargo, esta visión es equivocada. Hay múltiples formas por las que los animales sufren enormemente y mueren a cortas edades en el mundo salvaje⁵, como enfermedades, condiciones climáticas hostiles, hambre y sed, accidentes, ataques o estrés psicológico, entre otras. En muchos casos no podemos hacer nada por ellos, pero hay también toda una serie de situaciones en las que podría ser perfectamente posible darles nuestra ayuda.⁶ Para tener una idea de esto en su justa medida hemos de considerar que la inmensa mayoría de los animales se reproducen teniendo cantidades inmensas de crías. De media solo una por cada adulto sobrevive, los otros miles de seres sintientes que vienen al mundo mueren al poco de comenzar a existir. Tienen así muy pocas oportunidades para experimentar disfrute, pero a menudo padecen muertes terribles (de hambre, frío, comidos vivos, etc.). Aquí no tenemos espacio para explicar esto correctamente, pero todas estas razones se explican en más detalle en el sitio web *Ética Animal*, o en este artículo sobre el tema: “Refutando la visión idílica de la naturaleza”, (en: Navarro, Alexandra & González, Anahí Gabriela (eds.), *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*, La Plata: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2017 [2010], pp. 159-177).⁸

Esta idea es novedosa, pero esto no debería llevarnos a rechazarla, sino a reflexionar sobre ella. Y de hecho, es una idea bastante más aceptable para el público general de lo que mucha gente activista por los animales se teme. O, por lo menos, eso es lo que yo creo tras haber dado charlas sobre esta cuestión en muchos lugares diferentes, incluyendo escuelas e universidades, a público de distintos tipos. De hecho, la gente vegana suele ser la más reticente a tomarse en serio la situación de los animales no explotados a manos humanas, debido a miedos poco fundados a generar rechazo al hablar de este problema.

Ahora bien, el peligro de que haya quienes no estén de acuerdo con ayudar a estos animales no debería llevarnos a dejar de hablar de ella. El motivo es que esta cuestión es

⁵Consultar:

<http://www.animal-ethics.org/animales-en-la-naturaleza/la-situacion-de-los-animales-en-el-mundo-salvaje/>.

⁶Consultar:

<http://www.animal-ethics.org/ayudando-a-los-animales-en-la-naturaleza/>.

⁷Consultar:

<http://www.animal-ethics.org/dinamica-poblacional-sufrimiento-animal/>.

⁸Consultar:

<https://www.dropbox.com/s/7oy4z0c8hce4xy5/EBOOK%20VOL.%20I.%20Navarro%20A.%20%26%20Gonz%C3%A1lez%20A.%20Es%20tiempo%20de%20coexistir.pdf?dl=0>.

una parte crucial de lo que deberíamos defender cuando rechazamos el especismo. Esto va en línea con lo dicho arriba acerca de que no deberíamos renunciar a difundir nuestro mensaje al 100%.

Pondré un ejemplo que puede ilustrar lo que esto implica. Una parte esencial del antiespecismo consiste en el veganismo. Esto es así a pesar de que el veganismo genere rechazo. De hecho, entre la gente no vegana, el veganismo genera mucho más rechazo que la idea de ayudar a los animales que lo necesitan por causas naturales. Alguien podría pensar por lo tanto, lo siguiente: ‘Dado que la difusión del veganismo hace que mucha gente que, potencialmente, podría apoyar el antiespecismo no lo haga, no hay que animar a la gente a que no explote a los animales’. Sin embargo, ello no debería ser así. Es cierto que el veganismo es quizás la principal causa por la que mucha gente no se suma a la defensa de los animales, al no querer dejar de consumir animales. Pero es que el veganismo, como se indicó arriba, es una parte crucial del antiespecismo. En rigor, no se puede ser realmente antiespecista sin rechazar la explotación animal.

Lo mismo sucede en el caso de los daños que padecen los animales no explotados. Si eres antiespecista, estos no te tendrían que preocupar menos de lo que te preocuparían si los sufrieran seres humanos. Si defiendes que debemos tener en consideración a todos los seres sintientes, ello debe incluir a todos los animales, vivan donde vivan. Por ello tampoco tiene sentido renunciar a trabajar en esto si ello fuese un problema para la aceptación del antiespecismo, al ser también una parte crucial de este. En cualquier caso, como comenté arriba, no parece que sea tan difícil de aceptar (lo es menos que el veganismo).

Por último, la segunda parte de la pregunta, acerca de los intentos de recuperar fauna autóctona, también supone repensar ideas que igual teníamos con anterioridad. A muchas personas con conciencia sobre los animales estas iniciativas les suenan a primera vista bien. Pero es porque no conocen en profundidad lo que eso implica para los animales. En primer lugar, a menudo implican dañar notablemente a los individuos de las especies que se quieren recuperar, que con este propósito son reproducidos en cautividad, o capturados de ciertos lugares para ser soltados en otros que desconocen, lo cual les causa un sufrimiento considerable. Además, a menudo se causa un daño a muchos otros animales con quienes estos que quieren ser recuperados compiten, o a quienes estos atacan (como puede suceder en el caso que tú comentas). Por todo eso no son medidas positivas desde el punto de vista de los propios animales implicados (un

ejemplo de esto se comenta en “*Contra la ética de la ecología del miedo: Por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza*”).⁹

10. Me gustaría saber qué opinión tenés de las obligaciones reducidas que tendríamos para con los animales liminales de acuerdo a la postura desarrollada por Donaldson y Kymlicka en *Zoopolis*. Y, si querés, sobre la obra en general.

Donaldson y Kymlicka afirman que deberíamos ayudar a los animales domesticados debido a que si no lo hacemos no van a poder sobrevivir por razón de su dependencia de nuestra acción. En el caso de los animales no domesticados, si viven a nuestro alrededor (por ejemplo en zonas urbanas, industriales o agrícolas) deberíamos intentar que dispongan de lo necesario. Y si viven en zonas salvajes actuar en su ayuda solo cuando se encuentren en situaciones de mucha necesidad.

Donaldson y Kymlicka han defendido esta posición porque han creído en la visión idílica de la naturaleza y pensado que los animales en el mundo salvaje constituyen comunidades que no precisan de ayuda. Sin embargo, si (como se ha indicado en la anterior respuesta) la situación de los animales es mucho peor de la que Donaldson y Kymlicka creen, entonces su posición deja de tener un suelo firme. Es importante no olvidar que, desde el punto de vista de los animales, lo que importa es poder vivir su vida bien, y esto es así independientemente de que les haya tocado en suerte ser animales explotados o domesticados, o ser animales que no vivan bajo control humano y se encuentren en zonas urbanas, semiurbanas, industriales, agrícolas, dedicadas a la ganadería extensiva, en estado salvaje o semisalvaje. Lo que nos ha de importar para preocuparnos por los animales y darles ayuda si lo necesitan no es nada de esto, sino si necesitan efectivamente nuestra ayuda. Y eso pasa en el caso de todos los animales, no solo de los domesticados sino también de los que no lo son.

Esto supone que aunque Donaldson y Kymlicka tienen en mi opinión razón al defender que ayudemos a los animales cuando lo necesitan, las situaciones en las que efectivamente lo necesitan y deberíamos actuar a su favor son muchas más de lo que Donaldson y Kymlicka han opinado. Esto se explica en más detalles en su artículo “*Zoopolis, Intervention, and the State of Nature*”.¹⁰

⁹Publicado por Oscar Horta en:
<http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/35/30>.

¹⁰Publicado por Oscar Horta en:
<https://www.raco.cat/index.php/LEAP/article/view/294784/383317>.

**EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS
POLÍTICOS DE LOS DEMÁS ANIMALES EN
LA OBRA DE DONALDSON Y KYMLICKA,
ZOOPOLIS.**

**ENTREVISTA A SU TRADUCTORA PARA
LATINOAMÉRICA, SILVINA PEZZETTA**

**O RECONHECIMENTO DOS DIREITOS POLÍTICOS DE OUTROS ANIMAIS NO TRABALHO DE
DONALDSON E KYMLICKA, *ZOOPOLIS*.**

ENTREVISTA COM SUA TRADUTORA PARA A AMÉRICA LATINA, SILVINA PEZZETTA

**THE RECOGNITION OF THE POLITICAL RIGHTS OF OTHER ANIMALS IN THE WORK OF
DONALDSON AND KYMLICKA, *ZOOPOLIS*.**

INTERVIEW WITH HER TRANSLATOR FOR LATIN AMERICA, SILVINA PEZZETTA

Silvina Pezzetta es doctora en Derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario, investigadora adjunta de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) e investigadora del Instituto Gioja de la Facultad de Derecho de la UBA. Actualmente, tiene a cargo el curso de Ética Animal, junto a su colega, el magister Pablo Suárez, en la facultad de Derecho de la UBA. Sus trabajos han sido publicados en revistas nacionales e internacionales sobre la temática y ha participado en, y organizado, actividades académicas sobre animales no humanos desde una perspectiva no especista. Además, brinda consejo legal *ad honorem* a ONGs animalistas y rescata palomas urbanas que necesitan asistencia para luego liberarlas en ambientes apropiados. Vive con su familia interespecie que incluye dos perros y dos palomas que no pueden volver a la vida en la ciudad. Recientemente, ha sido promovida a la categoría de adjunta en CONICET con un proyecto en el que aborda la construcción de sentido del derecho frente a los reclamos de grupos que luchan por la obtención de derechos para los demás animales y espera contribuir así tanto a la comprensión del fenómeno jurídico que se enfrenta a esta nueva situación como a la teoría y la filosofía del derecho que apenas se han tomado la tarea de aportar al debate antiespecista. Toda su trayectoria, y el haber ingresado a una institución referente en investigación como es CONICET, con un tema claramente de enfoque no especista, nos hace considerar a Silvina como una de las referentes en el tema en Argentina. En esta entrevista abordaremos uno de sus últimos aportes, la traducción del libro *Zoopolis*, de Sue Donaldson y Will Kymlicka, al español.

1. *Zoopolis*, que es un libro que aborda la cuestión animal desde una perspectiva antiespecista y de teoría política, ha sido editado para Latinoamérica por una editorial predominantemente jurídica. ¿Cómo decidiste trabajar con esa editorial? ¿Fue una razón estratégica?

La situación editorial en Argentina atraviesa un momento de dificultades por la crisis económica. A la vez, e históricamente, los libros han sido siempre caros y tenemos una cultura académica y entre los estudiantes que genera estrategias alternativas para poder acceder al material sin recurrir a la compra de libros. Este es el contexto general. Además, y en particular, si bien Will Kymlicka es un autor de gran trayectoria y goza de un reconocimiento internacional indiscutible, el tema que trata es emergente en el país y la región y las editoriales apenas muestran interés en la materia. Ofrecí hacer la traducción *ad honorem*, y sin participación económica en las ganancias, a la editorial Ad

Hoy gracias al contacto de mi exdirectora con la directora de la colección en la que aparece, Mary Beloff. Generosamente, Rubén Villela, el dueño de la editorial, aceptó y confió en que la obra y el tema son de importancia y que valía la pena la inversión de editarlo. Que sea una editorial dedicada mayoritariamente a cuestiones jurídicas es una ventaja porque llegará a un público que, de otra forma, no buscaría este tipo de bibliografía porque suele limitarse a leyes comentadas o a algo más específicamente jurídico. La editorial, además, es reconocida por funcionarios judiciales así que espero que se entusiasmen con este libro porque sus decisiones son de gran relevancia en los casos sobre animales no humanos que llegan a sus juzgados.

2. En el ámbito de habla castellana la obra de Sue Donaldson y Will Kymlicka aún no tiene demasiado impacto, a pesar de que los autores han puesto sus trabajos a disposición para descarga gratuita en las redes y de que Will Kymlicka es un autor de amplia y reconocida trayectoria previa en el ámbito de la teoría política. ¿Por qué elegiste entonces traducir “Zoopolis. Una teoría política para los derechos de los animales”?

Zoopolis me pareció, cuando lo leí, una obra que planteaba algo nuevo en relación con la bibliografía producida luego de “Liberación animal” de Peter Singer. En ese sentido, la traducción será un aporte a las discusiones actuales en el ámbito de habla hispana. Donaldson y Kymlicka señalan que el movimiento animalista, tanto teórico como activista, está estancado. A pesar de los logros, las discusiones y teorías no han tenido el impacto esperado. El consumo de carne no bajó y, a pesar de algunas declaraciones de personalidad para algunos grandes simios, la situación de los demás animales es catastrófica. Las estrategias comunes intentadas, las reformas bienestaristas que tienen algún impacto positivo —pero no ponen en crisis el problema de fondo— y la prédica de la igual consideración con la solicitud de que los demás animales sean considerados seres con derechos —personas legales— tampoco ha logrado demasiado. Me resulta muy atractivo el planteo de partir de nuestra convivencia con el resto de los animales para pensar en términos prácticos qué significaría respetarlos. El libro está lleno de ejemplos reales e imaginarios que fortalecen nuestra capacidad moral y política para pensar que otro mundo es posible en relación con la justicia interespecie. A su vez, su idea de no ahondar las diferencias con los ambientalistas o con los amantes de los animales, que ven como potenciales aliados, me parece interesante. Las divisiones entre distintos grupos nos ponen en situación de debilidad, ese terreno en común debería ser

explorado más porque con muchas otras personas humanas ni siquiera partimos de ese mínimo entendimiento. *Zoopolis*, además, me sirvió para ponerle nombre y trabajar en concreto con los animales liminales; específicamente, con las palomas urbanas.

3. Para los que no están familiarizados con la teoría de Kymlicka y Donaldson y su enfoque de la ciudadanía para los demás animales, es importante destacar que se avanza más allá de las cuestiones éticas hacia el aspecto político de nuestra relación con ellos. ¿Cómo se trabaja esta cuestión en *Zoopolis*?

Me parece que una de las virtudes del libro, precisamente, es que avanza en algunos temas en que las teorías que se dedican a revisar la ética de nuestras relaciones con los demás animales no lo han hecho. En especial, su distinción entre animales domesticados, salvajes y liminales —estos últimos, inexistentes como categoría específica en las discusiones teóricas existentes y que refiere a los animales que viven en entornos urbanos de manera libre, como palomas y gaviotas— permite incorporar una complejidad más adecuada a la situación actual de los animales no humanos en distintos espacios. Luego, la cuestión de situar la discusión ética en el terreno de la teoría política me parece que es una de las causas más importantes que explican el éxito de la obra. El hecho de que, además de discutir obligaciones morales y derechos para los demás animales, se sostenga que esos derechos deben estar asentados territorialmente, que los demás animales deben poder pertenecer a distintas comunidades y tener estatus de ciudadanos o residentes de ellas, con sus correspondientes derechos políticos, agrega algo que faltaba hasta ahora y que es pensar cómo sería el mundo si finalmente lleváramos a la práctica el igual respeto hacia los demás animales sintientes. Así, por ejemplo, su planteo sobre los animales liminales es un gran aporte porque discute extensamente la situación de estos animales con quienes convivimos en nuestras ciudades, y que generalmente no vemos o son consideradas plagas exterminables. Además, la idea de que la extinción de los animales domesticados no es correcta en términos éticos, así como las consecuencias prácticas que implicaría formar comunidades mixtas, son propuestas no sólo novedosas, sino que también mucho más adecuadas y atractivas para el gran público. Finalmente, aunque no son los únicos que trabajan en extenso la cuestión de los animales salvajes, su propuesta se aparta del tradicional *laisse faire* de teorías anteriores para promover algunas intervenciones, así como la soberanía de los territorios de estos animales.

Me parece que Donaldson y Kymlicka han dado un paso necesario al territorializar los derechos para los demás animales porque, como argumentan, no basta que alguien tenga derechos en abstracto, necesita de un lugar específico en que pueda reclamarlos, un lugar al que pueda volver y en el que tenga derecho a permanecer. En suma, la ciudadanía es un derecho básico o fundamental porque, cualquiera sea la postura que tengamos sobre la necesidad o legitimidad de la organización en torno a estados nacionales, por el momento las personas necesitan una comunidad política en la que asentarse y a la que aportar y, a la vez, que sea la que sostenga sus derechos, tanto positivos como negativos. Esto hace que, si nos tomamos en serio el rechazo al especismo, veamos que en el caso de los animales no hay razón para negarles este estatus de ciudadanos o residentes. Eso implicará, entonces, que los animales tienen derechos más allá de los que tradicionalmente se les reconocía en las teorías anteriores —derechos negativos que implicaban que no podemos matarlos, torturarlos o privarlos de su libertad—. En esta teoría política para los derechos de los animales se incluyen derechos positivos como el derecho a recibir asistencia médica, derecho a ser socializado o derecho a que se diseñen los espacios públicos en función de las necesidades de todos los que cohabitan en las ciudades, entre otros muchos requerimientos que tendremos los seres humanos una vez que vayamos más allá de los derechos negativos. Por supuesto, algunos derechos de asistencia y ayuda ya estaban en la agenda de algunos filósofos, pero esta obra expande mucho más allá la imaginación moral y política y presenta un panorama bastante más rico. Creo que eso hace que sea tan discutido, aunque no necesariamente aceptado.

4. En *Zoopolis*, Donaldson y Kymlicka hacen un ejercicio imaginativo muy sólido para plantear cómo sería el mundo si reconociéramos plenamente la presencia de los animales domesticados en nuestras comunidades como ciudadanos. Dedicar, por eso, un espacio a criticar la postura que señala que la única manera de terminar con la explotación de este tipo de animales es lograr progresivamente su extinción. ¿Qué te pareció este posicionamiento?

La abolición, igual que como se plantea en *Zoopolis*, me parece una idea extraña como forma de reconocimiento de los animales domesticados en tanto iguales en lo relevante a los humanos. No sólo es alienante en términos estratégicos, sino que me parece que no aplicaríamos esta idea si se tratara de humanos que han sido sometidos a una forma de

dominación por otro grupo. Como lo plantean Donaldson y Kymlicka, pensar que el daño de la esclavitud infringido a los afroamericanos se solucionaría enviando a todos ellos de nuevo a sus lugares de origen —que, por cierto, se intentó con pésimos resultados— o impidiendo su reproducción sería condenado absolutamente. Sin embargo, no son pocos los autores que proponen la extinción como objetivo final para terminar con la explotación de los animales domesticados. Creo que la forma de relacionarnos justamente con los animales domesticados no puede incluir esta opción y que ella implica, además, posicionarnos injustificadamente de manera paternalista y entender a los demás animales como meramente vulnerables, sin capacidad de agencia y sin dignidad porque dependen de nosotros. Es cierto que son altamente vulnerables, pero también lo son niños, niñas y cualquier persona humana que padezca una enfermedad incapacitante grave y no por eso nuestra solución es impedir que existan. Socialmente hemos elaborado una serie de salvaguardas, que incluyen la educación y herramientas legales, para protegerlos. En un escenario que no es el actual, incorporar a los demás animales a nuestras sociedades no puede incluir el plan de extinguirlos. Ahora bien, esa situación debe distinguirse claramente de la actual en que sí tenemos la obligación de evitar éticamente la reproducción de animales debido a que su número y las condiciones actuales de sus vidas generan un sufrimiento indecible que no estamos en condiciones de aliviar. Debemos hacer todo lo posible por ayudar a los que ya existen y evitar que la reproducción siga en estos niveles. Por eso, tanto las políticas de castración de perros y gatos como la no reproducción en los santuarios son obligatorias moralmente y diferentes del escenario futuro que plantean los autores.

5. Kymlicka y Donaldson proponen la cociudadanía para los animales domesticados, la residencia para los liminales y la soberanía para los silvestres. ¿Cuáles son los fundamentos para esta aplicación de la teoría de la ciudadanía?

Efectivamente, los animales domesticados deberían ser nuestros cociudadanos. Por domesticados entienden a todos los animales que hemos incorporado a nuestras sociedades, modificando sus características para que sirvan a nuestros propósitos más diversos, sean para poder usarlos como alimentos, transporte, compañía o experimentación. El hecho de haberlos traído a nuestras sociedades, y de haber modificado sus capacidades, ha generado distintos grados de dependencia y diversas posibilidades de vivir de manera más o menos autónoma. Pero los animales

domesticados, además de depender de nuestra ayuda, también tienen la potencialidad de disfrutar de nuestra presencia y de la convivencia con humanos. Donaldson y Kymlicka rechazan la idea de que la dependencia sea algo malo *per se*, en consonancia con algunas teorías sobre las personas con discapacidad que ponen en crisis el ideal de sujeto autónomo como modelo único para tener una buena vida, y explican que esta dependencia ni es total ni es obstáculo para que un individuo pueda ser tratado con dignidad y pueda tener una vida que valga la pena. La domesticación fue injusta, como afirman, pero la solución no puede ser la extinción sino hacernos cargo de ese hecho y reconocer que los animales domesticados forman parte de nuestras sociedades desde hace siglos. Y este reconocimiento debe incluir no sólo los derechos negativos sino los derechos de ciudadanía, es decir, derechos a pertenecer a nuestras comunidades políticas. Ser ciudadano, entonces, significa no sólo votar, que es un derecho que se asume como el más importante aun cuando sólo podemos gozar de él durante un período de nuestra vida, sino tener derecho a residir en un lugar y a ser tenidos en cuenta cuando se legisla. En este sentido, los animales no humanos que sean cociudadanos tendrán derecho a pertenecer y a que se legisle teniéndolos en cuenta. Esto significará, entre otras cosas, no sólo derecho a la vida, a gozar de la autonomía que les sea posible y a no ser torturados ni utilizados como instrumentos sino también derecho al uso del espacio público, a recibir una socialización básica, a que su vida sea protegida de los depredadores y de cualquiera que intente atacarlos, a tener asistencia médica, derechos reproductivos y a ser representados políticamente. Nuestras obligaciones políticas, entonces, serán muchas más que meramente abstenernos de dañarlos o, a lo sumo, ayudarlos en caso de necesidad. Debemos planificar y organizarnos reconociendo plenamente que vivimos en comunidades mixtas y que no habrá ciudadanos de segunda por el hecho de pertenecer a una especie que no sea la humana.

6. Si la cociudadanía es para los animales domesticados que trajimos a vivir en nuestras comunidades, ¿cómo utilizan la teoría política para las otras dos categorías que analizan en su libro: salvajes y liminales?

Lo que es interesante de esta obra es que, justamente, incorpora una categoría nueva, la de animales liminales y que profundiza en la cuestión de los animales salvajes, a quienes les correspondería la soberanía en sus territorios, que normalmente apenas se llevaban algo de atención en las teorías tradicionales. Y esta atención se limitaba a decir que

bastaba con dejar a los animales en paz. Y, respecto de los liminales, en general no había casi desarrollo respecto de ellos. Donaldson y Kymlicka explican que las razones de este olvido pueden ser muy justas. Una de ellas es que el mayor número de animales que sufre lo constituyen los domesticados usados con fines humanos de consumo. Otra es que no hemos logrado que la gente se abstenga de dañar directa e intencionadamente a los demás animales. Sin embargo, ese olvido genera un paisaje simplificado tanto en términos descriptivos como normativos. No es cierto que haya una separación tajante entre espacios sólo de humanos y espacios de animales —naturaleza intocada por un lado y ciudades de humanos por el otro—. Por otro lado, los animales salvajes también dependen de nuestras acciones y sufren los impactos de ellas de formas que hasta ahora apenas se consideran salvo desde el punto de vista medioambiental y no por los animales en sí mismos. Pensar en los animales salvajes y reconocerles derechos políticos sobre sus territorios significa ir mucho más allá de meramente abstenernos de cazarlos o pescarlos sino también nuestra obligación de no invadir sus territorios o que debemos ingresar o pasar por ellos de maneras respetuosas de sus derechos, retirarnos de ellos según el caso, pensar en los efectos secundarios de nuestros desarrollos que contaminan y matan, y también la posibilidad de intervención para salvarlos de situaciones como virus o hambrunas. En este sentido, la intervención solo es permisible en dos situaciones. La primera, cuando no es una intervención a gran escala sino pequeña. La segunda, cuando la intervención ayuda a re equilibrar el normal desarrollo del sistema en cuestión. Por último, la idea de animales liminales muestra algo que, hasta ahora, en mi conocimiento, no había sido lo suficientemente explorado. En general, los animales liminales, que son los que viven en nuestras zonas urbanas, y que pueden ser tanto domesticados asilvestrados como salvajes que se adaptaron, y dependen de las oportunidades que les proveen las ciudades, sólo se hacen visibles cuando se convierten en un problema económico, de salud o para la seguridad humana. Cuando se divide entre salvajes y domesticados, y se imagina que es posible separar los territorios de manera tajante, la cuestión de los liminales queda sin tratar. La generación de la categoría de liminales hace visible la situación de cientos de miles de animales que viven en entornos urbanos y que merecen también respeto y políticas adecuadas. Los animales liminales deberían tener los mismos derechos básicos que el resto, más el derecho a residir, a una asistencia limitada en comparación con los domesticados y a que se establezcan medidas anti estigma.

7. Mencionaste al comienzo de la entrevista el caso de las palomas urbanas y cómo la categoría de animal liminal de Donaldson y Kymlicka te ayudó a pensar en su situación particular que es muy distinta a la de los domesticados y los silvestres que viven en sus comunidades propias. ¿Qué significaría aplicar la teoría de residencia para estos animales? ¿Te parecen suficientes las medidas para ellas, según se establecen en *Zoopolis*, para esta categoría de animales?

Efectivamente, las palomas urbanas, en particular las *Columba livia* que no son autóctonas ya de ningún territorio, son el ejemplo por excelencia de la necesidad de poder referirnos específicamente a ese vasto conjunto de animales que no son ni domesticados ni salvajes. Las *Columba* son, de hecho, aves domesticadas que se han asilvestrado. Su éxito como especie, paradójicamente, las pone en un lugar de vulnerabilidad, tanto porque sus vidas individuales son extremadamente duras, como porque los humanos las ven con desprecio. Están presentes alrededor del mundo y hoy nadie les reconoce el derecho a pertenecer en ninguna parte. Como no hay un lugar en la naturaleza al que puedan volver —en las zonas rurales son consideradas plagas porque se alimentan de granos— y en las ciudades la intolerancia hacia ellas es muy alta puesto que se estima que no deben estar ahí, son animales que merecen especial atención. En lugares como Buenos Aires, las palomas viven miserablemente, se las ve con frecuencia con sus patas amputadas por haberse enganchado los dedos con hilos o pelos y haber padecido necrosis dolorosas hasta perder sus miembros —si no murieron debido a la infección—, desnutridas, enfermas, accidentadas y luchando por comer y conseguir agua. Las palomas pasaron de ser consideradas animales útiles, simpáticos y de ornamento a ser vistas como ratas con alas. Sin embargo, las palomas urbanas son animales tan sociables y sintientes como los perros y gatos que muchas personas hoy protegen. Es importante, además, pensar cómo el odio y la intolerancia hacia las palomas espeja otras formas de discriminación. En este sentido, me gustaría agregar que las ratas, que también son liminales, junto con las palomas, representan un desafío para los que defendemos los derechos de los animales. Si bien no es cierto que las palomas sean un peligro para la salud pública, una de las razones de la comparación, las ratas sí pueden serlo y esto no significa permiso para matar y torturar. Nuestras sociedades deben reconocer de manera respetuosa la convivencia con los demás animales. Tenemos derechos a poner algunas barreras para que estos animales no ingresen a nuestras casas si no lo deseamos, pero no a excluirlos de nuestras ciudades o a exterminarlos en masa.

En el futuro, y avizorando que las áreas urbanas o urbanizadas serán cada vez mayores, me gustaría explorar formas de convivencia respetuosas respecto de los animales liminales e incluso plantear mayores derechos positivos que los que proponen Donaldson y Kymlicka. Creo que, además, esta sería una buena línea de investigación en general y que permitiría incorporar a la discusión a quienes están preocupados por la protección del medio ambiente. La presencia de animales en nuestras ciudades desafía las concepciones de naturaleza y de animales autóctonos y ayudaría a pensar en conjunto problemas de territorio y derechos de los animales no humanos.

8. ¿Cuál te parece que será la recepción de este libro, y de la obra en general de Donaldson y Kymlicka, en la comunidad de habla hispana? Tanto para activistas como para profesionales y académicos de distintas disciplinas que trabajan por los derechos de los animales.

Soy muy optimista y creo que la obra será bien recibida porque profundiza mucho en nuestras relaciones con los demás animales, pone ejemplos concretos y nos permite pensar cuestiones de manera más complejas y ricas, mostrando experiencias en que se ha permitido que los animales domesticados muestren su capacidad de agencia y de reciprocidad. Asimismo, revaloriza acciones y estrategias que no son las más tradicionales —como las de mejorar la situación de los animales en casos puntuales para lograr objetivos realizables o ir por todo para que, al menos algunos animales, sean considerados sujetos de derecho—. El libro muestra, asimismo, cantidad de experiencias de intervenciones a la naturaleza posibles y deseables para ayudar a los animales silvestres, así como despliega ejemplos de diseños de edificios y de autopistas respetuosos de los animales salvajes y/o liminales. Además, enumera una serie de centros de rescate y santuarios que consideran a cada animal como individuo sin imponerles soluciones preestablecidas de acuerdo a si son domesticados o salvajes y esto servirá de inspiración para futuros proyectos locales para activistas y académicos/as. Además, el lenguaje utilizado en *Zoopolis* es atractivo por su calidez, sin que eso implique menor rigor teórico. Es muy importante, además, que en su libro focalizan en los derechos positivos y relacionales, sin perder de vista la importancia de los derechos fundamentales o básicos iguales para todas las categorías —a la vida, a la libertad, a la integridad física y psíquica—. Este énfasis en los derechos positivos implica que muchas acciones que ya se están llevando a cabo a favor de animales domesticados pueden re enmarcarse, y revalorizarse como pasos a favor del fin de la explotación animal, desde

esta perspectiva. Por último, la principal razón de mi optimismo es que, cuando explicamos esta teoría en las clases de ética animal que dictamos en la Facultad de Derecho de la UBA, las y los estudiantes quedan muy interesados y les resulta más atractiva que las teorías éticas clásicas y tradicionales. Creo que es, sobre todo, porque la cantidad de ejemplos y experiencias que relatan son familiares para quienes comparten sus vidas con animales domesticados.

9. Por último, vemos en Latinoamérica un crecimiento de los grupos de activistas y proteccionistas, así como tímidas políticas públicas para trabajar con algunos animales domesticados, como perros o gatos. Sin embargo, al parecer, en el ámbito académico la situación no refleja completamente ese interés social y los cambios, sino que, incluso, hay resistencias. ¿Te parece que se ha avanzado en el campo académico en los últimos años?

Creo que, como decís, el ámbito académico local y regional, a diferencia de otros países en que el fenómeno fue inverso, estamos muy atrasados en producción científica antiespecista. Pero, en los últimos años, hubo algunos cambios alentadores al respecto y, en Argentina lo son más porque se dan a lo largo del país. Así, tanto en San Juan, Córdoba, La Plata y Buenos Aires, hay becarios doctorales, postdoctorales e investigadores de CONICET trabajando en temas desde una perspectiva que cuestiona el antropocentrismo en distintas áreas: filosofía, comunicación, derecho, nutrición. Además, la revista del ILECA es un muy valioso espacio para difundir en español y portugués trabajos de calidad que pasan por la correspondiente evaluación. Y, por supuesto, cabe mencionar la jornada y el congreso internacional e interdisciplinario sobre animales no humanos que hemos desarrollado en el marco de la Facultad de Derecho de la UBA, con una expresa impronta antiespecista, que sirvieron de espacio para tejer redes entre profesionales e instituciones académicas de diversas áreas, regiones y países. Además, ambos encuentros contaron con la presencia de activistas que tuvieron su espacio para contar sus experiencias en el terreno. Espero que este evento, más la publicación, más nuevas líneas de investigación y cuestionamientos de parte de profesionales e investigadores de las ciencias naturales sobre sus prácticas — que alentadoramente observamos en el último congreso— den lugar al fortalecimiento del antiespecismo como guía que oriente investigaciones en todas las áreas porque la cuestión de los animales las atraviesa a todas: ciencias naturales y sociales, así como filosofía y teoría política. Asimismo, espero que el fortalecimiento académico provea de

El reconocimiento de los derechos políticos de los demás animales en la obra de Donaldson y Kymlicka, *Zoopolis*
Entrevista a su traductora para Latinoamérica, Silvina Pezzetta



herramientas para aquellos grupos de activistas que están ansiosos por profesionalizar y hacer más eficaces sus acciones y así tener mayor y mejor impacto con sus campañas.

